

**DIE KONSTRUKTION EINER
KOLLEKTIVEN IDENTITÄT IN INDIEN:
VINAYAK DAMODAR SAVARKAR
UND SEIN HINDUTVA-KONZEPT**

Inauguraldissertation
zur Erlangung des akademischen Grades Dr. rer. pol.
im Fach Politikwissenschaft
vorgelegt von:

SIEGFRIED O. WOLF, M.A.

Eingereicht an der
Fakultät für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
im WS 2008 / 2009

GUTACHTER:

- 1. PROF. SUBRATA K. MITRA, PHD (ROCHESTER)**
- 2. PROF. DR. AUREL CROISSANT**

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Inhaltsverzeichnis	ii
Verzeichnis der Abbildungen	x
Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen	x
Danksagung	xii
Kapitel 1: Einleitung	1
1.1 Vorwort	1
1.2 Relevanz der Arbeit	4
1.3 Fragestellung, Ziele, Argumente und Prämissen der Arbeit	8
1.4 Stand der Forschung	9
1.5 Zum Gang der Arbeit und der Methodik	13
Kapitel 2: Theoretischer Rahmen	17
2.1 Vorbemerkungen	17
2.2 Politikwissenschaft und kollektive Identität	20
2.3 Theoretischer Bezugsrahmen der kollektiven Identität	21
2.4 Der Begriff der Identität	22
2.5 Der Begriff der kollektiven Identität	24
2.6 Das Konzept der kollektiven Identität	25
2.6.1 Der Begriff des Code	25
2.6.2 Eine Typologie kollektiver Identitäten	27
2.6.3 Primordiale Codes und ‘Primordiale Kollektive Identität’	27
2.6.4 Traditionelle (<i>Civic</i>) Codes and ‘Traditionelle (<i>Civic</i>) Kollektive Identität’	30
2.6.5 Kulturelle Codes and ‘Kulturelle Kollektive Identität’	32
Kapitel 3: Savarkar – Ein Leben im Zeichen des Unabhängigkeitskampfes	36
3.1 Phase 1 (1895-1906): Erste Studienjahre sowie Beginn der politischen Aktivitäten	36
3.2 Phase 2 (1906-1910): Londoner Jahre und militanter Extremismus	44
3.3 Phase 3 (1910-1923): Verbannung und Haft	47
3.4 Phase 4 (1923-1937): Hausarrest in Ratnagiri und Beginn der sozialen Reformen	49
3.5 Phase 5 (1937-1941): Whirlwind-Propaganda Tour	50

3.6	Phase 6 (1941-1966): Die letzten Jahre als eine Persona non Grata	56
3.7	Savarkars „Comeback“	58
Kapitel 4:	Savarkars Schrifttum	59
4.1	Allgemeine Einführung in Savarkars Schrifttum	61
4.2	Kategorie 1: Nicht (Partei-)politische Literatur	62
4.3	Kategorie 2: Historische Studien	69
4.4	Kategorie 3: Politische (Parteipolitische) Statements	80
4.5	Zusammenfassung	91
Kapitel 5:	Savarkars Gedankenwelt – normative und begriffliche Prämissen	93
5.1	Savarkars Philosophie und Weltanschauung	93
5.2	Das Verhältnis Nation-Religion und die Bedeutung von religiösen Konversionen	117
5.3	Die Untersuchungseinheit Hindutva – Eine begriffliche Annäherung	120
5.3.1	Definition Hindu u. Hinduismus: Allgemeine Begriffsproblematik	121
5.3.2	Der Terminus technicus Hindutva: Genese und Entwicklung des Begriffes	122
5.3.3	Abgrenzung der Begrifflichkeiten Hindutva, Hindutum und Hinduismus	124
5.3.4	Allgemeines zu Savarkars Begriffsverständnis von Hindu und Hinduismus	125
5.3.5	Savarkars Definition des Begriffes Hindu und Hinduismus im Rahmen von Hindutva	128
5.4	Savarkars Gedankenprozess aus erkenntnisorientierter Perspektive	132
5.4.1	Erkenntnisstand der Sozial- und Staatstheorie Hindutva: Hindu-Sangathan	134
5.4.2	Erkenntnisinteresse der Sozial- und Staatstheorie Hindutva: Hindu-Rashtravad	137
5.4.3	Erkenntnisziel der Sozial- und Staatstheorie: Hindu-Rashtra	138
5.5	Zusammenfassung	142
Kapitel 6:	Dimension von Hindutva: Reform und Reorganisation der Gesellschaft Soziale	144
6.1	Soziale Reformen in Indien im Allgemeinen und in Maharashtra im Speziellen	146

6.2	Die Bedeutung von sozialen Reformen in Savarkars Leben und Wirken	150
6.3	Savarkars wissenschaftliche Weltsicht gegen Aberglauben	152
6.4	Savarkars Denken und Handeln bezüglich sozialer Reformen in Ratnagiri	154
6.5	Savarkar zu Kaste und Kastensystem	156
6.6	Savarkar versus Hindu Orthodoxie	161
6.7	Savarkar und sein Kampf gegen die nationale Strafe der sozialen Ächtung	162
6.7.1	Abschaffung der Unberührbarkeit	165
6.7.1.1	Gemischte Schulen: Eingliederung und Integration von Unberührbaren im Schulsystem	166
6.7.1.2	Zugang zu Tempel für Unberührbare	168
6.7.1.3	Patit-Pawana-Mandir	169
6.7.1.4	Zugang zu (Privat-)Häusern	170
6.7.1.5	Eröffnung eines Pan-Hindu-Hotel und Restaurants (Akhil Hindu Upahargruha)	171
6.7.1.6	Zugang zu Theater und Kino	171
6.7.1.7	Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel	172
6.7.1.8	Gründung einer „unberührbaren Hindu-Musikgruppe“	172
6.7.1.9	Symbolische Verbrennung der Unberührbarkeit	172
6.7.2	Die Aufhebung der Restriktion für gemeinsames Essen (community eating, inter-caste dining oder Rotibandi)	174
6.7.3	Abschaffung der Restriktionen auf Seereisen (Attock bandi, Sindhu Bandi)	176
6.7.4	Aufhebung der Restriktionen vom Heiraten zwischen unterschiedlichen Kasten (Beti Bandi)	184
6.7.5	Aufhebung der Restriktionen bezüglich des Studiums der „heiligen Schriften“ (Vedokta Bandi)	185
6.7.6	Aufhebung der Restriktionen bezüglich der Berufsauswahl (Vyavasaya Bandi)	186
6.7.7	Aufhebung des Verbotes der Rekonvertierung (Shuddibandi)	187
6.7.7.1	Das moralisch-philosophische Argument	188
6.7.7.2	Das strategische Argument: Shuddi versus die ‚liberale Doktrin‘ des Hinduismus	189
6.7.7.3	Das Argument des ‚Gesetz des sozialen Wachstums‘	190
6.7.7.4	Das präventive Argument	190
6.7.7.5	Das Argument des Schutzbedürfnisses	191

6.7.8	Umgang mit Opportunisten	193
6.7.9	Zusammenfassung	194
Kapitel 7:	Politische Dimension - soziopolitische Implikationen und Rahmenbedingungen des Hindutva-Konzeptes	202
7.1	Savarkars Definition des Begriffs des Politischen	202
7.2	Universale Dimension des Politischen – Konzept der „Responsive Cooperation“	203
7.3	Savarkar und „isms“	205
7.4	Konzepte zur Herrschaftsordnung im Hindu-Rashtra	206
7.4.1	Stellung des Individuums zur Gemeinschaft sowie die Rolle des Staates	207
7.4.2	Plädoyer für ein Widerstandsrecht	211
7.4.3	Forderung nach der Führung der Hindus durch eine „starke Hand“	214
7.4.4	Konzept der „wehrhaften indischen Demokratie“	216
7.4.5	Savarkar zwischen Föderalismus und dem unitarischen, zentralistischen Einheitsstaat	220
7.4.6	Savarkars Demokratiekonzept und sein erster „Verfassungsentwurf“	221
7.5	Konzept des „heiligen, gerechten Kampfes“	227
7.5.1	Konzept der gerechten, relativen Gewalt	232
7.5.2	Der Ahimsa-Himsa Diskurs	234
7.5.3	Himsa-Gebot und die Formulierung des Konzeptes der gerechten, relativen Gewalt	237
7.5.4	Militarisierung der Gesellschaft	241
7.5.5	Savarkars Freund-Feind Schema	247
7.5.6	Die religiöse und die politisch-militärische Front eines Krieges	249
7.5.7	Konzept der „kompletten Revolution“	250
7.6	Indische Nation und die Nation der Hindus – Ein Spannungsverhältnis?	252
7.7	Savarkar und die Zwei-Nationen-Theorie	255
7.8	Savarkar und seine Beziehungen zu den religiösen Minderheiten in Indien	258
7.8.1	Die Andamanen - Savarkars Schisma?	258
7.8.2	Savarkars Beziehungen zu den Muslimen	261
7.8.3	Kontext der Hindu-Muslim Einheit in Savarkars Geschichtsinterpretation	264

7.8.3.1	Die Aufforderung zur Gegenoffensive	269
7.8.3.2	Widerstand der Hindus gegen die Muslime	272
7.8.3.3	Das Dilemma der Hindus: die Spirale der Angst im Kampf gegen die Muslime	273
7.8.3.4	Savarkars Kritik an den Muslimen	275
7.8.3.5	Bedingungen, Möglichkeiten und Situationen der Annäherung an die Muslime	280
7.8.3.6	Die Hindu-Muslim Einheit	282
7.8.3.7	Hindu-Muslim Einheit in Savarkars Realpolitik	286
7.8.4	Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten	288
7.8.4.1	Vorwurf der internen Zersplitterung	295
7.8.4.2	Konzept der Einheit zwischen Buddhisten und Hindus	296
7.8.5	Savarkars Beziehungen zu den Christen	297
7.8.5.1	Syrische Christen	299
7.8.5.2	Portugiesen	300
7.8.5.3	Holländer	301
7.8.5.4	Engländer	301
7.8.5.5	Franzosen	302
7.8.6	Savarkars Beziehungen zu den Sikhs	303
7.8.6.1	Kritik an den Sikhs und Schaffung einer Hindu-Sikh-Einheit (Sikh-brotherhood)	307
7.8.7	Savarkars Verhältnis zu den Parsen, Juden und den Anglo-Indern	308
7.8.8	Mögliche Integration von Minderheiten	310
7.9	Religionen im Spannungsfeld zwischen Mehrheit, Minderheiten und Feindbildern	311
Kapitel 8:	Ökonomische Dimension von Hindutva	315
8.1	Allgemeines zur wirtschaftlichen Lage unter der Britischen Kolonialherrschaft	315
8.2	Die nationalistische Argumentation bei der Bewertung der wirtschaftlichen Entwicklung unter dem British Raj	317
8.3	Indische Nationalisten und die Begeisterung für Sozialismus bzw. Marxismus: Das Linke-Nationalistische Paradigma	319
8.4	Savarkar und die Bedeutung von Wirtschaftspolitik in seinem Leben und Werk	322
8.5	Die wirtschaftlichen Aspekte des Hindutva-Konzepts: Die 12-Prinzipien	323

8.5.1	Ein Appell an seine Landsleute, das Zeitalter der Maschinen Willkommen zu heißen.	324
8.5.2	Anerkennung der Bedeutung der Bauern- und Arbeiterschaft	325
8.5.3	Rolle des Staates bei der Akkumulation nationalen Kapitals	325
8.5.4	Interessenausgleich zwischen Arbeit und Kapital	326
8.5.5	Schutz der Nationalen Industrie vor nicht gerechtfertigten Forderungen	327
8.5.6	Möglichkeit zur Nationalisierung von Schlüsselindustrien	327
8.5.7	Interessenausgleich zwischen Großgrundbesitzern und Kleinbauern	328
8.5.8	Möglichkeit zur Nationalisierung von landwirtschaftlichen Produktionsflächen	328
8.5.9	Verbot bzw. Einschränkung von Arbeitsk Kampfmaßnahmen	328
8.5.10	Forderung nach einem Rechtsrahmen: Gewährung von Privateigentum	329
8.5.11	Einschränkungen von Rechten	329
8.5.12	Forderung nach Protektionismus	330
8.6	Forderung nach einem konstruktiven Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft	331
8.7	Wesentliche Kennzeichen in Savarkars (wirtschaftlichem) Denken und Handeln	332
8.8	Savarkar fordert den Homo politicus	335
Kapitel 9:	Hindutva als konstituierendes Konzept zur Konstruktion einer kollektiven Identität	339
9.1	Metacode Rashtra: Codierung der ersten Dimension durch das konstitutive Element des „Gemeinsames Landes“	340
9.1.1	Code Territorium	340
9.1.1.1	Codeelement Pitribhu - Territoriale Abgrenzung	341
9.1.1.2	Codeelement Punyabhumi – Heiligkeit des Territoriums	344
9.1.1.3	Codeelement Des, Unteilbarkeit des Landes	346
9.1.2	Code Mythos	350
9.1.2.1	Codeelement Hinduistisches Pantheon	352
9.1.2.2	Codeelement Shivaji und Pan-Hinduismus	354
9.1.2.3	Codeelement Gründungsmythos (Neugründungspathos)	370
9.1.2.4	Codeelement Märtyrertum und Heldenverehrung	373
9.1.3	Code Desabhakti – „Die göttliche Liebe zum Land“	377
9.1.3.1	Codeelement Patriotismus	377

9.1.3.2	Codeelement Ehre	384
9.1.3.3	Codeelement Loyalität	386
9.1.3.4	Codeelement Tugend- und Morallehre	393
9.1.4	Code Dienst an der Nation (National Service)	400
9.2	Metacode Jati: Codierung der zweiten Dimension durch das konstitutive Element des „Gemeinsamen Volkes“	402
9.2.1	Code Bharati Santati - Gemeinsames Blut	403
9.2.2	Code Indo-Arische-Migrationsthese	406
9.3	Metacode Sanskriti: Codierung der dritten Dimension durch das Element der „Gemeinsamen Kultur“	410
9.3.1	Code Gemeinsame Sprache	411
9.3.1.1	Codeelement heilige Sprache Sanskrit: Rashtrabhasa	414
9.3.1.2	Codeelement Nationalsprache Hindi: Devabhasa	416
9.3.1.3	Codeelement Devnagari /Nagari-Schrift	421
9.3.1.4	Codeelement Englisch	424
9.3.1.5	Codeelement Reinigung der Sprache – Bewegung für Bhasha Shuddhi (kulturelle Sprache)	426
9.3.2	Code Gemeinsame Rituale	435
9.3.2.1	Codeelement Ritual Johar/Jauhar	437
9.3.2.2	Codeelement Ritual horse-sacrifice (Pferdeopfer)	438
9.3.2.3	Codeelement Ritual der Verehrung der Inkarnation von Nursinh	441
9.3.2.4	Codeelement Ritual Yadnya und das Feuerritual Agnihotra	441
9.3.2.5	Codeelement Gemeinsame Festivitäten	444
9.3.3	Code Gemeinsames Recht	447
9.3.4	Code Gemeinsame Symbole	450
9.3.4.1	Codeelement Hindu Dhwaja / Flagge	451
9.3.4.2	Codeelement Kripana (Schwert)	459
9.3.4.3	Codeelement Kundalini	460
9.3.4.4	Codeelement „heilige Silbe Om“	460
9.3.4.5	Codeelement Farbe	462
9.3.4.6	Codeelement Swastika	464
9.3.4.7	Codeelement Nationalhymne (Vande Mataram)	464
9.3.5	Code Gemeinsame Geschichte	465
9.3.5.1	Geschichte als konstitutioneller Faktor	465
9.3.5.2	Die fundamentalen Prinzipien einer hinduistischen Revolution	466
9.3.5.3	Bedeutung der Motive und Arbeitsweise in der Geschichtsschreibung	469

9.3.5.4	Mängel in der hinduistischen Geschichtsschreibung und deren Konsequenzen	471
9.3.5.5	Geschichtsschreibung und Minderheiten	477
9.3.5.6	Zusammenfassung	478
9.3.6	Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung)	480
9.3.6.1	Bedeutung von Bildung	482
Kapitel 10:	Zusammenfassung	485
10.1	Merkmale der Konstruktionssystematik und deren identitätsstiftende Effektivität	485
10.2	Bewertung von Savarkars Methodik – Savarkar als Theoretiker?	493
10.2.1	Hindutva als System und dessen Merkmale	494
10.2.1.1	Symbiose von Okzident und Orient	495
10.2.1.2	Eklektizismus	495
10.2.1.3	Unreflektierte Übernahme	497
10.2.1.4	Mangelnde theoretische Tiefe	498
10.2.2	Savarkar und sein Beitrag zum politischen Denken in Indien	499
10.3	Savarkars Demokratie-Verständnis im Spannungsfeld zwischen Mehrheit und Minderheiten	500
10.4	Bewertung der Anwendbarkeit von Giesens-Modell	502
10.5	Identitätskonstruktionen in Südasien - internationale Verortung des Problemgegenstandes	506
10.6	Abschließende Bewertung seines sozialen und politischen Denkens und Wirkens	509
10.7	Generalisierendes Resümee und Implikationen aus der Arbeit	514
Appendix:		
A 1:	Savarkars letztes Presseinterview	518
A 2:	Literaturverzeichnis	525

Verzeichnis der Abbildungen

	Seite
Abbildung 1: Die drei Idealformen kollektiver Identität (basierend auf Bernhard Giesen)	35
Abbildung 2: Kategorien von Savarkars Schrifttum	60
Abbildung 3: Savarkars Gedankenmodell	133
Abbildung 4: Zusammenfassung Savarkars Gedankenprozess	143
Abbildung 5: Codierung von Hindutva	339
Abbildung 6: Verortung von Savarkars Schriften	503
Abbildung 7: Einstufung der Metacodes nach primärer kollektiver Identität	505
Abbildung 8: Vorauswahl von Identitätskonstruktionen in Südasien für möglichen Vergleich	508

Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

BJP	-	Bharatiya Janata Party
CE	-	Codeelement
CSH	-	Centre de Sciences Humaines
D.h.	-	dass heißt
GoM	-	Government of Maharashtra
HMS	-	(All-India) Hindu Mahasabha
i.d.R.	-	in der Regel
INC	-	Indian National Congress
IPW	-	Institut für Politische Wissenschaft, Universität Heidelberg
MdT	-	Modernität der Tradition
NDA	-	National Democratic Alliance
u.a.	-	unter anderem
SAI	-	Südasien Institut, Universität Heidelberg
UPA	-	United Progressive Alliance
v.u.Z.	-	vor unserer Zeit
z.B.	-	zum Beispiel
zit.	-	zitiert

Für meine Mutter
Eva Wolf

DANKSAGUNG

Ich möchte allen herzlich danken, die auf verschiedene Art und Weise zum Zustandekommen dieser Arbeit beigetragen haben. Bei ihrer Anfertigung und den damit zusammenhängenden Herausforderungen erhielt ich am Südasieninstitut (SAI) der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg die größte menschliche und fachliche Unterstützung von Prof. Dr. Subrata K. Mitra. Seine profunden Kenntnisse über das von mir durchgeführte Forschungsvorhaben, sowie sein außergewöhnliches Interesse und Engagement verlieh mir Mut und Kraft, die Arbeit auf die jetzige Dimension auszuweiten. Seine kritische Lektüre war eine wichtige und entscheidende Erprobung des gewählten Ansatzes. Sein persönlicher Einsatz für meine Magisterarbeit und als Doktorvater für die anschließende Dissertation verdient meinen großen Respekt und Dank. Zudem hat er mir wertvolle Einsichten über die politischen Strukturen auf dem indischen Subkontinent vermittelt.

Großer Dank gilt auch meinem zweiten Gutachter Herrn Prof. Dr. Aurel Croissant, Direktor des Instituts für Politische Wissenschaft (IPW) an der Universität Heidelberg, für die wichtigen ergänzenden konzeptionellen, theoretischen und methodischen Hinweise und für die Begleitung der Arbeit.

Darüber hinaus danke ich dem *Centre de Sciences Humaines* (CSH), dem Kulturservice der französischen Botschaft in Neu Delhi für die organisatorische und finanzielle Unterstützung meines Auslandsaufenthaltes in Indien 2004, welche mir den Zugang zu Interviewpartnern, Archiven und Zeitzeugen ermöglicht hat. Des Weiteren erhielt ich finanzielle Unterstützung von dem SAI sowie der *Global Panel Foundation* unter der Präsidentschaft von Prof. Marc S. Ellenbogen, für die ich mich hier explizit bedanken möchte.

Darüber hinaus gilt ein besonderer Dank meinen Studenten und Studentinnen des Wintersemesters 2005/2006, bei denen ich meine Ideen ein zweites Mal vor einem größeren Auditorium erprobte. Auch den Kollegen und Kolleginnen des von mir besuchten Doktorandenkolloquium von Prof. Dr. Subrata K. Mitra am SAI möchte ich danken, die mich durch ihre Beiträge anregten und immer wieder ermutigten trotz der Schwierigkeiten die mit der Bearbeitung eines politisch höchst brisanten Themas verbunden sind, mit meinem Projekt fortzufahren.

Danken möchte ich Carsten Heinrich, Ivo Bielitz, Isabelle Roth, Lionel König, Florian Britsch und Djan Sauerborn, die mir mit Rat und Tat zur Seite standen und im Rahmen meiner Tätigkeit für Lehre und Forschung zahlreiche Aufgaben übernahmen, damit ich die nötige Zeit fand, diese Arbeit anzufertigen. Dem Personal der Bibliothek des SAI danke ich für das stets hilfsbereite Entgegenkommen.

Insbesondere, mir persönlich aber am nächsten stehend, der Dank an meine Mutter, da ich ohne sie an Ressourcenknappheit gescheitert wäre. Darüber hinaus erwies sie sich nicht nur als eine kritische Beobachterin sondern ebenso als eine sehr persönliche Mutmacherin, nicht nur in den letzten Phasen dieser Arbeit.

Außerdem danke ich auch meinen Interviewpartnern in Indien für ihre Gastfreundschaft und Gesprächsbereitschaft.

Abschließend danke ich erneut Herrn Professor Subrata K. Mitra, der mir die Möglichkeit gegeben hat, über das arbeiten und schreiben zu dürfen, über das ich möchte. Dabei stellte er nicht nur den intellektuellen und institutionellen Rahmen zur Verfügung sondern offerierte die Chance sich über politische und ideologische Grenzen in einem höchst politisierten Forschungsfeld wissenschaftlich hinwegzusetzen.

Siegfried O. Wolf

Heidelberg, 10. Mai 2009

Kapitel 1: Einleitung

1.1 Vorwort

Indien befindet sich seit fast drei Jahrzehnten in einer Phase tiefgreifender wirtschaftlicher, sozialer und insbesondere politischer Veränderungen. Die Entwicklung des indischen Parteiensystems von einer Einparteiendominanz zu einem „Quasi-Zweiparteiensystem“, der damit verbundenen Politik der Koalitionen¹ und das Erstarren regionaler und kastenbezogener Parteien sind die herausragenden Merkmale dieses Transformationsprozesses. Eine der bemerkenswertesten Entwicklungen ist jedoch das Auftreten eines Phänomens, welches mit Hilfe unterschiedlichster Begrifflichkeiten wie Hindu-Nationalismus, Hindu-Fundamentalismus, Hindu-Chauvinismus oder Hindu-Kommunalismus zu erfassen versucht wird. Die damit assoziierten negativen Konnotationen in Politik, Wissenschaft und Gesellschaft wurden dabei stets zu den bedrohlichsten Herausforderungen für die indische Demokratie gezählt. Die sich vermeintlich abzeichnende Veränderung der politischen Kultur, geprägt durch gewalttätige Ausschreitungen gegenüber religiösen Minderheiten, zunehmende Versuche der Aushöhlung grundlegender Verfassungsprinzipien wie den Säkularismus sowie das immer stärkere Formulieren radikaler politisch-gesellschaftlicher Forderungen, schien das indische Modell der Konsensdemokratie grundlegend in Frage zu stellen und düstere Prognosen zu bestätigen.

Die partielle Demontage einer Gedenktafel im Jahre 2004² hat einen ständig schwelenden ideologischen Grundsatzstreit um die Identität und das Selbstverständnis der indischen Nation erneut entflammt. Dreh- und Angelpunkt der Diskussion ist die wohl umstrittenste und facettenreichste Figur der indischen Geschichte, Vinayak Damodar Savarkar (28. Mai 1883-26. Februar 1966). Sein Leben und Wirken, allem voran seine literarischen Arbeiten, weisen zahlreiche paradoxe und kontroverse Phänomene auf. Seine politische Vision für ein postkoloniales Indien, manifestiert in der Sozial- und Staatstheorie sowie der Identitätskonstruktion *Hindutva*, standen von Anfang an in diametralem Gegensatz zu den Verfassungsprinzipien der neu gegründeten Indischen Union. Insbesondere seine folgenreiche Definition eines Hindu, allgemein hin verstanden als ein zu erfüllender Kriterienkatalog für den Erwerb der Staatsbürgerschaft, führte dazu, dass er als personifizierte Antipode zu dem durch die Unabhängigkeitsbewegung unter der Führung von Mohandas Karamchand (*Mahatma*)

¹ Dieses Zweiparteiensystem kann grundsätzlich durch zwei sich gegenüberstehende Koalitionen beschrieben werden, die jeweils von einer der beiden großen nationalen Parteien geführt werden (National Democratic Alliance/NDA - Bharatiya Janata Party/BJP; United Progressive Alliance/UPA - Indian National Congress/INC). Neben diesen beiden führenden politischen Akteuren besteht das ständige Bestreben linker Strömungen eine "dritte Kraft" zu etablieren.

² Bei dieser partiellen Demontage im Sommer 2004 handelt es sich um die Entfernung einer Gedenktafel als Teil einer Gedenkstätte für verschiedene Personen, die während der britischen Kolonialherrschaft im Cellular Jail auf den Andamanen und Nikobaren inhaftiert waren. Auf der entfernten Gedenktafel stand der Name von Vinayak Damodar Savarkar.

Gandhi³ proklamierten Fundamentalkonsens der indischen Gesellschaft betrachtet wurde. Diese prinzipielle Übereinstimmung bezüglich der Grundwerte der indischen Gesellschaft, das damit implizierte Selbstverständnis der Nation und die Legitimität der darauf aufgebauten sozialstrukturellen wie politischen Organisation wird zunehmend durch verschiedene Gruppen der Gesellschaft unter Berufung auf Savarkars *Hindutva* in den letzten beiden Dekaden herausgefordert und in Frage gestellt. Dies in Verbindung mit seinem Einsatz für einen militanten Aktivismus und Nationalismus zur Befreiung Indiens von der britischen Kolonialmacht rückte ihn in den Mittelpunkt des kritischen öffentlichen Diskurses.

Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass Savarkar, trotz seines Bekanntheitsgrades in der politischen und gesellschaftlichen Sphäre, ein bemerkenswertes Schattendasein, hinsichtlich einer Beschäftigung die wissenschaftlichen Ansprüchen versucht gerecht zu werden, fristet. Ein erster Schritt, diese Lücke zu füllen, besteht darin, einen Ansatz zu entwickeln, der zwei Grundbedingungen zu erfüllen hat: Er muss Savarkars Leben und Wirken als eine Einheit, d.h. in seiner Gesamtheit mit all seinen konstitutiven Kausalitäten erfassen und er muss aus der Zeit heraus begriffen werden. Savarkar widmete Leben und Werk der Lösung eines Problems: Der Schaffung eines unabhängigen Staates auf dem indischen Subkontinent, der stark genug ist, den Herausforderungen im internationalen Kontext der postkolonialen Staatenwelt adäquat gerecht zu werden, verstanden in einem *realistischen* Sinne stark genug zu sein, seine eigene Souveränität und Integrität zu bewahren. Auf der Basis seiner Interpretationen historischer Verläufe kam er bereits sehr frühzeitig zu dem Entschluss, dass jede Art von neuer Ordnung nur auf der Basis einer homogenen Gemeinschaft als erfolgsversprechend zu gelten hat. Die Reorganisation der Gesellschaftsordnung bildete daher einen wesentlichen Bestandteil seines sozialen und politischen Denkens. Der Ansatz beschäftigt sich daher auch, so weit es der Rahmen dieser Arbeit zulässt, mit der Rekonstruktion der sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren der damaligen Zeit, um den Kontext zu skizzieren, den man wissen muss, um Savarkars Intentionen nachvollziehen zu können. Das Savarkar nicht der „tote Hund“ ist, was zwar von bestimmten Kreisen der indischen Eliten vielleicht erhofft wurde, zeigt sich nicht nur an dem Aufstieg eines Phänomens bekannt als Hindu-Nationalismus oder Hindu-Fundamentalismus, als dessen ideologischer Vater Savarkar gepriesen oder gebrandmarkt wird, sondern auch an den immer wieder aufkeimenden gesellschaftlichen Diskursen wie zuletzt im Jahre 2004 über die Rolle Savarkars im indischen Unabhängigkeitskampf.

Savarkar dachte, gemäß seiner *rationalen* Grundeinstellung, von den gegebenen politischen und sozialen Verhältnissen aus, was ihn letztlich zu der Überzeugung brachte, dass in gewisser Weise alles zur Disposition stand und dass alle Zusammenhänge des nationalen Lebens sowie das Verhältnis von Individuum und Kollektiv in allen Bereichen wie in der sozialen, wirtschaftlichen und ökonomischen Dimension neu begründet bzw. neu ausgerichtet werden muss, das heißt neu legitimiert und neu konstruiert werden mussten. Mit anderen

³ Im weiteren Verlauf der Arbeit wird nur noch von M. K. Gandhi gesprochen.

Worten Savarkar ging davon aus, dass die „gesellschaftliche Wirklichkeit“ neu konstruiert werden kann. Sein Einsatz in der kulturell-religiösen Sphäre, insbesondere seine Agitation gegen die hinduistische Gesellschaftsstruktur mit seinen religiösen Restriktionen und Fehlentwicklungen können hier beispielhaft angeführt werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich konstatieren, dass Savarkars Denken und Wirken durchzogen war von einer Faszination sowie von der Einsicht in die Notwendigkeit für eine „Neugründung der indischen Gesellschaft“. Entscheidend dabei ist, dass das *Neu* als eine historische Rückbesinnung interpretiert wird unter den Vorzeichen eines „hinduistischen Zivilisationsprimat“, welches sicherstellen soll, dass die Mehrheit und damit die gesamte Bevölkerung Indiens dauerhaft maximale politische Souveränität erringen kann. Das Primat des „hinduistisch, kulturell-religiösen Kontextes“ sah Savarkar konstitutiv für die Entwicklung eines gemeinsamen politischen Willens. Die Herausbildung eines solchen politischen Willens sah er exklusiv durch die Implementierung seines *Hindutva*-Konzeptes realisiert. Bis dato habe der Mangel an Einheit unter seinen Landsleuten, die er als Voraussetzung für jegliche Form der nationalen Entwicklung sieht, einen gemeinsamen Willen verhindert. Vor diesem Hintergrund soll *Hindutva* als ein verbindliches Orientierungssystem dienen, welches als ein Identitätsmodell Normen, Werte und Handlungsanweisungen bereitstellen soll.

Abschließend hierzu möchte der Autor auf die politische und ideologische Brisanz des Forschungsgegenstandes und die damit verbundene, in der journalistischen wie wissenschaftlichen Literatur anzufindende, durch Subjektivität beeinflusste Arbeitsweise, aufmerksam machen. So wird der Begriff *Hindutva* und die Person Savarkar in der Literatur in den unterschiedlichsten, sich oft widersprechenden und wissenschaftlich fragwürdigen Kategorien erfasst. Dieses erhält eine besondere Brisanz durch die Tatsache, dass die Auseinandersetzung mit beiden in der Regel durch das Vorhandensein unscharfer Begrifflichkeiten gekennzeichnet ist. Die wesentlichen Charakteristika aller Debatten um Savarkar sind, erstens, dass sie sich nicht auf die akademische Welt beschränkt, sondern als öffentlicher Diskurs unter Einbeziehung der politischen wie gesellschaftlichen Sphären geführt wird, zweitens, dass es sich überwiegend um eine Debatte der Eliten handelt und, drittens, dass die bestimmenden Akteure der Kontroverse in zwei wesentliche Lager aufgeteilt werden können. Auf der einen Seite sind die Akteure, die Savarkar und dem von ihm geprägten Terminus *Hindutva* als die größte Gefahr für das Fundament des modernen säkularen Staates, der Demokratie und des Multikulturalismus sehen. Vor diesem Hintergrund wird Savarkar als Synonym für eine „antimoderne“ Regression verwendet und als ideologischer Begründer eines Phänomens verstanden, das in der Regel mit den Begriffen Hindu-Nationalismus bzw. Hindu-Fundamentalismus bezeichnet wird. Konterkariert wird diese Seite von einem zweiten Lager, bestehend aus den Personen, die dazu tendieren, Savarkar und seine staatstheoretischen Vorstellungen als legitimierte und ambitionierte Form der demokratischen Selbstbestimmung zu sehen. Vor diesem Hintergrund muss festgestellt werden, dass sich der Autor durchaus der

Problematik bewusst ist, dass eine entsprechende Grundhaltung einen durchaus signifikanten Einfluss auf die Forschungsarbeit haben kann. So betont Knott (2000:17) zu Recht, dass bereits die behandelten oder nicht behandelten Themen von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen und wie sie ihr Material organisieren, durchweg subjektive Entscheidungen sind.

Indien ist seit der 14. Lok Sabha Wahl 2004 gekennzeichnet durch eine veränderte politische Großwetterlage. Die Debatte um Savarkar gleicht einer Kampfstätte, in der erwartet wird, sich zu positionieren. Sie wird gar zu einer Persönlichkeitswahl stilisiert, die einem politischen Glaubensbekenntnis gleicht. An dieser Stelle betont der Autor mit aller Nachdrücklichkeit, dass diese Arbeit nicht das Ziel hat, Savarkars praktische Politik und politischen Programme, die von seiner politischen Partei unter seiner Präsidentschaft verfolgt wurden, zu werten oder in irgendeiner Weise zu verteidigen. In den Jahren bzw. Dekaden verengte sich der öffentliche Diskurs mehr oder weniger auf die simple Frage: *Wer ist für und wer ist gegen Savarkar?* Ziemlich diffus werden aktuelle Diskussionen um ein zeitgerechtes Verständnis zur Rolle von Savarkar während des indischen Unabhängigkeitskampfes und seinen Beitrag zum modernen Indien geführt. Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich auch nicht um einen Versuch, bestimmte Eigenschaften, Merkmale und Aktivitäten Savarkars in den Vordergrund zu stellen oder zu verharmlosen. Der Verfasser distanziert sich von jeglichen Versuchen, die Person Savarkars und seine Ideologie im mentalen Sinne wiederzubeleben bzw. durch eine emotional geleitete Analyse zu glorifizieren.

Darüber hinaus muss an dieser Stelle betont werden, dass die Arbeit nicht das Ziel verfolgt, Savarkars soziales und politisches Denken und Handeln auf Augenhöhe mit westlicher Theoriebildung in Fragen zu Staat, Politik, Religion und Identität zu bringen. Vielmehr geht es darum, diese in die Form einer systematischen und kohärenten Darstellung aufzuarbeiten. Das Ergebnis ist nun nach fast sechs Jahren die vorliegende Arbeit. Sie soll u.a. als eine Erinnerung an das grundlegende akademische Prinzip der Unbefangenheit des analytischen Denkens gesehen werden.

1.2 Relevanz der Arbeit

Um Savarkars politisches Denken volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müssen wir unseren Horizont bzw. die Rezeption seines Wirkens erweitern und unter *Hindutva* nicht nur seine Gedanken, niedergeschrieben in „seiner“ gleichnamigen Schrift, sondern sein gesamtes Lebenswerk verstehen. In dieser Hinsicht verfolgt die Arbeit einen ganzheitlichen Ansatz, der seinen ersten Ausdruck in den weiter aufgeführten Thesen findet: Savarkars praktische Engagements auf politischer wie gesellschaftlicher Bühne und seine theoretischen Reflexionen sind das Schlüsselthema dieser Arbeit geworden, die sich gleichwohl nicht zwingend einer einzelnen geisteswissenschaftlichen Disziplin zuordnen lässt. Die hier vorliegende Arbeit folgt u.a. dem Ziel, die Nichtigkeit der herkömmlichen Hypothesen und die Abwegigkeit ihrer

Konstruktion durch den Rekurs auf die Entwicklung von Savarkars *Hindutva*-Konzept aufzuzeigen. Die Notwendigkeit bzw. die Relevanz der Arbeit soll hier anhand folgender Feststellungen des Autors wie folgt dargestellt werden:

- Es lässt sich ein genereller Mangel hinsichtlich einer konzeptionellen Herangehensweise an sozio-politische Phänomene im Bereich der Politischen Ideengeschichte der Politikwissenschaft in Indien feststellen.
- Die Konzeptionalisierung und Operationalisierung ist besonders im Bereich der Analyse kollektiver Identität schwach ausgeprägt.
- Es existiert eine Ignoranz gegenüber *Hindutva* es als eine politische Theorie oder ein theoretisches Konzept wahrzunehmen.
- Die Ermittlung eines möglichen Beitrages Savarkars zum politischen und sozialen Denken in Indien.
- Das Vorhandensein von Missverständnissen und Fehlinterpretationen von Savarkars *Hindutva*-Konzept.
- Es besteht ein außerordentlicher Mangel an wissenschaftlichen Analysen zu Savarkar und seinem *Hindutva*-Konzept.
- Die Existenz einer Einseitigkeit bzw. Fokussierung der Wissenschaft auf M. K. Gandhi und ihm politisch wie geistig nahestehende Personen.
- Das mögliche Vorhandensein einer Identitätskrise in Indien.
- Die Identifizierung eines möglichen Beitrages von *Hindutva* zur Schaffung einer nationalen Identität in Indien.

Es gibt gute Gründe sich für eine intensive Beschäftigung mit einem auf Savarkar und *Hindutva* bezogenen Thema zu entscheiden. Die gesellschaftliche Verbreitung, die dieses Thema erfahren hat, kann nicht als Indikator für ein gesichertes Terrain gesellschaftlichen Wissens gedeutet werden. Vielmehr wurde bis dato die Erlangung von wissenschaftlichen Erkenntnissen durch die sozio-politische Brisanz des Themas und die emotionsgeladene Diskussion erschwert oder gar völlig blockiert. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass man anders als dies bei gemeinhin eingeführten Forschungstermini erwartet, *Hindutva* nur schwer als solcher operationalisierbar ist. Der Begriff *Hindutva* ist ein ausgesprochen irisierender, prismatischer und vor allem politischer. In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass *Hindutva* nicht nur zu einem festen Bestandteil der öffentlichen Umgangssprache der indischen Eliten geworden ist, sondern auch als eine normative Bezugsgröße im politischen Alltagskampf, die in den einschlägigen Debatten nicht mehr wegzudenken ist. Jedoch steht dieser hohe Grad an Präsenz und Durchdringung öffentlicher wie privater Debatten in einem auffälligen

Missverhältnis zu Versuchen *Hindutva* zu definieren bzw. Konzepte und Methoden zur Erklärung des Begriffes zu finden. Trotz der Tatsache, dass es unterschiedliche Auffassungen gibt bzw. *Hindutva* selektiv rezipiert wird, wurde es bis jetzt weitgehend unterlassen mögliche Typologien oder Erklärungsmuster zu entwickeln. Eines der bemerkenswerten Phänomene bei wissenschaftlichen Abhandlungen über *Hindutva* ist, dass eine Aufhellung der eigentlichen Begriffsgenese vollkommen ausgeblendet wird. Der von dem Soziologen Hans-Georg Soeffner (1988)⁴ geschaffene Terminus der „bedeutungsgeladenen Diffusität“ kann als eine der treffendsten Zustandsbeschreibungen der Situation bezüglich der Definition von *Hindutva* gelten.

Jedoch nicht nur in Indien sondern auch in Deutschland herrscht eine Wahrnehmungsblockade gegenüber hindu-politischen Denkern, die dem hindu-nationalen Lager zugeordnet werden. So wird am Beispiel Savarkars, wie sein Konzept der Verbindung von „Territorium und Blut“, die exklusiven Elemente seiner primordial begründeten Anthropologie rezipiert, jedoch wesentliche Bestandteile seiner Sozial- und Staatstheorie bzw. seiner Identitätskonstruktion außer Acht gelassen, wie u.a. seine philosophischen Fundierungen oder seine sozialreformerischen Maßnahmen für das zu schaffende *Hindu-Rashtra*, welches durch aus auch über liberale und rationale Elemente verfügt.

Angesichts der Bedeutung, die Savarkar offensichtlich, trotz seiner langen gesellschaftlichen wie wissenschaftlichen Marginalisierung, im gesellschaftlichen, politischen wie kulturell-religiösen Kontext Indiens hatte und hat, stellt die Kenntnis-Lücke in Indien wie außerhalb eine wissenschaftliche Herausforderung dar, zumal sie in einem befremdlichen Widerspruch zu Qualität und Quantität sonstiger wissenschaftlicher Beschäftigung insbesondere von deutscher Seite mit Indiens Geistes- und Kulturgeschichte steht. Es gilt zwar an dieser Stelle zu konstatieren, dass in den letzten Jahren einige umfangreiche Werke entstanden sind, die die Disziplin der Politischen Ideengeschichte in Indien auf ein mehr oder weniger solides Fundament stellen, dennoch ist eine wesentliche Schwachstelle nicht zu übersehen. Die meisten Arbeiten in diesem Feld beschäftigen sich nur mit bestimmten Figuren der Kongress-Bewegung im indischen Unabhängigkeitskampf, sprich M. K. Gandhi sowie die ihm nahestehenden Personen. Einer solchen einseitigen Entwicklung der Disziplin sollte durch die Auswahl weiterer politischer Denker und ihrer Beiträge zum politischen Denken in Indien entgegengewirkt werden. Allgemein lässt sich feststellen, dass Savarkar dem bis dato negierten Personenkreis zuzurechnen ist. Er wurde über die Zeit hinweg aus unterschiedlichen Gründen, beabsichtigt oder nicht, falsch dargestellt oder missverstanden und avancierte zu einer der umstrittensten Figuren in der indischen Politik, Gesellschaft und Wissenschaft. Savarkar musste bereits zu seinen Lebzeiten feststellen, dass selbst einige seiner Anhänger ihn falsch wahrnahmen und interpretierten. Eine Tendenz die bis heute unverändert anhält und nicht an

⁴ Siehe im Detail: Soeffner, Hans-Georg. 1988. „Kulturmythos und kulturelle Realität(en)“, in Soeffner, Hans-Georg. (Hrsg.). 1988. *Kultur und Alltag*. Soziale Welt, (Sonderheft 6) Göttingen, 3-20.

Bedeutung verloren hat, wie aus meinen Gesprächen mit verschiedenen seiner noch lebenden Zeitgenossen und Nachfolgern hervorgegangen ist.

In diesem Sinne liegt die entscheidende Relevanz der Arbeit darin, Savarkars gedankliches Profil herauszuarbeiten, das heißt, seine eigenständige Position an der Schnittstelle unterschiedlicher weltanschaulicher und politischer Traditionen und Einflüsse perspektivisch auszuleuchten. Bisher fehlte eine Untersuchung, die speziell von einem ganzheitlichen Ansatz ausgehend und auf ihn gestützt, sein politisches Denken rekonstruiert, um die Hürde der Polemik und Präjudizierung, die wahrscheinlich entscheidenden Hindernisse für eine systematische Beschäftigung mit Savarkar, zu überwinden. Insbesondere der „antianalytische“ Grundzug mancher bisheriger Arbeiten war der Reiz, dem der Autor erlag, als er sich zur Bearbeitung der hier zugrunde liegenden Fragestellung bewog.

Abschließend soll hier festgestellt werden, dass diese Arbeit u.a. daran gemessen werden soll, inwieweit es ihr gelingt, die Chance einer objektiven Betrachtung, die eine Sichtweise von außen ermöglicht, aufzugreifen. Die außerordentliche Tendenz zur Subjektivität im Feld wird flankiert durch selektive Wahrnehmung der akademischen Welt im Bereich der politischen Philosophie und Ideengeschichte. Die verengte ‘Mainstream-Forschung’ und die politische Brisanz ließ eine Situation der weitgehenden Ignoranz des Thema Savarkars in der akademischen Welt entstehen. Gründe hierfür mögen so komplex wie der Forschungsgegenstand an sich sein: sei es mangelndes Interesse, fehlende Einsicht in die Signifikanz des Feldes oder gar aus Furcht vor den möglichen gesellschaftlichen Konsequenzen, die die Beschäftigung mit einem solch brisanten Thema mit sich bringt. Der tragische Effekt dieser Tendenz ist die Preisgabe eines Forschungsfeldes zu Gunsten einer ideologischen Konditionierung. Es bleibt nur zu hoffen, dass nach der polemisch und subjektiv geführten Debatte der politischen wie journalistischen Sphären, nun die akademische Welt ihre Chance nutzt, ihr eine nüchterne und objektiv geführte folgen zu lassen. Wesentliche Voraussetzung hierfür ist, dass die indische Gesellschaft auch in diesem höchstsensiblen Bereich akzeptiert, dass die akademische Freiheit ein wertvolles Gut ist, welches man nicht politischen Weltanschauungen opfern sollte. Doch solange sich Wissenschaftler einer wertfreien Herangehensweise an dieses Thema verweigern, aus Furcht vor Repressalien der unterschiedlichsten Art oder gar ein rasches Ende ihrer akademischen Karriere durch politisch-ideologische Brandmarkung zu erfahren, ist man von diesem Zustand noch erheblich entfernt. Ein erster Schritt wäre die Realisierung der Verantwortung der Wissenschaft, sowie sich der Aufgaben und der Relevanz sozialwissenschaftlicher Forschungsergebnisse gegenüber der Gesellschaft bewusst zu werden.

1.3 Fragestellung, Ziele, Argumente und Prämissen der Arbeit

Die wesentliche Fragestellung dieser Arbeit lautet: „Wie kann eine kollektive Identität konstruiert werden“. Dieses soll am Beispiel von Savarkars *Hindutva*-Konzept in Indien erfolgen.

Darüber hinaus soll ermittelt werden, inwieweit das theoretische Konzept der „kollektiven Identität“ auf den empirischen Fall von *Hindutva* angewandt werden kann. In diesem Zusammenhang gilt es zu prüfen, zu welchem Ausmaß europäische (*Okzident*), insbesondere aber deutsche Konzepte und Erfahrungen in der Konstruktion von „kollektiver Identität“ im indischen bzw. südasiatischen Kontext (*Orient*) anwendbar sind. Auf diese Weise soll festgestellt werden, ob „kollektive Identität“ zu einem Gegenstand empirischer Forschung gemacht werden kann.

Die Arbeit hat darüber hinaus das Ziel einen theoretischen Beitrag zur Klärung des Konzeptes der „kollektiven Identität“ zu liefern. Dieses soll durch die Ermittlung einer grundlegenden, abstrakten Konstruktionssystematik von kollektiven Identitäten am Beispiel von Savarkars *Hindutva* und der Versuch des Offerierens eines methodischen Ansatzes bzw. Vorgehens für komparative Studien, erfolgen. Der Basis hierfür ist die Analyse bzw. die Ermittlung von Savarkars Verständnis und Interpretation seines *Hindutva*-Konzeptes.

Anhand der Ermittlung der abstrakten Konstruktionssystematik von *Hindutva* soll in empirischer Hinsicht ein weitergehender, forschungsanleitender Hinweis darauf gegeben werden, inwieweit *Hindutva* ein „unikales“ Exponat hindunationalistischen Denkens ist oder inwieweit es als ein allgemeines exklusives, extremes Konstrukt einer kollektiven Identität mit Beispielen anderer religiös-kultureller Couleur vergleichbar ist. Im Rahmen dessen, soll ein erster Versuch unternommen werden Savarkars Beitrag zum politischen und sozialen Denken in Indien zu identifizieren.

Argumente und Thesen:

- Das zentrale theoretische Argument ist, dass die Analyse von kollektiver Identität, d.h. die Ermittlung der Entwicklung von ihren konstitutiven Codes in sozio-kulturellen Prozessen, einen entscheidenden Einblick in die Formierung und Dynamik von Bewegungen, hier die Einheitsbewegung der Hindus (*Hindu-Sangathan*), hinsichtlich der politischen Mobilisierung gibt.
- Es gibt keine spezifische indische oder südasiatische Konzeptionalisierung im Bereich der politischen Ideengeschichte.
- Es ist möglich „westliche politische Theorien“ anzuwenden, um soziale und politische Phänomene in behandelten regionalen Kontext anzuwenden. In diesem Zusammenhang wird hier die These aufgestellt, dass hinsichtlich der theoretischen Anwendbarkeit einer *Theorie* der kulturelle Kontext eine Rolle spielt, aber kein apriori ausschließender Faktor darstellt.

- *Hindutva* ist ein politisch-theoretisches Konstrukt was primär auf einer westlich sozialen, ökonomischen und politischen Philosophie basiert.
- *Hindutva* ist kein ausschließlich exklusives Konzept.
- *Hindutva* hat exklusive und inklusive Elemente.
- *Hindutva*, d.h. das *originäre Konzept* von Savarkar, verfügt über keine real-politische Bedeutung im postkolonialen Indien oder ist bzw. war jemals in der Lage, eine Massenbewegung zu mobilisieren. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass der Autor eine klare Differenzierung vornimmt, zwischen Savarkars *Hindutva*-Konzept und später entstandenen, „modifizierten Versionen“.
- Unter *Hindutva* soll nicht nur Savarkars zu erfüllender Kriterienkatalog verstanden werden, sondern sein Lebenswerk, welchen in seinem Denken und Handeln zum Ausdruck kommt.

Prämissen:

- Jedes soziopolitische Ordnungssystem, insbesondere dessen interne Prozesse der Stabilisierung und Konsolidierung sowie deren externe Prozesse hinsichtlich Entwicklung, Kooperation und Integration in nationalen wie regionalen Konstellationen, setzt das Vorhandensein eines gemeinsamen Nenners voraus.
- Fehlt dieser gemeinsame Nenner folgt apriori der Zerfall des soziopolitischen Systems.
- Dieser gemeinsame Nenner besteht in dem Vorhandensein einer (nationalen) kollektiven Identität.
- Diese Identität benötigt eine gemeinsame Grundlage (bestehend z.B. aus einem *Code of Conduct*, Wertekern, Wertekonsens, oder Codes als Leitfäden zur Orientierung u.a.).
- Diese Grundlage impliziert eine Struktur der Konstruktion einer kollektiven Identität, die die Integration und Kohäsion einer nationalen (kollektiven) Gemeinschaft sicher stellen soll.
- Ohne eine kollektive Identität, verstanden als eine Art soziale Landkarte (*social map*), kann keine kohäsive, integrale Gemeinschaft geformt werden, und ohne diese als ein Fundament können keine gefestigten nationalstaatlichen Strukturen entstehen.

1.4 Stand der Forschung

Vorweg kann an dieser Stelle konstatiert werden, dass Savarkar allmählich das zuvor in den Unabhängigkeitskampf als sozialrevolutionäres und politisches Instrument gesetzte Vertrauen verlor und statt dessen in der Folgezeit eine Kritik des postkolonialen Staates unternahm, in deren Rahmen er nicht mehr die Rolle des „Helden“, sondern die des „Schurken“ übernahm, dessen Denken im „säkularen Kontext“ der zukünftigen Entwicklung des Landes es zu

ignorieren galt. Dieses bezog sich nicht nur auf die gesellschaftliche sondern auch auf die akademische Sphäre. Dementsprechend galt es nicht nur aus politischen sondern insbesondere aus akademisch-karrieretechnischen Gründen in Indien, wie bedingt außerhalb, bis zum heutigen Tage als kritisch sich für Fragestellung hinsichtlich des Wirkens und Denkens Savarkars zu interessieren. Demzufolge ist es auch nicht verwunderlich, dass die Bemühungen um ein verbessertes Verständnis der Werke Savarkars und ihre ideengeschichtliche Kontextualisierung nur äußerst eingeschränkt aufgegriffen wurden und in einem bemerkenswert überschaubaren Umfang vorliegen. So wurden in den letzten beiden Dekaden einige Arbeiten zu Savarkar in Indien publiziert, dennoch gegenüber vielen anderen Personen wie M. K. Gandhi, Jawaharlal Nehru, Muhammad Ali Jinnah oder Bhimrao Ramji Ambedkar ist die Anzahl verschwinden gering. Viele der „Savarkar-Studien“ stammen von politischen Aktivisten, Journalisten, oder „Freizeit-Historikern“. Der „Großteil“ der gängigen Literatur lässt sich demzufolge im Rahmen einem aus wissenschaftlicher Perspektive bedauerlichen interessensgeleitenden Kontinuum verorten, welche von ihrer Pointierung wohl kaum verschiedener sein können.

Die wohl bis auf den heutigen Tag maßgebliche und detaillierteste Arbeit über die hier behandelte Person ist die von Dhananjay Keer angefertigt Biographie. Sie liegt in einer Auflage von 1950 (*Savarkar and His Times*) sowie in einer überarbeitenden Version von 1966 (zweite Auflage) bzw. 1988 (dritte Auflage) veröffentlicht unter dem Titel *Veer Savarkar* zur Verfügung. Die erste Ausgabe erschien noch zu Savarkars Lebzeiten und basierte insbesondere auf Interviews, die Keer mit Savarkar führte sowie Material, welches von letzterem zur Verfügung gestellt wurde. Die erste Biographie über Savarkar in Englisch wurde von Chitragupta (Pseudonym für Chakravarthi Rajagopalachari) und Indra Prakash im Jahre 1926 angefertigt und später noch einmal in einer überarbeitenden Version im Jahre 1939 veröffentlicht. Beide Ausgaben „leiden“ darunter, dass sie sich nur mit Savarkars Jugend und seinen ersten politischen Aktionen vor seiner Verbannung und Inhaftierung auseinandersetzen. Wesentliche Phasen seines Lebens und Wirkens wie die immer mehr zuspitzende Konfrontation mit Gandhi und der *Congress*-Partei werden dabei ausgeblendet.

Weitere Arbeiten wurden publiziert von Sita Ram Sharma, J. D. Jodlekar, B. K. Kelkar, Asaf Ali, H. V. Seshadri, Vidyasagar Anand, Manoj Shankar Naik, Jyoti Trehan, Sheshrao More, S. R. Date, Vasant Patwardhan, N. R. Waradpande, Jagjit Singh, M. V. Kamath, Vishwas Savarkar, M. S. Golwalkar, Bhaurao Deoras, Balasaheb Deoras, R. M. Goswami, M. V. Ganapati, Gangadhar Gadgil, M. K. Savkar, S. N. Navalgundkar, Shivramu, S. T. Godbole, N. N. Banerji, Muzaffar Hussain und Manohar Malgonkar, G. M. Joshi, Matthew Lederle, Amaldenu Misra, Prem Vaidya, R. V. Rao, Saligram Gosain, Shamsul Islam und A. G. Noorani. Auch wenn diese Aufzählung zumindest hinsichtlich der Anzahl der Autoren auf eine umfangreiche Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand Savarkar schließen lässt, so muss bereits hier konstatiert werden, dass dieser erste Eindruck nur bedingt bestätigt werden

kann. Die meisten dieser Schriften setzen sich mit einer bestimmten Phase von Savarkars Leben bzw. mit einer einzelnen Facette seines Wirkens oder Denkens auseinander. Mit Blick auf die Quantität lässt sich feststellen, dass einige Arbeiten der oben genannten Autoren kürzere Abhandlungen darstellen, die zum Teil mehr der Verklärung (oder der Verdammung) als der Erhellung von Savarkars politischem und sozialem Denken dienen. Ein weiteres Problem besteht darin, dass sich einige dieser Schriften überwiegend auf die Arbeit von Keer stützen und wenig neue, originäre Aspekte liefern. Dieses ist nach Auffassung des Autors darauf zurückzuführen, dass den wenigsten Arbeiten von Savarkar eine intensive Studie seiner Schriften, bzw. seines Denkens und Handelns zugrunde liegt. Vielmehr wird durch die Betonung bestimmter Eigenschaften, Ereignisse oder Elemente seines Wirkens versucht, Savarkar in einer bestimmten Weise zu porträtieren, die es vor dem Hintergrund politischer Mobilisierung möglich machen soll, ihn zu instrumentalisieren. In Konsequenz lässt sich konstatieren, dass der Versuch Savarkars Lebenswerk, welches sich hier nicht auf eine bestimmte Periode seines Lebens oder einen selektiven Ausschnitt seiner sozialen und politischen Kampagnen und Stellungnahmen bezieht, sondern als ein kohärentes, zusammengehöriges ideengeschichtliches Konzept zu begreifen ist, bisher nicht unternommen wurde. Dieses ist aber umso bedeutender, wenn man Savarkars *Hindutva*-Konzept als ein Modell zur Konstruktion einer kollektiven Identität begreifen will, da sich in der Regel Identitätsmanagement auf alle unterschiedlichen Bereiche des individuellen sowie des nationalen Lebens beziehen kann. Einen zu engen, selektiven Blickwinkel, verstanden als die Fokussierung auf bestimmte Elemente oder Perioden von Savarkars Leben und Wirken muss vor diesem Hintergrund zu kurz greifen. Eine solche Herangehensweise würde apriori signifikante Teile seiner Identitätsarbeit im Verborgenen lassen bzw. ausblenden. Darüber hinaus würde es die Möglichkeit der Erfassung von Savarkars Konstruktionssystematik verhindern. Die etwaige Vergleichsmöglichkeiten von Modifikationen (sowie ihre entsprechende Enttarnung), mit den originären Gedanken Savarkar wird somit unmöglich gemacht. Die im Jahre 2004 geführte Diskussion kann beispielhaft dafür gelten. Dabei handelte es sich um eine gesellschaftlich-politische Kontroverse, deren prägende Argumente ausschließlich der Bewertung von Savarkars Beitrag zum indischen Unabhängigkeitskampf dienen sollten. Dass es sich dabei um eine verzerrte Darstellung des tatsächlichen Problems handelte, wird u.a. daran deutlich, dass weder sein philosophisches Fundament noch das darauf aufbauende Konzept der soziostrukturellen Transformation der indischen Gesellschaft näher beleuchtet wurde, auf denen primär die Kritik an Person und Lebenswerk beruht. Mögliche Fehlinterpretationen bzw. bewusste Modifizierungen durch Individuen und Gruppen, die sich in Savarkars geistiger Tradition stehend wähnen, werden kategorisch nicht als solche wahrgenommen und den originären Gedanken Savarkars zugeordnet. Dabei stehen sich die Kontrahenten solcher Debatten in nichts nach, welches mit Blick auf die gesellschaftliche

Tragweite⁵ der Diskussion um Savarkar eine besondere Brisanz erfährt. Ohne den Versuch einer tiefgehenden kritischen Analyse von Savarkars Gedankenprozess und der dahinter stehenden Methodik werden die bestehen Arbeiten ausnahmslos in „Anklage“ wie „Plädoyer“ polarisiert. Darüber hinaus verhindert man damit die Aussicht auf eine vergleichende Perspektive mit anderen Modellen von Identitätskonstruktionen, im nationalen wie internationalen Kontext, wie sie weiter unten näher aufgeführt werden.

Hinsichtlich der zu Savarkar veröffentlichten Arbeiten soll folgendes abschließend angeführt werden. Bemerkenswerte Ausnahmen stellen die Arbeiten von Jyotirmaya Sharma (2003) *Hindutva. Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, Harindra Srivastava (1983) *Five stormy years: Savarkar in London*, und V. S. Godbole (2004). *Rationalism of Veer Savarkar* dar. Der primäre Wert von Godboles Arbeit liegt in dem umfangreichen Zusammentragen von Zeitungsartikeln und weiteren Schriftstücken, deren rudimentär thematische Zusammenstellung sowie deren Übersetzung ins Englische. Srivastavas Beitrag, wenn auch mit einer „glorifizierenden Note“ und temporär auf die Londoner Studienjahre beschränkt, stellt dennoch eine der fundiertesten und detailliertesten Studien zu Savarkar dar und sollte in jeder Studie über Savarkar Berücksichtigung finden. Gleiches gilt für die äußerst aufschlussreiche und gedankenvolle Abhandlung von Jyotirmaya Sharma über Savarkar im Rahmen seiner oben genannten Abhandlung über *Hindutva*. Auch wenn der Autor mit Sharmas grundlegenden Idee der Evolution des *Hindutva*-Konzeptes in der präsentierten Form sowie in anderen Kernaussagen über Savarkar nicht übereinstimmt, überzeugt seine Arbeit durch die zugrunde liegende Rechercharbeit, den Versuch Savarkars Vielzahl und Varietät seiner Schriften gerecht zu werden und sie in eine abschließende, wenn auch äußerst geharnischte, Wertung mit einfließen zu lassen.

Zwei weitere aufschlussreiche Aufsätze wurden von Enriko Fasana (1997) *From Hindutva to Hindu Rashtra: the Social and Political Thought of Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966)*, und Suresh Sharma (1996) *Savarkar's Quest for a Modern Hindu Consolidation* angefertigt, die in jeder Auseinandersetzung mit Savarkar mit berücksichtigt werden sollten. Als letztes sollen noch zwei weitere Promotionen angeführt werden: Zum einen *On the Verge of Hindutva: V. D. Savarkar, revolutionary, convict, ideologue, c. 1905-1924* von John Prince⁶ und zum anderen Phadtare (1975) *Social and Political Thought of Shri V. D. Savarkar*⁷.

Zusammenfassend wird bereits an dieser Stelle betont, dass sich die vorliegende Arbeit in erster Linie bzw. fast ausschließlich mit Savarkars Primärtexten beschäftigen wird. Nur vereinzelt werden entsprechende Sekundärquellen, wenn es nötig und angebracht erscheint,

⁵ Hier sei nur in aller Kürze auf die immer wiederkehrenden gewaltsamen Ausschreitungen zwischen den religiösen Gemeinschaften (*Communalism*) sowie auf die Versuche der Neubestimmungen des Verhältnisses zwischen Mehrheit und Minderheiten (u.a. Beschränkungen des Minderheitenschutzes) verwiesen.

⁶ A dissertation submitted to the graduate division of the University of Hawai in partial fulfilment of the requirements for the degree of doctor of philosophy in history, August 2007.

⁷ Nicht veröffentlicht, verfügbar in der Bibliothek des *Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak*, Swatantryaveer Savarkar Marg, Shivaji Park, Dadar, Mumbai 400028, www.savarkar.org.

herangezogen. Um dieser Herangehensweise adäquat gerecht zu werden, ist Savarkars Schrifttum ein eigenes Kapitel gewidmet.

1.5 Zum Gang der Arbeit und der Methodik

Wie bereits weiter oben umrissen, behandelt die Arbeit ein Phänomen und Ereignisse, in deren Umfeld es teilweise zu unvorstellbaren Grausamkeiten gekommen ist und deren Hintergründe und Ursachen häufig den tagespolitischen Akteuren, bewusst oder unbewusst, verschleiert blieben. Daher will die Arbeit die gängigen Verharmlosungen nicht übernehmen und Pauschalisierungen vermeiden. Die durch die politische Brisanz des behandelten Phänomens und zum überwiegenden Teil bemerkenswert emotional und subjektiv geführten Auseinandersetzungen entstandenen Wortschöpfungen wie „Hindu-Chauvinismus“ werden aus dieser Arbeit verbannt. Es wäre leichtfertig, ethische Etiketten zu übernehmen, die politisch und historisch selbst eine wichtige Funktion ausüben. Für einen außenstehenden Beobachter wäre es fatal, ein bestimmtes Paradigma, das selbst Untersuchungsgegenstand ist, von vornherein zu akzeptieren und damit zu legitimieren – besonders wenn es mit einer solchen politischen Brisanz und Reichweite verbunden ist. Deshalb müssen im Vorfeld die Begriffe geklärt werden, die als Zuordnungskriterien dienen und die Prozesse beschreiben, die auf diesen Kriterien aufbauen. Schnell gerät man dabei auf ein „definitorisches Glatteis“ und in ein hochgradig komplexes Forschungsfeld. Die Fülle an polemisch, parteipolitisch gefärbter Literatur zu diesem Thema macht hier eine rigorose Einschränkung notwendig. Die Absicht ist nicht, alle akademischen Debatten und Varianten nachzuzeichnen, sondern die Begriffe in einen wichtigen Bezugsrahmen zu stellen und für diese Arbeit brauchbare Definitionen festzulegen. Aus diesem Grunde werden in den folgenden zwei Kapiteln die, die Forschung leitenden zentralen Kategorien erläutert.

Da hier ein sehr umfangreicher Themenkomplex behandelt wird, muss auch klar abgesteckt werden, was die Arbeit nicht leisten kann und will. Sie hat nicht den Anspruch einer lückenlosen, ereignisgeschichtlichen Darstellung der Entwicklung einer „hindu-nationalistischen kollektiven Identität“ und der neueren Geschichte Indiens.⁸ Ebenso wenig kann sie auf das psychologische Moment eingehen, warum Menschen geneigt sind, kulturelle Attribute als Handlungskriterium zu akzeptieren. Vielmehr steht die Frage im Vordergrund, wie diese Attribute politisch instrumentalisiert werden und welche Folgen dieses für eine bestimmte Art von Identitätsmanagement in Indien hat. Der Fokus liegt, wie bereits im Abschnitt

⁸ Grundsätzlich lässt sich an dieser Stelle feststellen, dass es nur bedingt Arbeiten gibt, die diesem Anspruch gerecht werden. Einige bemerkenswerte Versuche liefern Jose Kuruvachira. 2006. *Hindu nationalists of modern India: a critical study of the intellectual genealogy of Hindutva*. Rawat Publications: Jaipur sowie 2005. *Roots of Hindutva: a critical study of Hindu fundamentalism and nationalism*. Media House: New Delhi; Parvathy Appaiah. 2003. *Hindutva. Ideology and Politics*. Deep & Deep Publications: New Delhi; Jyotirmaya Sharma. 2003. *Hindutva. Exploring the Idea of Hindu Nationalism*. Viking/Penguin Books: New Delhi; u.a.

Fragestellung hervorgehoben wurde, auf der Ermittlung und der Analyse des originären *Hindutva*-Konzeptes von Savarkar.

Die bereits erwähnte Brisanz der Thematik *Savarkar und Hindutva* in der politischen, wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Diskussion stellt den Wissenschaftler und die Wissenschaftlerin zunächst vor die Frage nach einer theoretischen Fundierung und einer methodischen Herangehensweise an diese Problematik. Komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge weisen die Tendenz auf, sich wissenschaftlichen Untersuchungen zu entziehen (Habermas 1973:20). Die Schwierigkeit eine brauchbare Methode zu finden, besteht darin, dass sich diese jeweils auf einen partiellen Bereich des Themas beschränkt. Um der Aufgabe gerecht zu werden, war die Entwicklung eines integrierten Ansatzes erforderlich. Hier waren die engen Beziehungen der Politikwissenschaft zu Nachbardisziplinen wie Geschichte, besonders auch der Soziologie hilfreich, denn mit der letzteren teilt sie „weithin das Erfahrungs- und Erkenntnisobjekt“ und bedient sich deren Methoden, soweit sie die Realität analysiert.

Um dieser Komplexität des Forschungsgegenstandes gerecht zu werden, wird daher prinzipiell ein interdisziplinärer Ansatz gewählt, indem apriori kein Blickwinkel einer bestimmten geisteswissenschaftlichen Disziplin ausgeschlossen wird. Die Arbeit möchte historischen Ansprüchen genügen. Gleichermäßen stützt sie sich stark auf Theorien und Methoden aus der politischen Ideengeschichte. Vor allem die oft problematischen Begriffe, die einzelnen Elemente des Vergleichs und der Anspruch, über die Fallstudie hinaus ein aussagekräftiges Ergebnis zu präsentieren, machen dies notwendig.

Im Rahmen dieser Arbeit wird der Versuch unternommen aufzuzeigen, wie kollektive Identität in Indien zu einem Gegenstand empirischer Forschung gemacht werden kann ohne dabei auf ein solides theoretisches Fundament verzichten zu müssen. Das zentrale theoretische und forschungsleitende Argument ist, dass die Analyse der kollektiven Identität, die Untersuchungen der Herausbildungen und Verwendungen ihrer konstitutiven Codes in gesellschaftlichen und politischen Prozessen, einen bemerkenswerten Beitrag für die Erklärung der Formierung und Dynamik politischer Mobilisierung zu leisten vermag. (Schmidtke 1995:24). Die interessante Frage für das Verständnis kollektiver Identitäten im indischen Kontext ist dabei, welche Rolle spielen kollektive Identitäten im Prozess politischer Mobilisierung für die Handlungsfähigkeit der politischen Akteure im Allgemeinen bzw. einer Bewegungen wie die der Einheitsbewegung der Hindus (*Hindu-Sangathan*⁹) im Besonderen. In Anlehnung an Haunss (2002:15f) spielt dabei die Frage, inwieweit es kollektive Identitäten „wirklich“ gibt, wenn überhaupt nur eine untergeordnete Rolle. Ausgehend von seiner Argumentation, dass kollektive Identitäten, verstanden als vorgestellte Gemeinschaften, keine der Vorstellung vorausgehend materielle Existenz besitzen, d.h. kollektive Akteure sind nicht einfach empirisch gegeben, sie schaffen sich selbst als kollektiv Handelnde im politischen

⁹ Bezüglich *Hindu-Sangathan* lassen sich verschiedene Schreibweisen in der Literatur entdecken, insbesondere. *Hindu-Sanghatan*, Der Autor hat sich für erstere Schreibweise entschieden.

Prozess und greifen in diesem Sinne aktiv in die Konstellation gesellschaftlicher Machtstrukturen ein und sind ihr gleichzeitig unterworfen (Haunss 2002:16). Daher geht diese Arbeit von der Annahme aus, dass Nationen, wie alle anderen kollektiven Identitäten auch, keine naturwüchsigen Gebilde sind, sondern vielmehr als Resultat politischer Auseinandersetzungen und kultureller Veränderungen begriffen werden müssen. Dieses Konzept öffnet den Blick für die Vielfalt, Wandelbarkeit und Vergänglichkeit kollektiver, nationaler Identität. Im Zentrum der dieser Arbeit zugrunde liegenden Untersuchungen steht also das Konzept der kollektiven bzw. nationalen Identität sowie ihre Rolle im Kontext des Prozesses der Nationenbildung. Kollektive Identität wird dabei nicht als eine statische, den Konflikt definitorisch vorangehende, sondern als eine substantiell veränderbare Größe bzw. Kategorie verstanden. Codes der Identitätsbildung werden kontinuierlich reproduziert und sind daher das veränderbare Ergebnis kollektiven Handelns und sind nie (statisch) gegeben oder unveränderlich. Kollektive Identität hängt stets vom sozial-strukturellen (zeitlichen und räumlichen) Kontext ab, auf den sie sich zum einen bezieht und zum anderen in dessen sie zum eigenen Bestehen Kontinuität und Anpassungsfähigkeit hervorbringen muss. Die Formierung einer kollektiven Identität kann daher als integraler Bestandteil kollektiven Handelns zum Zwecke der Mobilisierung selbst verstanden werden, mit dem die sozio-kulturellen Voraussetzungen für politische Konflikte geschaffen werden.

Nach dieser ersten allgemeinen Einführung in den hier bearbeiteten Themenkomplex gilt es nunmehr, die in dieser Arbeit benutzten theoretischen Grundlagen sowie die Methoden, mit deren Hilfe der Untersuchungsgegenstand analysiert wird, einzugrenzen und damit aufzuzeigen, wie die Problematik und Zielsetzung der hier gestellten Aufgabe, die Konstruktion einer kollektiven Identität, in ihren theoretischen Implikationen und anhand einer empirischen Überprüfung der Hypothesen zu erfassen, angegangen werden kann. Aus dieser zweifachen Zielsetzung: Theorie und Empirie zu bearbeiten, ergibt sich eine Gliederung der Arbeit in zwei Hauptteile, wobei sich der erste theoretische Hauptteil mit dem Konzept der kollektiven Identität von Bernhard Giesen allgemein beschäftigt und im zweiten empirischen Hauptteil zu klären ist, ob und inwieweit sich die theoretischen Erkenntnisse auf das Beispiel von Savarkars *Hindutva*-Konzept als Konstruktion einer kollektiven Identität anwenden lassen.

Generell kann festgehalten werden, dass sich die Arbeit der Teildisziplin Politische Theorie der Politikwissenschaft und dort dem Teilbereich der Politischen Ideengeschichte zuordnen lässt. Dieses hatte entsprechenden Einfluss auf die gewählte Methodik, welche in erster Linie durch ein induktives Vorgehen bestimmt wurde. Grundsätzlich ist die Arbeit durch zwei Arbeitsschritte gekennzeichnet, denen jeweils ein methodischer Ansatz zu Grunde liegt. In einem ersten Arbeitsschritt wurde primär auf den Historischen Ansatz zurückgegriffen, insbesondere auf die Techniken der Quellenforschung. Diese bestand in der Sammlung der

Primärquellen, sprich Savarkars Schrifttum, in Indien wie in Deutschland.¹⁰ Die gesammelten Schriften wurden nach einer ersten qualitativen Sichtung in drei Kategorien unterteilt, wie es weiter unten im Kapitel Savarkars Schrifttum explizit erläutert wird, sowie ein erstes Schema der „Code-Matrix“ skizziert. Hierfür wurde u.a. das Mittel der statistischen bzw. quantitativen Textanalyse herangezogen, indem versucht wurde durch die Auszählung der von Savarkar am häufigsten verwendeten Begrifflichkeiten quantifizierbare Schwerpunkte seines Denkens zu ermitteln. In einem zweiten Arbeitsschritt wurde in erster Linie auf die Methode der Rationalen Rekonstruktion des analytischen Ansatzes zurückgegriffen. Im Rahmen dessen erfolgte eine zweite, intensive Studie von Savarkars Texten und dessen systematische Aufarbeitung, d.h. eine kohärente und nachvollziehbare Rekonstruktion seines politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gedankenguts, zum einen durch die schrittweise Überarbeitung bzw. Erstellung einer Codebasierten Matrix im Rahmen von Bernhard Giesens Model zur Konstruktion von kollektiver Identität¹¹.

Die Arbeit soll als ein Versuch gewertet werden, eine De- bzw. Rekonstruktion des originären sozialen und politischen Denkens und Wirkens Savarkars, welches sich zu einem Gedankengebäude zusammenfügt und als *Hindutva* bezeichnet wird, zu liefern. Der Anspruch dabei ist u.a. sich von den bisherigen Arbeiten zu Savarkar insofern zu distanzieren, dass nicht in einer deskriptiv-polemischen Sprache sondern vielmehr in einer normativ-systematischen Sprache ergänzt mit den notwendigen deskriptiven Elementen formuliert wurde. Dadurch soll ein wissenschaftlich-kommunikativer Diskurs gefördert werden, der bis jetzt in diesem Feld aufgrund des Eingangs erwähnter politischer Brisanz, die mit der Person Savarkar verbunden ist, versagt blieb. Die im Jahre 2004 geführte und alle Sphären der indischen Gesellschaft umfassenden öffentlichen Debatte bezüglich des Themenkomplexes Savarkar zeigt nur umso deutlicher wie dringend dieser Diskurs gebraucht wird.

Erschwert wird diese Abstraktion dadurch, dass Savarkar selten generalisiert und sich sentenziös ausdrückt. Erleichtert wird dieses jedoch dadurch, dass er dabei gleich bleibende Grundideen variiert. „Allein es darf doch nie vergessen werden, dass es sich ganz überwiegend um Stellungnahmen zu irgendwelchen praktischen Anlass und in praktischer Hinsicht handelt“. Wobei die „politische Hintersinnigkeit“ seiner Überlegungen meist den praktischen Anlass und die praktische Absicht überlagern. Ein Merkmal was von seinen Gegnern viel kritisiert wird, dieser Arbeit aber dahingehend entgegenkommt, dass es die Darlegung des gesuchten

¹⁰ Die Sammlung der relevanten Literatur, soweit sie in Deutschland nicht erhältlich war, erfolgte hauptsächlich im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes in Indien von Juli bis Oktober 2004. Teilweise wird auch auf Erkenntnisse und Literatur zurückgegriffen, die bei einem früheren Aufenthalt in Indien im Jahr 2001 gesammelt werden konnten. Eine weitere wichtige Erkenntnisquelle ist dabei die Analyse englischsprachiger Tageszeitungen. Was die Arbeiten von und über Savarkar anbelangt, so ist ein Großteil der relevanten Publikationen auch in Englisch bzw. in englischer Übersetzung verfügbar, da sich die indischen Wissenschaftler des begrenzten Rezipientenkreises ihrer Publikationen sofern sie in einer der „regionalen Sprachen“ veröffentlichen bewusst sind, zum anderen weil sich das Englische als landesweite „Arbeitssprache“ innerhalb der indischen „science community“ etabliert hat.

¹¹ Siehe hierzu Abschnitt Kapitel 2, Theoretischer Rahmen.

Ideengrundrisses seines Denken und Handelns erleichtert. „Jedenfalls sei davor gewarnt, die zuweilen schlicht und deskriptiv erscheinenden Formulierungen zu unterschätzen.“

Abschließend sollen hier noch einige „technische Hinweise“ gegeben werden. Um den Anmerkungen- bzw. Fußnotenapparat zu begrenzen, werden auf Quellen und Literaturangaben - die Eingang in diese Arbeit fanden - in Kurzform (Autor/Jahr/Seitenzahlen der Fundstelle in Klammern) im Text verwiesen. Ausführliche Angaben werden in der alphabetischen Bibliographie am Ende nachgewiesen. Verweise auf weitere bzw. ergänzende Literatur werden detailliert dargestellt. Des Weiteren gelten alle Amts-, Funktions- und Personenbezeichnungen, die in dieser Arbeit in der männlichen Sprachform gebraucht werden, auch in der entsprechenden Weiblichen.

Kapitel 2: Theoretischer Rahmen

2.1 Vorbemerkungen

Im Vorfeld der Bearbeitung des theoretischen Rahmens bestand eine der ersten Aufgaben darin, aus der Vielzahl von Theorien, Konzepten und Ansätzen, die sich im geisteswissenschaftlichen Umfeld mit Identität auseinandergesetzt haben, eine für die hier verfolgten Analyseziele geeignete umfassende Theorie zu identifizieren. Unter Theorie wird hier in Anlehnung an Manfred G. Schmidt, dass allgemein fachkundige Zuschauen, Beobachten und Deuten verstanden, „ein Netz, das man auswirft um die Welt besser zu verstehen“¹². Mit Wilkes Worten Theorien organisieren diese Bearbeitung, schränken also die Beliebigkeit des Beobachtens und Verstehens ein. Sie wirken als eine Art Filter gegenüber dem Chaos möglicher Ereignisse und Interpretationen“ (Willke 1989:9).

Nach Karl Popper besteht die Leistung einer Theorie darin, dass sie es erlaubt, Hypothesen aufzustellen, zu prüfen und zu falsifizieren. Gerade die Untersuchung eines, alle Bereiche der öffentlichen Sphären durchdringendes, Konzepts, wie eine kollektive Identität, erfordert eine umfassende theoretische Konzeption, die auf unterschiedliche soziale Einheiten anwendbar ist und damit das Merkmal der Universalität aufweist.

Nation, Kultur und Identität nehmen in der gegenwärtigen Debatte der Politiker, Journalisten und Akademiker einen breiten Raum ein und nicht nur im südasiatischen sondern auch im globalen Kontext. Die Konjunktur, die diese Begriffe gewonnen haben, kann als ein außerordentliches Krisenphänomen bezeichnet werden und nimmt eine Schlüsselrolle in der kulturellen und politischen Semantik ein. So legte im September 1997 der damals neu ins Amt gekommene Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan seinen ersten Jahresbericht vor und proklamierte bei dessen Vorstellung „Identitätspolitik“ als Bedrohung des Friedens und des Fortschritts des gegenwärtigen Zeitalters. Die damit in Zusammenhang gebrachte negative Politik der Identität führt zu einer „Verteufelung des Anderen“, unabhängig ob ethnischer

¹² Karl Popper, zitiert in Manfred G. Schmidt (2004:711).

Gruppen, Religionen oder Nationalitäten, und der projektive und manipulierbare Charakter von „identity politics“ im Rahmen der Suche nach „nationaler kollektiver Identität“ gehöre zu den explosivsten Zukunftsproblemen. Politische und gesellschaftliche Konflikte zu Beginn des neuen Jahrtausends werden immer zahlreicher durch die Bezugnahme auf Identitäts-Kategorien geprägt. So genannte ethnische Konflikte, religiöse Fundamentalismen¹³ und wieder erstarkende Nationalismen bestimmen die politische Landschaft und finden ihren Ausdruck nicht selten in gewaltsamen Auseinandersetzungen bzw. kriegerischen Konfrontationen.

Jedoch scheinen nicht alle diese apokalyptischen Visionen von Identität und Identitätspolitik mit Annan zu teilen. Zumindest erklärte die Weltkulturorganisation UNESCO 1983 „kulturelle Identität“ zu einem Grundrecht der Nationen. Es scheinen wohl ambivalente Entwicklungen mit dem Phänomen der Identität im globalen wie regionalen Kontext verbunden zu sein, zumindest liegen unterschiedliche Konnotationen bezüglich des Begriffes Identität vor.

Ähnlich wie in Europa ist der Gebrauch dieser Begriffe in Indien eng mit der Ausdifferenzierung der Moderne verknüpft und steht in Südasien seit dem neunzehnten Jahrhundert unter dem Zeichen des Kolonialismus. Im Rahmen gesellschaftlicher Transformationsprozesse werden Sitten und Bräuche, Traditionen und Werte hinterfragt, verteidigt, reformiert oder gar radikal verworfen. Jedoch manifestiert sich der Eindruck auf der Basis vieler einschlägiger Beiträge, dass der sonst so kritische Geist der Wissenschaft und des öffentlichen Raumes der Suche nach Identität im indischen Kontext sämtliche positive wie normative Kraft abspricht, jedoch im Zuge der europäischen Integrationsbemühungen Begriffe wie Identität bzw. kollektive (europäische) Identität als etwas Positives und Essentielles konnotiert wird¹⁴. Quer durch die publizistische Landschaft, wissenschaftlicher wie nichtwissenschaftlicher Natur, der Europäischen wie der Indischen Union bestehen Bestrebungen, dem pluralen Charakter verschiedener Gemeinschaften eines bestimmten Raum

¹³ Unter religiösen Fundamentalismen werden an dieser Stelle nicht nur islamischer sondern auch solche die hinduistischer, christlicher wie jüdischer Natur sind verstanden. Insbesondere durch die internationalen Entwicklungen nach dem 11. September 2001 und Interessensverschiebungen erscheint mir ein expliziter Hinweis auf die Möglichkeit der Existenz letzt genannter fundamentalistische Spielarten angebracht.

¹⁴ Die negativen (politischen) Konnotationen mit Identität scheinen sich in Europa der letzten Dekaden zu „neutralisieren“. Zum einen ist dieser Terminus nicht nur zu einem Leitbegriff der „neuen rechten Bewegung“ geworden sondern hat zum anderen Eingang in die politische Semantik und Symbolik diverser Politiker unterschiedlichster parteipolitischer Couleur erhalten und wurde zu einem Schlüsselwort der linken und alternativen Szene und der Friedensbewegung. Leider kann an dieser Stelle nicht weiter auf den europäischen Identitätsdiskurs eingegangen werden. Siehe hierzu u.a. im Detail: Münch, Richard. 1993. *Das Projekt Europa: zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*. Suhrkamp: Frankfurt; Weidenfeld, Werner. (Hrsg.). 1985. *Die Identität Europas. Fragen, Positionen, Perspektiven*. Hanser: München; Krätschell, Hermann. 1988. *Kulturelle Identität Europas. Herausforderungen und Perspektiven aus ost- und westeuropäischer Sicht*. Europ. Akad.: Berlin; Couloubaritsis, Lambros et. al. (Hrsg.). 1994. *Zu den Ursprüngen der europäischen Identität*. Peter Lange Verlag: Brüssel; Sorensen, Nils Arne. (Hrsg.). 1995. *European Identities. Cultural Diversity and Integration in Europe since 1700*. University Press of Southern Denmark: Odense; Delanty, Gerard. 1995. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Macmillan: London; Henrichsmeyer, Wilhelm et. al. (Hrsg.). 1995. *Auf der Suche nach europäischer Identität*. Europa-Union-Verlag: Bonn.

eine gemeinsame Identität zu unterstellen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass in Indien überwiegend negative Reflexionen zur Suche nach kollektiver Identität Eingang in die jüngsten einschlägigen Publikationen finden, während auf dem „alten Kontinent“ solche Projekte nur selten in den Fokus der Kritik geraten. Eine Ausnahme stellt in diesem Zusammenhang die in Deutschland im Jahre 2005 zum wiederholten Male entfachte Debatte über die mögliche Notwendigkeit einer *Leitkultur* dar.

Das Identitätsproblem in Indien beginnt Ende des 19. Jahrhundert verschärft artikuliert zu werden. Die kolonialen Strukturen in Verbindung mit hinduistischen und muslimischen Gesellschaftsformationen beginnen sich in Konflikt- und Austauschverhältnissen um die Zentralbegriffe Nation und Identität neu zu gruppieren. Diese Transformationsprozesse erhalten durch die Tatsache, dass das postkoloniale Indien nicht nur ein Resultat des Befreiungskampfes gegen das so genannte *British Raj*¹⁵ ist, sondern ebenfalls einen Emanzipationsprozess gegenüber feudalen Strukturen darstellt, eine bemerkenswerte Brisanz. Identität wird somit in Indien zu einem umstrittenen Terrain.

Die Diskussionen über Identität im indischen Kontext sind von der Diversität und der Gleichzeitigkeit verschiedener Gesellschaftsformationen in Indien und der kolonialen und postkolonialen Situation geprägt. So erinnert Anil Bhatti (2005, 1997) in ihrer aufgegriffenen Kulturdiskussion, dass man es in Indien mit ca. 1.652 Muttersprachen, vier Sprachfamilien und zehn Schriftarten zu tun hat, mehrere Weltreligionen (Hinduismus, Islam, Christentum, Sikhismus, Jainismus, Buddhismus), animistische Kulte, eine große Zahl von religiösen Sekten und Glaubensrichtungen vertreten sind und die ethnische Vielfalt der subkontinentalen Größe des Landes entspricht. Diese kontextbedingte Diversität verstärkt u.a. die Tendenz, dass unabhängig von ihrer politischen Couleur kollektive politische Unternehmer im Allgemeinen und soziale Bewegungen im Besonderen gegenwärtig immer weniger auf stabile Gemeinschaften bzw. eine feste soziale Basis zurückgreifen können.

Vor diesem Hintergrund wird von manchen Stimmen betont, dass die Partition des *British India* die Weigerung bedeutet, koloniale Befreiung als antifeudalistische und antikoloniale Bewegung aufzufassen und einen säkularen „Gesamtstaat“ auf dem indischen Subkontinent zu errichten. Teile der hinduistischen – und der muslimischen Elite verabsolutierten den Religionsunterschied zu einem nationalen und identitären Unterschied und verweigerten ihre Unterstützung des Projektes der Entwicklung eines gesamt Südasien umfassenden säkularen öffentlichen Raumes. Das Resultat ist ein islamischer Staat und ein formal säkularer Staat Indien, dessen Verfassung die Trennung zwischen Religion und Staat konstituiert. Heute kann der Widerspruch zwischen Verfassungsanspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit als Katalysator im Spannungsfeld zwischen Identitätssuche und gesellschaftlicher Entwicklung im Zuge des postkolonialen „Nationenbildung“ betrachtet werden. Eine Tendenz die u.a. auch

¹⁵ Der Begriff *Raj* ist aus dem Hindi abgeleitet und bedeutet Herrschaft, Regierung, Herrschaftsgebiet oder Souveränität. Historisch wird der Begriff *British Raj* dazu verwendet um auf die Britisch Kolonialherrschaft Bezug zu nehmen (Mitra/Wolf/Schöttli 2006:336).

Khilnani (2004:28f) bestätigt indem er betont, dass in Indien prinzipiell zwei Arten von Konflikten existieren: Zum einen Konflikte um Interessen und zum anderen Konflikte um Identität. Allerdings befürchtet er, dass die Konfliktlage dahin gehend verändert wird, dass Indien sich zunehmend mit Identitätskonflikte konfrontiert sieht.

2.2 Politikwissenschaft und kollektive Identität

Die zeitgenössische Soziologie und die Politikwissenschaft haben nur widerstrebend die Herausforderung der neuen gesellschaftlichen und politischen Agenda angenommen, die sich dem Thema der „kollektiven Identität“ angenähert hat. So wurde bis in die jüngste Vergangenheit hinein eine wissenschaftliche Distanz gepflegt zu Themen, wie der Niedergang der traditionellen Cleavages zwischen den Lagern in Gesellschaft und Politik, genauso wie der Klassenbildung, dem Ansteigen der internationalen Migration, dem Aufstieg der neuen sozialen Bewegungen, der Renaissance des Nationalismus und dem Wiedererwachen ethnischer Konflikte, aber auch gegenüber der ansteigenden öffentlichen Aufmerksamkeit an Fragen der Nationalität, der *civility* und dem Andersseins (Giesen/Eisenstadt 1995:72). Die so genannten „Grand Theories“ beschäftigten sich eher selten mit der Konstruktion von kollektiver Identität, zumindest nicht in dem Maße, wie sie ihren Fokus auf Forschungsbereiche wie der funktionalen Differenzierung und Gleichheit, der Rationalisierung und dem Marktaustausch, der Bürokratisierung und der Legitimierung von Macht und Autorität legten (Giesen/Eisenstadt 1995:72). Stattdessen fand kollektive Identität als Nebeneffekt von grundsätzlichen sozialen Strukturen oder als Restbestand traditioneller Lebenswelten Beachtung, welche sich auf dem Weg zu modernen Universalismus und Globalisierung aufzulösen zu begannen (Giesen/Eisenstadt 1995:72). So ist es dementsprechend auch nicht verwunderlich, wie es Schmidtke (1995:24) treffend formuliert, dass allgemein der Herausbildung einer kollektiven Identität suggestiv Bedeutung für die Formierung politischer Mobilisierung zugesprochen wird, ohne dass einsichtig würde, welcher Stellenwert ihr hierbei zukommt und wie eine forschungsstrategisch fruchtbare Perspektive auszusehen habe, die dies analytisch zu erfassen versucht

Jedoch ist seit einiger Zeit die Konstruktion kollektiver Identitäten ins Zentrum nicht nur der kultursoziologischen Forschung gerückt. Insbesondere die in den neunziger Jahren beobachtbare Renaissance ethnischer, nationaler und religiöser Bewegungen und die mit ihnen einhergehenden sozialen und politischen Konflikte haben dazu beigetragen, der Konstruktion kollektiver Identitäten verstärkte Aufmerksamkeit zu schenken. So wendeten sich wieder vermehrt seit einer Dekade die Wissenschaftler kulturellen Aspekten sozialer Bewegungen und den Konstruktionsprozessen kollektiver Identitäten zu.

2.3 Theoretischer Bezugsrahmen der kollektiven Identität

Warum sollte das Problem der kollektiven Identität besorgniserregend sein und, genauer gesagt, für die Untersuchung einer gesellschaftlichen Bewegung und der politischen Mobilisierung in Indien von Bedeutung sein? Von einem theoretischen Standpunkt aus gesehen, korrespondiert das Interesse an der Analyse kollektiver Identitäten mit dem Auftauchen neuer empirischer Herausforderungen im Zusammenhang mit Indiens politischer Kultur und Entwicklung. Diese neuen Fragestellungen wurden von alten wie neuen Überlegungen zum Phänomen des ‚Hindu-Nationalismus‘ aufgeworfen. Ihre Beantwortung wird jedoch mit einem bemerkenswerten Maß an mangelnder theoretischer Tiefe begleitet, insbesondere dann, wenn sie mit zeitgemäßen gesellschaftlichen Bewegungen politischer Prozesse konfrontiert werden. Mit diesem spezifischen Defizit vermag ein dynamischer und prozessbasierter Ansatz der kollektiven Identität weitere Orientierung liefern. Bernhard Giesen und Shmuel N. Eisenstadt (1995:74) schlagen beispielsweise ein codebasiertes-theoretisches Konzept der Identität vor, welches drei grundlegende Punkte unterstreicht, die für einen dynamischen Ansatz der kollektiven Identität essentiell sind. An erster Stelle wird eine konstruktivistische Sicht impliziert, zweitens wird kollektive Identität „nicht natürlich generiert sondern sozial erschaffen“ und von Grenzen hervorgerufen; und drittens „setzt die Errichtung von Grenzen und Abgrenzung von Gebieten symbolische Unterscheidungsmerkmale voraus“.

Wenn Niethammer (2000:177) proklamiert „kollektive Identität ist mehr etwas für Detektive als für Theoretiker“, dann umreißt er nicht nur die herrschende Theoriearmut im theoretischen Feld der kollektiven Identität sondern auch die methodologische Herausforderung an diese Arbeit. Dieses unterstützt er indem er an anderer Stelle feststellt, dass sich theoretische Fragen im Rahmen des Problemkomplexes Identität in „Theorie light“ verwandeln und Anlass geben, sie mit mehr oder weniger eleganter Performance zu überspielen (Niethammer 2000:17). Diese Feststellung erfährt insbesondere durch die Tatsache Unterstützung, dass es sich bei den meisten Veröffentlichungen zu dem hier besprochenen Themenkomplex um Konferenz- bzw. Tagungsbände handelt und weniger um systematische, theoretische Abhandlungen. Vielmehr haben wir es mit Arbeiten zu tun, in denen der Leitbegriff der kollektiven Identität zwar unterstellt, aber nicht logisch entwickelt wird. (vgl. Niethammer 2000:26) Zu Recht kritisiert Niethammer an dieser Stelle, dass selbst Giesen seinen Leitbegriff der kollektiven Identität nur mit geringem theoretischen Inhalt füllt. Die einzige definitorische Aussage, dass „nationale Identität eine Konstruktion im Spannungsfeld zwischen Kultur und Politik“ (Giesen 1991:13) ist, darf als ein unzureichender Versuch gewertet werden, sich des Vorwurfes der unreflektierten Verwendung des besprochenen Terminus technicus frei zu machen. Giesen steht jedoch an dieser Stelle nicht als ein Einzelfall dar, sondern gliedert sich vielmehr in die Reihe der sonst so kritischen Konstruktivisten ein, die zwar gerne auf der einen Seite mit der Dekonstruktion von inhaltlichen Identitätsansprüchen hervortreten, auf der anderen Seite jedoch in theoretischer Hinsicht den Konstruktcharakter kollektiver Identität selbst nicht zur Debatte

stellen (Niethammer 2000:17). Mit Blick auf den Forschungsgegenstand und den Umfang dieser Arbeit muss jedoch bereits an dieser Stelle betont werden, dass auf eine detaillierte Spurensuche nach den Ursprüngen der Verwendungen und Bedeutungen des Begriffes Identität bzw. einer Skizzierung der semantischen Historie dieses Terminus verzichtet werden muss. Dennoch bilden die theoretische Erhellung und die Bemühungen um eine Identifizierung der Begriffe Identität bzw. kollektive Identität eine wesentliche Prämisse für den Fortgang der Arbeit. Niethammers Konsequenz aus seinem vernichtenden Urteil zur kollektiven Identität, der Vorschlag zur Streichung des Begriffes kollektive Identität aus dem politischen Wortschatz, kann wohl eher als ein überzogener Ausdruck seiner bemerkenswert informativen aber auch polemischen Abhandlung zur „Geisterbahn kollektiver Identität“ verortet werden. Es ist zwar seiner Einschätzung zu zustimmen, dass der Begriff der kollektiven Identität in vielen seiner untersuchten Studien eine Ersatzformel für ein Phänomen beschreibt, welches nicht nur in seinem sondern auch im eingangs erwähnten Sinne Kofi Annans über eine inhärente Tendenz zu Fundamentalismus und Gewalt verfügt (Niethammer 2000:625) und mit politischen Funktionen der Verschleierung ausgestattet ist. Allein die Tatsache, dass die soziale Mechanik der Praxis des Begriffes mit allen ihren negativen Implikationen weitgehend unabhängig von dessen Konstruktion und den Absichten derer ist, die solche Begriffe formulieren (Niethammer 2000:626), rechtfertigt keine Verbannung aus der akademischen Lexik. Es gilt jedoch stets zu unterscheiden zwischen einer subjektiven Wahrnehmung möglicher Konfliktpotentiale kollektiver Identität und einer objektiven theoretischen Auseinandersetzung mit ihr. Selbst wenn Niethammer zu einer vertieften Reflexion über außerwissenschaftliche Wirkungen und Rezeptionen der Identitätsforschungen anregt, so mag dies für den ein oder anderen sozial wünschenswert sein, aber nur bedingt Zugang zu dieser Arbeit finden können. In diesem Zusammenhang soll hier explizit betont werden, dass dem Autor mit Blick auf die gesellschaftliche und politische Brisanz bzw. Aktualität des Forschungsgegenstandes die Bedeutung eines verantwortungsvollen Umganges mit Forschung und deren Ergebnissen durchaus bewusst ist. Im vorliegenden Falle bedeutet dies die Erkenntnis, dass das Wissen über Mechanismen von Identitätskonstruktionen von Nutzen für politische Mobilisierung sein kann. Mit anderen Worten, es handelt sich dabei um ein Wissen, welches auch als „Anleitung“ zu Identitätskonstruktionen gelesen und sogar zur Legitimation von Identitätskonstruktionen verwendet werden kann. Jedoch dieses als eine Aufforderung zur Negierung dieses eminenten Forschungsfeldes zu interpretieren wäre fatal und würde weitere Bemühungen um eine gehaltvolle theoretische Fassung kollektiver Identität, wie die von Bernhard Giesen und Veit Michael Bader a priori ausblenden.

2.4 Der Begriff der Identität

Bevor jedoch nach kollektiver Identität gefragt werden kann, bedarf es einer genaueren Betrachtung des Begriffes Identität. Denn allein der Zusatz „kollektiv“ sowohl in seiner

alltäglichen wie in seiner wissenschaftlichen Verwendung stellt ein Chamäleon der besonderen Art dar. Die Beschäftigung mit Identität hat in den politischen, feuilletonistischen und wissenschaftlichen Publikationen der letzten Jahre einen solchen Umfang erreicht, dass Zweifel in Bezug auf die analytische Schärfe des Begriffs angebracht erscheinen (Albert 1999:255). Kulturelle, ethnische, nationale, regionale, kulturelle, geschlechtliche oder klassenmäßige Identitäten und Identitätszuschreibungen werden in zahlreichen öffentlichen Diskussionen eingefordert, abgelehnt oder fundamental in den Fokus der Kritik genommen. So steht der inflationäre Gebrauch des Begriffes der Identität in der akademischen Debatte in auffallendem Widerspruch zu der Unbestimmtheit, mit der dieser Terminus in der Forschungspraxis zur Anwendung kommt. Uwe Pörksen listet gar den Identitätsbegriff in seiner Lexik als ein konnotationsreiches „Plastikwort“ (Pörksen 1992:71f), einen „semantischen Mollusken“, dessen begrifflicher Substanzverlust durch ein Wachstum an Konnotationen kompensiert werde, die alles und nichts bedeuten, mehr verhüllen als begreifen, aber wissenschaftlich klingen. Es ist also stets daran zu erinnern, wendet man sich dem Begriff der Identität und dem mit ihm i.d.R. verbundenen interdisziplinären Ansatz zu, dass das nötige Maß an wissenschaftlicher Skepsis nicht außer acht zu lassen ist. Unabhängig von der „glitschigen Semantik“ handelt es sich bei dem Begriff der Identität um einen äußerst komplexen Terminus. Die in der alltäglichen Verwendung wie auch in lexikalischen Definitionen i.d.R. vorgenommene Bedeutungszuweisung von Identität als „vollkommene Gleichheit“ ist für einen soziologischen wie politikwissenschaftlichen Identitätsbegriff nicht nur unzureichend sondern auch irreführend. Gerade die Reduktion der Definition von Identität auf den etymologischen Wortgehalt „das Gleiche“ im Sinne einer Gleichung $A = A$ führt nicht nur zu einer Entkernung des Begriffes sondern auf die falsche Spur eines adäquaten Identitätsbegriffes. Denn Identität besteht nicht nur aus Gleichheit, sondern auch aus Differenz. Identität benötigt Identifikation. Der Begriff der Identifikation kann jedoch nach Haunss (2002:16) über zwei verschiedene Bedeutungsebenen verfügen: (1) über eine essentialistische, in der Bedeutung von: jemanden identifizieren oder sich ausweisen, d.h. darunter wird die eindeutige Bestimmung einer Person verstanden und (2) über eine reflexive, d.h. Identifikation setzt ein Objekt der Identifikation voraus. Für Haunss assimiliert sich hier das sich zu identifizierende Subjekt mit dem Objekt der Identifikation, was eine Person, eine Gruppe bzw. ein Kollektiv sein kann, dass ihm/ihr äußerlich ist und mit dem nie eine vollständige Deckungsgleichheit erreicht wird (Haunss 2002:16). Eine wesentliche Voraussetzung für gerade letzt genannte Bedeutungsebene ist die Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Anderen, die ihren kausalen Ursprung in Sigmund Freuds fehlgeschlagenen kindlichen Prozess der Assimilierung mit der Mutter als Bezugspunkt hat, dessen Scheitern erst eine Differenzierung in das Ich/Selbst und der Außenwelt ermöglicht (Haunss 2002:17). Bei Lacan (1991) beschreibt Identifizierung das notwendige Scheitern der Anerkennung, wenn das Kind im Spiegelstadium sich selbst erkennt und mit dem Spiegelbild identifiziert. Identifikation benötigt immer ein Gegenüber, und weil das Gegenüber immer vom Ich verschieden ist, ist

auch die Identifikation mit dem eigenen Spiegelbild die Identifikation mit etwas, das nicht mit dem Ich identisch ist, aber für das Ich genommen wird und damit letztlich unvollständig bleibt (Haunss 2002:17). Identität trägt damit immer die Spur des anderen in sich, sie ist ein Prozess der Grenzkonstruktion, der genau die Differenz zwischen dem Ich und dem Anderen markiert (Haunss 2002:17). Und Haunss fährt fort: „Weil Differenz immer schon in Identität enthalten ist, ist Identität nichts feststehendes, sondern offen für Veränderungen.“ Dementsprechend betont er, dass der psychoanalytische Identitätsbegriff vor allem eines deutlich macht, was in diesem Zusammenhang insbesondere für die Analyse von kollektiven Identitäten Bedeutung erlangt, ist: „Schon auf der individuellen Ebene ist die scheinbar so fest stehende Identität in Wirklichkeit ein Prozess, dessen Ergebnis offen ist. Identität ist zudem ein soziales Verhältnis, das ein Gegenüber braucht um sich zu entwickeln zu können. Erst im sozialen Verhältnis beschreibt Identität die Grenze (des Ichs, des Kollektivs) als vorläufige Fixierung eines fortdauernden Prozesses“ (Haunss 2002:17).

2.5 Der Begriff der kollektiven Identität

Da die kollektive Identität den zentralen theoretischen Begriff dieser Arbeit darstellt, ist es notwendig, ihn von anderen Formen der Identitätsbildung abzugrenzen. Identitäten kann man differenzieren in solche, die sich auf Einzelpersonen (z.B. Staatsbürger) oder auf Kollektive, bzw. Gruppen, wie soziale Bewegungen, beziehen. In der Regel besteht zwischen der individuellen und der kollektiven Identität eine Wechselwirkung, da die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und deren Identitätsmerkmale auf das Individuum zurückwirken. Insbesondere mit dem Begriff der kollektiven Identität verbindet sich die Vorstellung von Zusammengehörigkeit oder Zugehörigkeit, die oft nicht über objektive Gemeinsamkeitsmerkmale zu verstehen ist, sondern vielmehr emotionale Komponenten beinhaltet, welche in einem Sicherheits- und Geborgenheitsgefühl, das durch eine kollektive Identität vermittelt wird, zum Ausdruck kommt. Vor diesem Hintergrund soll unter kollektiver Identität in dieser Arbeit ein kohärentes und andauerndes Bewusstsein der Identifikation mit und der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe verstanden werden (Schmidtke 1995:24). Dementsprechend ist kollektive Identität durch eine gemeinschaftsbildende Handlungsorientierung bestimmt und der Referenzpunkt kollektiver Identität ist weder die individuelle Person noch deren Rolle, sondern die Gruppe, das Kollektiv (Rucht 1995:10). Dies gilt unabhängig von der Größe der Untersuchungseinheit, gleich ob es sich um eine Kleingruppe, eine Ethnie oder gar im Sinne von Samuel Huntingtons¹⁶ um einen gesamten Kulturkreis handelt. Damit kollektive Identität als eine Zusammengehörigkeit von mindestens zwei Personen verstanden wird, die über diesen Zustand wissen, ihn nach außen demonstrieren und dies als solches von der Außenwelt wahrgenommen wird, müssen folgende drei Voraussetzungen erfüllt werden: (1) Ein subjektives Wir-Gefühl und demnach die

¹⁶ Siehe im Detail: Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster: New York.

(„Fiktion“) von Gemeinsamkeiten, die eine Abgrenzung der eigenen Referenzgruppe nach außen ermöglichen, sowie (2) Formen von Vergemeinschaftung, die durch anhaltende Interaktion bzw. Organisation stabilisiert und (3) nach innen wie nach außen symbolisch vermittelt werden (Rucht 1995:10). Kollektive Identität ist immer eine Konstruktion, die auch anders hätte ausfallen können (Giesen 1995a:341).

2.6 Das Konzept der kollektiven Identität

Dieses Kapitel versucht allgemeine theoretische Überlegungen und ein Modell einer Typologisierung kollektiver Identität vorzustellen, die sich nicht nur auf eine weite Bandbreite von Phänomenen kollektiver Identität beziehen lassen sondern auch in besonderer Weise auf den Forschungsgegenstand.

2.6.1 Der Begriff des Code

„Wenn Menschen ihre alltägliche Welt konstruieren, so verwandeln sie das Fremde in das Vertraute, behandeln das Unbekannte als einen neuen Fall des längst Bekannten, stellen sich das Ferne nach dem Muster des Nahen vor und verlängern die Erfahrungen der Vergangenheit in die Erwartung der Zukunft“ (Giesen 1999a:13). Menschen strukturieren ihre Welt mit Hilfe von elementaren Unterscheidungen bzw. Differenzen. Für die Konstruktion von kollektiver Identität, im Sinne von Zugehörigkeit, ist die zentrale Differenz, mit der Menschen operieren, die von Innen nach Außen. Mit anderen Worten ausgedrückt: Die diskursiv erzeugte Bindung an ein regionales oder auch nationales Kollektiv, unabhängig davon ob dieses vorgestellt ist oder nicht, wird primär über die Abgrenzung gegenüber demjenigen gewonnen, was als ‚Nicht-Wir‘, als der Gemeinschaft Fremdes, beschrieben wird (Schmidtke 1995:26). Diese Differenz kann eine Vielzahl von Unterscheidungen bündeln, d.h. Kriterien für soziale In- und Exklusion schaffen. Diese Bündelungen nennt Giesen (1999b:26) Codes.

Codes der kollektiven Identität lassen sich kennzeichnen als raum-zeitlich ungebundene Symbolkomplexe oder Deutungsmuster (Giesen/Junge 1991:257), mit anderen Worten: Es handelt sich bei ihnen in einem strukturellen Sinne um räumlich und zeitlich gebundene Systeme von Zeichen, die Modelle der Welt konstruieren (Giesen 1995a:230). Das bekannteste Beispiel eines Codes ist die Sprache; aber auch soziale Normen, kulturelle Rationalitätskriterien, Symbole oder Mythen stellen solche Codes dar, die die unüberschaubare Vielfalt der Welt vereinfachen und ordnen. Sie konstituieren eine Code-spezifische Orientierung und informieren in diesem Sinne über die Welt (Giesen/Junge 1991:257). Es lässt sich also feststellen, dass die beteiligten Akteure mit Hilfe solcher Codes Situationen strukturieren oder anders gesagt, Codes informieren über Situationen auf eine Weise, die Handeln ermöglicht. In diesem Sinne erlauben Codes nicht nur eine Grenze zu ziehen zwischen dem Binnenraum einer Gemeinschaft, deren Angehörige als gleichartig behandelt werden, und der Außenwelt der Andersartigen, sondern können auch zu komplizierten Klassifikationen genutzt werden (Giesen

1999a:14f). Der Grund für die Konjunktur, die der Codebegriff in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung erfahren durfte, liegt jedoch insbesondere in der Ausblendung von Vielfalt und durch die Reduzierung von Komplexität. Aufgrund dieser Fähigkeit zur Reduktion wird sinnvolles Handeln möglich und Codes können die oben angesprochenen Ordnungsleistungen erbringen und die Gleichartigkeit zwischen verschiedenen Teilprozessen feststellen (Giesen/Junge 1991:257; Giesen 1995a:232). Giesen unterscheidet drei Typen von Codes und zwar nach folgenden Kriterien:

1. Nach der Art und Weise wie sie die Grenze der Gemeinschaft, d.h. die Grenze zwischen Innen und Außen konstruieren;
2. Nach der Art und Weise, wie sie diese Grenze aufrechterhalten;
3. Nach der Organisationsweise des Binnenraumes der Gemeinschaft, die in der Logik der entsprechenden Codes liegt, d.h. nach den Ritualen, den Vorstellungen vom Außen, den Bewältigungsformen des Fremden.

Auf der Grundlage dieser Unterscheidungen bzw. Kriterien differenziert Giesen in Anlehnung an die Arbeiten von Edward Shils (1975)¹⁷ und die strukturelle Anthropologie Lévi-Strauss (1997)¹⁸ in die Formen „Primordialität“, „Zivilität“ und „Kultur oder Heiligkeit“. Analog zu diesen drei verschiedenen, wie Giesen betont, in der Praxis immer miteinander verwobenen Formen, lassen sich drei Idealtypen kollektiver Identität identifizieren, die bezüglich der Dynamik politischer und gesellschaftlicher Mobilisierung im behandelten Kontext übernommen und forschungsstrategisch nutzbar gemacht werden können: die primordiale, kulturelle und traditionelle (*civic*) kollektive Identität (Giesen 1993a, 1993b).

Darüber hinaus lässt sich konstatieren, dass Codes in unterschiedlicher Weise Verwendung finden können. Sie werden zum einen eingesetzt, um Grenzen zwischen dem Binnen- und Außenraum einer Gemeinschaft zu schaffen, zum anderen zur Konstruktion komplexer Klassifikationen. Bezüglich der zweiten Verwendung erhalten Codes eine bemerkenswerte Bedeutung, wenn mehrere Gemeinschaften sich gegenseitig bzw. wechselseitig als anders ansehen und ein gemeinsames Bewusstsein über diese Andersartigkeit bzw. Fremdheit vorliegt. Dieses Bewusstsein über Grenzen, welche die elementaren Unterscheidungen zwischen *Vertrautem und Fremden* im Allgemeinen und dem Innen- und Außenraum einer Gemeinschaft im Besonderen konstituieren, kann die einzelnen Gemeinschaften in die Lage versetzen, eine Imagination von Schichtung, sozialer Ordnung und Klassifikation bzw. Sozialstruktur zu konstruieren. Ein gemeinsames Bewusstsein dieser Art kann die Gestalt sozialer Landkarten, so genannter *social maps*, annehmen. Diese *social maps*

¹⁷ Siehe im Detail: Shils, Edward. 1975. „Personal, Primordial, Sacred and Civil Ties“, in Shils, Edward. 1975. *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. Chicago, 111-126.

¹⁸ Siehe im Detail: Lévi-Strauss, Claude. 1997. *Strukturelle Anthropologie I*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

sind „getrennt und abgekoppelt von der direkten alltagsweltlichen Erfahrung verfügbar“ und müssen nicht zwingend eine realistische Abbildung historischer Formen kollektiver Identität sein, vielmehr haben sie die Aufgabe „die Logik der Grenzkonstruktion sichtbar zu machen“, die sich aus konkreten Koppelungen der Innen-Außendifferenz an Unterschiede¹⁹ ergibt (Giesen 1999:27). „Wesentlich für die Definition der Eigengruppe und die Absonderung von der Fremdgruppe ist also das Konzept der Grenze als Merkmal, an dem der Übergang von einer Gruppe zur anderen deutlich wird. „Ein Individuum wird aufgrund bestimmter Merkmale als Fremder oder Angehöriger einer Fremdgruppe eingestuft. Zu diesen Merkmalen gehören nach der „*common-sense*-Methode“ des Alltagswissens ein von der „Norm“ abweichendes Äußeres, wie beispielsweise Hautfarbe, Tracht, usw. andere Verhaltensnormen und ganz wesentlich auch der Gebrauch einer als fremd identifizierten Sprache (Bartholy 1992:58).

2.6.2 Eine Typologie kollektiver Identitäten

Für die Analyse der kollektiven Identität in Indien am Fallbeispiel von Vinayak Damodar Savarkars *Hindutva*-Konzeptes und mit Blick auf die von ihm entworfenen Identitätselemente wird eine Typologie angewendet, die versucht, den dieser Arbeit zu Grunde liegenden Anforderungen gerecht zu werden. Um die Untersuchungseinheit und Identität aufeinander zu beziehen, wird vorrangig die Theorie der Konstruktion kollektiver Identitäten von Shmuel Eisenstadt und Bernhard Giesen angewandt und mit anderen soziologischen und politischen Theorieansätzen in Verbindung gebracht. Als wichtigstes Konzept im Rahmen der Konstruktion kollektiver Identität schlägt Giesen wie bereits erwähnt den Code vor (Giesen 1999b:13ff), der dementsprechend das Unterscheidungskriterium innerhalb einer Typologie von Formen kollektiver Identität bildet. Mit Blick auf die jeweils konstitutiven kognitiven Codes der Gemeinschaftsbildung und Strategien der symbolischen Grenzziehung lassen sich hier drei Idealtypen wie folgt beschreiben:

2.6.3 Primordiale Codes und ‘Primordiale Kollektive Identität’

Der primordiale ist der erste Typus kollektiver Identität und konzentriert sich auf Geschlecht, Herkunft, Ethnizität und Rasse, um die Grenze zwischen innerhalb und außerhalb, dem ‚Wir‘ und dem ‚Nicht-Wir‘, zu konstruieren und zu bestärken. Primordiale Identitätskennzeichen erscheinen dem allgemeinen Publikum als von ‚Natur gegeben‘²⁰ und betonen die Idee gemeinschaftlicher Abstammung, oder präziser, die angenommene gemeinsame Abstammung

¹⁹ Wie zum Beispiel gut- böse; oben-unten etc.

²⁰ Auch Clifford Geertz (1963:109f) betont, dass der primordialistische Ansatz beansprucht, dass eine Kollektiv-Identität aus gegebenen Merkmalen entsteht: „Einen primordial Verbundenen verkörpert einen von dem Vorbestimmten oder, präziser gesagt, von den angenommenen Gegebenheiten Abstammenden – da Kultur unweigerlich in solche Angelegenheiten involviert ist – mit seiner sozialen Existenz (unmittelbare Nähe und vorwiegend Verwandtschaftsverbindungen), aber darüber hinaus durch die Gegebenheit, in eine bestimmte Religionsgemeinschaft geboren worden zu sein, das Sprechen einer bestimmten Sprache, oder sogar einen Sprachdialekt und das Befolgen bestimmter gesellschaftlicher Praktiken.“

und die Wahrnehmung von Menschen als ein Volk (Smith 1981). Gemäß Clifford Geertz (1963:109f) kann die Menge der Gegebenheiten bzw. ‚Natur-Gegebenheiten‘ wie folgt aufgezählt werden: Angenommene Blutsverwandtschaft, Rasse, Sprache, Region, Religion und Tradition. Im Gegensatz zu den beiden anderen Hauptkennzeichen oder Formen kollektiver Identität ist die Basis der primordialen Kollektiv-Identität fixiert, unveränderbar und in ‚natürlichen‘ Unterscheidungsmerkmalen zwischen Menschengruppen verwurzelt²¹. Oder wie Eisenstadt und Giesen beschreiben (1995:77f): „Primordiale Kennzeichen verbinden offensichtlich den bestimmenden Unterschied mit *originalen* und unveränderbaren Unterscheidungsmerkmalen, die durch soziale Definition von Kommunikation und Austausch ausgenommen sind – hauptsächlich weil sie zu Weltstrukturen gezählt werden, die gegeben sind und nicht durch freiwillige Handlung verändert werden können. Der westliche Begriff für dieses Gebiet ist Natur. Durch Verbindung kollektiver Identität mit Natur liefern primordiale Kennzeichen eine feste und stabile Basis für das Gebiet freiwilliger Handlungen und ihrer sich verlagernden Verwicklungen. Primordiale Typen kollektiver Identität erscheinen ‚objektiv‘ und unfragwürdig; die Grenzen können nicht bewegt werden, und ein Überschreiten der Grenzen scheint extrem schwierig“. Primordiale Identitätskennzeichen halten Menschen einerseits davon ab, der Gruppe beizutreten oder sie zu verlassen und sind andererseits durch einen außerordentlichen „In-Gruppen“ Egalitarismus verbunden. Um die interne Stabilität einer kollektiven Identität zu schützen, müssen die Abgrenzungen zwischen der Innen- und Außengruppe rigoros definiert und so unüberwindlich wie möglich gemacht werden (Schmidtko 1996:100). Es bietet sich hier an, Frederik Barths Gleichung: eine Rasse = eine Kultur = eine Sprache = eine Gesellschaft = eine Einheit, zu erwähnen. Die primordiale Kennzeichnung hängt in weitem Sinne von solchen bestimmenden und fixierten Gleichungen ab. Die „Ur-Kollektiv-Identität“ strebt nach strenger Kontrolle des Kontakts mit dem äußeren Gebiet, um den intrinsischen Wert ihrer Kultur vor Verschmutzung oder Verwässerung zu schützen (Schmidtko 1996:100).

²¹ ‚Primordialismus‘ wurde von zahlreichen Wissenschaftlern kritisiert. Zwei ihrer Repräsentanten, Jack Eller und Reed Coughlan schrieben 1993 den außerordentlichen Artikel *The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments*. In dem Artikel wurden die grundlegenden Annahmen des primordialistischen Ansatzes zurückgewiesen. Ihnen nach kann man keine Existenz einer Gruppe gegebener Fakten beanspruchen, die keine soziale Wurzel haben, da alle Konzepte, die eine Art von Identität bilden sozial geschaffen wurden. Entgegen diesem Argument hebt diese Abhandlung einige andere Erklärungen von Eisenstadt und Giesen (1995:73) hervor, die herausstellen, dass kollektive Identität im allgemeinen niemals fixiert und vorbestimmt ist, nicht einmal im Sinne einer ‚fixierten Konstruktion‘, die sich Mythen und Erzählungen als legitimierenden Referenzpunkten bedient. Kollektive Identität hängt eher im Wesentlichen vom Wandel ab: Sie kann „ihre ‚Funktion‘ nur erfüllen, wenn die sozialen Prozesse, die sie bilden latent gehalten werden“, daraus folgt, dass man „den Prozess, durch welchen Latenz erreicht wird und durch welchen die zerbrechliche soziale Ordnung als die Selbst-evidente Ordnung der Dinge betrachtet wird, rekonstruiert werden muss“ (Eisenstadt und Giesen 1995:73). Außer Eisenstadt und Giesen (entgegen Eller und Coughlan) hat Steven Grosby argumentiert, dass es eine Gruppe vorbestimmter Werte gibt, die von denen verwendet werden, die danach streben Geschichte zu formen. „Das Individuum partizipiert in diesen Gegebenheiten, a priori gebundenem Muster. Die Muster sind das Vermächtnis der Geschichte; sie sind Traditionen. Ethnische Gruppen und Nationalitäten existieren, weil es Glaubens- und Handlungstraditionen gegenüber Ur-Objekten wie biologischen Merkmalen und insbesondere territorialen Gebieten gibt“ (Grosby 1994).

Gemeinschaftliches Interesse und dadurch Vertrauen und Partnerschaft sind ebenso schwierig zu etablieren wie die Abgrenzung eines unveränderbaren Unterschieds zwischen dem „Wir“ und dem „Nicht-Wir“. Gesellschaftliche Bewegungen, die diese Kennzeichenform zur kollektiven Identitäts- und Solidaritätsbildung verwendeten, tendieren dazu, die Einmaligkeit ihrer eingebildeten Gemeinschaft durch einheimische Mythen, Ur-Erzählungen und ausschließende Praktiken oder symbolische Rituale in Akquisitionsprozessen und Ressourcenverteilung in politischer Mobilisation zu unterstreichen.²²

Gemäß Anthony Smith (1995, 1991) scheint es in modernen Massengesellschaften wie Indien, die von einem schnell wachsenden Mobilitätsgrad gekennzeichnet sind, besonders unangemessen, darauf zu bestehen, dass *soziale Trägergruppen* durch Verwendung eines ausschließenden primordialen Symbolismus integriert werden. In diesem Zusammenhang ist es nützlich, daran zu erinnern, dass kollektive Identität durch soziale Grenzkonstruktionen hervorgerufen wird und des Weiteren, dass die bloße Errichtung von Grenzen nicht „unbedingt einen Prozess des Ein- bzw. Ausschlusses nach sich zieht“ (Eisenstadt und Giesen 1995:74). Die Grenzbildung ist notwendig, aber keine ausreichende Vorbedingung für die Konstruktion einer kollektiven Identität. Eher muss das, was sich auf jeder Seite der Grenze befindet, symbolisch verschlüsselt werden, um den Unterschied als positiven Unterschied zu markieren, im Gegensatz zur Abgrenzung, die lediglich einen Unterschied im negativen Sinne gewährt (Eisenstadt und Giesen 1995:76). Diese symbolischen Kennzeichen können in diverse Schichten gruppiert werden. Die grundlegendsten Kennzeichen bilden „Originalreferenzen“²³, die über einen Zeitraum hinweg Veränderungen gegenüber extrem immun werden; (Veränderung ist nicht unmöglich, aber höchst unwahrscheinlich). Insofern sich Primordialismus nur auf diese Kennzeichen bezieht, könnte man einer primordialen Perspektive, sogar von einem sozial konstruktivistischen Standpunkt aus, leicht Validität zusprechen. Diese „Original- Kennzeichen“ markieren den Unterschied zwischen „verwandt und nicht verwandt“, „Hierarchie und Gleichstellung“, „Kooperation und Unabhängigkeit“, „Eltern und Kinder“ etc. Wie eine kollektive Identität jedoch konstruiert wird, hängt größtenteils nicht von Differenzen zwischen den verwendeten „originalen Referenzen“ ab, sondern „von der besonderen Art wie sie die „Sie und Wir“ Unterscheidung mit anderen Unterscheidungen wie „heilig und profan“, „Eltern und Kinder“ verbinden und verschmelzen (Eisenstadt und Giesen 1995:76). In dieser Abhandlung wird jedoch betont, dass „die *Konstruktion von Grenzen und Solidarität* keine rein symbolische Angelegenheit ist, ohne

²² Im Hinblick auf sozialisierende Mechanismen beschreibt H. von Amersfoort, zit. in Schmidke (1996:101) das wesentliche Element bei der Konstruktion einer primordialen Identität wie folgt: „ das wesentliche Element in der primordialen Tradition ist der Sozialisierungsprozess durch welchen das Individuum ein Mitglied einer kulturellen Gruppe wird, ihr Werte verinnerlicht, und entwickelt Gefühle der Zugehörigkeit und Sicherheit, Grundbedürfnisse jeden menschlichen Wesens. Die ‚rites de passage‘ engagieren das Individuum in seiner Kultur auf eine Art, die niemals komplett rückgängig gemacht werden kann. Normalerweise ist sich das Individuum dessen kaum bewusst.“

²³ Siehe auch im Detail: Lévi-Strauss, Claude. 1997. *Strukturelle Anthropologie I*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Bezug zu den *Divisionen von Arbeit*, der Ressourcenkontrolle und der *sozialen Differenzierung*. Offensichtlich erfordert Solidarität Konsequenzen für die Ressourcenverteilung, vor allem für die Strukturierung der Ernennung der Mitglieder der „Gemeinschaft“ gegenüber den Außenseitern. Derartige Ernennungen beziehen sich nicht nur auf die verschiedenen innerhalb der „Gemeinschaft“ verteilten Ressourcen, sondern auch auf den Zugang zu öffentlichen Gütern und zu wichtigen institutionellen Märkten oder Arenen“. (Eisenstadt/Giesen 1995:76f).

Primordialisierung erlaubt auch die Untermauerung von Grenzen unter den Bedingungen rapider Mobilität und großer Nähe zu Außenseitern (Eder et. al. 2002: 23). Des Weiteren bietet sie eine Strategie zur Verteidigung der kollektiven Identität und der Einmaligkeit einer Bewegung gegen internen und externen Anpassungsdruck. Sogar, wenn die Bewegung gewillt wäre, den Unterschied zwischen der „In-Gruppe“ und der „Aus-Gruppe“ zu ignorieren, würden die primordialen Grenzen jedem Anpassungsversuch widerstehen. Zur Ergänzung diesen ersten Haupttypus (im Sinne eines Idealtypus) von kollektiver Identitätsbildung gibt es einen zweiten und dritten Typus.

2.6.4 Traditionelle (*Civic*) Codes and ‘Traditionelle (*Civic*) Kollektive Identität’

Das zweite Hauptkennzeichen ist das bürgerliche Kennzeichen, welches „auf Basis von Vertrautheit mit impliziten Verfahrensregeln, Traditionen und sozialen Gewohnheiten, die die Grenzen der Gemeinschaft definieren und abgrenzen, konstruiert wird. Es verbindet den konstitutiven Unterschied zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ mit der Differenz zwischen der Routine und dem Ungewöhnlichen“ (Eisenstadt/Giesen 1995:80). In diesem Zusammenhang unterstreichen bürgerliche Kollektiv-Identitätskennzeichen die historische Kontinuität einer Identität.

Zusätzlich zur Ausrichtung auf ein klar definiertes Territorium²⁴ vertraut dieser Identitätstypus auf implizites Wissen über Lebensgewohnheiten und Gebräuche, die in der Alltagswelt praktiziert werden, einer Regelgemeinschaft und Institutionen, die durch legale Schriften kodifiziert werden, einem einfachen politischen Willen, gleichen Rechten für Mitglieder der Nation und gemeinsamen Werten, Traditionen oder Empfindungen, die Menschen zusammenhalten. Dies bedeutet, dass die integrierenden Normen für Gemeinschaftlichkeitsmuster unabhängig von ihrer Abstammung formuliert werden (Schmidtko 1996:102). Oder, wie bei Eisenstadt und Giesen (1995:80) formuliert, „Betrachten bürgerliche Kennzeichen die Identität nicht als Repräsentant einer ‚externen‘ Referenz wie Natur oder das Heilige; stattdessen werden die Gewohnheiten, Traditionen, und Institutionen oder konstitutionelle Arrangements einer Gemeinschaft als der Kern ihrer Kollektiv-Identität angesehen“. Bürgerliche Identitätskennzeichen lassen zeitliche Durchdringbarkeit zu und ermöglichen Fremden den Beitritt. Simultane Mitgliedschaft in mehreren ‚Gemeinschaften‘ ist

²⁴ In dieser Abhandlung wird betont, dass das Territorialprinzip lediglich als ein geographischer Punkt behandelt wird.

möglich, da nur erlernbare Teilnahmeregeln für die Zugehörigkeit befolgt werden müssen. Daher ist es leichter, einen gemeinsamen Boden und Vertrauen zwischen jenen, die in der Tat Fremde füreinander sind, zu kreieren und zu erhalten. Außenseiter bzw. Fremde werden durchweg nicht als Bedrohung oder als unterlegene Geschöpfe wahrgenommen, sondern potentiell als gleiche und kompetente neue Mitglieder der Gemeinschaft. Von besonderer Bedeutung bei dieser Form der Gemeinschaftsbildung ist, dass anders als im Fall ihrer entschieden unterschiedlichen ‚kulturellen Gegenspieler‘²⁵, das Gefühl der Gemeinschaftszugehörigkeit nicht vorwiegend durch Abgrenzung von dem ‚Nicht-Wir‘ generiert wird (Schmidtke 1996:102). Unabhängig von primordialen oder kulturellen Voraussetzungen für Identitätsbildungen basieren die identifizierenden Mechanismen, wie oben erwähnt, auf internen Prozeduren und Regeln des gesellschaftlichen Lebens und daher beruht Zugehörigkeit lediglich auf „kompetenter Teilnahme“ in traditionsbasierter bürgerlicher Praxis (Schmidtke 1996:102).

Dieser bürgerliche Kennzeichnungstypus ist eine Strategie, durch welche ein machtvoller Kern Druck zur Anpassung und Integration ausüben kann, ohne ihren Griff um zentrale Autorität zu lockern (Eder et. al. 2002:27). Die bedeutendsten Beispiele und Paradigmen bürgerlicher Kennzeichen sind natürlich die großen Religionen. Säkularisierte Ideologien wie Aufklärung und Sozialismus müssen ebenfalls als mächtige Anwendungen bürgerlicher Kennzeichen betrachtet werden²⁶ (Eder et. al. 2002: 27).

Sasja Tempelmann (1999:18) präsentiert eine weitere Definition einer bürgerlichen Kollektiv-Identität: „Bürgerliche Auslegung kollektiver Identität, hier der Kern kollektiver Identität, ist nicht natürlich, sondern wird als ein historisch entwickelter kontinuierlicher Fluss gesehen, wobei einige Teile robuster sind als andere. Da die meisten Regeln implizit und schwierig von der alltäglichen Praxis zu trennen sind, sind Grenzen diffus und undefiniert.“ Folglich, „können Außenseiter Mitglieder der bürgerlichen Gemeinschaft werden, aber nur durch Partizipation in der örtlichen Praxis und Institutionen und durch langsame Annahme der Gebräuche und sogar deren Art und Weise reflektiver Kritik.“ Diese Gewohnheiten und Regeln sind auf der einen Seite, wie Tempelmann erwähnt, schwer von der alltäglichen Praxis zu trennen und auf der anderen Seite sind sie in den institutionellen Aufbau der jeweiligen öffentlichen Arena eingebettet. In beiden Versionen tendieren sie dazu, immun gegenüber Argumenten, Kommunikation und Diskussion zu sein. Jeder, der sie zu hinterfragen sucht, nach Anleitungen für das richtige Verhalten oder einfach nach Rechtfertigung fragt, wäre als ein Außenseiter abgestempelt.

²⁵ Für eine detaillierte Beschreibung zur Konstruktion kultureller Kollektiv-Identität siehe nächsten Absatz.

²⁶ Anderson spricht auch von der kritischen Unternehmung der nationalistischen Bewegung, ihre eigene Gemeinschaft als in einer zeitlosen und unangefochtenen Geschichte verwurzelt zu porträtieren, auch wenn diese Gemeinschaften bloß neuere Erfindungen sind (Eder et. al. 2002:27). Dieser letzte Punkt wird im Laufe dieser Arbeit eine wichtige Rolle spielen, Siehe Kapitel 9, Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

Daneben bewirbt diese Art der Kennzeichnung auch einen speziellen Typus von Beziehung innerhalb der Bewegung („In-Gruppe“): Je mehr man den Grenzen markierenden Traditionen entspricht, desto eher befindet man sich im Zentrum der Gemeinschaft. Gedenkrituale, die sich häufig auf mystische Ursprünge der Gemeinschaft beziehen, wie ‚Gründungsväter‘ oder ‚historische‘ Ereignisse wie Revolutionen oder vorzugsweise Schlachten, erweitern die Kollektiv-Identitäts-Markierungen des bürgerlichen Typus (Giesen zit. in König 1998:9).

Giesens allgemeine bürgerliche Kennzeichen sind, auf sich gestellt, für die Integration moderner Gesellschaften nicht so hilfreich, obwohl eine Reihe von Sozialwissenschaftlern versucht, nationale kollektive Grenzen durch Bezugnahme auf genau diesen Typus der Kennzeichnung zu bestimmen²⁷. Geteilte Gewohnheiten sind in multikulturellen Gesellschaften naturgemäß erheblich schwieriger zu identifizieren (sofern vorhanden), insbesondere in der Indischen, und so ist die bürgerliche Kennzeichnung nicht immer und überall nützlich, wenn nach einer angemessenen Integrationsgrundlage für eine „nationale Demokratie“ gesucht wird. Im politischen Mobilisierungsprozess wird die Konstruktion und Anwendung einer „bürgerlichen Form“ einer Kollektiv-Identität allerdings zu einer strategischen Wahl, einem Prozess von „Identitätsarbeit“²⁸, vorausgesetzt, ein Kennzeichen wurde bewusst ausgewählt (Vgl. Schmidt 2000:10).

2.6.5 Kulturelle Codes and ‘Kulturelle Kollektive Identität’

Ein dritter Haupt-Identitätstypus wird durch kulturelle Identifikationsmuster hervorgebracht. Darin wird die konstitutive Grenze zwischen „Uns“ und „Ihnen“, „Wir“ und dem „Nicht-Wir“ von einer bestimmten vermuteten Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Heiligen umrahmt, wenn auch nicht notwendigerweise bewusst verwendet, um eine Kollektiv-Identität zu verfestigen. Anstatt die Grenze zwischen „Uns und Ihnen“ mit den natürlichen Gegebenheiten zu verbinden, schöpft diese kulturelle Kollektiv-Identität aus einem Glauben in die Macht einer auserwählten Gruppe, basierend auf ihrem einzigartigen Kontakt mit einer überlegenen Rationalität- ihre Sinnstiftung.

Vor diesem Hintergrund kann diese Art der Identitätsbildung zur Überwindung des Problems der Zerbrechlichkeit und Veränderlichkeit sozialer Grenzen genutzt werden, indem

²⁷ Siehe im Detail: Hofstede, Gert. 1996. „The Nation-State as a Source of Common Mental Programming: Similarities and Difference Across Eastern and Western Europe“, in Gustavsson, Sverker and Leif Lewin. (Eds.). *The Future of the Nation-State*. Routledge/Nerenius & Santérus: London/Stockholm/New York, 19-48.

²⁸ Fundamental für das Verständnis kollektiver Identität, besonders von einem konstruktivistischen Standpunkt aus, sind die Prozesse durch welche sie entsteht, ausgedrückt, untermauert und modifiziert wird. Diese Prozesse wurden als Varianten der „Identitätsarbeit“ konzeptualisiert, welche die Aktivitätenbandbreite in der sich Leute engagieren umschließt, sowohl individuell als auch gemeinschaftlich, um zu betonen und auszudrücken wer sie sind und wofür sie stehen in Relation oder im Gegensatz zu anderen. In ihrem Kern befindet sich die Gewinnung, Anrufung und Pflege symbolischer Ressourcen, die verwendet werden, um die Gemeinschaft sowohl intern als auch extern zu binden und zu unterscheiden durch Akzentuierung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. (Snow 2001).

die Gemeinschaft zu einer unveränderten und ewigen Sphäre des Heiligen und Erhabenen in Beziehung gesetzt wird – mag es als Gott, Vernunft, Fortschritt oder Rationalität definiert werden (Tenbruck 1989; Eder et. al. 2002:25). Allerdings muss betont werden, dass dieser Kennzeichnungstypus der Identitätsbildung nicht unbedingt auf das was gemeinhin als Religion bezeichnet wird²⁹, verweist, sondern sich gleichermaßen auf säkulare „ewige“ Institutionen beziehen kann wie die oben genannten „Fortschritt“, „Rationalität“ oder „Wissenschaft“ (König 1998:8). „Kulturelle“ Identitätskennzeichen koppeln sich nicht notwendigerweise von ihrer Umgebung ab, aber es ist typisch für sie, dass sie den Drang haben, Mitglieder anderer Gruppierungen anzupassen oder in der Beziehung zu dominieren. Nichtsdestoweniger wird die Entwicklung gemeinsamer Interessen und das Überschreiten von Grenzen nicht ausgeschlossen und ihre Grenzen sind sehr leicht durchlässig. Dies bedeutet, dass bei einer, auf einem kulturellen Kennzeichen basierten, definierten Identität die Grenzen für ‚Außenseiter‘ im Prinzip offen sind, so lange der Wille zur Anpassung an die meist impliziten sozialen und politischen Regeln der Gemeinschaft besteht.³⁰ In diesem Zusammenhang können die Grenzen durch Kommunikation und Konversation überschritten werden, und zumindest prinzipiell - ist jeder dazu eingeladen, mit Hilfe von Bildung und kultureller Assimilation zu konvertieren. Wenn sich das Gruppen-Ich als das Erhabene erachtet, führt dies oftmals zur Entwicklung einer „missionarischen Haltung“, welche „Fremde“ als unterlegene Geschöpfe betrachtet, die kulturelle Formierung und Identität benötigen. Für diesen Kennzeichnungstypus ist es in der Tat bezeichnend, dass der Träger der kulturellen Kollektiv-Identität seine eigene soziale Ordnung als eine Überlegene präsentiert, wenn auch als universell anwendbares Gesellschaftsmodell (Schmidtke 1996:101). Dabei wird der „Außenseiter“ gebeten, sich den nötigen Initiationsriten, in deren Gewinnung und Definition er nicht teilnehmen kann, zu unterziehen (Schmidtke 1996:101). Außerdem ist es wichtig, herauszustellen, dass auf der Grundlage einer kulturellen Überlegenheit der „Unterlegene“ auch gegen seine eigene Intention und Willen konvertiert werden kann³¹ (Eder et. al. 2002:27). Dieser Kennzeichnungstypus zeichnet sich jedoch durch

²⁹ Wenn auch der Hinweis auf das ‚Heilige‘ Irritationen hervorrufen kann und das Konzept dafür bereitet, den Begriff ‚Universalismus‘ misszuverstehen [gemäß Eisenstadt und Giesen (1995:82f) ‚kulturelle Typen kollektiver Identitäten beinhalten universalistische Orientierung – in einer latent manifestierten Weise‘], ist er von besonderem Interesse im Indischen Kontext.

³⁰ In deutlichem Kontrast zu den primordialen und bürgerlichen Kennzeichen kann der ‚Fremde‘ oder ‚Außenseiter‘ (das ‚Wir‘ und ‚Nicht-Wir‘) leichter Grenzen passieren: die einzige entscheidende Bedingung ist, dass er Kenntnis über das spezifische Kennzeichen erlangt (er mag sogar im Vorfeld bereits eine Ahnung davon gehabt haben) und dass er bereit ist, es zu akzeptieren; oder andersherum, dass er erfolgreich bekehrt wird (Schmidt 2000:10).

³¹ Eisenstadt und Giesen (1998:83) haben dies mit folgenden Worten beschrieben: „Der Unterschied zwischen jenen, die eine enge Beziehung zu dem Heiligen haben und denen, die sie nicht haben, ist sicher ein hierarchischer, aber jeder hat die Fähigkeit seine Unterlegenheit, seine Leere und seine Fehler durch Konvertierung zum richtigen Glauben, durch Annahme der überlegenen Kultur und überschreiten der Grenze, zu überwinden. Die missionarische Hingabe ‚kulturell‘ geschaffener Gemeinschaften öffnet jedoch nicht nur die Grenzen, um das Außenstehende einzubeziehen, sondern übt auch einen gewissen Druck aus, um Distanz und Differenzen zu überwinden. Außenseiter sind unterlegen. Diejenigen, die der Mission widerstehen, sind nicht nur anders und unterlegen, sondern fehlgeleitet und irrend; sie müssen konvertiert werden, sogar entgegen ihrem Willen, weil sie sich ihrer wahren Identität nicht bewusst sind“. Siehe auch Eder et. al. (2002:26).

eine bemerkenswerte Ambivalenz in seinen integrierenden Merkmalen aus. Einerseits wird die ‚kulturelle‘ Offenheit der Grenzen für Legitimationszwecke betont und andererseits eine darunter liegende Idee kommunaler Homogenität angewendet (Schmidtke 1996:101).

Letztlich zeigen Kollektive-Identitätskennzeichen, die auf einer angenommenen besonderen Beziehung der Kollektivität zu dem Heiligen beruhen, universalistische Tendenzen, d.h. ihre Grenzen sind sehr leicht durchlässig (König 1998:9) obwohl sie i.d.R. Begriffe von ‚Laien‘ und ‚Klerus‘ als hierarchische Untergruppen innerhalb der In-Gruppe einschließen. Daher scheinen sie am besten geeignet, aufkommende kollektive Identitäten, die noch eine Verbreiterung ihrer Konstitution benötigen, zu etablieren (König 1998:9). Es ist jedoch genau ihre potentielle Universalität, welche sie an den Rand der meisten Identitäten drängt und sie der Bedrohung der Traditionalisierung aussetzt (König 1998:9).

Die idealen Typen wie sie Eisenstadt und Giesen verwenden, die der Kategorisierung traditionell, legal-rational und charismatische Regel, wie durch Weber vorgeschlagen, folgen, können nicht als ‚reine‘ Typen in der ‚sozialen und politischen Realität‘ des Indischen Lebens gefunden werden. Stattdessen formt eine besondere Kombination oder Ratio dieser idealen Typen die kollektive Identität, die als Antwort auf verschiedene Situationen sozialer Prozesse und politischer Chancenstrukturen entsteht.

Zusätzlich besteht ein Bedürfnis, eine kollektive Identität zu generieren, die sowohl zugleich allgemein und spezifisch, flexibel und stabil, exklusiv und inklusiv ist, um als soziale Bewegung im Indischen Kontext politisch erfolgreich zu sein. Dieser permanente Dualismus, konfrontiert mit sich verändernden ‚politischen Chancenstrukturen‘, erfordert einen beständigen Prozess des Beweisens, Definierens und Neu-Definierens der Zugehörigkeitsmerkmale, um eine erfolgreiche Strategie zu sein, die einen Konsens für eine breitere politische Mobilisierung und Partizipation herstellt. Auf den Fall von Savarkars *Hindu-Sangathan*-Bewegung angewendet, erfordert dies die Ausweitung der ‚Identitätspolitik‘ derart, dass Menschen über die ursprünglich beschränkten Grenzen von Identitätskonzepten hinaus mobilisiert werden, die von ihrem ‚geistigen Vater‘ Vinayak Damodar Savarkar und seinem *Hindutva*-Konzept verwendet wurden, um politische Prominenz und Macht im ganzen Land zu gewinnen und zu erhalten.

In der folgenden Abbildung 1 werden die wichtigsten Kriterien zur Typologisierung der drei Idealtypen von kollektiver Identität aufgeführt. Der Autor hat dabei mehrere Kriterienkataloge von Bernhard Giesen zusammengestellt. Die angeführten Kriterien dienen in erster Linie zur methodischen Identifizierung und Beschreibung der von Savarkar verwendeten Codes und Codeelementen.

Abbildung 1: Die 3 Idealformen kollektiver Identität (basierend auf Bernhard Giesen)

Kriterien der Differenz	Primordiale Kollektive Identität	Kulturelle (<i>universalistische</i>) Kollektive Identität	„Civic“ (<i>traditionelle</i>) Kollektive Identität
Konstruktion von Grenzen	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Geschlecht ▪ Generation ▪ Herkunft; Verwandtschaft 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Teilhabe an bestimmten Erlösungserwartungen ▪ Unterscheidung zwischen heilig und profan 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Interne Routinen und soziale Praktiken; ▪ Routine versus Außergewöhnlichem
Charakter der Grenzen	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Überschreitung der Grenzen nahezu unmöglich ▪ strikte Regelung der Grenzen ▪ nichtverhandelbare Kriterien der indigenen Bevölkerung 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Passierbarkeit durch Adaption und Befolgung fließender kultureller Standards der Inklusion ▪ Integrierende Dynamik ▪ Tendenz zur Ausweitung 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Überschreitung der Grenzen ist möglich ▪ permanenter Prozess der Akkulturation ▪ Potentiell für jeden offen ▪ Grenzkonstruktion durch interne Prozeduren - nicht durch explizite Abgrenzung
Wahrnehmung des Anderen/ Fremden	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Bedrohung ▪ Feststellung einer Überlegenheit der Anderen 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Minderwertig/tieferstehend ▪ Objekt missionarischen Bestrebens 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Gleichgültig ▪ Andersartigkeit wird wertfrei wahrgenommen
Verhalten gegenüber Anderen/ Fremden	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rigide Abgrenzung ▪ Betonung der eigenen Einzigartigkeit ▪ Dämonisierung ▪ kein Schema für die Integration der Anderen 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Missionarisches Attitüde, Konversionsbestrebungen ▪ „exportierbares“ Model für soziale Integration; ▪ Außenwelt als Peripherie, die „eingemeindet“ werden muss 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ keine Diskriminierung auf der Basis ethnischer oder territorialer Kriterien ▪ Ignorierung der Abstammung ▪ Ignoranz - Toleranz
Integrierende Dimension	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Zugehörigkeit wird durch Geburt evtl. Heirat konstituiert ▪ manchmal ermöglichen Reinigungsrituale die Integration 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Geteilte Weltbilder und kulturelle Werte ▪ Über Bekenntnisse, Weihen, Taufen etc. und Lehren und Gesetze 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Einverständnis akzeptierte zivile Rechte als etablierte Traditionen/Routinen usw. ▪ respektvolle/kompetente Teilnahme an Routinen usw.
Integrierende Rituale	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rituale der Reinigung 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rituale der Konversion (Bekenntnis) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rituale der Erinnerung/ Gedächtnis
Institutionelle Prozeduren	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Das Volk wird als solches als ein „Körper“ angesehen (Prinzip d. Einstimmigkeit) 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Institutionalisierte Regeln definieren die Zugehörigkeit 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Gesetzliche Regeln der maximalen Inklusion
Formulierung politischer Ziele	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Rigides politisches Programm, ▪ Bewahrung und Erweiterung der Rechte der abgegrenzten Gemeinschaft 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Flexible Adaption an wechselnde Herausforderungen ▪ normativer Vorrang der Territorialität ▪ jedoch: prinzipiell offen in der Politikformulierung 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Priorität auf <i>nicht-territoriale</i> Fragen; ▪ Fokus auf zivile und konstitutionelle Rechte ▪ partizipatorische Elemente

Kapitel 3: Savarkar - Ein Leben im Zeichen des Unabhängigkeitskampfes

Savarkars öffentliches Leben und seine Aktivitäten können grundsätzlich in sechs Phasen eingeteilt werden:

- Phase 1 (1895-1906): Erste Studienjahre sowie Beginn der politischen Aktivitäten;
- Phase 2 (1906-1910): Londoner Jahre und militanter Extremismus;
- Phase 3 (1910-1923): Verbannung und Haft;
- Phase 4 (1923-1937): Hausarrest in Ratnagiri und Beginn der sozialen Reformen;
- Phase 5 (1937-1941): Whirlwind-Propaganda-Tour;
- Phase 6 (1941-1966): Die letzten Jahre als eine *Persona non Grata*.

3.1. Phase 1: Erste Studienjahre sowie Beginn der politischen Aktivitäten

Beschäftigt man sich mit Savarkars sozial- und staatstheoretischen Überlegungen und die dabei verwendeten Begrifflichkeiten ist es für eine Analyse von großer Bedeutung, sich des „Geistes und Tones“ jener Zeit stets bewusst zu sein. Die Notwendigkeit einer historischen Kontextualisierung seiner Handlungen zeigt sich z.B. darin, dass er sich für eine gewaltsame Befreiung Indiens von der britischen Kolonialmacht begeisterte und ihn lebenslang die Vollendung jenes gesellschaftspolitischen Projekts beschäftigte, dass er in seinem *Hindutva*-Konzept zum Ausdruck brachte. Savarkars Geburt fiel in eine Zeit, die noch geprägt war durch Fremdherrschaft und dem bisher noch nie dagewesenen Phänomen eines Staates, der den indischen Subkontinent umfasste. Gemeint ist die Zeit der britischen Kolonialherrschaft, des so genannten *British Raj*. Auf sie muss man sich einlassen, wer *heute* Savarkar verstehen will.

Wie viele bedeutende Figuren³² in der revolutionären Landschaft in Maharashtra, entstammt auch Savarkar der Kaste der *Chitpavan*-Brahmanen³³, eine sehr angesehene Kaste aus der einflussreiche intellektuelle und politische Führer hervorgingen. Diese Kaste hatte neben der religiösen Führung – einzigartig in Indien – zugleich die weltliche Macht in West-Indien ausgeübt, bis sie darin von den Briten abgelöst wurden. So wurde Savarkar als zweiter Sohn einer Familie kleinerer, mittelständiger, Landbesitzer (*Jagirdars*) am 28. Mai 1883 im Dorf Bhagpur bei Nasik geboren, und war eines von vier Kindern. Bemerkenswert an dieser Stelle sind insbesondere für Savarkars weiteren Lebensweg seine beiden Brüder Narayan und Ganesh, auch bekannt als Babarao³⁴. Aufgrund der weit reichenden Sanskrit-Kenntnisse seiner Eltern, kam er schon in jungen Jahren mit historischen und mythologischen Schriften in Kontakt, solche wie das *Ramayana* und *Mahabharata*. Letztes beinhaltete das *Bhagavadgita* (kurz Gita genannt), einem Lehrgedicht aus dem 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert, was im Laufe der Zeit zu einer Art Grundbuch des Hindu-Nationalismus wurde. Hier wurde der

³² Nanasahib, Wasudeo Balwant Phadke, der als Wegbereiter des militanten Nationalismus galt oder Lokamanya Tilak seinen an dieser Stelle aufzuführen.

³³ Zu den Chitpavan-Brahmanen und ihren wesentlichen Merkmalen siehe ergänzend: Chuyen (2004:75f).

³⁴ Neben seinen beiden Brüdern hatte er noch eine Schwester namens Mainabai.

pflichtgemäße Kampf, die selbstlose Tat ohne Rücksicht auf Freude und Leid, Sieg oder Niederlage, Gewinn und Verlust, verherrlicht. Neben den letzt genannten signifikanten indigenen Texten nahm aber auch die „klassische Literatur“ des Okzidents eine bedeutende Rolle in Savarkars Ausbildung ein. Sein Vater Damodarparant, der eine englische Erziehung genoss, las seinem Sohn bereits in dessen frühester Kindheit aus *Homer's Ilias* vor. Seinem immensen Lesepensum verdankte er so vielfältige intellektuelle Begegnungen, die später der Ausgangspunkt seines Denkens werden: die Suche nach einer konstruktiven Kombination des „geistigen Materials“ der unterschiedlichen Schulen und Richtungen aus Orient wie Okzident, um dieses für die Entwicklung Indiens bestmöglich nutzbar zu machen.

Eines der einschneidendsten Ereignisse im Leben des jungen Savarkar war der frühe Tod seiner Mutter Radhahabai, die er im Alter von neun Jahren verlor. Drei Jahre zuvor erfolgte seine Einschulung in Bhagpur. Eines der auffälligsten Charakteristika war, dass er sich bereits sehr früh und intensiv für historische und vor allem tagespolitische Themen interessierte. Unter dem Einfluss des Ausbruchs kommunaler Unruhen zwischen Hindus und Muslimen im Juni 1893 in Azamgarh District in Uttar Pradesh und in Mumbai (Bombay) beschloss Savarkar mit einer von ihm gegründeten Gruppe von Schulfreunden, der *Vanar Sena* (Affen-Brigade), seine „hinduistischen Glaubensbrüder“ dahingehend zu unterstützen, in dem man eine nahe liegende Moschee mit Steinen attackierte und gewaltsame Auseinandersetzungen mit seinen muslimischen Altersgenossen austrug. Inwieweit man in diesem Zusammenhang bereits in Savarkars Kindheit von einer richtungweisenden Ablehnung gegenüber Muslimen sprechen muss, soll an dieser Stelle bezweifelt werden. Seine spätere lobende Anerkennung des muslimischen Beitrages im Kampfes gegen die britische Kolonialmacht im Rahmen seines Werkes *The War of Indian Independence*, sowie die engen Kontakte zu muslimischen Landsleuten während seiner Studienzeit in London widerspricht der These der grundsätzlichen Abneigung Savarkars gegenüber den Muslimen. Dieses wird an späterer Stelle in dieser Arbeit näher analysiert werden. Nach der Vollendung der Grundschulausbildung zog Savarkar mit seinem älteren Bruder Ganesh nach Nasik.

Die während dieser Zeit, genauer im Jahre 1897, auftretende Hungersnot und mit ihr in Zusammenhang stehende Vorkommnisse, u.a. der Tod seines Vaters und Onkels im Jahre 1899, stellten einen weiteren dramatischen Wendepunkt in dem Leben des damals 15jährigen Savarkar dar (Vaidya 1996:3), der seinen weiteren Lebensweg bestimmen sollten. Savarkar der bereits durch sein reges Interesse an den politischen Entwicklungen des Landes für die Probleme der indischen Bevölkerung und durch die Verschlechterung seiner eigenen sozioökonomischen Lage nach dem Tod seiner Eltern sensibilisiert ist, war zutiefst bewegt durch die Hungersnöte und Seuchen mit denen das Land in jenen Tagen konfrontiert war. Auch seine neue Heimat Nasik war betroffen, einer schweren Hungersnot folgte eine Epidemie mit weiteren Hungersnöten, denen ein substantieller Teil der Bevölkerung zum Opfer fiel (Deshpande 2000:3). Es stand für ihn außer Frage, dass diese Umstände kausal auf das harsche Verhalten

und die Exzesse der Kolonialregierung zurück zuführen war. Die politische und ökonomische Unzufriedenheit der indischen Bevölkerung wuchs insbesondere seit 1870 so stark, dass sie bereits 1883 einen kritischen Höhepunkt erreichten. So war man zwar in der Lage mit den bereits bekannten Naturkatastrophen umzugehen, aber die zusätzlich der Bevölkerung auferlegten unpopulären Maßnahmen der britischen Kolonialverwaltung, überstieg das Maß des Erträglichen. Die von den Briten angesetzten extravaganten Feierlichkeiten anlässlich des diamantenen Jubiläums der Königin bzw. Kaiserin Viktoria³⁵, trotz der hohen Anzahl an Notleidenden im Lande, versetzte große Teile der indischen Bevölkerung in äußerste Erregung. Diese Unzufriedenheit fand wohl seinen sichtbarsten Ausdruck in den Ereignissen am 22. Juni 1897. An diesem besagten Tage erfolgte die Ermordung von W.C. Rand (dem *Special Plague Officer*) und einem seiner Offizierskollegen Leutnant Ayerest auf dem Heimweg von einem Staatsbankette in der Stadt Pune (Poona) durch die Gebrüder Damodar Hari, Balkrishna Hari und Vasudev Chapekar. Rand wurde mit vielen rücksichtslosen und grausamen Maßnahmen gegenüber der indischen Bevölkerung, die im Zuge der verheerenden Seuchen in Maharashtra getroffen wurden, in Verbindung gebracht³⁶. Die Kolonialregierung vermutete hinter diesem Attentat eine weit reichende Verschwörung und ordnete eine Reihe willkürlicher und harter Bestrafungsmaßnahmen an, die das ohnehin schon angespannte politische Klima weiter verschärfen (Gupta 1926:8)³⁷. Eine durch unerfüllte Erwartungen und Frustration geprägte Grundstimmung wurde bereits durch die der Presse auferlegte Zensur und weiteren Restriktionen im Rahmen der *Ilbert Bill*, dem *Arms Act* und dem *First Indian Council Acts* von 1861 geschaffen.

Die widerstrebenden Kräfte bestanden insbesondere in den zunehmend politisch bewussten und gebildeten Kreisen Indiens, der aufstrebenden Mittelschicht bzw. den marginalisierten früheren Eliten wie den *Chitpawan*-Brahmannen, die nur bedingt in den Genuss von den durch die Kolonialmacht gewährten Privilegien kamen bzw. ihnen der Zugang zu wesentlichen Ressourcen verwehrt wurde. In diesem Kontext und unter Berücksichtigung der

³⁵ Das britische Kolonialreich kam unter der Regentschaft von Königin Viktoria wohl zu seiner größten Machtentfaltung. Als Symbol imperialen Geltungsanspruchs des Empires wurde sie im Jahre 1876 zur Kaiserin von Indien gekrönt.

³⁶ So gab Damodar Hari Chapekar Folgendes zu Protokoll: „In search of houses, great *zulum* was practised by soldiers. They entered the temples and brought women out of their houses, broke idols and burnt *Pothis* (holy books) [...] therefore, we determined to kill Mr. Rand who was the Chief“, Government of Bombay, Source Material in India', Vol. II 1885-1920, 348 zitiert in Vaidya (1996:4).

³⁷ So wurde u.a. Bal Gangadhar Tilak, einer der führende Figuren der Unabhängigkeitsbewegung und Wortführer deren extremistischen Flügels und Herausgeber der nationalistischen Tageszeitung *Kesari* verhaftet. Die Tatsache, dass er sich gegen die „drakonischen“ Maßnahmen zur Bekämpfung der Seuchengefahr bzw. zur Verhinderung deren Ausbreitung in Pune einsetzte und eine humanere Herangehensweise forderte, brachte ihn in den Kreis der Verdächtigten der im Attentat involvierten Person. Insbesondere Tilaks's *Kesari* förderte eine Art „nationales Bewusstsein“, was die Briten als ursächlich sahen für die zunehmende anti-britische Agitation, die ihren Niederschlag vor allem in einem Ansteigen militanter Aktionen fand. Die Folge war, dass Tilak bald sechs Jahre nach Burma deportiert wurde.

Auswirkung auf Savarkar lässt sich beispielhaft der Fall der bereits erwähnten Gebrüder Chapekar verorten.³⁸

Das Bemerkenswerte ist, dass die ohnehin belastete politische Atmosphäre und sozioökonomische Situation und durch die persönlich erlebten deprivativen Effekte, nicht nur dazu führte, dass die Chapekars die Entscheidung zur Ermordung der britischen Kolonialbeamten fällten, sondern damit auch eine neue Strömung innerhalb der Unabhängigkeitsbewegung ins Leben gerufen wurde, die die bewaffnete bzw. gewaltsame Option im Rahmen der Auseinandersetzung mit der Kolonialmacht nicht ausschließen wollte bzw. sie aktiv befürwortete. Die sich abzeichnende Aufsplitterung der Vorstellung wie eine Unabhängigkeit bewirkt werden soll, fand ihre erste Manifestation in der politischen Kontroverse die sich in Maharashtra nach der Hinrichtung der Chapekars³⁹ vollzog (Phadtare 1975:104). So war es auch nicht verwunderlich, dass die Diskussion darüber, ob das Handeln der Brüder nun als kriminell und terroristisch zu verdammen sei oder man es als einen patriotischen Akt zu bewerten habe, nicht nur der nationalen Unabhängigkeitsbewegung sondern auch Savarkar entscheidende neue Impulse gab und ohne Zweifel eine essentielle Landmarke darstellte. Savarkar der bereits als 10 jähriger Junge durchaus über schriftstellerische Fähigkeiten verfügte, intensivierte sein Engagement in diesem Bereich und versuchte, durch die Teilnahme an literarischen und rhetorischen Wettstreits auf sich aufmerksam zu machen. Durch sein intensives Studium von Zeitungen und politischen Schriften kam er zunehmend unter den Einfluss national und reform- wie revolutionär orientiertem Gedankengut. Insbesondere Tilak und seine Zeitung *Kesari*⁴⁰ und der *Kal* von Sihrapant M. Paranjape, einem in jenen Tagen berühmten Redner und Journalisten, prägten Savarkars Gedanken und formten seinen Geist.

Bereits in seinen Jugendjahren war er von der zwingenden Notwendigkeit überzeugt, dass dem gesprochenen wie geschriebenen Wort konkrete Maßnahmen zu folgen haben. Diese „Maxime der Tat“ zur Realisierung und Verbreitung seiner Ideen versuchte er bereits von Beginn seines politischen Wirkens an aktiv durch den Aufbau organisatorischer Strukturen umzusetzen bzw. zu unterstützen. Sein Hauptaugenmerk galt dabei insbesondere der Beeinflussung seiner Altersgenossen⁴¹. Eine seiner ersten nennenswerten Maßnahmen⁴² in diesem Zusammenhang stellte die Gründung einer eigenen organisatorischen Plattform in Nasik

³⁸ So wollte z.B. Damodar Chapekar in die Dienste der Kavallerie der Britischen Kolonialarmee eintreten. Sein Gesuch wurde abgelehnt mit dem Verweis auf seine brahmanische Herkunft (Vaidya 1996:4).

³⁹ Sie wurden bereits wenige Tage nach dem Attentat gefangen genommen, verurteilt und hingerichtet, am 18. April 1898 Damodar Hari Chapekar und am 12 April 1899 Balkrishkna sowie Vasudev Hari Chapekar.

⁴⁰ Eine Pune (Maharashtra) herausgegebene, nationalistische Tageszeitung, die wohl den stärksten Einfluss auf Savarkar ausübte.

⁴¹ Er verfasste eine Hommage zu Ehren der Chapekar Brüder und verschiedene Balladen, die er Persönlichkeiten wie Bal Gangadhar Tilak und Justice Ranade widmete.

⁴² Die von ihm als Kind „gegründete“ Gruppe, bereits o.g. *Vanar Sena* (Affen-Brigade), mit der er nach gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen mehrere Schulfreunde organisierte und die dörfliche Moschee beschädigte sowie diverse „Raufereien“ mit seinen muslimischen Altersgenossen austrug, kann nicht ernsthaft in Betracht gezogen werden.

dar, die er als „Union der Freunde“, *Mitra Mela*, bezeichnete. Diese Gruppierung fand nach Keer (1988:8f) ihren Ursprung in der von ihm bereits zuvor im Jahre 1899 geformten und aus drei Personen bestehenden „patriotischen Gruppe“ bzw. „Gruppe der Nationalisten“, der *Rashtra Bhakta Samuha*. Bemerkenswert an dieser Stelle sind die unterschiedlichen Funktionen der beiden organisatorischen Strukturen, während die *Rashtra Bhakta Samuha*, als konspirative Zelle, als innerster Zirkel fungierte, stellte die *Mitra Mela*, den „erweiterten Freundeskreis“ dar, als eine Art offenes Forum des früheren rein konspirativen Bundes (Deshpande 2000:5). Nach Savarkars Vorstellungen hatte dieses offene Forum Aufgaben in zweierlei Hinsicht zu erfüllen: Zum einen war es als Organisation zur Rekrutierung seiner jugendlichen Landsleute gedacht, zu dessen Zwecke es eine Vielzahl unterschiedlicher Veranstaltungen wie die Organisation öffentlicher Vorträge, Diskussionsrunden sowie die Ausrichtung gemeinsamer Festivitäten u.a. gab. Zum anderen kam ihr eine Selektierungsfunktion zuteil. Neue Mitglieder hatten nicht nur die Gelegenheit sich zu bewähren, sondern auch als vertrauenswürdig zu empfehlen. Solche die vor allem letzte Eigenschaft erfüllten wurde die Möglichkeit angetragen, sich im inneren Kreis, im *Rashtra Bhakta Samuha* zu engagieren. Eine Veränderung dieser organisatorischen Struktur, zu mindestens bezüglich der Namensgebung erfolgte im Jahre 1904. In diesem Jahr nämlich, ging die *Mitra Mela* in die „Neue Indien-Gesellschaft“, der so genannten *Abhinava Bharat Society*⁴³ auf. Das programmatische Ziel⁴⁴ war die absolute Unabhängigkeit Indiens, wenn notwendig auch unter Anwendung von Gewalt, wie es entsprechend in ihrem Treuegelöbnis für neue Mitglieder im Sinne eines verpflichtenden Initiationsrituals zum Ausdruck kommt.⁴⁵ Um

⁴³ Dem durch ihren Namen konstituierten Anspruch wurde die *Abhinava Bharat Society* nur zum Teil gerecht, aufgrund der beschränkten Ausbreitung auf Zentral- und Westindien. Savarkar berichtet an manchen Stellen über Tätigkeiten im Ausland wie in England oder den USA (Savarkar 1950:185) Trotz dessen kann mit Bezug auf Godbole (2004:VI) festgehalten werden, dass nach dem Erhalt der Unabhängigkeit viele der prominenten Führer der *Congress*-Partei frühere Mitglieder der *Abhinava Bharat* waren, so u.a. Balasaheb Kher (Chief Minister of Bombay Province), Ravishankar Shukla (Chief Minister of Central Provinces), Sir Sikandar Huyat Khan (Chief Minister of Punjab) und selbst der Präsident der *Congress*-Partei dieser Zeit, Acharya Kripalani, war ein Mitglied dieser Gesellschaft. International agierte die *Abhinava Bharat* im Rahmen der neu gegründeten *Ghadr Party* mit Zweigstellen in England, Frankreich, Deutschland, Singapur, Burma (heutige Myanmar), Hong Kong, den Vereinigten Staaten und Kanada (Keer 1988:9).

⁴⁴ Eine der wesentlichen Tätigkeiten der Organisation war neben der Ausbildung der Mitglieder (Lesen, Debattieren und physisches Training), politische und soziale Arbeit um die öffentlichen und politischen Institutionen zu penetrieren. So erhielten religiöse Zeremonien und Feste politische und nationale Funktionen (Keer 1988:9).

⁴⁵ Dementsprechend aufschlussreich ist auch der Schwur bzw. Eid den neue Mitglieder ablegen mussten: „The Oath of the *Abhinava Bharat*: In the name of God, In the name of Bharat Mata, In the name of all the Martyrs that have shed their blood for Bharat Mata, by the Love, innate in all men and woman, that I bear to the land of my birth, wherein lie the sacred ashes of my forefathers, and which is the cradle of my children, by the tears of Hindi Mothers for their children whom the Foreigners has enslaved, imprisoned, tortured, and killed, I, ... convinced that without Absolute Political Independence or *swarajya* my country can never rise to that exalted position among the nations of the earth which is her due, and convinced also that *swarajya* can never be attained except by the waging of a bloody and relentless war against the Foreigner, Solemnly and sincerely Swear that I shall from this moment do everything in my power to fight for independence and place the Lotus Crown of *Swaraj* on the head of my Mother; and with this object, I join the *Abhinava Bharat*, the revolutionary Society of all *Hindustan*, and swear that I shall ever be true and faithful to this my solemn Oath, and that I shall obey the orders of this body, If I betray the whole or any part of this solemn Oath, or if I betray this body or any other body working with a similar

dieses zu erreichen formulierten Savarkar und seine Mitstreiter einen sieben Punkte Aktionsplan: (1) die Lehre von Swadeshi und Boykott sowie dessen nationales Training; (2) der Ankauf und die Lagerung von Waffen in benachbarten Ländern; (3) die Eröffnung von kleineren Waffenfabriken (4) der Ankauf von Waffen in fremden Ländern sowie dessen Schmuggel nach Indien; (5) die Anwendung von Guerilla-Taktik wann immer es möglich ist; (6) die Verbreitung von Patriotismus unter den indischen Militärs und ihre Sensibilisierung für die Politik; und (7) das Warten auf den geeigneten Augenblick um eine Revolte zu beginnen (Srivastava 1983:71). Als organisatorisches Vorbild diente Savarkar stets die von dem italienischen Freiheitskämpfer Mazzini gegründete Geheimgesellschaft *Young Italy* oder revolutionäre Geheimgesellschaften im damaligen zaristischen Russland. Ein Schwerpunkt der *Abhinava Bharat*, sowie bereits der *Mitra Mela*, lag in der Erziehung seiner Mitglieder, um unter ihnen ein neues politisches und nationales Bewusstsein zu entwickeln (Deshpande 2000:5). Ein wesentlicher Bestandteil der gemeinsamen Übungen war die „körperliche Ertüchtigung“, die intellektuelle Schulung vor allem in den Gebieten der politischen Strukturen des Landes sowie die Erörterung von Möglichkeiten zur Lösung der sozioökonomischen Probleme. Bemerkenswert an dieser Stelle ist vor allem Savarkars Bemühen diese intellektuellen Übungen vor allem mit handlungsorientierten Anweisungen zu versehen. Sichtbarster Ausdruck fand dies in der Aufforderung, sich durch verschiedene soziale Engagements für die Belange der sozial schwächer Gestellten insbesondere durch die Hungersnöte Betroffenen einzusetzen.⁴⁶ Begleitet wurde diese karikative Strategie durch Versuche der Instrumentalisierung religiöser Feste und Zeremonien als Plattform zur Verbreitung ihrer Ideen und um einen breiteren Zugang zu den lokalen öffentlichen wie sozio-politischen Institutionen zu erhalten (Keer 1988:9). Vor diesem Hintergrund lässt sich Nasik nicht nur als Ausgangspunkt für Savarkar's Aktionismus sondern auch für die frühe Verbindung von politischen mit sozial-reformerischen Komponenten in seiner Ideengeschichte sowie in seinen Kampagnen identifizieren.

Die in der Zwischenzeit erteilte Zulassung zum Fergusson-College und der damit verbundene Ortswechsel von Nasik nach Pune in 1902 bildete den geographischen und

object, May I be doomed to the fate of a perjurer!"; verfasst von Savarkar und zitiert in Phake et. al. (1989:226); Godbole (2004:685).

⁴⁶ Aufgrund der relativ geringen Anzahl der Mitglieder, die sich schätzungsweise in den Anfangsjahren auf mehrere hundert Studenten beschränkt [auf der Gründungsveranstaltung waren nach Keers (1988:23, 28) Angaben ca. 200 „ausgesuchte“ frühere *Mitra Mela* Mitglieder anwesend] und der knappen finanziellen Ressourcen verfügten jedoch diese Maßnahmen mehr über symbolischen Wert. Wie auch immer, Keer (1988:10f) berichtet weiterhin, dass die karikativen Aktivitäten von *Mitra Mela* zielten insbesondere auf die Unterstützung der dörflichen Bevölkerung in der „Pestbekämpfung“ (Entfernung und Verbrennung der Leichnamen). Aber auch der *Abhinava Bharat Society* gelang es nicht ihre soziale Basis substantiell zu erweitern. Ihr Charakter als Geheimgesellschaft, der elitäre Habitus, der formelle Widerstand weiter Teile der Professorenschaft aber insbesondere die offene Konfrontation mit den moderaten Kräften der Unabhängigkeitsbewegung verhinderten den erfolgreichen Ausbau zu einer Massenorganisation. Eines der bekanntesten Mitglied war Jivatram Bhagwandas Kripalani (1888-1982), früherer Präsident des INC im Jahre 1947 während des sogenannten *Transfers of Power*, war Mitglied der Interims Regierung von 1946 bis 1947 und Mitglied der verfassungsgebenden Versammlung.

zeitlichen Rahmen für den letztgenannten Aufbau organisatorischer Strukturen. Bereits Persönlichkeiten wie Tilak, Ranade, R. P. Paranjape oder Gopal Krishna Gokhale studierten bzw. wirkten in Pune und schufen eine Atmosphäre, die die Entstehung und Verbreitung von reformerischem wie auch revolutionärem Gedankengut begünstigte. Mit Hilfe einer handgeschriebenen wöchentlichen Zeitung, genannt der *Aryan Weekly* (Gosain 2005:20), versuchten Savarkar und die ihm geistig nahe stehenden Studenten, auf sich und ihre nationalen Ideen aufmerksam zu machen. Insbesondere inspiriert durch eine von Tilak geführte Bewegung gegen die von den Briten erwogene Teilung des Staates Bengalens⁴⁷ versuchte man, durch publizieren sowie durch eine von Savarkar unterstützte *Swadeshi*-Kampagne und den damit verbundenen Boykott importierter Waren, an politischem Profil wie Gewicht zu gewinnen⁴⁸. Einer der führenden marxistischen Kritiker R. Palme Dutt (1951:47) der britischen kolonialen Herrschaft bewertet die Boykott-Maßnahmen wie folgt: „Als im Jahre 1905 die Situation für ein neues Stadium des Kampfes reif war, wurde eine neue Waffe gefunden, eine Waffe, die mit allen vorhergegangenen religiösen und metaphysischen Spekulationen nichts zu tun hatte, die einen entschieden modernen und ökonomischen Charakter trug – die Waffe des wirtschaftlichen Boykotts. In der Wahl dieser Waffe, der einzig möglichen und wirkungsvollen zu jener Zeit, drückte sich der bürgerliche Charakter der Bewegung aus; und so wurde diese Waffe auch tatsächlich von den gemäßigten Führern befürwortet“. Auf einer Tagung des *Congress* im selben Jahr wurde den Boykott-Agitationen bedingte Unterstützung zugesagt. „Damals machte die nationale Bewegung einen großen Sprung vorwärts“ (Dutt 1951:348). Jedoch verblieben diese Agitationen nicht nur bei einem „bloßen passiven Boykott“, wie von den Gemäßigten noch vertreten, sondern erreichten schon sehr bald einen kritischen Höhepunkt, durch die „aktive“ öffentliche Verbrennung ausländischer Güter im Jahre 1905 im Zuge des *Dasara*

⁴⁷ Die Teilung von Bengalen durch die Britische Kolonialmacht weckte nicht nur landesweit nationalistische Gefühle sondern verfügte ebenso über eine kommunalistische Dimension. Insbesondere von nationalen hinduistischen Kräften wurde die als administrative Notwendigkeit bezeichnete Teilung des Staates als ein Angriff auf die Hindus skizziert, da eine größere hinduistisch dominierte territoriale Einheit geschwächt wird durch die Abtrennung eines substantiellen Teils zur Bildung eines muslimisch dominierten Gliedstaates.

⁴⁸ Tilak formulierte seine Beweggründe für den Boykott-Aufruf und die Bedeutung dieser Maßnahme in einer Kritik an den so genannten Gemäßigten (siehe unten): „Das Heilmittel ist nicht der Bittgesuch, sondern Boykott. Wir sagen, bereitet eure Streitmacht vor, ordnet eure Kräfte, so dass sie euch nicht verweigern können, was ihr fordert. [...] Wir sind nicht bewaffnet, und es ist auch nicht nötig, bewaffnet zu sein. Wir haben eine stärkere Waffe, eine politische Waffe, im, Boykott. Wir haben eine Tatsache erkannt, dass die ganze Verwaltung, die von einer Handvoll Engländer geführt wird, mit unserer Hilfe erfolgt. Wir sind alle in untergeordnetem Dienst. Die ganze Regierung wird mit unserer Hilfe aufrechterhalten, und sie versuchen, uns in Unkenntnis der Macht zu halten, die eine Zusammenarbeit untereinander ermöglichen würde, wodurch das, was jetzt in unserer Hand ist, von uns gefordert und verwaltet werden kann. Es geht darum, die gesamte Kontrolle in unserer Hand zu haben. Ich möchte den Schlüssel meines Hauses haben und nicht nur einen Fremden hinauswerfen. Selbstregierung ist unser Ziel; wir wollen die Kontrolle über unsere Verwaltungsmaschinerie. Wir wollen keine Schreiber werden und das nur bleiben. Im Augenblick sind wir Schreiber und willige Werkzeuge unserer eigenen Unterdrückung in der Hand einer fremden Regierung, und diese Regierung herrscht über uns nicht durch ihre eigene Stärke, sondern indem sie uns in Unkenntnis und Blindheit hält [...]“ B. G. Tilak zitiert in Westphal (1980:369f).

*Festes*⁴⁹ unter der Führung von Savarkar. Wobei an dieser Stelle betont werden muss, dass es für Savarkar mit Beginn seiner Unterstützung dieser Kampagne, im Gegensatz zu den meisten der Gemäßigten, jedoch außer Frage stand, dass *Swadeshi* und Boykott nicht die einzigen Mittel sein können, sondern nur einen Teilaspekt des Unabhängigkeitskampfes darstellen. Vielmehr gilt es, die politische Befreiung als wesentlichen Schritt zur ökonomischen Befreiung zu forcieren. Der Boykott ausländischer, vor allem britischer Waren fand jedoch in Indien ein unterschiedliches Echo⁵⁰. Savarkar gewann zwar die Aufmerksamkeit seines Vorbildes Tilaks und den nationalistischen wie marxistischen Kräfte⁵¹, jedoch zu dem Preis des Ausschlusses vom College Wohnheim inklusive einer Geldstrafe und der Kritik politisch gemäßigter Kräfte. Allen voran die *Congress*-Bewegung unter der Führung des moderaten Politikers Gopal Krishna Gokhale brachte seine Ablehnung gegenüber dieser anti-britischen und vor allem die als Gewalt fördernde und eskalierende, wahrgenommene Maßnahme, zum Ausdruck⁵².

Es lässt sich also feststellen, dass bereits zu Beginn von Savarkars Aktivitäten eine politische Konstellation entsteht, die früh die Weichen seines weiteren Werdeganges stellen sollte und bestimmend war, nicht nur für seinen politischen Erfolg bzw. Misserfolg, sondern auch dafür, dass er in Konfrontation mit Gandhi und dem *Congress* gekommen ist und sich vom Mainstream der Unabhängigkeitsbewegung entfernen wird. An dieser Situation änderte sich auch nichts nachdem bereits in 1906 der *Congress* in Kalkutta ein Programm verabschiedete, welches zum ersten Male *Swaraj*, die Forderung nach einem System der Selbstregierung forderte und Maßnahmen wie den Boykott fremder Waren und die Förderung der indischen Industrie beinhaltete. Das ein Jahr später stattfindenden Surat-Treffen des *Congress*, der in eine Spaltung der Organisation in einen „gemäßigten“ und einen „extremistischen“ Flügel endete, verhinderte darüber hinaus schon sehr bald eine mögliche Annäherung Savarkars⁵³.

⁴⁹ Hinsichtlich der Bedeutung des Dasara Festes für das *Hindutva*-Konzept, siehe Kapitel 9, Absatz 9.3.2.5. Codeelement Gemeinsame Festivitäten.

⁵⁰ Nur in Bengalen wurde er entsprechend den Umständen von allen politischen Strömungen unterstützt (Siehe ergänzend Krüger (1984:164).

⁵¹ So vertritt Dutt (1951:349) später auch die These, dass die Revision der Teilung Bengalens im Jahre 1911 einen Teilsieg der Boykottbewegung darstelle.

⁵² Insbesondere durch die *Indu Prakash*, einer damals führenden Zeitung, bekannt dafür das Sprachrohr der Moderaten und der von ihr geführten *Congress*-Bewegung zu sein. Selbst M.K. Gandhi, der einige Jahre später am 17. November 1921 im Rahmen der „Civil Disobedience“ Bewegung selbst die öffentliche Verbrennung von ausländischen Produkten durchführen sollte, verbannte von Südafrika aus Savarkars Maßnahme zu diesem Zeitpunkt (Gosain 2005:20; Keer 1988:19f).

⁵³ Rothermund beschreibt den Konflikt und das Kräfteverhältnis zwischen beiden Flügel wie folgt: „Die Gemäßigten warfen den Extremisten vor, dass sie das Land in ein Chaos stürzen würden, wenn es ihnen gelänge, die Briten durch terroristische Methoden zu vertreiben, ohne in der Lage zu sein, Recht und Ordnung aufrechtzuerhalten. Die Extremisten wiederum befürchteten, dass die von den Briten angekündigten Verfassungsreformen, von denen sich die Gemäßigten viel erhofften, die Fremdherrschaft durch eine demokratische Scheinlegitimation stärken und damit die Erlangung der Freiheit erschweren würden. Für sie waren daher die Gemäßigten geradezu Vaterlandsverräter. Das Kräfteverhältnis war sehr ungleich, die Extremisten blieben eine kleine Schar, die von den Briten rücksichtslos unterdrückt wurde, während die Gemäßigten den Nationalkongress [*Congress*-Bewegung] auf ihre politische Linie festlegten und sich an den Vorbereitungen für eine Verfassungsreform beteiligten“ (Rothermund 1979:311f).

3.2 Phase 2 (1906-1910): Londoner Jahre und militanter Extremismus

Nachdem er 1904 einen Abschluss am Fergusson-College in Pune und 1905 an der Bombay University erhielt, verließ er Indien am 9. Juli 1906, um in England Jura⁵⁴ zu studieren. Die finanziellen Mittel für diesen Studienaufenthalt wurden ihm durch Shyamji Krishna Varma⁵⁵ zur Verfügung gestellt. Varma unterstützte das Studium indischer Studenten in England durch die Gewährung des *Shivaji Scholarship*. Dieses Stipendium war jedoch an die Verpflichtung geknüpft, nach Beendigung des Studiums nicht in den Dienst der Britischen Regierung einzutreten⁵⁶. Bereits wenige Monate nach seiner Ankunft in England intensivierte er sein Engagement im Rahmen des weiteren Aufbaues organisatorischer Strukturen. Noch im Jahr 1906 erfolgte die Gründung der *Free India Society*, einer öffentlich agierenden Vereinigung, die darauf abzielte als Rekrutierungsinstitution für die *Abhinava Bharat Society* zu dienen sowie um die in London studierenden indischen Studenten zu mobilisieren, zu organisieren sowie für den Unabhängigkeitskampf zu sensibilisieren (Keer 1988:30). Das Zentrum seiner damaligen Aktivitäten bildete das so genannte *India House*⁵⁷ oder auch als *Bharat Bhavan* bezeichnet, eine Art Studentenwohnheim, in erster Linie für Inder, welches ebenfalls von Shyamji Krishna Varma im Jahre 1905 etabliert wurde und bekannt war, für die in ihr gepflegte anti-britische Atmosphäre. Seit Varma am 18. Februar 1905 die *Home Rule Society*⁵⁸ ins Leben rief und die Forderung nach mehr Selbstverwaltung für das koloniale Indien insbesondere durch das von

⁵⁴ Am Gray's Inn eines von vier Rechtsschulen in London der damaligen Zeit.

⁵⁵ Varma war als ein Schüler von Swami Dayanand Sarasvati eng verbunden mit der hinduistischen Reformorganisation *Arya Samaj*. Darüber hinaus inspirierten ihn die politischen Ideen von Herbert Spencer, der ihn als seinen neuen politischen Guru verehrte (Srivastava 1983:6ff). Als Wissenschaftler der sich intensiv mit alten Texten verfasst in der klassischen Sprache des Sanskrits beschäftigte, genoss er die Anerkennung von bedeutenden Indologen wie Max Müller und Monier Williams. Durch seine vehemente Forderung nach „Home Rule“ gewann er zunehmend die Aufmerksamkeit nicht nur der britischen Presse sondern auch der Kolonialen Behörden. Varma entzog sich rechtzeitig der Verhaftung durch seine „Flucht“ nach Paris. Von dort aus führte er seinen Kampf für mehr Autonomie und Selbstverwaltung für das Indische Volk fort (Keer 1988:35).

⁵⁶ So musste auch Savarkar folgendes Gelübde ablegen: „I do hereby pledge my word of honour and solemnly declare that I will not accept either directly or indirectly any post or honorary office, title, favour or seat on any council (Municipality or District Board, etc.) or service under the British Government and that I will not advise anyone to serve the said Government in any capacity and also that I will not accept any emoluments from them“. Varma richtete neben dem Shivaji Scholarship drei weitere ein: Dayanand Scholarship; Rana Pratap Scholarship und den Herbert Spencer Indian Fellowship, alle wurden vergeben unter der o.g. Bedingung (Keer 1988:25f).

⁵⁷ Es befand sich in der 65 Cromwell Avenue, London, und bot ca. für 25 bis 30 Studenten eine Herberge. Nachdem Varma entschied, seine Aktivitäten von London nach Paris zu verlegen um von dort aus „revolutionäre Aktivitäten“ zu initiieren, übernahm Savarkar die Leitung bzw. die Koordination der Aktivitäten im India House (Datta 1978:13).

⁵⁸Es kann davon ausgegangen werden, dass die Etablierung der *Indian Home Rule Society* inspiriert wurde von der irischen Forderung innerhalb des Vereinigten Königreiches Großbritanniens nach *Home Rule*, d.h. die Schaffung eines eigenen Irischen Parlaments zur politischen Konsolidierung von mehr autonomer Selbstverwaltung. Die ca. 20 anwesenden Gründungsmitglieder dieser Gesellschaft einigten sich im wesentlichen auf drei Ziele: (1) wie bereits o.g. die Forderung und Sicherung von mehr Selbstverwaltung für das koloniale Indien; (2) die Realisierung aller notwendigen Maßnahmen im Vereinigten Königreich zur Realisierung der unter Punkt (1) aufgestellten Zielsetzung; und (3) die Durchführung von Aufklärungsarbeit in Indien selbst um ihre Landsleute von den Vorteilen zu überzeugen die eine politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit zur Folge haben würde (Srivastava 1983:6).

ihm herausgegebene monatliche Journal *Indian Sociologist*⁵⁹ formulierte, wurde das *India House* zu einer organisatorischen und kommunikativen Institution für das extremistische Lager und bot vor allem Savarkar die Möglichkeit, mit diesem in Kontakt zu treten. Entscheidend war jedoch nicht nur der Austausch mit seinen Landsleuten sondern die Begegnung mit revolutionären Elementen anderer Länder wie Russland, China, Ägypten, Irland, Italien oder der Türkei. Savarkar's Ziel war die Etablierung einer *United Front* von revolutionären Kräften unterschiedlicher Nationalität, um den bewaffneten Kampf gegen das Britische Imperium an verschiedenen Stellen seines Territoriums gleichzeitig zu beginnen (Phadtare 1975:112). Um auf internationaler Ebene mehr Aufmerksamkeit für seine Aktivitäten zu gewinnen, gelang es ihm *Madam Cama*⁶⁰ für seine Ideen zu begeistern und als Vertreterin zur *International Socialist Conference* in Stuttgart am 22. August 1907 zu entsenden. Im Rahmen dieser Konferenz brachte sie die Resolution hervor, die Forderung nach einem unabhängigen Indien zu erheben und präsentierte zugleich die von Savarkar neu entworfene Fahne⁶¹ eines postkolonialen Indiens. Mit Blick auf den Versuch der Internationalisierung von Savarkars Aktivitäten hatte insbesondere der Sieg des „asiatischen Japans“ über das „europäische Russland“ bemerkenswerten Einfluss auf die jungen revolutionären *ausländischen* Studenten in England und deren zunehmende Interaktion. Dieser Sieg, gefeiert als Zerstörung des Unbesiegbarkeits-Mythos der europäischen Kolonialmächte, wurde dahingehend interpretiert, dass nun der richtige Zeitpunkt gekommen sei, der Forderung nach Unabhängigkeit entsprechend auch mit Taten Nachdruck zu verleihen. So wurde Savarkar im Rahmen seiner Studien der Jurisprudenz nicht nur in seinen politischen Auffassungen von den staatstheoretischen Ideen seines Gastgeberlandes nachhaltig beeinflusst sondern auch im Zuge weltpolitischer Entwicklungen in seinem Aktionismus bestätigt. Darüber hinaus war er zunehmend von dem Erfolg militanter Varianten für den Indischen Unabhängigkeitskampf überzeugt.⁶² Als verhängnisvoll sollte sich

⁵⁹ Erstausgabe erfolgte im Januar 1905; seit September 1907 in *British India* verboten; herausgegeben in Paris. Das bevorzugte Thema dieses Journals, welches wohl eher als eine Kampfschrift zu bezeichnen ist, war die Propagierung eines geheimen bewaffneten Kampfes gegen die britische Kolonialmacht in Indien unter der Anwendung von russischen Methoden des Terrorismus. Der Kern dieser Aufforderung bestand darin (1) Die Anerkennung von Gewalt als politisches Mittel; (2) die absolute Geheimhaltung von Plänen; sowie (3) die Verbreitung revolutionärer Idee unter den Indischen Soldaten die im Dienste der Britischen Armee standen (Datta 1978:24).

⁶⁰ Madame Bhikaji Rustom Cama, 1861-1937, Tochter einer wohlhabenden parsischen Familie. Engagierte sich als Freiwillige während des katastrophalen Beulenbest 1896 in Bombay, Krankheit, Trennung von ihrem Mann folgend und die „Flucht“ nach Europa (Paris und London) folgten. Dort engagierte sie sich in zahlreichen sozialen und politischen Bewegungen, u.a. schloss sie sich Dadabhai Naoroji an. Ihre steigende Abneigung gegenüber der Britischen Politik ließ sie zunehmend mit dem militanten Lager in London sympathisieren und schloss sich der Indian Home Rule Society unter der Leitung von Shyamji Krishnavarma an (Vgl. Savarkar 1993:45f).

⁶¹ Zur Bedeutung dieser Fahne, siehe Kapitel 9, Absatz 9.3.4.1 Codeelement Hindu-Dhwaja / Flagge.

⁶² So unterstreicht Savarkar in einer öffentlichen Diskussion am 14. November 1953 in Mumbai (früher Bombay), dass ein wesentlicher Grund seines Studienaufenthaltes in London (1906-1910) war, das notwendige Know How zu erwerben um Bomben zu bauen die für terroristische Anschläge geeignet sind und diese Kenntnisse seinen Landsleuten in Indien zur Verfügung zu stellen, d.h. diese auf einen bewaffneten Kampf mit der Britischen Kolonialmacht vorzubereiten (Srivastava 1983:4). In diesem Zusammenhang engagierte sich Savarkar darüber hinaus Schießtraining für seine Landsleute in London zu organisieren (Ker 1973:178).

seine mehr oder weniger nachgewiesene Beteiligungen an revolutionären Aktivitäten und schließlich an den politisch motivierten Attentaten auf Sir William Curzon Willys, einem prominenten Repräsentant des *India Office* in London sowie auf Arthur Mason Tippetts Jackson (I.C.S.), einem Steuereinnahmer in Nasik, erweisen⁶³. Georg Clarke, damaliger Gouverneur von Bombay identifizierte Savarkar als eine der meist gefährlichsten Personen, die Indien jemals hervorbrachte. Insbesondere nachdem Tilak, der auch als „Vater der Indischen Unruhe“ bezeichnet wurde und „geistiger Mentor“ Savarkars war, verhaftet und für 6 Jahre nach Mandalay (heutiges Myanmar) deportiert wurde, führte dies nicht nur zu einer äußerst angespannten Atmosphäre unter den Extremisten und Militanten innerhalb wie außerhalb Indiens. Zusätzlich wurde damit begonnen, verstärkt Waffen insbesondere Pistolen und Anleitungen zum Bau von Bomben nach Indien zu schmuggeln. Die Zunahme von anti-britischen revolutionären Aktivitäten ausgehend von Savarkar bzw. inspiriert von ihm, lässt sich u.a. an den immer häufiger stattfindenden Gerichtsverfahren ablesen, neben den beiden oben genannten die direkt mit Savarkar in Verbindung gebracht werden können ist der *Muzaffarpur Case* vom April 1908 oder der *Maniktolla Trial* zu nennen⁶⁴.

Trotz einer qualitativen wie quantitativen Zunahme gewaltsamer revolutionärer Aktivitäten in Indien muss an dieser Stelle betont werden, dass sich der Teil der indischen Unabhängigkeitsbewegung, der sich für militante Optionen entschieden hat, eine verschwindend kleine Minderheit bildete und ihr eine erfolgreiche Mobilisierung indischer Massen versagt blieb. Vielmehr gerieten die Militanten um Savarkar zunehmend in den kritischen öffentlichen Diskurs in Indien wie in England. Mit Blick auf die Tatsache, dass bereits die früheren Aktivitäten Savarkars u.a. die Verbrennung ausländischer Güter als gewaltfördernd abgelehnt wurde, ist es daher nicht verwunderlich, dass die direkte Anwendung von Gewalt auf signifikant stärkeren Protest stieß, nicht nur innerhalb der führenden moderaten indischen Eliten um G. K. Gokhale und N. C. Kelkar sondern auch breiter Schichten der indischen Bevölkerung. Es folgte nicht nur eine klare Distanzierung von diesen militanten revolutionären Kräften, sondern man forderte sogar deren Inhaftierung. In London organisierte man unter der Beteiligung indischer Studenten ein Treffen, um öffentliche Gewaltakte insbesondere den Mord an Sir Curzon Wyllie sowie den Attentäter Madanlal Dhingra⁶⁵ zu

⁶³ Es wurde im Jackson Verfahren erwiesen, dass der Mörder Anant Kanhere der *Abhinava Bharat Society* nahe stand und sich nicht nur von Savarkar inspiriert fühlte sondern den Britischen Beamten am 21. Dezember 1909 mit einer der Waffen ermordete, die Savarkar nach Indien schmuggelte. Darüber hinaus verübte ein erwiesener junger Anhänger Savarkars, Mohanlal Pandya, am 13. November 1909 ein erfolgloses Attentat auf Lord Minto (Phadtare 1975:119).

⁶⁴ Im Rahmen des Muzaffarpur Case sollten die Beschuldigten ihrer Strafe zugeführt werden, denen man die versuchte Ermordung des District Magistrate Mr. Kingsford zur Last legte; der Maniktolla Trial hatte die Verbannung einer Gruppe von Bengalen auf die Andamanen zur Folge die in gewaltsamen Auseinandersetzungen mit Briten involviert waren.

⁶⁵ Vgl. hierzu zur Person Dhingras und sein Verhältnis zu Savarkar und deren gemeinsame Aktivitäten in London im Detail: Datta, V. N. 1978. *Madan Lal Dhingra and the Revolutionary Movement*. Vikas Publishing House: New Delhi/Bombay (Mumbai)/Calcutta and Kanpur.

verurteilen. Savarkar der sich gegen eine solche Resolution aussprach, wurde darauf hin von seinen eigenen Landsleuten körperlich angegriffen und niedergeschlagen (Phadtare 1975:113).

3.3 Phase 3: (1910-1923): Verbannung und Haft

Savarkar geriet zunehmend unter sozioökonomischen und politischen Druck. Er musste das *India House* verlassen, was nicht nur den Verlust seiner Unterkunft sondern auch seiner kommunikativen wie organisatorischen Plattform bedeutete. Darüber hinaus wurde ihm trotz des bestandenen Examens am Gray's Inn keine Zulassung als Anwalt erteilt. Vielmehr wurde diese an die Bedingung geknüpft, dass er keine politischen Tätigkeiten aufnimmt, was er schriftlich zu Protokoll geben sollte. Da er sich jedoch nicht von seinen politischen Aktivitäten lossagen wollte, war ihm nicht nur der weitere berufliche Werdegang sondern auch der Weg zurück ins *India House* versperrt. Trotz des sich abzeichnenden Bedeutungsverlustes Savarkars sowie der geringen Unterstützung in England wie in Indien, entschied sich Georg Clarke dafür, Savarkar gerichtlich für die ansteigenden gewaltsamen anti-britischen Aktivitäten zu verfolgen (Rao 1983:61). Bevor Savarkar Kenntnis über diese juristischen Schritte seitens der Briten erhielt, entschied er sich, seine Wirkungsstätte aus gesundheitlichen Gründen von London nach Paris zu verlegen. Die Auseinandersetzung mit den Briten, die zwar gesucht war, schien wohl aber in Verbindung mit der doppelten Konfrontation mit seinen eigenen Landsleuten, sprich die Verbannung aus dem *India House*, der Angriff auf seine Person verbunden mit dem Unverständnis sowie der geringen Akzeptanz seiner Aktivitäten, den jungen Mann mehr als erwartet ökonomisch, sozial aber vor allem physisch nachhaltig beeinträchtigt zu haben. Wenige Monate zuvor, im Oktober 1909, hatte er jedoch noch die Gelegenheit, sich mit M. K. Gandhi über ihre unterschiedlichen Standpunkte bezüglich der Unabhängigkeit auszutauschen. Es war vermutlich das zweite Mal, nachdem sie bereits im Oktober 1906 im *India House* aufeinander trafen, bestätigte Quellen sind hierzu jedoch nicht verfügbar⁶⁶. Diese liegen jedoch für 1909 vor, als im Rahmen der Festlichkeiten des *Desara Day*, denen Gandhi vorsitzen sollte, auch Savarkar gebeten worden war, als Redner aufzutreten. Dieses Zusammentreffen stellt wohl die bisher einzige öffentliche Akzentuierung der unterschiedlichen konkurrierenden Strömungen des indischen Unabhängigkeitskampfes dar, Savarkar als führender Vertreter derjenigen, die kein Mittel, das zum Erfolg führen könnte, ausschließen möchten, d.h. insbesondere die Anwendung von Gewalt, und Gandhi als Repräsentant derer, die alle Möglichkeiten ausnutzen

⁶⁶ Hierbei muss erwähnt werden, dass es einige Stimmen gibt, die dieses Treffen in Frage stellen bzw. betonen, dass es hierfür keinen Beweis gibt u.a. Hunt (1978:96). Aufgrund der Tatsache, dass es ebenfalls keinen Beweis dafür gibt, dass dieses Treffen nicht stattgefunden hat und das dieses nicht essentiell für die Beurteilung der Begegnung zwischen Savarkar und Gandhi in London ist, soll in dieser Arbeit davon ausgegangen werden, dass dieses Treffen stattgefunden hat. Als Reaktion auf die Konfrontation mit Savarkar und anderen Personen (des extremistischen Flügels des Unabhängigkeitskampfes) in London war Gandhi von der Notwendigkeit einer eigenen Programmschrift überzeugt und verfasste „sein“ *Hind Swaraj* (Indische Selbstregierung). (Vgl. Parel 2000:120; Godbole 2004:XVI). Savarkar selbst bezeichnet seine erste Begegnung mit Gandhi in London als eine, die auf einem freundlichen Weg stattfand. Die Begegnungen, die später in der politischen Arena von Indien stattfanden, waren meist durch Konflikt gekennzeichnet. (Savarkar SGE 1971:468).

möchten, um gerade Letzteres, Gewalt, zu verhindern.⁶⁷ Interessant dabei ist es festzuhalten, dass sich beide in der Darlegung ihrer politischen Ziele bzw. den möglichen Wegen diese zu erreichen einer religiösen Terminologie bedienen (Hunt 1978:136). Die hier zutage tretenden prinzipiellen Meinungsverschiedenheiten blieben unvereinbar und zeigten sich auch bei anderen Gelegenheiten und zieht sich wie ein roter Faden durch das zukünftige Verhältnis beider Männer. Vor diesem Hintergrund, repräsentieren sie zwei Strömungen, die beide in der Folgezeit ihren historischen Beitrag im Rahmen der nationalen Befreiungsbewegung leisteten“ (Krüger 1985:99). Wobei festgehalten werden muss, dass in den ersten Dekaden nach der Unabhängigkeit durch eine selektive Wahrnehmung in der Geschichtsschreibung lediglich eine Strömung rezipiert wurde, einer der Gründe für diese Arbeit. Zwei Monate nach diesem Treffen mit Gandhi reiste Savarkar nach Paris ab, im Januar 1910. Jedoch kurz darauf hatte die Georg Clarke Administration in Bombay genügend belastendes Material gesammelt, um gegen den indischen Revolutionär vorzugehen. Der Fall Savarkar wurde am 17. Januar 1910 in Bombay *Special Magistrate* eröffnet und bereits kurz darauf, am 22. Februar 1910, ein Haftbefehl in London gegen ihn ausgestellt.⁶⁸ Savarkar der sich nun zu diesem Zeitpunkt im Paris aufhielt, entschied sich gegen den Willen seiner Mitstreiter, den für ihn vermeintlich sicheren Ort zu verlassen und kehrte am 13. März 1910 nach London zurück, wo er direkt nach seiner Ankunft von der Londoner Polizei verhaftet wurde. Ein Londoner Gericht händigte ihn der Britisch-Indischen Kolonialregierung aus, die unverzüglich anordnete Savarkar am 1. Juli 1910 nach Indien zu verlegen, damit entsprechende Gerichtsverfahren gegen ihn eröffnet werden konnten.

⁶⁷ Krüger beschreibt das Zusammentreffen von Gandhi und Savarkar wie folgt: „In London prallten die beiden unvereinbaren Meinungen auch direkt aufeinander. Die Gelegenheit ergab sich, dass Gandhi zu einem von der Londoner Gruppe organisierten Festessen eingeladen wurde, an dem Inder verschiedener politischer Richtungen und Konfessionen teilnahmen. Gandhi, der den Ehrenvorsitz innehatte, überraschte die Anwesenden, als er seine Rede mit der Feststellung begann, damit, dass er eine andere Richtung als Savarkar vertrete und dessen Lehre als für Indien schädlich halte. Der wirkliche Unterdrücker – das zehnköpfige Ungeheuer – befinde sich in ihnen selbst und nicht außerhalb. Gandhis Rede wurde von den anwesenden Revolutionären mit Befremden aufgenommen. Die Erwiderung erfolgte durch Savarkar. Beide Redner benutzten das klassische Epos Ramayana, um ihren Standpunkt darzulegen. Gandhi suchte seine These der Gewaltlosigkeit zu beweisen, während Savarkar in einer wirkungsvollen Rede erklärte, dass Rama erst Ravana erschlagen musste, bevor er den glücklichen Zustand des *Ramaraja* herbeiführen konnte. Auch habe er den Krieg nicht geführt, um das zehnköpfige Ungeheuer in sich selbst zu töten, sondern kämpfte für die Freiheit Sitas, die Freiheit Indiens“ (Krüger 1985:98f). Gandhis Erfahrungen in London, vor allem aber sein Zusammentreffen mit den indischen Revolutionären und die mit ihnen geführten Diskussionen veranlassten ihn, im gleichen Jahr seine Auffassungen in der Broschüre *Hind Swaraj* (Indische Selbstregierung) niederzulegen. Dieses Pamphlet in Form von Gesprächen des Verfassers mit verschiedenen Personen geschrieben, deren Fragen er beantwortet. Darunter ist auch ein „Anarchist“, der, wie es heißt, Savarkar verkörpern soll“ (Krüger 1985:99). Siehe auch Hunt (1978:135ff).

⁶⁸ Es wurde gegen Savarkar Anklage erhoben aufgrund folgender Punkte: (1) der Durchführung eines Krieges oder Begünstigung eines solchen gegen Seine Majestät den Kaiser von Indien; (2) der Verschwörung der Majestät die Souveränität über Britisch-Indien oder zumindest einem Teil davon zu entziehen; (3) der Besorgung und Verteilung von Waffen und die Anstiftung zur Ermordung von Jackson; (4) der Besorgung und Verteilung von Waffen in London und die Unterstützung eines Krieges von London aus, und (5) der Haltung von staatsgefährdenden Reden in Indien vom Januar bis März 1906 und in London von 1908 bis 1909 (Rao 1983:61f).

Nach einem gescheiterten Fluchtversuch⁶⁹ im Hafen von Marseille am 7. August 1910 erreichte er Bombay. Dort eröffnete die Indische Kolonialregierung zwei aufeinander folgende Gerichtsverfahren. Infolge der darauf stattfindenden Verhandlungen wurde Savarkar zu einer zweimal lebenslangen Haft, insgesamt 50 Jahre, auf die Andamanen verbannt.⁷⁰ Darüber hinaus wurde sein ganzes Vermögen beschlagnahmt und versteigert⁷¹. Savarkars älterer Bruder Babarao wurde bereits im November 1909 vom Bombay High Court in die Strafkolonie deportiert. Effektiv mussten beide *nur* bis 1921 auf den Andamanen verbleiben, da die Britische Kolonialregierung aufgrund des stärker werdenden öffentlichen Drucks, Resolutionen, Petitionen sowie verschiedenen Delegationen auf unterschiedlichsten Ebenen, aber vor allem aufgrund des rapide schlechter werdenden Gesundheitszustand, sich dazu entschied Savarkar vorzeitig unter bestimmten Bedingungen zu entlassen. Am 2. Mai 1921 wurden Savarkar und sein älterer Bruder Ganesh von der Strafkolonie in Haftanstalten, zuerst im Alipore Gefängnis (bei Kolkata) in Bengalen, dann in Ratnagiri und Yeravada Gefängnis (Singh 1989:139) auf dem indischen Festland verlegt. Erst auf verschiedene Initiativen unterschiedlichster Gruppen unter anderem auch von M. K. Gandhi und des INC intervenierte Lord Reading, Generalgouverneur von Indien, in Absprache mit dem Provinzgouverneur von Bombay mit dem Ergebnis das Savarkar am 6. Januar 1923 aus seiner Haft in Ratnagiri entlassen wurde.

3.4 Phase 4 (1923-1937): Hausarrest in Ratnagiri und Beginn der sozialen Reformen

Savarkars Entlassung aus der Haft war jedoch, wie bereits angedeutet, an bestimmte Bedingungen geknüpft. Zum einen hatte er sich im Ratnagiri Distrikt niederzulassen, verbunden mit der Auflage die Grenzen dieses Distrikts nicht zu überschreiten. Falls dieses doch gewünscht sein sollte, hat Savarkar das explizite Einverständnis der Regierung Bombays einzuholen. Zum anderen wurden ihm jegliche politische Aktivität für eine Periode von fünf Jahren untersagt, im privaten wie im öffentlichen Bereich. Dementsprechend konzentrierte Savarkar sich während seines „Hausarrest“ in Ratnagiri auf soziale Aktivitäten und widmete sich verstärkt literarischen Tätigkeiten. Ein Schwerpunkt seiner „nicht-politischen“ Aktivitäten bildeten seine Versuche, soziale Reformen zu etablieren. Ein Schwerpunkt seiner Arbeit stellten

⁶⁹ Savarkar versuchte, sich der britischen Jurisprudenz zu entziehen indem er ihm Hafen von Bord des ihn transportierenden Schiffes sprang um sich auf das französische Festland zu retten. Dieses erreichte er zwar sicher, überstellte sich mehr oder weniger freiwillig der Französischen Polizei, die auf ihn aufmerksam wurde. Diese jedoch, tragisch für Savarkar, händigte ihn an die britische Polizisten auf Französischen Territorium aus. Der Fall sorgte für internationale Aufregung und zu einem der ersten bedeutenden und aufsehenerregendsten Falle im internationalen Recht der damaligen Zeit: das Hague International Tribunal vom 16. Februar 1911 bis 24. Februar 1911. Das Gericht kannte zwar Unregelmäßigkeiten in der Verhaftung Savarkars an, aber bestätigte die Übergabe Savarkars an Großbritannien.

⁷⁰ Eines der programmatischen Ziele der *Abhinava Bharat* war die selektive Ermordung hochrangiger Britischer Beamter zu planen und auch durchzuführen. Es sollten insbesondere solche liquidiert werden, die in Verdacht standen Gräueltaten gegenüber dem Indischen Volk begangen zu haben.

⁷¹ Bemerkenswert an diesem „Verfahren“ ist die Tatsache, dass es weder eine Jury gab, noch Savarkars das Recht hatte Einspruch zu erheben. Der Prozess fand statt obwohl der Fall Savarkar noch vor dem Internationalen Gerichtshof in Den Haag verhandelt wurde, der über die Rechtmäßigkeit der Auslieferung Savarkars von Frankreich an England zu entscheiden hatte.

verschiedene Kampagnen bzw. Einzelmaßnahmen zur Bekämpfung des Phänomens der Unberührbarkeit⁷² sowie weitere von Savarkar als rückständig und schädlich identifizierte Traditionen innerhalb der hinduistischen Gesellschaft dar. Seine Maßnahmen umfassten die Schaffung von mehr Interaktionen zwischen Hindus unterschiedlicher Kasten, d.h. zwischen „Höherkastigen“ und „Niederkastigen“ sowie zwischen Kastenhindus und Unberührbaren, um die Sensibilität für die Notwendigkeit sozialer Gleichheit zu schaffen. Dieses Ziel beinhaltete u.a. die Forderung nach der Einrichtung so genannter „Mixed Schools“ von Schülern und Schülerinnen unterschiedlicher sozialer Herkunft; den Zugang von Unberührbaren zu allen Hindu-Tempeln; das gemeinsame Essen („inter-caste-dinings“ oder „public dinners“); „gemischte Hochzeiten“ (inter-caste marriages); das gemeinsame Feiern von sozialen wie religiösen Festen, Ereignisse und Zeremonien; sowie die Erlaubnis für Unberührbare, die heiligen Schriften wie die Veden oder die heilige Schriftsprache *Sanskrit* studieren zu dürfen. All diese werden weiter unten im Detail im Rahmen der Ausführungen zur sozialen Dimension des *Hindutva*-Konzeptes näher erläutert werden. Einen Höhepunkt und zeitgleich eine erste Anerkennung seiner sozial-karikativen Arbeit erfuhr Savarkar durch Gandhis Besuch in Ratnagiri im Jahre 1927. Im Rahmen seines verstärkten Schreibens initiierte er eine Bewegung zur Reform der Marathi Schrift und propagierte des Weiteren Hindi in *Devnagari* Schrift als Nationalsprache Indiens.

Trotz der Tatsache, dass sich Savarkar weitestgehend an die Bedingungen gehalten hatte sich politisch nicht zu engagieren brachte die Britische Kolonialregierung ihr Interesse zum Ausdruck, den Hausarrest für Savarkar weiterhin bestehen zu lassen. Aufgrund politischer Transformationsprozesse im Lande musste dieses Bestreben sehr bald aufgegeben werden. Aufgrund des immer stärker werdenden öffentlichen Drucks sowie den stetig anwachsenden landesweiten Forderungen nach verfassungsrechtlichen Reformen erfolgte die Verabschiedung des *Government of India Act 1935* der im April 1937 in Kraft gesetzt wurde.⁷³ Jedoch in Maharashtra bewirkte die an die Macht gekommene Cooper Regierung (INC), vor allem durch den Einsatz von Jamanadas Mehta, die bedingungslose Freilassung von Savarkar (Deshpande 1999:56). Diese erfolgte am 10. Mai 1937, die es ihm gestattete, als freier Bürger aktiv in der Politik teilzunehmen.

3.5 Phase 5 (1937-1966): Whirlwind-Propaganda-Tour

Direkt nach seiner bedingungslosen Freilassung unternahm Savarkar eine extensive Reise durch das ganze Land, um sich aus erster Hand über die gegenwärtigen sozialen, ökonomischen wie

⁷² Hinsichtlich der parteipolitischen Implementierung siehe u.a. Savarkar (1941:19ff, 128f).

⁷³ Dieser *Act* sah insbesondere die Einführung von allgemeinen Wahlen auf der regionalen Ebene vor, was zur Folge hatte, dass auf der Provinzebene vom indischen Volke legitimierte Regierungen an die Macht kamen, etabliert durch den INC, der in der Regel die absolute Majorität bei diesen Wahlen erreichte. Realpolitisch waren jedoch diese Regierungen nur bedingt von Bedeutung und aufgrund ernsthafter Konflikte mit den Provinzgouverneuren, die die tatsächliche Regierungsgewalt ausübten, traten viele der INC Regierungen schon sehr bald zurück.

politischen Problemen zu informieren (Savkar 1989:71; Phadtare 1975:130). Im April 1938 erklärte Savarkar seinen Beitritt zu Tilaks *Democratic Swaraj Party* und zur HMS, die bis dato als eine rein kulturelle Organisation fungierte. Im Gegensatz zu einigen Vermutungen, die einen Beitritt Savarkars aus machstrategischen Gründen zum INC nahe legten, entschied er sich gegen die zu dem damaligen Zeitpunkt von Gandhi geführte Organisation. Zu groß waren die ideologischen Differenzen und zu gering schienen die Chancen für Savarkar, einen nennenswerten Einfluss auf die programmatische Ausrichtung der Partei ausüben zu können. Jahre der Verbannung sowie das Verbot politischer Aktivitäten hatten ihn neben seinen eigenen äußerst kontroversen politischen Ansichten und seine militante Vergangenheit an den Rand des politischen Mainstreams gedrängt. Seine Programmatik zur Erlangung der absoluten Unabhängigkeit Indiens unter Einschluss aller möglichen Optionen wie revolutionäre und gewalttätige Methoden schloss selbst eine Art von Minimalkonsens bezüglich der Operationalisierung des gemeinsamen Ziels eines freien postkolonialen Indiens ein. Selbst im Kreise seiner Anhänger stieß Savarkar durchaus auf Widerstand bezüglich seiner Strategie zur Erneuerung der hinduistischen Gesellschaft auf der Basis tief greifender sozialer Reformen. Die Forderung nach der Abschaffung der Unberührbarkeit mit all seinen Implikationen für das alltägliche Miteinander der unterschiedlichen sozialen Segmente Indiens brachte ihm die vehemente Opposition der ihm bis dato politisch nahe stehenden Hinduorthodoxie ein.

Darüber hinaus kam erschwerend hinzu das Akteure wie Savarkar, Tilak und die Gebrüder Chapekar der Kolonialmacht den Vorwand für die Behauptung gaben, die Erneuerungsbewegungen innerhalb der hinduistischen Gesellschaft u.a. auch als terroristische einzustufen und dass diese ihre Gewaltmaßnahmen gegen die Briten nur anwende, um die Superiorität des „Brahmanismus“ auf dem indischen Subkontinent wiederherzustellen. Mit dieser Rechtfertigung hatte die Regierung eine ganze Zahl religiös-politischer Führer, wie Lala Lajpat Rai, einen Angehörigen der hinduistischen Reformbewegung *Arya Samaj* aus dem Punjab und Krischna Kumar Mitra, einem Angehörigen der hinduistischen Reformbewegung *Brahmo Samaj*, deportiert.⁷⁴ Es muss jedoch an dieser Stelle konstatiert werden, dass das politische Engagement, die Anwendung von Gewalt sei hier mit eingeschlossen, von Savarkar zu keinem Zeitpunkt der Restauration der ehemaligen politischen Macht der Brahmanen galt, sondern als Ausdruck zweier Erkenntnisse zu werten ist: Erstens der Identifizierung der Heterogenität der hinduistischen Gesellschaft entlang sozio-kultureller Konfliktlinien als Kausalität für die eigene Schwäche; und zweitens als Widerstand gegen die Unterdrückung des ganzen indischen Lebens durch die Briten. Die Tatsache, das Savarkars soziales Milieu, die der Kaste der *Chitpavan*-Brahmanen, andere Intensionen des Handelns vermuten ließen, ist dafür verantwortlich, dass es ihm nicht gelang oben genannten Vorwurf zu entkräften. Aufgrund dieser Gründe u.a. entschied sich Savarkar für ein Engagement in der HMS und sie als

⁷⁴ Siehe im Detail: Vyas, Mukund Rai. 1942. *Männer und Mächte in Indien*. Kurt-Vowinkel-Verlag: Heidelberg.

politische Plattform zu nutzen. Diese ernannte ihn im Jahre 1939 zu ihrem Präsidenten, eine Position die er die nächsten sieben Jahre innehaben sollte. Eine von Savarkars ersten Maßnahmen war der Aus- und Umbau der HMS von einer reinen Kulturorganisation in eine politische Partei, dessen wichtigstes Führungsmitglied er wurde.

Das Jahr 1941 markierte einen weiteren Meilenstein im Auseinanderdriften zwischen der *Congress*-Partei und Savarkar. Das „moralische Pathos“, mit dem Savarkar seine Anschauungen vortrug, war unvereinbar mit den Vorstellungen der Unabhängigkeitsbewegung unter der Führung von Gandhi und der später daraus entstandenen politischen Partei Indian National Congress (INC), personifiziert in der Nehru-Gandhi-Dynastie, von einer zukünftigen sozialen und politischen Ordnung Indiens. Während sich bereits signifikante Spannungen unter den politischen Führern bzw. zwischen den moderaten und den extremen Forderungen bezüglich dem Grad wie der Geschwindigkeit einer möglichen Unabhängigkeit des Landes im März im Rahmen einer parteiübergreifenden Konferenz abzeichneten, trat dieser Konflikt im weiteren Verlauf des Jahres über die Frage der Durchführung eines *Census* weit offener zu Tage. Während Savarkar und die HMS an alle Hindus appellierten, sich bei dieser turnusmäßig wiederkehrenden Volkszählung erfassen zu lassen und zwar mit dem expliziten Verweis, dass sie der Religionsgemeinschaft der Hindus angehören⁷⁵. Savarkar versuchte seine hinduistischen Landsleute von der Macht der numerischen Stärke zu überzeugen, insbesondere mit Blick auf die möglichen Auswirkungen, die diese haben könnte auf die Politik der Kolonialmacht sowie die Zukunft Indiens bezüglich der Durchführung weitgehender Verfassungsreformen. Die *Congress*-Partei und M. K. Gandhi sprachen sich dementsgegen vehement gegen die Durchführung des *Census* aus, da dieser von kommunaler Natur sei und die bereits bestehenden Konflikte zwischen den Religionsgemeinschaften weiter verschärfen würde. Das wohl entscheidendste politische Problem neben den Fragen nach dem *Wie und Wann* der Unabhängigkeit war die aufkommende Forderung nach der Etablierung eines eigenen Staates für die Muslime auf der Basis der so genannten Zwei-Nationen Theorie. Letzt genanntes Konzept besagt, dass in einem demokratischen postkolonialen Staat Hindus und Muslime niemals zusammenleben könnten, da aufgrund der Majorität der Hindus die Muslime immer dominiert bzw. Bürger „Zweiter Klasse“ sein würden. Mit Blick auf die bewegte Geschichte des südasiatischen Subkontinents würde dieses die muslimische Gemeinschaft nichtabschätzbaren Gefahren aussetzen. Gandhi der wie Savarkar, auch wenn ideologisch ganz anders begründet, sich ebenfalls gegen einen separaten Muslimstaat aussprach forderte einen Boykott des 1941 *Census*. Dieser Boykott-Aufruf stellte in Savarkars Augen die wohl ungünstigste Situation dar bezüglich zukünftiger Verhandlungen im Rahmen eines möglichen „Transfer of Power“ der

⁷⁵ So hat sich laut ihm jedes Mitglied einer Gemeinschaft, selbst wenn diese früher eine nicht-hinduistische war und erst später den Hinduismus als Religion angenommen hat, sich als Hindu entsprechend zu erkennen geben. Auch Gruppen die zu den so genannten Animisten oder Stammensbevölkerungen gehören wie die Santhals, Gonds, Bhils usw. seien tatsächlich Hindus. Intrigen und Ignoranz hätten dazu geführt, dass sich diese nicht mehr als Hindus gezählt werden (Savarkar 1942:270ff).

Briten an die Inder sowie mit Blick auf die Verhinderung einer Aufspaltung Britisch-Indiens. Bei der Bewertung von Savarkars Rolle in diesen Prozessen, vor allem seinem Verhältnis zu den Muslimen, ist von Wichtigkeit an dieser Stelle festzuhalten, dass es zu kurz greifen würde, Savarkars Politik lediglich auf eine *anti-muslimische* zu reduzieren. Sicherlich verfügt sie über eine bemerkenswert feindselige Rhetorik in dieser Zeit, die ebenfalls auf eine solche Haltung schließen lassen könnte, dennoch muss betont werden das Savarkars primäres Ziel nicht die Unterdrückung der Muslime war, sondern mögliche Schwächungen eines postkolonialen Indiens durch territoriale Aufspaltung zu verhindern. Vor diesem Hintergrund startete Savarkar seine *Whirlwind-Propaganda-Tour*, um an das Indische Volk zu appellieren, eine solche Spaltung zu verhindern. Eine in New Delhi im Oktober 1940 organisierte *Akhand Hindustan Conference*⁷⁶ verabschiedete eine entsprechende Resolution sich gegen die Gründung eines Separatstaates der Muslime auszusprechen und die Teilung bzw. Schwächung Indiens zu verhindern. Wie ein solches „ungeschwächte Indien“ allerdings in seiner Vision auszusehen habe, wer Staatsbürger sein darf und wie die Rolle von Minderheiten insbesondere die der Muslime darin auszusehen habe, wird eines der wesentlichen Aufgaben dieser Arbeit und wird in den folgenden Kapiteln näher zu beleuchten sein.

Interessant in diesem Zusammenhang ist Savarkars Agitation gegen die im Juli 1941 durch den damaligen britischen Generalgouverneur in Indien Lord Linlithgow durchgeführte Umbildung des *Executive Council* durch die Ernennung von sieben Indern als dessen Mitglieder. Savarkar begrüßte zwar diese Maßnahme als richtigen Schritt hinsichtlich einer zukünftigen umfassenden Verfassungsreform. Savarkar merkte jedoch gleichzeitig an, das diese Maßnahme zu kurz greife bezüglich des Zieles der Schaffung von mehr sozialer wie politischer Gerechtigkeit. Um dieses zu realisieren setzt er sich dafür ein, dass die Gemeinschaft der Sikhs mit einem Repräsentanten sowie die unterdrückten Klassen bzw. die Unberührbaren durch Dr. Ambedkar in dem neuen *Executive Council* vertreten sind. Hier zeigt sich in aller Klarheit die primäre Intension Savarkars sozialreformerischen Ansatz bezüglich der Integration dieser Bevölkerungsteile: nicht allein die Verbesserung deren sozioökonomischen Lebensbedingungen sondern die politische Integration stand im Vordergrund und bildet eines der wesentlichen Eckpunkte seines Denken und Handelns. Die zugrunde liegende politische Vision führte Savarkar zur verhängnisvollen Forderung nach einem postkolonialen Staatsmodell, welches die unbedingte Garantie zugeben habe, dass die soziale, politische und territoriale Integrität wie Einheit eines völlig unabhängigen Indiens gewahrt bleibt. Die Politik des Ausschlusses jeglicher Sezessionsmöglichkeiten bildete demnach auch die Grundlage für Savarkars Ablehnung des Planes von *Strafford Cripps*. Die Kriegssituation hatte sich für die alliierten Streitkräfte soweit

⁷⁶ Laut Phadtare (1975:138) waren an der *Akhand Hindustan Conference* ca. 300 bis 400 Delegierte der HMS und weitere national gesinnter Kräfte beteiligt. Diese Veranstaltung kann als Reaktion auf die so genannte Lahore Conference der Muslim Liga gesehen werden, die zu diesem Anlass zum ersten Mal offiziell die Forderung nach einem separaten Muslimstaat erhoben hatte. Die Anwesenheit von Master Tara Singh unterstrich die Bereitschaft von wesentlichen Teilen der Sikh-Gemeinschaft den Kampf für ein ungeteiltes postkoloniales Indien zu unterstützen.

verschlechtert, dass Anfang 1942 das Britische Kriegskabinett sich genötigt fühlte, signifikante Schritte zu unternehmen, um Indien in die Kriegsbemühungen mit einzubinden. Cripps wurde im März 1942 auf Beschluss von Churchills Kriegskabinett nach Indien geschickt um durch das Angebot einer umfassenden Verfassungsreform, die Inder zur Unterstützung der Britischen Kriegsbemühungen zu bewegen. Diese Verfassungsreform sollte insbesondere zum Ziel haben, das indische Kolonialreich in eine „Indische Union“ zu transformieren. Unverzüglich nach Beendigung der Kampfhandlungen sollte Indien der *Dominion*-Status im Britischen Commonwealth gewährt werden und weiterhin mit dem Vereinigten Großbritannien verbunden bleiben. Darüber hinaus sollte jede Provinz das Recht erhalten, aus dem Staatenverband der „Indischen Union“ auszutreten. Dieser verfassungsmäßig abgesicherte Anspruch auf Sezession beinhaltete in Savarkars Augen eine die Existenz bedrohende Gefahr, dass das Land insbesondere entlang ethnisch-religiöser Konfliktlinien gespalten werden würde. Nach dem Scheitern dieser so genannten *Cripps Mission*⁷⁷ unternahm Savarkar im Juli 1942 eine Propaganda Tour durch Kaschmir. Ziel dieser Reise war es, an die dort ansässigen Hindus vor allem aber an die Muslime, die die überwiegende Mehrheit in dieser Region des Himalaja stellen, zu appellieren einem möglichen unabhängigen Indischen Staat treu zu bleiben, was die indirekte Aufforderung beinhaltet sich nicht einem separaten Staat für Muslime anzuschließen bzw. einen solchen selbst zu begründen. Als daraufhin im August 1942 M. K. Gandhi die *Quit-India*-Bewegung initiierte und damit die Briten, mitten im zweiten Weltkrieg, aufforderte das Land zu verlassen schien kurzfristig zum ersten Mal eine Annäherung bezüglich gemeinsamer Kampagnen von Gandhi und Savarkar bzw. *Congress* und HMS für möglich. Auch wenn Savarkar davon überzeugt war, dass diese Agitation zu einem völlig falschen Zeitpunkt ins Leben gerufen wurde, erklärte er öffentlich die Bereitschaft, diese zu unterstützen sofern der *Congress* sich unwiderruflich für die Einheit und Integrität Indiens ausspreche, was realpolitisch jegliche Zugeständnisse an die Muslim Liga in Richtung eines Separatstaates ausschloss (Phadtare 1975:135f). Eine solche politische Stellungnahme seitens des *Congress* und M. K. Gandhi blieb jedoch aus. Savarkar, der zunehmend vermeintliche Vorteile in einem indischen Kriegsbeitrag zu identifizieren schien, wandte sich nun vollkommen gegen Gandhis *Quit-India*-Bewegung und forderte im Rahmen einer eigenen Kampagne *Hinduise Politics, Militarize Hindus* seine Landsleute auf, die Briten mit all ihren Kräften zu unterstützen.⁷⁸

Bereits während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen ließ er verlauten, dass er den bewaffneten Kampf nur deswegen aufgenommen hatte, da alle institutionellen Wege wie die Durchführung von Verfassungsreformen blockiert schienen⁷⁹. Die Tatsache, dass selbst Freiheitskämpfer des radikalen Lagers wie Tilak, die die Unabhängigkeit im Rahmen des

⁷⁷ Um für sein Modell eines postkolonialen Indiens zu werben, unternahm Cripps Verhandlungen mit führenden Vertretern der damals wichtigsten indischen Parteien. Es gilt an dieser Stelle zu betonen, dass nicht nur Savarkar sondern auch alle anderen indischen Parteien den *Cripps-Plan* ablehnten.

⁷⁸ Siehe ergänzend hierzu Kapitel 7, Absatz 7.5.4 Militarisierung der Gesellschaft.

⁷⁹ Savarkar in Interviews gegenüber Sir Reginald Craddock und später Lloyd Georg (Savkar 1989:174).

vorgegebenen Rechts erreichen wollten, verhaftet wurden, bestätigte Savarkar darin, außerordentliche Maßnahmen ergreifen zu müssen. Gemäß Savarkars Vorstellung, sollte daher die Unabhängigkeit Indiens durch die Vorbereitung auf einen Krieg erreicht werden, d.h. durch den Aufbau eines Druckpotentials sollte der Forderung nach Selbstbestimmung Nachdruck verliehen werden (Malhotra 2003:2). Dieses beinhaltet unter anderem die Verbreitung der Lehre über *Swadeshi* und den Boykott von ausländischen Waren, sowie die Gewährung von nationaler Erziehung und die Erweckung eines revolutionären Geistes innerhalb der breiten Masse der Bevölkerung. Mit Blick auf die revolutionären Ereignisse, die sich um das Jahr 1857 zugetragen haben, war es für Savarkar von zwingender Notwendigkeit ein Gefühl von Patriotismus unter den indischen Streitkräften zu stärken bzw. zu entwickeln. Als in Europa unmissverständlich die Zeichen auf Krieg standen, sah Savarkar eine Chance, die es unbedingt zu Nutzen galt. Savarkar startete eine doppelte Strategie: Auf der einen Seite begannen er und die von ihm ins Leben gerufene Organisation *Abhinava Bharat* zunehmend revolutionäre Literatur zu schreiben, zu drucken und zu verteilen, um seine Landsleute von der historischen Gelegenheit zu überzeugen und sie zum Kampf gegen die Kolonialmacht zu ermuntern. Auf der anderen Seite forderte Savarkar seine Landsleute im Rahmen seines Mottos *Hinduse Politics, Militarize Hindus* den Briten ihre Dienste anzubieten, um dadurch Gelegenheit zu erhalten, sich mit dem Dienst an der Waffe und militärischen Strukturen vertraut zu machen. Er war der festen Überzeugung, dass ein unabhängiges Indien nur Bestand haben werde, wenn es seiner kontroversen Maximen *might is right* und *survival of the fittest* berücksichtige und ausreichende militärische Fähigkeiten und Kapazitäten aufbaue, um im „internationalen Wettbewerb der Nationen“ zu bestehen. Es steht dabei für ihn außer Frage, dass allein eine moralische Fitness nicht ausreiche. Vielmehr muss eine Nation neben dieser auch über eine physische Fitness verfügen, „welches Rassen und Gatten berechtigt auf dieser Welt zu überleben“ (Savarkar 1971:21). Das es ihm nicht darum ging, die Briten zu unterstützen sondern vielmehr um den Aufbau eigener Kapazitäten, bringt er bereits viel früher in seiner Beschreibung der marathischen Kriegsführung und deren Bedeutung für den Prozess der Nationenbildung der Marathen bzw. der Hindus zum Ausdruck. Durch die Entwicklung und Implementierung von strategischen Methoden in der Kriegsführung verbunden mit der Theorie der Aufopferung, welche einen Standpunkt vertritt, dass ein Opfer nur gerechtfertigt ist, wenn es Erfolg verspricht – alles andere wäre suizidal –, kann Krieg als gerecht bezeichnet werden. Gerecht vor allem auch aus dem Grund, da nur der Krieg zur Unabhängigkeit führt (Vgl. Savarkar 1971:218f). Um im Rahmen dieser Argumentation einen Unabhängigkeitskampf zu rechtfertigen, spricht, dass es eine realistische Chance des Erfolges gibt, müssen die Hindus entsprechende militärische Fähigkeiten erlernen, wofür sich ein Dienst in den Streitkräften der damaligen, noch bedeutenden (Kolonial)-macht England anbot. Mit dieser Strategie und Kriegsbegeisterung⁸⁰

⁸⁰ Die durchaus ein fester Bestandteil der Rhetorik damaliger nationalistischer Kreise, in Indien wie in Europa, bildete.

grenzte er sich in signifikanter Weise von Gandhis *Quit-India*-Bewegung ab. Gandhis Kampagne sah Savarkar nicht nur wegen des bereits erwähnt falsch gewählten Zeitpunktes sondern in der darin liegenden Gefahr mögliche Vorteile, die eine Kriegsbeteiligung mit sich bringen würde, zu verlieren. In offener Konfrontation und als Abgrenzung zur *Congress* -Politik erklärte Savarkar in einem Statement, dass das Indische Volk die Britische Kriegslast teilen würde und mit der Britischen Regierung kooperieren würde, sofern bestimmte Bedingungen erfüllt werden: (1) Einen Status als gleichberechtigtes Mitglied im Britischen Commonwealth; (2) Die „Indinisierung“ des nationalen *Executive Councils* und die Öffnung der Streitkräfte für alle Inder, u.a. das Angebot der verstärkten indischen Kriegsbeteiligung unter oben genannten Bedingungen kann zu dem damaligen Zeitpunkt als ein wesentlicher Bestandteil in Savarkars Plan zur Erreichung der Unabhängigkeit betrachtet werden, der allerdings selbst eine minimale Kooperation zwischen Moderaten und Extremen beinahe unmöglich machte. Wie auch immer, der viel diskutierte Vorschlag stieß nicht nur auf Kritik in der indischen Öffentlichkeit sondern auch auf Ablehnung der Britischen Regierung.

3.6 Phase 6: Die letzten Jahre als eine Persona non Grata

Nach dem Ende des zweiten Weltkrieges vollzog sich nicht nur der bereits angekündigte politische Wandel sondern er nahm auch bedeutend an Geschwindigkeit zu. Politisch und wirtschaftlich geschwächt, begann Großbritannien im Rahmen weltpolitischer Machtverschiebungen den Prozess der Dekolonisierung. Savarkar musste schon sehr bald feststellen, dass die wesentlichen Weichen in Richtung Unabhängigkeit Indiens bereits von anderen Kräften gestellt wurden und es ihm nicht mehr möglich war, für seine Konzepte und Strategien eine breite Masse zu überzeugen und zu mobilisieren. Auch wenn Savarkars Einheitsbewegung der Hindus, nach ihrer eigenen Interpretation der historischen Entwicklung, wesentliche Vorarbeit im Rahmen des „Projektes Unabhängigkeit“ geleistet hat, so zeichnet sich bereits zu diesem Zeitpunkt unverkennbar ab, dass die Beseitigung des kolonialen Systems den Kräften um M. K. Gandhi zugeschrieben werden kann bzw. diesen zu verdanken ist. Verstärkt wird das Gefühl des Misserfolges seitens Savarkars durch den Eindruck, dass (1) diese Kräfte nicht zum Aufbau einer „neuen hinduistischen Ordnung“ im Sinne der eigenen „reformorientierten“, staatstheoretischen Vorstellungen beigetragen haben, und (2) die hindunationalistische Bewegung als eine rückschrittliche und reaktionäre Kraft interpretiert wird, die sich zwar um den Aufbau einer Ordnung bemüht, der es jedoch nur um die Wiederherstellung eines „alten brahmanisch-aristokratischen Systems“ geht. Für Savarkar hat der Unabhängigkeitskampf als Mittel, ein hinduistisches Ordnungsmodell zu realisieren, versagt. Auch seine politische Plattform, die HMS erwies sich aufgrund der geringen Akzeptanz durch die indische Bevölkerung als erfolgloses Instrument bei der Transformation seiner gesellschaftlichen Visionen in die politische Sphäre.

Der Ankündigung Indiens noch vor dem Juni 1948 zu verlassen, folgte schon bald der *Government of India Act* im Jahr 1947, der nicht nur den *Transfer of Power* vorsah, sondern auch die Gründung zweier neuer postkolonialer Staaten, Pakistan und Indien. Savarkar begrüßte zwar den Erhalt der Unabhängigkeit, jedoch wurde sein großes Lebensziel nur zum Teil erreicht, da eine Teilung von Britisch-Indien nicht verhindert werden konnte.

Bereits im Jahr 1943 legte Savarkar aus gesundheitlichen Gründen seine Präsidentschaft in der HMS nieder. Die Ermordung M. K. Gandhis am 30. Januar 1948 in New Delhi, und seine mögliche Beteiligung brachte ihn endgültig ins Abseits des öffentlichen Interesses⁸¹. Neben der Verbannung auf die Andamanen, der anschließenden Haft und dem Hausarrest auf dem indischen Festland in Ratnagiri, stellt dieses nicht nur ein weiteres tragisches Kapitel im Leben Savarkars dar, sondern ist neben seinen umstrittenen Visionen für ein postkoloniales Indien eines der wesentlichen Gründe dafür, dass er von einem signifikanten Teil der indischen Bevölkerung als eine *Persona non Grata* wahrgenommen wird. Die nach Gandhis Ermordung folgenden anti-brahmanischen Ausschreitungen, die in Maharashtra, der Heim- und primären Wirkungsstätte Savarkars eine bemerkenswerte Intensität annahmen, trafen Savarkar nicht nur materiell, sondern auch psychologisch. Die Verhandlungen im Prozess um die Ermordung Gandhis verschlechterten nicht nur den Gesundheitszustand, sondern führten zur völligen Desouvierung. Trotz der Tatsache, dass eine Beteiligung Savarkars richterlich nicht nachgewiesen werden konnte, führte die Nehru-Regierung zum Teil die Politik der Briten bezüglich Savarkars fort, identifizierte ihn als eine staatsfeindliche Person und verbot ihm unter dem *Preventive Detention Act* in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit die aktive Ausübung öffentlicher politischer Aktivitäten (Phadtare 1975:140). Aufgrund dieser ihm

⁸¹ Die heutige Diskussion, welchen Platz man Savarkar in der Geschichte Indiens zuweisen soll, erfolgt in der Regel nicht ohne einen Rekurs auf seine mögliche, aber richterlich nicht nachgewiesene Beteiligung an der Ermordung Gandhis. Mit Blick auf den gefällten Freispruch (*no evidence without doubt*) wird dementsprechend auch stets versucht, immer wieder neue Indizien zu offerieren, die eine mögliche Beteiligung Savarkars an der Ermordung von M.K. Gandhi belegen sollen. In dieser Tradition stehend, hat Jyotirmaya Sharma bzw. die von ihm vertretene Tageszeitung *The Hindu* die jüngste Debatte um fünf bisher nicht veröffentlichte Briefe bereichert (Sharma, 20.09. und 21.09.-2004). Diese Dokumente, verfasst vom Mörder Gandhis, Nathuram Godse, und adressiert an Savarkar, sollen dazu dienen, die enge Beziehung beider zu belegen. Es steht außer Frage, dass Nathuram Godse Savarkar zu einem gewissen Grad verehrte und dass man ihn zum Kreis von dessen Anhängern zählen kann. Sharmas Beweisführung kann jedoch nicht belegen, inwieweit die Zuneigung Godses zu Savarkar von diesem auch erwidert worden war. Vielmehr drängt sich der Verdacht auf, dass es sich um eine sehr einseitige Beziehung gehandelt hatte und dieses Verhältnis mehr von Dissonanzen als von Übereinstimmungen geprägt war. An dieser Interpretation ändern auch verschiedene Treffen beider nichts, die im Vorfeld der Ermordung stattgefunden hatten. Angesichts dieser ungeklärten Lage betont Sanghvi, dass man die Entscheidung des Gerichtes akzeptieren müsse, dass Savarkar nicht zur Tötung Gandhis angestiftet habe. Dass der Täterkreis aus Savarkars Anhängern bestand oder zumindest von seinen politischen Ideen inspiriert war (Sanghvi, 4.9.2004) wirkt ohne Zweifel äußerst belastend in Bezug auf die „historische“ Bewertung. Seine Anhänger betonen stets den Freispruch von Savarkar, gestehen partielle Verbindungen zwischen den Mördern Gandhis und Savarkar ein, unternehmen aber gleichzeitig den Versuch, dies dadurch zu relativieren, dass die Ermordung, sofern „Savarkar Interesse am Tod des Mahatma gehabt hätte, dieser zu spät kam“. (Desai, 19.10.2004) Es gebe kein Motiv für die Ermordung. Savarkars Gegner kontern in der Regel mit dem Argument, dass der Freispruch aus rein „technischen“ Gründen erfolgte und dies als Rechtfertigung ausreiche, die richterlichen Verfügungen zu ignorieren und immer wieder aufs Neue zu versuchen, Beweise dafür zu erbringen, wie sehr Savarkars Anhänger durch ihn beeinflusst waren, was schließlich zur Ermordung Gandhis führte.

aufgelegten Restriktionen beschränkte er sich wieder auf nicht-politische Tätigkeiten, insbesondere im sozialen Bereich. Er begrüßte die verfassungsmäßige Abschaffung der Unberührbarkeit, mahnte jedoch weiterhin zu deren aktiven Bekämpfung, da sie immer noch in den Köpfen sowie im Alltagsleben fest verankert sei. Sein Engagement für die Reformierung des Marathi sowie der *Devnagari*-Schrift, sowie seine Arbeit an einem indischen Kalender bildeten den wesentlichen Kern seines Wirkens in jenen Tagen. Anfang der 1950er wurde letztlich das Verbot an der Teilnahme in der Politik aufgehoben, nachdem er im Zuge der Aushandlung des so genannten Nehru-Liaquat Pakt erneut von April 1950 bis Juni 1950 inhaftiert wurde und ein einjähriges Verbot der politischen Aktivität durch die Nehru-Administration verhängt wurde (Savarkar HS 1992:196f). In seinen letzten Jahren setzte er sich politisch weiterhin für den verstärkten Aufbau militärischer Kapazitäten auf. Im Mai 1951 im Rahmen einer Einweihungsfeier eines Denkmals für alle Indischen Revolutionäre von 1857 bis 1947 in Pune erfolgte die offizielle Auflösung der *Abhinava Bharat Society*.

3.7 Savarkars „Comeback“

Mit der Etablierung Gandhis und Nehrus als führende Personen in der politischen Landschaft und spätestens mit der Erlangung der Unabhängigkeit ist es schon sehr früh und lange Zeit still geworden um Savarkar. Nicht nur die von ihm dominierte Partei, die HMS fristete ein politisches Schattendasein, auch von seinen politischen Programmen zur Umsetzung seines gesellschaftspolitischen Zieles der Etablierung eines *Hindu-Rashtras* war kaum die Rede im öffentlichen Diskurs Indiens. Savarkar hatte wie sein geistiges Vorbild Giuseppe Mazzini „die leidvolle Erfahrung hinter sich, ein Revolutionsgeneral ohne Truppen zu sein“ (Beyme 2002:251). Wenn Karl Marx und Friedrich Engels für Mazzini einen problematischen „revolutionären Hyperaktivismus“, d.h. die Aktion stand vor der theoretischen Bemühung, feststellten (Beyme 2002:251), so gilt dieses in bemerkenswerter Weise für den jungen Savarkar, welcher letztendlich in Form von Verbannung bzw. langjährigen Haftstrafen seine politische Einflussnahme in wichtigen Phasen der Unabhängigkeitsbewegung elementar einschränkte und ihn zur politischen Marginalität verurteilte. Jedoch waren seine Ideen über die ersten Jahrzehnte im postkolonialen Indien lebendiger als man in Wissenschaft und Politik meinte. Spätestens mit dem Wahlsieg der BJP im Jahre 1999 und der erstmalig erfolgreichen Konsolidierung ihrer Macht über eine komplette Legislaturperiode, erlebte Savarkars Schrifttum eine ungeahnte Konjunktur. Sein „politisches Comeback“ stellt ohne Zweifel die Enthüllung seines Porträts im indischen Parlament am 26. Februar 2003 dar.

Kapitel 4: Savarkars Schrifttum

Die Anwendung von Bernhard Giesens makrosoziologischem, konstruktivistischem Ansatz erfolgt im Rahmen einer qualitativen Analyse und Interpretation der Primärquellen. Als solche gelten hier Savarkars Schrifttum sowie seine schriftlich festgehaltenen Reden und Statements, in denen er ein komplexes Identitätsangebot entwirft. Um die enorme Bandbreite seines veröffentlichten Schrifttums (welches mehr als 8000 Seiten umfasst) nicht nur bezüglich Themenwahl (Unberührbarkeit, soziale Reformen, Hindu-Muslim-Beziehungen, Geschichte Indiens – kolonial wie postkolonial u.a.) sondern auch hinsichtlich der Art (Autobiographie, Biographien, Presseartikel, Reden, Studien, Prosa, Gedichte und Theaterstücke u.a.) sowie des Stils („historisch-wissenschaftlich, emotional, politischer oder sozialreformerische Agenda – oft auch beides, u.a.) in eine kohärente Analyse einbinden zu können, wurde hier vom Autor eine Subsumierung der Primärquellen unter drei Kategorien vorgenommen:

Kategorie 1: Nicht-(Partei-)politische Literatur: Dichtung, Dramas und Gebrauchsprosa mit sozial-reformerischen Dimensionen; literarische Prosa.

Kategorie 2: Historische Studien: Historische Abhandlungen, die sich in einen „5-bändigen Zyklus“ zusammenfassen lassen sowie Autobiographien.

Kategorie 3: Politische Statements: parteipolitische Schriften wie schriftlich festgehaltene Reden, sowie seine journalistischen Tätigkeit.

Auch wenn die Arbeit an dieser Stellen keine Wertung hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Kategorien durchführt, sprich von einer allgemeinen Gleichwertigkeit aller Kategorien ausgeht, so soll im weiteren Verlauf dieses Kapitels der Fokus auf seine historischen Abhandlungen und seiner Literatur mit sozialreformerischen Dimensionen liegen. Umfassende Kenntnisse hierüber werden als essentiell für Savarkars politisches Denken erachtet, worauf am Ende dieses Abschnittes erneut eingegangen wird.

Abbildung 2: Kategorien von Savarkars Schrifttum

Primärquellen	Soziale, wirtschaftliche und politische Dimension	
Kategorie 1:	Nicht-(Partei-) politische Literatur:	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Inside the Enemy Camp („Autobiographie“ Savarkars) ▪ The Story of my Transportation for Life (1950) ▪ An Echo from Andamans ▪ Dichtung: Gomantak, Mazi Janmathep, Kalepani, O’Martyrs, Farewell; On my bed facing death[death bed]; My Will; First Offering u.a.) ▪ Theaterstücke (Ushap, Sanyasta Khadga, Uttarkriya, u.a.)
Kategorie 2:	Historische Studien	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hindu-Pad-Padashahi ▪ Six Glorious Epochs of Indian History ▪ Indian War of Independence 1857 ▪ (History of the Sikhs - <i>verloren</i>)* ▪ (History of the Nepalese Nationalist Movement – <i>verloren</i>) * <p><i>Weitere Werke:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Übersetzung von Mazzini’s Autobiographie ins Marathi
Kategorie 3:	Politische Statements	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Hindutva – Who is a Hindu (Essential of Hindutva) ▪ Hindu-Rashtravad ▪ Whirlwind-Propaganda ▪ Historic Statements (Prophetic Warning) ▪ Hindu-Rashtra Darshan

* Anmerkung: Auch wenn die beiden Werke *History of the Sikhs* und *History of the Nepalese Nationalist Movement* verloren gegangen sind, so werden doch die in ihnen enthaltenen, wesentlichen Aussagen in anderen Werken wiedergegeben. Der Grund für deren Listen besteht insbesondere darin, dass allein deren Abfassen ein wichtiges Element für die Skizzierung seiner Denk- und Arbeitsweise sowie der dahinter liegenden Motive darstellt. Darüber hinaus soll hier der Versuch unternommen werden, ein weitgehend vollständiges Bild von Savarkars schriftstellerischer bzw. „historischer Arbeit“ zu liefern.

An dieser Stelle muss betont werden, dass es bis zum heutigen Tag nach Ansicht des Autors keine einzige Arbeit gibt, die sich umfassend mit der Person Savarkar auseinandersetzt. Als nennenswerte Arbeiten, die zumindest ansatzweise wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und entsprechend berücksichtigt werden konnten, sind die Promotionsarbeiten von John Prince, *On the Verge of Hindutva: V. D. Savarkar, revolutionary, convict, ideologue*, c. 1905-1924 (August 2007, University of Hawaii), T. C. Phadtare, *Social and Political Thought of Shri V. D. Savarkar* (1975, Marathwada University), Sudhakar Deshpande. 1999. *Savarkar. The Prophetic Voice*. und Vasudev Shankar Godbole. 2004. *Rationalism of Veer Savarkar*, jedoch weniger hinsichtlich der konkreten wissenschaftlichen Auseinandersetzung als vielmehr einer „Fundgrube“ von teilweise nur schwer zugänglichen Quellen und durch Godboles

Übersetzungsleistung. Allerdings beschäftigen sich diese lediglich mit ausgesuchten Facetten seines politischen Denken und Wirken oder beziehen sich auf eine bestimmte Phase seines Lebens. Wie bereits im Kapitel, das sich mit der Relevanz dieser Arbeit beschäftigt, explizit festgestellt wurde, leidet das Feld unter einer bemerkenswerten Polarisierung. So lassen sich nur Arbeiten finden, die wohl eher politische als wissenschaftliche Aussagen versuchen zu treffen.

4.1 Allgemeine Einführung in Savarkars Schrifttum

Savarkars Gedanken und Schrifttum hat viele Facetten und Ausprägungen. So wird man während der Beschäftigung mit ihm mit einer Vielzahl von unterschiedlichsten Umschreibungen konfrontiert. Die Bandbreite reicht von einem „belesenen Schriftsteller“, „begabten Schriftsteller“, über „kreativen sozialen Reformier“, „gewandten Redner“, „außergewöhnlichen Poeten“, bis einem „offenen und furchtlosen Politiker“, einem „kompromisslosen Kritiker“, „gebildeten Historiker“, einem Freiheitskämpfer, Rebel und Revolutionär. Aber auch Bezeichnungen wie Kollaborateur, hindu-nationalistischer Fanatiker, sowie „Christen und Muslim-Hasser“ lassen sich finden. Alle diese Betitelungen finden in gewisser Weise ihre Berechtigung und haben ihren Ursprung in der Fülle von Themen und Problemen, die Savarkar in seinen Schriften und Reden aufgegriffen hat.

Neben seinen Studien in Bombay widmete er sich insbesondere der Abfassung von Prosa, die er in der Region Maharashtra dominierenden Sprache Marathi verfasste. Die Balladen über die Marathen *Tanaji* und *Baji Prabhu* sollten in besonderer Weise durch die verwendete patriotische Lyrik nationale Gefühle unter seinen Landsleuten wecken. Neben der Verehrung regionaler Helden wie *Shivaji* und *Baji Rao* bildeten insbesondere sozialkritische Themen wie die von ihm als grausam bezeichneten Traditionen und Gebräuche im Umgang mit Witwen, insbesondere Kinderwitwen, in der Hindu Gesellschaft (Phadtare 1975:109). Zur gleichen Zeit engagierte sich Savarkar durch regelmäßige Beiträge in der in Marathi verfassten Wochenzeitung *Vihari*, die zunehmend zu einer Art Sprachrohr der von ihm gegründeten *Abhinava Bharat Society* wurde (Phadtare 1975:109) sowie in ihrer bengalischen Schwesterzeitschrift *Yugantar*, die im März 1906 ins Leben gerufen wurde (Keer 1988:24).

Savarkar hatte niemals die Zeit, die Neigung oder vielleicht auch die Fähigkeit eine kohärente und systematische Abhandlung über seine sozialen, politischen und wirtschaftlichen Vorstellungen zu schreiben. Seine Ideen zu den unterschiedlichsten Themen müssen in vielen Bereichen aus seinen Artikeln, Gedichten, Dramen und Theaterstücken, Reden und historischen Studien zusammengetragen werden. Dieses wird zusätzlich erschwert, da viele seiner Schriften und Reden meist durch einen ermahnenden Charakter sowie dem Aufruf zur Tat, anstatt durch eine logische Besprechung der diskutierten Problematik gekennzeichnet ist. In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass Savarkars literarische Werke entsprechend mehr an der Transformation der Gesellschaft als am politischen Theoretisieren interessiert waren. Er publizierte in mehreren Sprachen, Englisch, Hindi und vor allem Marathi. Insbesondere in letzter

genannter Sprache verfasste er einen Großteil seiner Prosa, Dramen und Gedichte. Die vielfältige literarische Tätigkeit Savarkars ist also nicht nur Selbstzweck. Er hat sich zur Aufgabe gemacht, die Sprache und insbesondere die Literatur in den *Dienst seiner politischen Vision zu stellen, ihr eine Aufgabe auf dem Weg zum Hindu-Rashtra* zu geben. In diesem Zusammenhang setzte er sich nicht nur mit Fragestellungen von nationaler Bedeutung auseinander, sondern zeigte ebenfalls ein großes regionales Interesse. Für ihn steht es außer Frage, dass ein wesentlicher Schritt zur politischen und sozialen Erneuerung Indiens die Entstehung und Durchsetzung einer einheitlichen Sprache ist. Sein politisches Wollen belegt und stützt er mit seiner literarischen und geschichtlichen Abhandlungen, später auch mit seinem sozialen Denken und Handeln. Jedoch ist sein Wirken derart auf sein politisches Ziel ausgerichtet, dass er, bewusst oder unbewusst, die gegebenen Wirklichkeiten außer Acht lässt, den Sinn für das Machbare verliert.

4.2 Kategorie 1: Nicht-(Partei-)politische Literatur

Allgemein lässt sich feststellen, dass Savarkar sich insbesondere in drei Phasen seines Lebens intensiv mit Prosa beschäftigte. Zum einen in seiner Jugend, während seiner Studienzeit insbesondere in London sowie in der Phase seiner Inhaftierung in der Strafkolonie auf den Andamanen und Nikobaren und des darauf folgenden „Hausarrest“ in Ratnagiri. Seine Literatur in diesem Feld sieht er als Teil eines „Kreuzzuges“ gegen die soziale Ungleichheit im hinduistischen Indien, die seines Erachtens nach in erster Linie durch das System der Kasten geschaffen wurde. Aus der Natur des Kreuzzuges, eine übrigens sehr beliebte Metapher bei Savarkar, heraus, ergibt sich für ihn das Bedürfnis, alle Formen der Literatur einzusetzen, insbesondere Dramen und Theaterstücke (Vgl. Savarkar 1924:591).

Jugendzeit

Bereits im Alter von 10 Jahren verfasste Savarkar Gedichte und Prosa. Seine ersten Erfolge erzielte er in „Essay-Wettbewerben“ unter anderem mit zwei Schriften, die er im Alter von 17 Jahren in Marathi verfasste. Mit *Who is the greatest among the Peshwas?* und *Why we should celebrate the birth anniversaries of great figures in India*. In den erwähnten Essays setzt sich Savarkar damit auseinander, über welche Führungsqualitäten Herrscher hinsichtlich einer *good governance* verfügen sollten am Beispiel des marathischen Königs Madharao Peshwa sowie den Gründen, warum es im nationalen Interesse liegt, „große historische Persönlichkeiten“ zu ehren (Phadtare 1975:254). Auch wenn er bereits hier zum ersten Mal seine Idee der „qualifizierten Führung“ entwickelt, sind seine Gedanken diesbezüglich noch nicht so ausgereift, um hier bereits von politischer Literatur zu sprechen. Dies erfolgt erst später mit der Aufnahme seiner „historischen Studien“, da diese ein entscheidender Eckpunkt in seinen Vorstellungen zur Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Individuum bildet.

Studienzeit

Während seiner Zeit in London verfasste er mehrere Flugblätter, die seine jungen Landsleute nicht nur in England sondern auch in Indien für die revolutionäre Idee begeistern sollten. Das wohl bekannteste in diesem Zusammenhang ist das im Jahre 1908 veröffentlichte Gedicht *O'Martyrs*, was insbesondere in einschlägigen nationalistisch-extremistischen Kreisen in den indischen Provinzen Maharashtra, Bengalen und Punjab Anklang fand. Hierin bringt Savarkar u.a. zum Ausdruck, dass die Revolution von 1857 deutlich mache, was eine gemeinsame Kooperation zwischen den verschiedenen Kasten sowie ein Konsens zwischen Hindus und Muslime auf der Basis einer „höheren Liebe zur Mutter“ (Indien) bewirken kann bzw. könnte. Voraussetzung hierfür ist, dass sich die unterschiedlichen Völker und religiösen Systeme, mit gegenseitigem Verständnis und Respekt begegnen und an den Bräuchen, den Lebenswegen und Handlungen teilhaben.⁸² Vor diesem Hintergrund kann dieses Gedicht als eine Essenz dessen betrachtet werden, was er in seinem umfangreichen historischen Werk *The Indian War of Independence 1857* „herausgearbeitet“ hat. Der Anlass zur Verfassung von *O'Martyrs* bildet entsprechend das 50 jährige Jubiläum des Kampfes der Inder gegen die britische Kolonialmacht.

Nachdem Savarkar vom *India House* verbannt wurde, verfiel er in eine tiefe Depression über die anti-nationale Attitüde seiner Landsleute, die er entsprechend in seinen Balladen *Take Me O, Ocean* und *Choose, O Indian Princes* („Wählt, Oh indische Fürsten“) zum Ausdruck brachte. Insbesondere in seinem letzt genannten Gedicht attackierte Savarkar vehement die indische Aristokratie, vertreten durch die indischen Prinzen, die er für ihre Taten wie Missetaten gegenüber dem indischen Volk zur Rechenschaft zieht. Dieses Gedicht wurde vor allem von Krishnavarma⁸³ im Rahmen seiner an die indischen Fürsten gerichteten Warnungen instrumentalisiert und als wirkungsvolle Zusammenfassung und Ergänzung seiner Kritik in Form von Flugblättern in London und illegal in Indien verteilt. Inhaltlich erfolgte der Appell, sich der Befreiungsbewegung entweder anzuschließen oder doch zumindest ihr keine Hindernisse zu bereiten. Wenn keine aktive Hilfe möglich sei, dann sollte diese wenigstens durch Neutralität und durch Schweigen folgen. Das Flugblatt erinnert die Fürsten daran, dass sie ihre gegenwärtige Stellung nur den Kämpfen des Volkes im Jahre 1857 zu verdanken hätten, als der britische Aggressor in seiner Gier gezügelt wurde“ (Krüger 1984:210). Für Savarkar steht es außer Frage, dass aufgrund ihres egoistischen und anti-nationalen Verhaltens, was lediglich auf Besitzstandswahrung ausgerichtet ist, wesentlich zur Schwächung bzw. Behinderung der Unabhängigkeitsbewegung beigetragen hat. Um den indischen Fürsten Anreize zu schaffen, sich entsprechend zu verhalten, stellte Savarkar in seinem Gedicht den Aristokraten die Fortdauer ihrer Herrschaft auch für die Zeit nach dem Erhalt der Unabhängigkeit in Aussicht.

⁸² Savarkar *O'Martyrs* in (Savarkar 1970:548).

⁸³ „Der Gedanke, dass indische Fürsten am nationalen Befreiungskampf aktiv teilnehmen sollten, wurde von Shamaji Krishnavarma im *Indian Sociologist* nachdrücklich vertreten. Allerdings machte er die Teilnahme davon abhängig, dass grundlegende Reformen in den Fürstenstaaten durchgeführt werden“ (Krüger 1984:209).

Diese Einstellung Savarkars wurde u.a. durch einen Bericht von Hemchandra Kanungo⁸⁴ bestätigt und zugleich ergänzt, wonach Savarkar sogar in seinen damaligen Versprechungen soweit ging und die Ansicht vertrat, dass ein Hindu-Fürst der oberste Landesherr im unabhängigen Indien werden sollte. Eine Ansicht, die er später revidieren sollte.

Insbesondere unter seinen Protagonisten wird sein Marathi Gedicht *The Farewell*, welches Savarkar nach seiner Verhaftung in London 1910 bzw. kurz vor seiner Deportation nach Indien verfasste, als ein herausragendes Werk bezüglich Patriotismus, Humanismus und Pflichtgefühl verehrt. Vor allem aber drückt er darin seine Dankbarkeit gegenüber all denjenigen aus, die ihm während seiner Londoner Zeit hilfreich zur Seite standen. Darüber hinaus kann dieses Gedicht als eine Hommage an die Märtyrer bewertet werden, die sich für die „nationale Sache“ Indiens aufopferten. Savarkar lässt keinen Zweifel daran, dass er sich in deren Kontinuität sieht.

Phase der Inhaftierung und des Hausarrestes

Obwohl ihm weitestgehend alle Möglichkeiten genommen wurden, während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen schriftstellerisch tätig zu sein, verfasste er viele Gedichte, die er auf unterschiedlichem Wege von der Häftlingsinsel schmuggelte und unter dem Namen *Kamala* 1920 veröffentlichen ließ⁸⁵. Das einzige was Savarkar offiziell gestattet wurde, war ein Brief pro Jahr an seine Familie, die unter dem Namen *An Echo from Andamans* veröffentlicht wurden. Seine Erlebnisse und Ideen die er während seiner Verbannung entwickelte, schrieb er in seinem Buch *The Story of my Transportation of Life* nieder. Darüber hinaus versucht er seine Erfahrungen, die er auf den Andamanen gesammelt hat, in seinen in Marathi verfassten Büchern *Mazi Janmathep* und *Kalepani* zu verarbeiten. Von Bedeutung ist diese Literatur deshalb, da sie bemerkenswerte Einblicke gewährt in seine grundlegende philosophische Ansicht insbesondere in sein Welt- und Menschenbild.

Inside the Enemy Camp

Bei dieser Schrift handelt es sich um den zweiten Teil seiner Autobiographie. Nachdem er bereits in den 1930er mit der Abfassung dieser Schrift begonnen hatte, musste er die Arbeit an ihr aufgrund des Verbotes solcher autobiographischer Schriften durch die Britische Kolonialverwaltung zunächst unterbrechen und war erst nach dem Erhalt der Unabhängigkeit im Jahre 1947 in der Lage, die Arbeit an ihr wieder aufzunehmen. Während sich der erste Teil der Autobiographie mit seiner Kindheit und der Analyse der politischen Situation in Indien im Zeitraum von 1857 bis 1906 auseinandersetzt, stellt *Inside the Enemy Camp* die Londoner Jahre von 1906 bis 1910 in den Vordergrund. Diese Schrift wurde zum ersten Mal in Marathi im

⁸⁴ Lehrer und Indischer Revolutionär, der dem militanten Flügel des Unabhängigkeitskampfes zuzuordnen ist, widmete sich u.a. der „nationalen Erziehung“ von Kindern und Jugendlichen“.

⁸⁵ Um diese missliche Lage zu verbessern, begann er seine Gedichte und weitere Abhandlungen in die Wand zu ritzen und durch stetes rezitieren im Gedächtnis zu behalten (Savarkar 1963:162f).

Jahre 1965 veröffentlicht und von V. S. Godbole ins Englische übersetzt⁸⁶. Der Inhalt dieser Schrift stellt in erster der Linie die Darlegung der Möglichkeit der politischen Aktivität für Inder in London und die wesentlichen Akteure, Personen wie Organisationen, auf indischer Seite dar. Darüber hinaus werden ergänzende Informationen geliefert zu den Entstehungsgeschichten von *The Indian War of Independence of 1957* und *Mazzinis Autobiographie*.

The Story of my Transportation of Life

Bei dieser Schrift, die im Jahre 1926 verfasst hatte, handelt es sich um eine autobiographische Abhandlung Savarkars über seine Gefangenschaft in der Britischen Strafkolonie auf der mehr als 1000 km von dem indischen Festland abgelegenen Inselgruppe der Andamanen und Nikobaren. Anlass seiner Inhaftierung war ein Urteil vom 24. Dezember 1910 des *Hight Court of Bombay* zu 50 Jahre (zweimal lebenslänglich) Verbannung aufgrund seiner „revolutionären Tätigkeiten in London“⁸⁷. Seine Haftzeit begann im Gefängnis von Dongri, umfasste letztendlich mehr als 10 Jahre Verbannung bzw. Inhaftierung auf den Andamanen (Beginn 4. Juli 1911) und endete mit weiteren Gefängnisaufenthalten auf dem indischen Festland am 6. Januar 1924. Seine „Gefängnistagebücher“ wurden ursprünglich von ihm in Marathi verfasst und später ins Englische übersetzt⁸⁸. Er selbst nannte sie auch *A Biography of Black Days of Andamans*, was man bereits als einen entscheidenden Hinweis auf den wesentlichen Inhalt des Werkes interpretieren kann. So ist es nicht verwunderlich, dass der Schwerpunkt seiner Beschreibung auf den inhumanen Haftbedingungen, der Willkür britischer Autoritäten und den Beschreibungen der Hilflosigkeit der Gefangenen, insbesondere den Hinduistischen, liegt. Las man zuvor jedoch sein Werk *The Indian War of Independence 1857* so wird man doch eventuell über einen weiteren Dreh- und Angelpunkt dieser Schrift überrascht sein, nämlich einer massiven Anklage gegen die Muslime. Diese haben sich nach Savarkar in bemerkenswerter Weise von den Briten instrumentalisieren lassen, wurden als Wärter angestellt, um laut seinen Beschreibungen, in äußerster Grausamkeit die hinduistischen Gefangenen zu unterdrücken, mit seinen Worten, zu terrorisieren. Viele, die sich mit Savarkar auseinandersetzen, sehen hier, wie weiter unten im Kapitel politische Dimension, Abschnitt *Andamanen – Savarkars Schisma?* ein wesentlicher Anhaltspunkt für einen Wandel in Savarkars Einstellungen zu den Muslimen näher erläutert wird: weg von dem Gedanken der Kooperation der Hindus mit den Muslimen im

⁸⁶ Vgl. hierzu Vorwort von *Inside the Enemy Camp*. Das Gesamtwerk ist online verfügbar unter www.savarkar.org.

⁸⁷ Siehe hierzu im Detail das Kapitel Vinayak Damodar Savarkar – Ein Leben im Zeichen des Unabhängigkeitskampfes, Abschnitt Londoner Jahre und militanter Extremismus und Srivastava, Harindra. 1983. *Five stormy years: Savarkar in London (1906-1911) - A centenary salute to V. D. Savarkar*. Allied: New Delhi.

⁸⁸ Bezüglich der Übersetzung bemerkt der „Translator“ persönlich, dass er Savarkars Original nicht wortwörtlich, aber „frei und fair“ übersetzt hat. Einsparungen und Additionen wurden nur nach Vorgaben von Savarkar vorgenommen. In Anbetracht der Tatsache, dass Savarkar der englischen Sprache in Wort und Schrift wohl vertraut war und die Arbeiten persönlich begutachtete, besteht kein Anlass die Authentizität der englischen Version (Übersetzung) in Frage zu stellen.

Kampf gegen die Briten, hin zu einer offenen Feindseligkeit gegen die Muslime.⁸⁹ Er selbst sieht diese Arbeit als ein historisches Dokument, welches seine Gedanken, seine Gefühle und die Ereignisse wiedergibt und lediglich eine Reaktion auf eine bestimmte Phase und Zeit seines Lebens, nämlich die seines „Aufenthaltes“ auf den Andamanen, darstellt. Zusammenfassend betont er, dass es als nicht mehr oder auch weniger gesehen werden soll als „reine Geschichte“ (Vgl. Savarkar 1950:IV).

An Echo from Andamans

Wie bereits oben erwähnt, handelt es sich hier um eine Zusammenstellung der jährlichen Briefe⁹⁰, die Savarkar aus seiner Gefangenschaft auf den Andamanen an seinen Bruder richtete. Jeder Gefangene hatte das Recht einen Brief pro Jahr nach Hause zu schreiben, der so kurz wie möglich gehalten werden musste. Es gilt zu bemerken, dass es sich bei diesen Briefen um eine Art „offene Briefe“ handelte, die erst mehrere Zensuren durchliefen, bevor sie verschickt wurden (Savarkar 1950:167). Es versteht sich von selbst, dass die Briefe aus diesen Gründen naturgemäß nicht primär politischer oder anti-britischer Natur waren. Dennoch sind diese von Bedeutung, da diese wenn auch nicht in kohärenter Form und eher verdeckt als offen seine politischen, sozialen und religiösen Ansichten offen legt, insbesondere mit Blick auf deren Bedeutung für Gesamtindien. In diesem Zusammenhang gilt es festzustellen, dass Savarkar die Andamanen als eine Art Modell sah, an dem er diverse Agitationsformen testete und von dort aus auf das indische Festland verbreitet werden sollten. So wurden von seinen Briefen durch seinen Bruder Kopien angefertigt und an verschiedene politische Führer des Landes versandt, um seine Ideen und gesammelten Erfahrungen zu verbreiten. (Vgl. Savarkar 1950:391).

Exponate von Savarkars Dramen und Dichtung(Theaterstücke)⁹¹

Insbesondere mit Blick auf seine sozialen Reformideen sind seine Dramen *Ushap* (1927), *Sanyasta Khadga* (1929), und *Uttarkriya* (1934) von großer Bedeutung. Zwei Novellen und ein weiteres Werk *Rhanpule* folgten. In *Sanyasta Khadga* (1929) beschreibt Savarkar ausführlich die Auswirkungen, die nicht nur Ashoka sondern Buddha selbst und die angeblich fatalen Folgen der buddhistischen Lehren und Prinzipien auf die Entwicklung der hinduistischen Nation hatten. Er betont jedoch an verschiedenen Stellen, dass es ihm bei der Abfassung solcher sozial- bzw. kulturkritischen Abhandlungen nicht darum geht, die Verdienste und Schwächen von religiösen Prinzipien, Praktiken oder Ritualen der unterschiedlichen Religionen gegeneinander zu vergleichen, weder von einem „weltlichen“, noch von einer „transzendentalen“ Sichtweise, oder inwieweit diese in der „heutigen Zeit“ noch Gültigkeit

⁸⁹ Manche sehen hier auch lediglich eine Intensivierung seiner im Grund bereits vorhandenen Antipathie gegen die Muslime.

⁹⁰ 15-12-1912; 15-2-1914; 9-3-1915; 6-7-1916; 5-8-1917; 4-8-1918; 21-9-1919; 6-7-1920.

⁹¹ Hierbei handelt es sich lediglich um einen Auszug. Die Auswahlkriterien waren: (1) deren Signifikanz für die politische aber insbesondere für die soziale Dimension des *Hindutva*, sowie für dessen philosophische Fundierung; (2) deren Verfügbarkeit (u.a. in englischer Sprache).

besitzen. Es geht im vielmehr darum, die nationsweiten Konsequenzen der unterschiedlichen religiösen Prinzipien und die Handlungen ihrer Anhänger für das politische Leben in Indien zu den entsprechenden historischen Kontexten zu ermitteln (Vgl. u.a. Savarkar SGE 1971:66f). Eine weitere Sammlung von Marathi Gedichten wurde unter dem Namen „Gomantak“ (Goa) veröffentlicht. Auch hier nutzte er die Prosa, um sie für sein politisch-soziales Programm zu instrumentalisieren. Als ein Beispiel kann der immer wiederkehrende Versuch aufgegriffen werden, Missstände im Rahmen der Entwicklung der Hindus zu einer Nation zu beseitigen, insbesondere solche, die den Arbeiten auswärtiger, nicht-indischer Historiker zuzuschreiben sind. So bezieht er sich auch hier, wie schon ausführlich in *Six Glorious Epochs of Indian History* geschehen ist, auf die Geschichtspervertierung, Alexander der Große habe Indien erobert⁹². In seinem Gedicht *Saptapadi* beschreibt Savarkar die sieben Stufen, die eine Nation in ihrer Entwicklung durchgehen muss (Keer 1988:15).

On my bed facing death

Dieses Gedicht verfasste Savarkar während eines Krankenhausaufenthaltes auf den Andamanen. Im Angesicht seines möglichen Todes, versuchte er die wesentlichen Vorstellungen seiner Weltsicht, seiner Philosophie der Welt, zusammen zu fassen. Auch wenn er dieses nur bedingt getan hat, so gibt er doch einen umfassenden Einblick mit welchen philosophischen Konzepten und Ideen er sich im Laufe seines bisherigen Lebens auseinander gesetzt hat. Buddhas Doktrin von Nirvana und der Unwissenheit bis hin zu der Yoga Doktrin des Wissens: vom Materialismus Häckels und Spencers, und der von ihm vorgelegten Evolutionstheorie, betrachtet er nun aus dem Blickwinkel von Tod und Unsterblichkeit. Von Mimansas Doktrin des *Vedanta* bis hin zu Mills Utilitarismus durchsuchte er nach Aussagen hinsichtlich Religion und des dreifachen Glaubens in Gott, Unsterblichkeit und Verpflichtung. Die Früchte dieser Überlegungen haben Eingang in dieses Gedicht, *On my bed facing death*, gefunden.

My Will and First Offering

Beide Gedichte verfasste Savarkar kurz nach seiner Verhaftung und der darauf folgenden ersten Inhaftierung in London und in Anbetracht seiner möglichen Verurteilung zum Tode. *First Offering* stellt dabei eine vorgestellte Unterhaltung zwischen ihm und dem Tod dar. Während seiner Zeit in Ratnagiri beendete er einige seiner bereits auf den Andamanen angefangenen Gedichte, sofern dieses nicht bereits schon geschehen war, und ließ sie seinem Bruder übermitteln. Diese wurden letztendlich in drei Gedichte zusammengefasst und von seinem Bruder anonym unter den Namen *Kamala*, *Saptarshi* und *Gomantak* veröffentlicht. Der Druck

⁹²„Of whomsoever else he might be the conqueror, Alexander was never the conqueror of India! He did not even see the courtyard (of the palatial edifice) of India, and to many others he was never known (even by name)“ *Gomantak* zitiert in Savarkar (SGE 1971:58) Von daher sei Alexander niemals ein Welteneroberer, auch wenn dies die Griechen und die anderen europäischen Völker glauben mögen. Siehe hinsichtlich des Vorwurfes der „der Pervertierung der Geschichte“, Kapitel 9, Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

eines vierten Gedichtes, welches allerdings außerordentlich mit Druckfehlern behaftet war und unter dem Titel *Virahoswasa, the sighs of separation*, wurde von Savarkar selbst gestoppt (Savarkar 1950:551)

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Savarkar die Dichtung, zwar als einen signifikanten Bestandteil seiner „nicht-politischen Literatur“, aber auch als eine Art patriotisches Erziehungs- und Propagandamittel sah. Er bediente sich zur Verbreitung seiner sozialreformerischen und politischen Ideen jedoch nicht nur der Dichtung sondern schon sehr früh auch des Journalismus bzw. politischen Kommentars, offeriert durch die Printmedien. Die Entscheidung auch in diesem Bereich tätig zu werden, ist Ausdruck seines Aktivismus bzw. Tätigkeitsdranges, wie er es im Rahmen seiner Lehre zur Tat auch von seinen Landsleuten fordert⁹³. Es sind also literarische Ideen die Savarkar in den Dienst der Politik stellte, sie sind der Anfang seiner politischen Ideologie. Entscheidend dabei ist, dass Savarkar die grundlegende Überzeugung von Mazzini übernahm, dass die Dichtung nicht isoliert, unabhängig von Zeit und Raum, nur für sich lebe, sondern dass sie mit ihrer historischen Umgebung, mit der politischen Lage, der gesellschaftlichen Struktur, dem Glauben, den Bedürfnissen des einzelnen Volkes zusammenhänge, dadurch in ihrer nationalen und zeitlichen Verschiedenheit bestimmt und ein Ausdruck der Gesellschaft sei⁹⁴. Seine Dichtung sollte nicht wirklichkeitsfern sein, sondern, wie es Vossler für Mazzini feststellt und dieses nach Auffassung des Autors auch auf Savarkar übertragbar ist, die Verbindung mit der Gegenwart, mit der Wirklichkeit, mit dem Volke suchen, teilnehmen an den Fragen, die seine Landsleute bewegten. In diesem Zusammenhang sollten seine Schriften einen klaren moralischen und sozio-politischen Ideengehalt haben und einen Auftrag verfolgen, für die Einheit der Hindus zu wirken, zu lehren und zu erziehen. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die nicht-politische-Literatur, trotz ihrer hohen Bedeutung für das *Hindutva*-Konzept, den politischen insbesondere seinen historischen Studien zu einem gewissen Grade nur nachrangig zu verorten ist. Von großer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist es zu erwähnen, welche Rolle Literatur für Savarkar in der Politik spielte. Am 15. April 1938 hatte Savarkar den Vorsitz über die *Marathi Literacy Conference* in Bombay. Seine Aufforderung an die Delegierten, den „Füllfederhalter wegzuwerfen und stattdessen zu den Waffen zu greifen“, „dass Land habe genug Poeten es benötigt nun Soldaten“, ist nur bedingt im wörtlichen Sinne zu verstehen. Vielmehr solle man seinem Beispiel folgen und mit dem Mittel der Literatur politisches Bewusstsein, Nationalismus wie Patriotismus wecken, verbunden mit der Aufforderung zur Tat, wenn möglich selbst mit Beispiel vorangehen. Dass seine Aufforderung mehr rhetorischer Art war, zeigt die Tatsache, dass Savarkar bis auf „Raufereien“ mit seinen muslimischen Altersgenossen in seiner Kindheit, er selbst zwar die Anwendung von Gewalt bei Bedarf forderte, aber selbst nie persönlich

⁹³ Siehe hierzu Kapitel 9, Absatz 9.1.3.4 Codeelement Tugend- und Morallehre.

⁹⁴ Vgl. Zur Bedeutung der Dichtung in Mazzinis Denken und Handeln Vossler 1927: 16.

„direkte körperliche Gewalt“ angewandt hat⁹⁵. Vor diesem Hintergrund lässt sich konstatieren, dass Savarkar einen klaren politischen Auftrag der Literatur sah, mit den Mitteln der Sprache und Schrift den Unabhängigkeitskampf *aktiv* zu unterstützen.

4.3 Kategorie 2: Historische Studien

Autobiographie von Mazzini

Savarkar, der von 1906-1910 in England lebte, verwendete die ersten Monate seines Aufenthaltes damit, die Autobiographie von Mazzini ins Marathi zu übersetzen. Trotz der Tatsache, dass Savarkars Werk schon bald nach Veröffentlichung im Rahmen des *Indian Press Acts* zensiert wurde, gelang es ihm, die Aufmerksamkeit einschlägiger nationalistischer Kreise in Maharashtra für sich zu gewinnen und wurde zu einer von ihnen bevorzugten Schrift (Chirol 1910:146). Savarkar war, wie andere indische Revolutionäre, zutiefst inspiriert und begeistert von Mazzinis politischem Denken und Handeln. Für Savarkar stand es außer Frage, dass dessen revolutionäres, kämpferisches Vorgehen gegen fremde, sein Heimatland, besetzende Mächte und die Art und Weise Widerstand zu organisieren, wie in Form der Geheimgesellschaft *Young Italy*, als eine Art Blaupause für den indischen Unabhängigkeitskampf zu verwenden sei. Viele seiner Ideen wurden nicht nur in der Autobiographie wiedergegeben sondern fanden Zugang zu Savarkars Gedankenprozess.⁹⁶

Hindu Pad-Padashahi

In den darauf folgenden Jahren seines Aufenthaltes in Ratnagiri verfasste Savarkar hunderte von Artikeln und noch eine ganze Reihe weiterer Schriften, wie *Hindu-Pad-Padashahi or a review of the Hindu empire of Maharashtra*, welches in englischer Sprache⁹⁷ vorliegt und die Geschichte vom Aufstieg mit der Geburt von Shivaji 1627 und Fall des marathischen Imperiums in Indien im Jahre 1818 beschreibt. Die grundlegende These, die er in dieser Arbeit vertritt, ist die, dass die Marathen nicht nur für Maharashtra, ihre Haushalte, ihr Land oder ihre Felder kämpften, sondern vielmehr für ihr oberstes Ziel, die Befreiung der hinduistischen Religion und der Hindu Nation, von der Maharashtra nur ein Teil war, von der muslimischen Vorherrschaft. Eine Befreiung die durch die Etablierung eines indienweiten, souveränen hinduistischen Reiches realisiert ist. (Vgl. Savarkar SGE 1971:409). Veröffentlicht wurde dieses Werk im Jahre 1929 und verfolgte unter anderem das Ziel, die Geschichte seiner Heimatregion Maharashtra neu zu schreiben und insbesondere indigene Quellen lokaler Historiker aufzugreifen und das in einer Sprache zur Verfügung zu stellen, die nicht-Marathi-Sprecher

⁹⁵ Dementsprechend basierte seine Verurteilung durch die Britische Kolonialmacht primär auf der Anklage zur Anstiftung.

⁹⁶ Siehe ergänzend Kapitel 4, Absatz 4.1 Savarkars Philosophie und Weltanschauung.

⁹⁷ Erwähnenswert an dieser Stelle ist die Tatsache, dass Savarkar selbst dieses Werk in der englischen Sprache abfasste.

verstehen können. Der Grund hierfür liegt in der von ihm identifizierten Vernachlässigung der Intentionen und Handlungen, die die indische Geschichte geprägt haben. Savarkar vertritt die These, dass ein durch Interessen geleiteter Mangel in der wissenschaftlichen Arbeitsweise, insbesondere initiiert und gepflegt von westlichen (britischen) Historikern dazu geführt habe, den Blick für Kausalitäten zu verstellen. Dieses erfährt nach Savarkar eine bemerkenswerte Brisanz durch die von ihm festgestellte Eigenschaft der Hindus, nur bedingt über ihre Erfolge zu sprechen, während andere Gemeinschaften dieses auf quantitativ höchstem Niveau praktizieren (Vgl. Savarkar 1971:182). Vor diesem Hintergrund war wohl eine der signifikantesten Bestrebungen, die Geschichte der Marathen nicht als eine Regionale zu beschreiben sondern als eine nationale und damit als einen essentiellen Bestandteil der Hinduistischen. Wie in seinen anderen Werken, verfolgt Savarkar auch hier einen mehr akteurszentrierten Ansatz, d.h. die Beschreibung der Motive, Gefühle und Handlungen der einzelnen Personen. Die detaillierte Wiedergabe von Fakten spielt dabei nur eine nachgeordnete Rolle. Nur so können laut Savarkar die wahren Hintergründe für das Entstehen von nationalen Bewegungen und Revolutionen adäquat dargestellt werden, welches im vorliegenden Fall die Etablierung eines unabhängigen Hindu Königums, *The Hindu-Pad-Padashahi*, zur Folge hatte.

Gemäß diesem Ansatz ist sein „Review of the Hindu Empire of Maharashtra“ in zwei Blöcke unterteilt. Im ersten Teil werden die wesentlichen Ereignisse der marathischen Geschichte aus der von ihm behaupteten allgemeinen Konfusion über Details hervorgehoben, um dadurch den Leser zu befähigen in angemessener Weise den Wert der Historie von Maharashtra von einem pan-hinduistischen Standpunkt aus zu beleuchten und entsprechend als ein Teil eines Ganzen, d.h. als ein Teil der Geschichte der hinduistischen Nation zu bewerten. Charakteristisch für diesen Abschnitt ist dabei insbesondere die Tatsache, dass Savarkar nur schemenhaft die von ihm als wichtigsten Ereignisses erkannten Meilensteine marathischer Geschichte umreißt, seinen Schwerpunkt in qualitativer wie quantitativer Hinsicht jedoch wie bereits oben angedeutet auf die Beschreibung der den Akteuren zugrunde liegenden Motiven, deren Begeisterungsfähigkeit sowie deren Ursprung legt⁹⁸. Ein wichtiges Anliegen für Savarkar ist es dabei, dass er nicht nur Ereignisse aus einem bestimmten Zeitraum der marathischen Geschichte aufgreift, sondern versucht ihren „gesamten Verlauf“ abzudecken, insbesondere solche, die mit den Bestrebungen einen Staat mit subkontinentalen Dimensionen aufzubauen, in Verbindung stehen. Diese sind in erster Linie in der späteren Geschichte der Marathen, d.h. nach der Formierung der Marathischen Föderation zu finden und nur unzureichend, bis auf wenige Ausnahmen, von bisherigen historischen Werken abgedeckt. Denn gerade diese Phase ist von einer solchen Bedeutung für die Hindus auf dem indischen Subkontinent, dass sie als ein Teil der hinduistischen bzw. der indischen Geschichte identifiziert werden muss⁹⁹. Das

⁹⁸ Vgl. hierzu jeweils Savarkars Einleitungen zu den entsprechenden Abschnitten (Savarkar 1971:17ff; 193f).

⁹⁹ Vgl. hierzu Savarkars Darlegungen seiner Intentionen hinsichtlich der Abfassung von *Hindu-Pad-Padashahi* (Savarkar 1971:193f).

einigende Band, das alle diese Ereignisse zusammenführt und die nicht getrennt voneinander zu bewerten sind, ist das von ihnen angestrebte Ideal (verstanden als Akteursmotiv), welches von Generation zu Generation unter den Marathen weitergegeben und internalisiert wurde, die Befreiung des *Hindutums* von allen politischen und religiösen Fesseln der nicht-hinduistischen-fremden Vorherrschaft, der Etablierung eines mächtigen Hinduistischen Reiches, welches als ein Bollwerk und ein unangreifbarer Wachturm der Stärke der Hindu Zivilisation und des Hindu Glaubens gegen alle Versuche fremder Aggression oder fanatischer Wut dient (Savarkar 1971:194). Das dieses Ideal kontinuierlich verfolgt wurde und beinahe fast¹⁰⁰ von allen *Marathen* bis zu dessen, wenn auch nur temporären, Etablierung getragen wurde, ist für Savarkar das wohl wichtigste Argument seines Werkes *Hindu-Pad-Padashahi*. Diese Bewegung stelle einen großen Fortschritt im politischen Denken sowie in der Praxis des indischen Lebens dar. Es gäbe für Savarkar kein weiteres Beispiel im modernen Indien für eine konföderierte Nation, die der *Maratha Confederacy* vergleichbar wäre. Nicht nur hinsichtlich des enormen Ausmaßes ihres Reiches, welches sie aufbaute und erhielt, sondern auch dahingehend wie persönliche Interessen dem nationalen Ziel untergeordnet wurden, wie das Wohlergehen der Nation so effektiv die Akteure inspirierte und sich ihren Verpflichtungen und Verantwortungen gegenüber der Gemeinschaft bewusst waren (Vgl. Savarkar 1971:195). Von daher richtet sich diese Schrift an alle seine Landsleute, insbesondere die „nicht-marathischen“, um ihnen diese Idee näher zu bringen, sie davon zu begeistern, um sie anhand der historischen Erfahrungen von der Notwendigkeit, eine homogene Gemeinschaft zu bilden, zu überzeugen und entsprechend die Vorteile, die eine solche hat, darzulegen. Der zweite Abschnitt von *Hindu-Pad-Padashahi* setzt sich ausführlich mit der „Evaluierung“ der Performance der marathischen Bewegung hinsichtlich des Aufbaues und Erhalts eines hinduistischen Staates sowie ihre übernommene Rolle als Verteidiger des *Hindutums* auseinander. Der Kern seiner kritischen Analyse stellt in erster Linie die Legitimierung der marathischen Hegemonie innerhalb der pan-hinduistischen Bewegung dar, insbesondere des Rechts und der Verpflichtung den Führungsanspruch auch mit Hilfe von Gewalt und Zwang gegenüber rivalisierenden hinduistischen Gemeinschaften durchzusetzen. Anhand dieser Ausführungen legt Savarkar sein Konzept der hinduistischen Gemeinschaft dar, welche als eine Solidargemeinschaft auf Loyalitätsforderungen und Loyalitätsverpflichtungen beruht. In diesem Zusammenhang erfolgt die Kodifizierung des nationalen Interesses als Grundlage des staatlichen Handelns, die Darlegung des Konzeptes der „gerechten Gewalt“ sowie die Verpflichtung der Stärksten im Sinne des Befähigsten zur Führung, stellen die Referenzpunkte dieser Bewertung dar. Bemerkenswert an dieser Schrift ist die Tatsache, dass er auch diese dazu nutzt, um nicht nur seine politischen sondern auch sozialreformerischen Absichten zu formulieren. So werden u.a. in diesem Zweiten Abschnitt nicht nur die Leistung der Marathen im Aufbau eines Hindu

¹⁰⁰ Interessant in diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung von Savarkar bezüglich seiner hinduistischen Landsleute die durchaus als eine bemerkenswerte Kritik mit rassistisch-diskriminierten Elementen bezeichnet werden kann.

Reiches gepriesen sondern auch deren Maßnahmen sozialer Tätigkeiten in einem abschließenden Resümees würdigend aufgegriffen¹⁰¹. Die konstitutive Idee der Verbindung von politischen wie sozialreformerischen Denken und Wirken zum Aufbau einer homogenen Gemeinschaft bildet auch hier eine wesentliche Rückbindung an das Gesamtsystem *Hindutva*. So wird dementsprechend der Aufstieg der Marathen nicht nur als der Sieg einer politischen Bewegung bezeichnet, sondern auch der Start einer sozial-reformerischen, die neben einer staatlich geförderten Erziehung, einem ausgeprägten Sinn für die Unterstützung von gemeinnützigen Tätigkeiten auch religiöse Intensionen verfolgte wie das Vorantreiben von Rekonversionen (*Shuddhi*) und die Reformierung des Hinduismus. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, spielt *Hindu-Pad-Padashahi* im Kanon von Savarkars Schriften eine entscheidende Rolle, deren Studium ein Schlüssel zum Verständnis von seiner Schlüsselarbeit *Hindutva* darstellt. So steht für ihn fest, dass jeder „loyale Hindu“ es als seine heilige nationale Pflicht sehen soll, falsche Bescheidenheit beiseite zu schieben und sein Buch *Hindu-Pad-Padashahi* zu lesen. Von einem „Hindu-nationalen“ Standpunkt aus gesehen sei für Savarkar dieses Buch, das Bedeutendste, das am stärksten suchende, stimulierende, voll von nationalem Geist und inspiriert von *Hindutva*. Es sei das einzige Buch, welches den großen Hindu-Muslim-Krieg bewertet durch den Blickwinkel einer Hindu-nationalen Vision und sei daher für jeden „Hindu-Nationalisten“ empfehlenswert. (Savarkar SGE 1971:411,412)

Six Glorious Epochs of Indian History

Eine der wesentlichen Intentionen, die zur Anfertigung dieser Schrift führte, ist der Versuch der Korrektur und Überarbeitung der indischen Geschichtsschreibung dahingehend, dass die Entwicklung der Hindus als Nation nicht wie von vielen, insbesondere von ausländischen Historikern „unterstellt“, aus einer „Aneinanderreihung von Niederlagen besteht“, sondern vielmehr durch eine immer wiederkehrende erfolgreiche Verteidigung von Land und des *Hindutums* gegen fremde Aggressoren gekennzeichnet ist¹⁰². Diese „Ereignisse“ zu vermitteln, verbunden mit der Absicht den Stolz darauf unter seinen Landsleuten zu erwecken, ist u.a. Aufgabe von *Six Glorious Epochs of Indian History* laut Savarkar (Savarkar SGE 1971:4). Vor

¹⁰¹ U. a. die Aufforderungen zu Heiraten zwischen unterschiedlichen Kasten, die Aufhebung von Restriktionen hinsichtlich von Seefahrten, d.h. dem Überqueren von Meeren, die Einführung von reformierten Gottesverehrungen usw. Jedoch eines der wesentlichen Anliegen Savarkars ist dabei die Skizzierung der Notwendigkeit zur Integration von Hindus, die durch Gewalt und Täuschung zum Übertritt zum Christentum oder Islam gezwungen wurden, nicht nur durch Rekonversionen (*Shuddhi*), sondern vor allem durch die Wiederaufnahme der sozialen Interaktion mit ihnen – auch wenn es gegen den Willen der orthodoxen Elemente innerhalb der hinduistischen Gesellschaft ist (Vgl. Savarkar 1971:228ff).

¹⁰² „An appraisal of Indian history demands the same criterion to be adopted. But specially when our country was smarting under the British sway, many English writers had so much perverted the Indian history and obliged two or three generations of Indian students in their schools and colleges to learn it in such a way, that not only the rest of the world but even our own people were misled. Absurd and malicious statements implying that India as a nation has been under some foreign rule or the other or that Indian history is an unbroken chain of defeat after defeat of the Hindus, have been used like currency and are accepted by our people without affront or remonstrance or even a formal protest“ (Savarkar 1971:4).

diesem Hintergrund versteht sich das Werk nicht als ein Kompendium der indischen Geschichte sondern vielmehr als ein Kommentar zu den Ereignissen und Perioden, die die Entwicklung des Landes beeinflussten und im Rahmen dessen das Überleben der Hindus untersucht¹⁰³. Die Notwendigkeit hierzu entstand aus einer Situation heraus, die laut Savarkar und dem Herausgeber dadurch gekennzeichnet war, dass keine „indigenen“ Arbeiten, die entsprechend als neutral und im Sinne der Hindus betrachtet wurden, vorlagen.¹⁰⁴ So sollte eine Arbeit vorgelegt werden, die es im Vergleich zu den bisherigen Werken vermeidet, sich primär auf nicht-indische, verstanden als nicht Hindu Quellen oder irgendwelche Reiseberichte Fremder zu stützen, sondern in erster Linie solche indigener Herkunft in die Analyse einbezieht. Diese so entstandenen sechs glorreichen Epochen bzw. Kapitel der indischen Geschichte, reichend von der Zeit Chandra Gupta Maurya bis hin zum Ende der Britischen Kolonialzeit, wurden zuerst von Savarkar in Marathi verfasst, um später dann ins Englische übersetzt zu werden. Es wurde im Jahre 1963, drei Jahre vor seinem Tode, fertig gestellt, und stellt eines der letzten schriftlichen Abhandlungen Savarkars dar, verfasst zu einem Zeitpunkt indem er bereits durch Alter und Krankheit gezeichnet war. Aufgrund dessen war Savarkar selbst auch nicht mehr in der Lage das Werk ins Englische zu übersetzen, dieses wurde von dem veröffentlichenden Verlag organisiert. Die Übersetzung wurde von Balarao Savarkar, dem privaten Sekretär von Savarkar durchgeführt und die authentische Transformation seiner ursprünglich in Marathi verfassten Gedanken ins Englische sichergestellt. Nichtsdestotrotz verfolgt diese Schrift laut Aussage des Herausgebers kein geringeres Ziel, als eine Neuorientierung der historischen Konzepte und den bis dato akzeptierten historischen Theorien zu bewirken (Godbole in Savarkar SGR 1971:iii). In diesem Kontext steht diese Schrift in einer gedanklichen Linie mit *The Indian War of Independence of 1957* und *Hindu-Pad-Padashahi*.

Die von Savarkar ausgewählten und als entscheidend für die indische Geschichte identifizierten Epochen zeichnen sich nicht durch kulturelle, religiöse oder sonstige soziale Transformationsprozesse oder besondere Errungenschaften in diesen gesellschaftlichen Sphären aus. Vielmehr ist das superiore Selektionskriteriums, um als eine „glorreiche Epoche“ zu gelten, der Kampf. Die Anhand dieser martialisch ausgerichteten Definition identifizierten Phasen, die laut Savarkar wesentliche Punkte gemein haben sollen, sind: Die bewaffnete Auseinandersetzung mit einer auswärtigen Macht sowie die Beseitigung ihrer Vorherrschaft auf eigenem Territorium und der gleichzeitige Versuch der Konsolidierung einer einheitlichen Gemeinschaft der Hindus (Savarkar SGP 1971:2f). Ebenfalls ein Merkmal, welches diese Schrift mit den oben genannten verbindet. Aber auch hier, wie in seinem *Hindu-Pad-Padashahi* stellt die Kritik an der „indischen Kleinstaaterei“ sowie die Notwendigkeit zur Formierung einer größeren, d.h. nationalen, sozialen und politischen Einheit im Mittelpunkt. Diese von Savarkar geforderte Nationenbildung ist gekennzeichnet durch Prozesse des Aufbaus einer effizienten,

¹⁰³ Siehe hierzu das Vorwort des Herausgebers S. T. Godbole in Savarkar (SGE 1971:ii).

¹⁰⁴ Siehe hierzu ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

zentralisierten Verwaltung und einer starken Armee, die die Gemeinschaft als Ganzes in die Lage versetzt, ihre Integrität jederzeit zu wahren und zentrifugalen Tendenzen im Innern sowie auswärtigen Aggressoren zu begegnen. Dieses zieht sich wie ein „roter Faden“ durch diese von Savarkar skizzierten sechs Epochen der indischen Geschichte.

Die erste Epoche der indischen Geschichte setzt sich mit der Invasion Alexander des Großen auseinander und dem Erscheinen von Chandra Gupta Maurya in der politischen Landschaft Indiens und der Etablierung des hinduistischen Maurya Reiches. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist Savarkars Betonung, sich von buddhistischen Quellen zu emanzipieren und den Fokus auf hinduistische und überraschender Weise auch nicht-indische Quellen, obwohl er die fremden, d.h. die britischen Historiker ebenfalls massiv kritisiert. Ein Punkt der im Rahmen des Codes Geschichtsschreibung und in den Ausführungen zu seinem Verhältnis zu den Buddhisten näher zu erläutern ist¹⁰⁵, und zentral für die zweite Epoche der indischen Geschichte wird. Des Weiteren ist in diesem ersten Kapitel ein weiteres Charakteristikum zu finden, welches die glorreichen Epochen von den anderen Werken abhebt, ist die Unterstreichung demokratischer Elemente in der „Frühgeschichte Indiens“. So werden den frühen kleineren Republiken wie die der Saubhoothis, der Kathas oder der Youdheyas u.a. eigene Abschnitte gewidmet und als „wohl organisierte und wehrhafte Demokratien“ dargestellt (Savarkar SGE 1971:16f). Die Idee einer indigenen Version einer „wehrhaften Demokratie“ wird im Rahmen der Politischen Dimension von *Hindutva* näher beleuchtet werden. Es kann nur an dieser Stelle festgehalten werden, dass die Frage um die Sicherstellung der „Wehrhaftigkeit“ einer jeglichen Herrschaftsform einer zu Savarkars Kernproblemen im Rahmen der Konsolidierung einer Nation gehörte. So endet auch die erste Epoche der Indischen Geschichte durch die Formierung eines politischen Bündnisses des bereits oben erwähnten Chandra Gupta Maurya und seines „politischen Lehrers“ Arya Chanayka, der auch als Kautiliya bekannt geworden ist. Gemeinsam gelang es ihnen, die Herrschaft im damals wohl bedeutendsten indischen Stadt Magadha nach einer Art *Coup d'Etat* zu übernehmen, die wohl bis dato bedeutendste indische Armee aufzubauen und die in Nordindien vorhandenen partikularen Kräfte zu vereinen, um so, nach dem die letzten Spuren der Invasion Alexander des Großen in Indien beseitigt waren, auch eine zweite griechische Invasion zurückzuschlagen.

Die zweite Epoche der indischen Geschichte wird bestimmt durch die Person Vikramaditya bzw. Chandra Gupta II und dem Übergang von der Maurya zur Shungas-Dynastie, begründet durch den von Savarkar zweiten legitimierte Coup d'Etat¹⁰⁶ verbunden mit einem weiteren Tyrannenmord in der modernen indischen Geschichte und getragen von dem General Pushyamitra. Dieses war gemäß Savarkars Vorstellung von *good governance* notwendig geworden, da die Führung nicht mehr in der Lage war, in kompetenter Weise ihr Aufgabenportfolio im Rahmen von Savarkars Konzept zur Konsolidierung der nationalen

¹⁰⁵ Siehe hierzu Kapitel 7, Absatz 7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten.

¹⁰⁶ Der erste war die Ermordung, auch aufgrund von nicht-kompetenter Staatsführung, des Samrat Mahapadma Nanda, König von Magadha.

Unabhängigkeit, weder in seiner „externen“ noch in seiner „internen“ Dimension, zu erfüllen. Zwar hatte Chandra Gupta II erfolgreich die Expansion des ersten pan-hinduistischen Reiches vorangetrieben¹⁰⁷, jedoch wandte sich dessen Nachfolger vom Hinduismus ab, was laut Savarkar nicht nur eine existentielle Gefahr für den Staat sondern auch für das hinduistische Volk sowie deren Glaube und deren Land bedeutete. Bemerkenswert in diesem Kontext ist vor allem ein signifikanter Unterschied zur ersten Epoche und zwar in dem sich wandelnden Bild, das Savarkar von seinen hinduistischen Landsleuten konstruiert, sprich, es einer erheblichen Transformation unterzieht, seiner Ansicht nach von einem Positiven in ein außerordentlich Negatives. So steht in der ersten Epoche noch, bis auf einige Verweise auf innerhinduistische Rivalitäten¹⁰⁸, die Betonung ihres Kampfgeistes, ihrer Tapferkeit und der Wille zur Unterordnung der individuellen Ambitionen einem übergeordneten, wenn auch regionalen, Interesse im Vordergrund, anstatt ihrer grundlegenden Tendenz menschlichen Schwächen wie Selbst- und Machtsucht zu erliegen¹⁰⁹, in der zweiten hingegen die völlige Degenierung ihres Kampfgeistes und die dafür verantwortlichen Gründe. So nimmt auch entsprechend ein fundamentaler Bestandteil der Skizzierung der Epoche die Kausalität für den Niedergang des kampfbetonten Habitus der indischen Gesellschaft die Schuldzuweisung ein, die als Adressaten Ashoka und dessen Nachfolger, der eine staatliche Förderung des Buddhismus praktizierte bzw. dem Buddhismus den Status einer „Quasi-Staatsreligion“ verlieh, mit dem gleichzeitigen Versuch den „Vedischen Hinduismus“ zu unterdrücken. Die buddhistischen Lehren und Praktiken, die von nun an alle Sphären des öffentlichen Lebens bestimmten, führten laut Savarkar zu einem äußerst bedrohlichen Verlust militärischer Kapazitäten, eine Entwicklung die angeblich das Land zum Opfer weiterer Invasionen von fremden Aggressoren werden ließ. So bestand demgemäß der Epochen prägende Kampf in der „völligen Entfernung“ der Griechen aus Indien, die durch neue Invasionen versuchten, ihre Macht in Indien zu etablieren.

Der Kampf, den die dritte Epoche prägt, nachdem die Griechen bereits in der zweiten Epoche endgültig besiegt und nun die letzten Reste ihrer Zivilisationen in Asien bzw. Südasien in die Indische vollständig integriert wurden, wurde gegen die Sakas und Kushans, Völker aus Zentralasien, ausgetragen. Wesentliche Merkmale der Beschreibung dieser Epoche sind zwei Phänomene, denen Savarkar sein Hauptaugenmerk widmet. Erstens die Betonung der permanenten Illoyalität der indischen Buddhisten gegenüber den das Land verteidigenden (vedischen) Hindus. So haben sich die Buddhisten nicht nur bereits den Griechen sondern nun auch den Kushans politischen, aus opportunistischen Gründen gegenüber verpflichtet, um so erneut wie unter Ashoka in den „Genuss der staatlichen Förderung“ zu kommen. Zweitens

¹⁰⁷ Nach dem der Norden soweit vereinigt war musste der Süden in das „panindische Reich“ integriert werden. Im Laufe seiner Amtszeit gelang es den Anschluss von ca. 17 Kleinstaaten, sei es durch Zwang bzw. Gewalt oder durch Überzeugung, zu bewirken (Savarkar SGE 1971:61) und stand so fast vor der Beendigung der internen Dimension seiner Aufgaben, der Vereinigung der verschiedenen indischen Gemeinschaften.

¹⁰⁸ So u.a. die Auseinandersetzung zwischen dem König Ambuj (Ambhi) von Taxalia und dem König Porus.

¹⁰⁹ Vgl. hierzu die einschlägigen Passagen in *Hindu-Pad-Padashahi*, u.a. (Savarkar 1971:45f; 196).

beginnt er, sich verstärkt mit dem Thema der Integration von Minderheiten auseinanderzusetzen. Signifikant sind hierbei die für ihn zum damaligen Zeitpunkt offensichtlichen Prämissen und Merkmale, in die die Prozesse der Integration eingebettet waren. Zusammengefasst lässt sich hier vorweg nehmen, dass diese sozio-politische Transformationsleistung auf zwei Ereignissen beruht, der völligen militärischen Niederlage einer zunächst feindlich eingestellten auswärtigen Macht, und zum anderen deren völlige Assimilierung durch Adaption des indischen soziokulturellen Kontextes.

Nachdem die Sakas und Kushans als die vorerst letzten fremden Herrscher besiegt waren, wurden die Inder mit einer neuen Invasionswelle, der Hunnen konfrontiert, ein Ereignis welches der Gegenstand des vierten Kapitels ihrer glorreichen Geschichte bildet. Der vierten Epoche, welche ebenfalls dem vierten Kapitel seiner Abhandlung entspricht, kommt eine Bedeutung zu, da diese für Savarkar den Abschluss der „indischen Frühgeschichte“, also der ersten vier, seiner als glorreich identifizierten, Epochen bildet. Die beiden letzten, also die fünfte und sechste, bilden dem hingegen die „moderne Geschichte“ der Hindus, beginnend mit dem achten Jahrhundert n.Chr.

Die fünfte Epoche bestehend aus 19 Kapiteln und die mehr als 320 der ca. 570 Seiten umfassenden Schrift in Anspruch nimmt, weist sich allein schon aufgrund ihres quantitativen Umfangs, als die für Savarkar wichtigste und wesentliche Phase der indischen Geschichte aus. Es ist die Epoche des historischen, bzw. epochalen, „leidenschaftlichen und gigantischen Kampfes zwischen den Hindus und den Muslimen“, was er bereits in seiner Einleitung dieser Epochenbeschreibung unmissverständlich zum Ausdruck bringt. Wobei auch hier, wie in allen seinen historischen Schriften nicht die chronologische Genauigkeit in der Wiedergabe der historischen Ereignisse, sondern vielmehr in der Identifizierung der wichtigsten Punkte und deren präzise und einfache Darstellung von einem hinduistischen Standpunkt aus betrachtet und kommentiert (Savarkar SGE 1971:128f; 131). Bemerkenswert in diesem Kapitel ist die von Savarkar vorgenommene Darlegung seines Konzeptes des Krieges, welcher in zwei gesellschaftlichen Dimensionen erfolgen kann: Zum einen an der politisch-militärischen und zum anderen an der religiösen Front. Eine Differenzierung, die von entscheidender Bedeutung ist im Rahmen der Bewertung von Savarkars Verhältnisses zu anderen, nicht-hinduistischen Religionsgemeinschaften.

Nachdem das Ende der fünften Epoche durch die Vernichtung der islamischen Herrschaftsordnungen in Indien, sprich der Kampf zwischen Hindus und Muslime sein Ende fand, folgt die nächste und für ihn vorerst „letzte historische Epoche“ im Kampf gegen fremde Mächte. Der Kern seiner Beschreibungen dieser sechsten Epoche bildet die Konfrontation mit der britischen Kolonialmacht. Signifikant dabei ist die durch ihn aufgeworfene Frage, der Möglichkeit einer Kooperation zwischen den Muslimen und Hindus im Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die Engländer. Wie diese Kooperation aussehen könnte bzw. wie die Bedingungen für eine etwaige Hindu-Muslim Einheit auszusehen haben, verweist er jedoch auf

das folgend vorgestellte Werk *The Indian War of Independence of 1857* (Savarkar SGE 1971:4619 und hält das Kapitel sechs mit 20 Seiten sehr überschaubar. Will man diese, Savarkars Lebenswerk abschließende Schrift, in einem Satz zusammenfassen, so bieten sich dessen eigene Worte an: „Das vorliegende Buch *Six Glorious Epochs of Indian History* ist nicht wirklich eine Geschichte von Indien, aber ein kritisches Traktat“ (Savarkar SGE 1971:218).

The Indian War of Independence of 1857

Seine wohl bekannteste historische Schrift ist *The Indian War of Independence of 1857*¹¹⁰, sie wurde am 10 Mai 1909 veröffentlicht. Sie war ursprünglich in Marathi verfasst und mit Hilfe seiner indischen Kommilitonen ins Englische übersetzt, aber dennoch verblieb eine letzte Überarbeitung beim Autor selbst, was dieses Werk in dieser Hinsicht von *Six Glorious Epochs of Indian History* unterscheidet, auf welches weiter oben gesondert eingegangen wurde. Das Manuskript wurde nach Holland versandt, dort publiziert und nach England wie Indien geschmuggelt. Es handelt sich wohl dabei um das erste Buch, was in zwei Ländern (Großbritannien und Indien) gleichzeitig noch vor Druck bzw. Veröffentlichung verboten wurde. Erste Versuche der Publizierung in Frankreich und in Deutschland scheiterten zunächst. Erst einige Jahrzehnte später erfolgte die Übersetzung und Veröffentlichung dieses Buches in deutscher Sprache unter der NS-Administration im Jahre 1942 zu Propaganda-Zwecken, unter dem Titel *Indien im Aufruhr*. Dabei handelte es sich um das einzige Werk (neben einigen verschollenen Artikeln), das von Savarkar ins Deutsche übersetzt wurde. Ein willkommener Anlass für Savarkar darzulegen, wie Großbritannien als das Mutterland der Demokratie, Grundrechte wie das Recht auf freie Meinungsäußerung systematisch aushöhlt. Mit seinem Werk 1857 reiht sich Savarkar in die Reihe der indischen Revolutionäre ein, die durch ihre Reden und Schriften versuchen, eine direkte Verbindungslinie zwischen dem großen Aufstand von 1857 bis 1859 zu ziehen, dem zu seiner Zeit stattfindenden Kampf der nationalen Befreiung von der britischen Kolonialmacht. Laut Krüger soll dadurch versucht werden, zumindest teilweise den Anspruch abzuleiten, dass „Indien den Indern gehöre“ und die Engländer vertrieben werden müssten und der Gedanke der Kontinuität des nationalen Befreiungskampfes folgerichtig dazu führe, dass sich indische Nationalisten als Nachfolger und Rächer der Rebellen von 1857 fühlten. Entsprechend zitiert Ker (1973:119): „Wir werden das von Ihnen begonnene Werk fortsetzen, wir werden die Fahne nicht sinken lassen, die sie hoch eroben

¹¹⁰ Savarkar, Vinayak Damodar. 1909. *The Indian War of Independence 1857*. Rajadhani Granthagar: New Delhi. Eine deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel *Indien im Aufruhr* (Verlag für Volkstum, Wehr und Wirtschaft: Berlin 1940). Savarkar schrieb sein Buch in Marathi. Nachdem alle Bemühungen gescheitert waren, es in Maharashtra zu drucken, versuchten es die in Europa lebenden indischen Revolutionäre, die Marathi-Ausgabe in Deutschland drucken zu lassen, wo Nagri-Typen zum Druck von Sanskrittexten vorhanden waren. Aber „nachdem viel Geld und Zeit verschwendet worden war, musste der Plan als hoffnungslos aufgegeben werden wegen der unsauber geschnittenen und hässlichen Nagri-Typen, wie sie in Deutschland gegossen wurden und auf Grund der Tatsache, dass die deutschen Setzer der Marathi-Sprache nicht mächtig waren“ (Joshi 1989:Xlff).

hatten, wir werden den Kampf fortsetzen, bis unsere Feinde besiegt sind und *Hindustan* sich wie in der Vergangenheit als die größte Nation in der Welt erhebt“ (Krüger 1984: 82).¹¹¹

Die Tatsache, dass es sich bei den Kämpfen von 1857 um eine der am meisten negierten Kapitel der indischen Geschichte handelt, dient Savarkar u.a. als Anlass zur Abfassung dieser Schrift¹¹². Sie kann als eine Vertiefung des in seinem *Six Glorious Epochs of Indian History* nur kurz angerissenen sechsten Kapitels der Geschichte der Kriege der Inder gegen fremde Aggressoren angesehen werden. Genauer gesagt, Savarkar sah mit Blick auf seinen schlechter werdenden gesundheitlichen Zustand keine Veranlassung, diese Phase des indischen Kampfes um politische und religiöse Unabhängigkeit erneut im Detail aufzugreifen. Auch wenn sich die Schrift 1857 strukturell in einer Art chronologisch-inhaltlichen, kohärenten Zusammenhang einfügen lässt, so lässt sich doch bereits hier feststellen, dass es sich um einen signifikanten Einschnitt in Savarkars „historisch-wissenschaftliche“ Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex der Beziehungen zwischen den Hindus und den Muslimen handelt. Wurde in seinen Werken *Hindu Pad-Padashahi* und *Six Glorious Epochs of Indian History* in erster Linie der Konflikt zwischen beiden Religionsgemeinschaften dargelegt, bildet 1857 für Savarkar ein möglicher Wendepunkt. Nachdem zuvor durch die von Savarkar beschriebene Beseitigung der dominanten muslimischen Herrschaftsstrukturen, die pauschal als fremd, aggressiv, fanatisch und anti-hinduistisch verortet wurden, so erfolgt nun die Betonung des letzt genannten nicht als anti-muslimisch zu betrachten sei, sondern vielmehr als eine notwendige Voraussetzung dafür, dass Hindus und Muslime auf gleicher Augenhöhe, als gleichberechtigte Partner die zukünftigen Geschicke des Landes gemeinsam bestimmen können. Die erste große Herausforderung für diese potentielle neue Gemeinschaft bzw. Einheit zwischen beiden Gruppen stellt die Kooperation im Kampf gegen den gemeinsamen Feind, die britische Kolonialmacht dar. Vor diesem Hintergrund konstatiert Savarkar, dass das Ziel dieses Buches nichts Geringeres gewesen sei, als seine Landsleute zu einem zweiten bewaffneten Unabhängigkeitskampf zu inspirieren¹¹³.

History of the Sikhs

Savarkar lernte ebenfalls die *Gurumukhi* Schrift und versetzte sich dadurch in die Lage, die wichtigsten Schriften der Sikhs im Original lesen zu können, solche wie die erste Schrift die in dieser Sprache verfasst war *Bhai Balaki Janamsakhi*, den *Adi Granth*, die *Panth Prakash*, die

¹¹¹ Ähnlich schrieb das Mitglied des Indischen Unabhängigkeitskomitees in Berlin, Bharat Das: „Seit 1857 war das Ideal der Freiheit niemals wieder in Vergessenheit geraten, zum mindestens nicht bei den Nationalisten, die seither ununterbrochen im Stillen tätig gewesen waren.“ Zeichen der Zeit in Indien, in NO v. 22.2.1917.

¹¹² Ein besonderer Mangel in der Arbeitsweise der britischen Autoren sei der Unwille die außerordentlichen Tugenden der indischen Freiheitskämpfer adäquat darzulegen. Die Beschreibungen des von Savarkar als Helden angesehenen Nana Sahib, steht hierfür beispielhaft. So betont er, dass die vergifteten Federn der englischen Historiker ein teuflisches Vergnügen daran gehabt hätten, ihn als einen *badmash*, einen Wegelagerer, als Feind und als Satan zu bezeichnen und haben ihn mit niedrigen, gemeinen und entehrenden Schimpfworten bedacht (Savarkar 1970:38).

¹¹³ Savarkar zitiert von G.M. Joshi und Bal Savarkar in Savarkar (1970:XXIV).

Surya Prakash, die *Vichitra Natak* und zahlreiche weitere Schriften der großen *Sikh* Gurus sowie Studien über den Sikhismus. Als Ergebnis verfasste Savarkar ein Werk über die Geschichte der Sikhs (*Sikhancha Itihas*, History of the Sikhs). Seine Abhandlung über die Geschichte der Sikhs ging im Laufe der Jahre verloren. In einem persönlichen Interview mit T. C. Phadtare erwähnte Savarkar, dass er diese Schrift im Jahre 1909¹¹⁴ während eines zweimonatigen Aufenthaltes in Paris anfertigte, als er zu Gast bei Madame Cama war. In dieser Schrift, welche ca. 200 Seiten umfasste und in Marathi verfasst war, erläuterte er im Detail die Entstehung eines unabhängigen hinduistischen Königreiches in Nordindien, welches sich über ein Gebiet von Kaschmir bis herunter nach Zentralindien ausdehnte. Einen besonderen Stellenwert räumte er dabei, nach seiner Ansicht nach, den herausragenden Bemühungen der Sikh-Könige ein, die muslimische Vorherrschaft zu brechen und ein von ihr unabhängiges Königreich zu begründen¹¹⁵. Dem von ihm verfassten und verloren gegangenen Manuskript folgten jedoch viele weitere Pamphlete in der von den Sikhs verwendeten Schrift *Gurumukhi* folgten (Keer 1988:34f). Besondere Bedeutung erhielt seine Schrift, die er unter dem Titel *Khalsa* veröffentlichte und insbesondere zum Ziel hatte die Sikhs, welche als Soldaten in der Britischen Armee dienten, für den Unabhängigkeitskampf zu gewinnen bzw. sie von ihrer Verpflichtung, diesen zu unterstützen, zu überzeugen (Vgl. Savarkar SGE 1971:396).

History of the Nepalese Nationalist Movement

Die fünfte seiner historischen Abhandlungen bildet die *History of the Nepalese Nationalist Movement* (*Nepali Andolanacha Itihas*). Nepal wird von Savarkar insbesondere aufgrund seines erfolgreichen Kampfes gegen die, dem Hinduismus feindlich gesinnten Religionsgemeinschaften geschätzt. So hebt dieser u.a. den Kampf des Rajas Jayasthiti, der sich vehement gegen die muslimischen Aggressionen zur Wehr setzte und sich bemerkenswert für Hindus wie Buddhisten zum Schutz und Erhalt deren Religion eingesetzt hat, an vielen Stellen hervor¹¹⁶. Aus diesem Grunde verfasste er bereits kurz nach seiner Freilassung aus seiner Gefangenschaft auf den Andamanen im Jahre 1924, als Bezeugung seines Respekts gegenüber Nepal und dem nepalesischen Volke, dieses Werk. Darin beschreibt er die Entstehung des hinduistischen Königreiches in Nepal. Savarkar selbst äußert sich über dieses Werk bemerkenswert unterschiedlich, da es sich seines Erachtens nach weder um ein authentisches noch bedeutendes Werk handeln würde. Der Hauptgrund hierfür liege in der Tatsache, dass es

¹¹⁴ Dieses Datum bestätigt er indirekt in seiner Schrift *Hindu-Pad-Padashahi*: In 1910 we had, just after finishing the work we wrote on the history of the Sikhs but which was throttled even in the hour of its birth by the ruthless shocks of Revolutionary struggle [...] (Savarkar 1971:28).

¹¹⁵ Mehr Informationen über dieses Werk seien aufgrund der Tatsache, dass das Buch nie veröffentlicht wurde und das Manuskript verloren ging nicht mehr erhältlich. Erschwerend kommt hinzu, dass Savarkar nicht mehr in der Lage war - immerhin lagen mehr als 40 Jahre zwischen dem Verfassen des Manuskript und dem geführten Interview - die entscheidenden Passagen zu rekapitulieren. Das erwähnte Interview wurde am 3. Dezember 1961 in Bombay (Mumbai) geführt (Vgl. Phadtare 1975:253). Savarkar (SGE 1971:396) selbst bestätigt dieses in seinem Werk *Six Glorious Epochs of Indian History*.

¹¹⁶ u.a. Savarkar SGE 1971:200.

sozusagen *out-of-date* wäre.¹¹⁷ Nichtsdestotrotz verfolgte es für ihn ein wesentliches Ziel, welches er u.a. in seinen *Six Glorious Epochs of Indian History* zum Ausdruck bringt (Savarkar SGE 1971:398f). Dieses bestand in erster Linie darin, die tapfere Geschichte der Nepalesen und ihre Rolle in dem Kampf, um den Schutz und der Erhaltung einer unabhängigen hinduistischen Kultur und Religion entsprechende Würdigung wiederfahren zu lassen. Eine solche sei in der hinduistischen Geschichtsschreibung nie erfolgt. Dieses ist für Savarkar besonders dramatisch, da er anhand ihrer geschichtlichen Entwicklung versucht darzulegen, dass Nepal ein integraler Bestandteil des hinduistischen Indiens ist, sprich in die pan-hinduistische Bewegung mit integriert werden muss.

4.4 Kategorie 3: Politische Statements

Er war ein regelmäßiger Leser von Lokmanya Tilak's *Kesari* und anderen Zeitungen in *Marathi* wie *Nibandhamala*, *Jagadhitechu*, *Pune Vaibhav*, *Kal* und *Gurakhi* (Vaidya 1996:3). Darüber hinaus nahm Savarkar an öffentlichen Streitgesprächen teil und publizierte eine Vielzahl von Artikeln (Vaidya 1996:3). Während seiner Collegezeit in Pune veröffentlichte er verschiedene Artikel und politische Kommentare zu den gesellschaftlichen und politischen Bedingungen im kolonialen Indien in der selbst „herausgebenden“ handschriftlichen Wochenzeitung, die *Aryan Weekly*. Insbesondere nachdem sein Verbot der politischen Aktivität aufgehoben wurde und Savarkar als Präsident der Hindu Mahasaba (HMS) die parteipolitische Bühne Indiens betrat, formulierte er sein politisches Denken nicht mehr in historischen und sozialkritische Schriften, sondern in erster Linie im Rahmen von seinen Presidential Addresses, Statements, und Interviews usw. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass neben einer Vielzahl von Zeitungsartikeln sein politisches Schrifttum in folgenden Werken zusammengefasst wurde: *Hindu-Rashtravad*, *Hindu-Rashtra Darshan*, *Whirlwind-Propaganda*, *Historic Statements* (Prophetic Warning). Eine besondere Stellung nimmt darüber hinaus seine Schrift *Hindutva – Who is a Hindu* (*Essential of Hindutva*) ein, welche in der Tat als eine Essenz seines politischen Denkens zu betrachten ist, aber auch als eine Verbindung zu all seinen weiteren historischen (Kategorie 2) wie sozialreformerischen Schriften (Kategorie 1) zu sehen ist.

Hindutva – Who is a Hindu

Von bemerkenswerter Bedeutung für sein Wirken auf den Andamanen ist die Konzeption jener kleinen theoretisch-polemischen Abhandlung, die in der Folge bis heute zu einer einflussreichen Programmschrift des „politisch radikalen Hindutums“ werden sollte: *Hindutva*. Diese Schrift, die eine Antwort auf die Frage geben soll „*Who is a Hindu*“, stellte Savarkar in seinen ersten Jahren seiner Haft bzw. seines Hausarrests in Ratnagiri fertig und veröffentlichte sie im Jahre

¹¹⁷ Savarkar gegenüber Phadtare im selbigen o.g. Interview.

1923 in englischer Sprache *Essentials of Hindutva*".¹¹⁸ Hierin entwickelt Savarkar eine stringente politische Theorie des Hinduismus, die jener seines großen ideellen Gegenspielers M. K. Gandhi (1869-1948) in vielerlei Hinsicht diametral entgegengesetzt war.¹¹⁹ Abschließend soll hier angemerkt werden, dass es wohl wahr ist, dass Savarkar die Quintessenz seines politischen Denkens mit seiner Schrift *Hindutva* auf den Punkt bringen wollte. Jedoch ist diese Essenz, nur ein Bestandteil, wenn auch ein essentieller, unter mehreren, die sein politisches und soziales Denken konstruierten.¹²⁰ Von daher soll an dieser Stelle noch einmal darauf aufmerksam gemacht werden, dass dieses Kapitel als Anleitung dienen soll, Savarkar zu lesen bzw. zu verstehen. So lässt sich insbesondere bezüglich seines Schrifttums feststellen, dass im Rahmen dieser Arbeit der Vorschlag dem Leser unterbreitet werden soll, zunächst die Werke *Hindu-Pad-Padashahi*, *Six Glorious Epochs of Indian History* und *The Indian War of Independence of 1857* zu studieren, bevor man sich mit dem eigentlichen Schlüsselwerk seiner Arbeit *Hindutva – Who is a Hindu* beschäftigt. Erst mit Kenntnis dieser Arbeiten lässt sich ein angemessener Zugang zu Savarkars Gedankenprozess erhalten. Sie sind genau wie die kleine Schrift *Hindutva* jeweils für sich ein essentieller Bestandteil eines Systems von Schriften zur Manifestierung des *Hindutva*-Konzeptes zu verstehen, indem allerdings letzt genanntes den Nukleus darstellt.

Hindu-Rashtravad

Hierbei handelt es sich um eine in drei Abschnitte untergliederte Zusammenstellung, welche die Kernelemente von Savarkars Ideologie und politisches Programm hinsichtlich der Etablierung eines *Hindu-Rashtras* darlegen soll¹²¹. Wesentliches Ziel dieser Zusammenstellung war es, als Programmschrift für die von ihm ins Leben gerufene *Hindu-Sangathan*-Bewegung (Einheitsbewegung der Hindus) und als Parteiprogramm der von ihm als Präsident geführten politischen Partei HMS zu dienen. Vor diesem Hintergrund diente es als Ergänzung bzw. als Unterstützung zu seinen jährlichen *Presidential Adresses*, welche in seinem Werk *Hindu-Rashtra Darshan* zusammengefasst wurden. *Hindu-Rashtravad* ist als eine kompakte Zusammenstellung, als ein Extrakt seines parteipolitischen Programms zu sehen.

Hindu-Rashtra Darshan

Wie bereits oben erwähnt, handelt es sich hierbei um eine Zusammenstellungen seiner jährlichen Präsidialansprachen, als Präsident der politischen Partei HMS. Es kann hier

¹¹⁸ Genau genommen handelt es sich hierbei um zwei Aufsätze die in dieser Programmschrift zusammengefasst sind: „*Hindutva*“ und „*Who is a Hindu?*“.

¹¹⁹ Schworck 1997, 140. Diese Schrift, soll hier nur in aller Kürze vorgestellt werden, da im weiteren Verlauf der Arbeit detaillierte Betrachtungen folgen.

¹²⁰ Aus diesem Grunde wird diese Schrift hier nur in aller Kürze vorgestellt, da im weiteren Verlauf der Arbeit detaillierte Betrachtungen folgen werden.

¹²¹ Dementsprechend lautet auch das von Satya Parkash (1945) herausgegebene Werk mit seinem vollen Titel: *Hindu-Rashtravad. Being an Exposition of the Ideology & Immediate Programme of Hindu-Rashtra as outlined by Swatantrayaveer V. D. Savarkar* (Rohtas Printing Press: Rohtak).

konstatiert werden, dass *Hindu-Rashtra Darshan* in Kombination mit *Hindu-Rashtravad* die Eckpfeiler seines parteipolitischen Programms bilden, mit anderen Worten, dass diese beiden Werke als grundlegend für die strategische Ausrichtung der von ihm geführten HMS zu gelten haben. *Historic Statements* und *Whirlwind-Propaganda* können dahingehend als eine Zusammenstellung der operativen Umsetzung der in *Hindu-Rashtra Darshan* und *Hindu-Rashtravad* formulierten Zielsetzungen gelten.

19te Sitzung der HMS in Karnavati (Ahmedabad), 1937

Der Kern dieser Rede bildet die Kommentierung der gegenwärtigen politischen Situation im Kontext des sich verschärfenden Unabhängigkeitskampfes der Inder gegen die Briten. Im Zuge dessen setzt sich Savarkar intensiv mit der Frage auseinander, wie das Verhältnis zwischen den Hindus und den weiteren religiösen Minderheiten in Indien ausgestaltet werden soll. Den Anlass hierzu bildete ein zunehmendes Misstrauen seiner Person gegenüber der Gemeinschaft der Muslime, die er durch die ganze Rede hindurch verdächtigt, sich mehr ihren Glaubensbrüdern außerhalb Indiens verpflichtet zu fühlen, als der Idee des Aufbaues eines gemeinsamen Staates indem Hindus und Muslime sowie andere nicht-muslimische Minderheiten gleichberechtigt nebeneinander leben können. Dementsprechend glaubt er hierin die Legitimation zu finden, jeglichen expliziten Minderheitenschutz in Form von Privilegien, einer unverhältnismäßigen politischer Vertretung, sowie alle andere Formen der Gewichtung der sich zuungunsten der hinduistischen Mehrheit auswirken könnte, eine Absage zu erteilen. Um seine eigene Position gegenüber dem politischen Gegner schärfere Konturen zu verleihen, betont er im Rahmen der Erörterung der Bedingungen einer Kooperation der beiden großen religiösen Gemeinschaften, dass sich eine Mehrheit niemals erlauben dürfte, die Minderheit Übergebühr zu umgarnen, um entsprechend sie zur Mitarbeit zu bewegen. Nicht die Mehrheit habe auf die Minderheit, sondern die Minderheit auf die Mehrheit zuzugehen, lautet der Grundtenor dieser Ansprache (Vgl. Savarkar 2007:224f).

20te Sitzung in Nagpur, 1938

Bemerkenswert in dieser Rede ist, dass Savarkar, trotz der harschen Kritik, die er an Gandhi und dem von ihm geführten Kongress ansonsten übt, durchaus dazu überging, dessen Leistungen für die politische Vereinigung Indiens sowie dem Unabhängigkeitskampf indirekt und auch im eingeschränkten Maße direkt anzuerkennen (Vgl. Savarkar 2007:246). Neben Versuchen, die Beteiligung von „fehlgeleiteten Hindus“ an der von Gandhi geführten indischen Nationalbewegung aus seiner Sicht heraus zu rechtfertigen, bildete weniger der konkrete Angriff auf den Kongress als vielmehr das Porträtieren des angeblichen Unwillens der Muslime sich an der Konstituierung einer alle Gemeinschaften umfassenden, vereinigten und integralen Indischen Nation zu beteiligen sowie die britische Unterstützung ihrer Haltung, den Gegenstand seiner Ausführungen. In diesem Zusammenhang geht er bis zu einem gewissen Maße sogar

soweit, den Eindruck zu vermitteln, dass die von ihm geführte Einheitsbewegung der Hindus und die als politischer Gegner identifizierte indische nationale Bewegung vertreten durch den Kongress eigentlich die Opfer der gleichen, nicht nur anti-hinduistischen sondern auch anti-indischen Vorgehensweise der Briten sei. Dieses habe zum einen die gezielte Zerstörung der Solidarität der Hindus, hier verstanden auch als die Solidarität zwischen „Kongress-Hindus“ und „Hindus der Einheitsbewegung“, sondern auch den Aufbau der muslimischen Gemeinschaft zu einer politischen Gegenkraft durch die Gewährung besonderer Privilegien sowie politischer Repräsentation, zum Ziel gehabt. Als eines der wichtigsten Instrumente der Briten identifizierte er dabei das eingeführte westliche Bildungssystem¹²², welches gemäß seiner Argumentation dazu geführt hat, dass in Indien zwei rivalisierende Konzepte der Nation sich herausbildeten und die Hindus, obwohl sie sich im Prinzip alle mit ihrer religiösen und kulturellen Grundlage eng verbunden fühlen, in zwei unterschiedlichen politischen Lagern wieder finden. Dieses sei zum einen der Kongress, der sich einem Nationenkonzept verschrieben habe, dass allein das territoriale Prinzip als konstitutives Element zum Aufbau einer Nation berücksichtigt und zum anderen die HMS unter seiner Führung Savarkars, dem die Etablierung einer Nation vorschwebt, deren gemeinsamer Raum über ethnische, kulturelle und religiöse Bezugspunkte verfügen muss. Ein kulturell-religiöses Nationenkonzept, welches unter anderem auch die Muslime vertreten (Vgl. Savarkar 2007:249). Ob es sich bei seiner Präsidentschaftsansprache von 1938 wirklich um den Versuch, eines zumindest rudimentär-ideologischen Brückenschlags zwischen Kongress und HMS handelt, kann jedoch bezweifelt werden. Vielmehr muss sie als eine Strategie gesehen werden, die eigene soziale Basis zu erweitern; eine Einschätzung, die sich in seinem Aufruf, den Kongress zu boykottieren und die Hindu-Nationalisten zu wählen, bestätigt sowie im Laufe seiner weiteren parteipolitischen Arbeit konkretisieren wird.

21th Session – Calcutta, 1939

Wesentliches Ziel dieser Rede war die Darlegung der Prinzipien, Politiken und Programme, die umgehend von den Hindus ergriffen werden müssen, um der von Savarkar identifizierten Gefahr entgegenzuwirken, die von den Muslimen und dem sie unterstützenden Kongress ausgeht. Eine Gefahr, die in der Unterdrückung und Verfolgung der Hindus zum Ausdruck kommt und durch eine doppelte Strategie fanatischer Muslime hervorgerufen würde. Diese besteht zum einen in außerparlamentarischen Aktionen in Form von massiven Gewalttätigkeiten gegenüber den Hindus, und zum anderen durch die direkten Forderungen in der parteipolitischen Arena durch die Muslim Liga und zum Ziel hat, die legitimen Rechte der Hindus zu beschneiden (Vgl. Savarkar 2007:273ff). Vor diesem Hintergrund preist er die von ihm geförderte Agitation *Nizam Civil Resistant Movement* als ein Musterbeispiel an, um nicht nur den Muslimen erfolgreich entgegenzutreten, sondern auch dafür wie die pan-hinduistische

¹²² Siehe hierzu ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte und Absatz 9.1.3.4 Codeelement Tugend- und Morallehre.

Solidarität gestärkt werden und was sie bei Zustandekommen bewirken kann. So sieht er auch diese Bewegung gegen den Nizam, den muslimischen Herrscher des Fürstenstaates Hyderabad, als Testfall für eine landesweite pan-hinduistische Bewegung (Savarkar 2007:281). Vor diesem Hintergrund legt Savarkar die wesentlichen Prinzipien der aus seiner Sicht unmittelbar notwendig gewordenen „praktischen Politik“ dar, die die hinduistische Bewegung aufzugreifen hat. So gilt es für die Hindus in erster Linie als wichtigstes Ziel, die Integrität *Hindustans* zu erreichen, und zwar durch die Einbindung der portugiesischen und der französischen Herrschaftsgebiete in Indien wie Gomantak (Goa) und Pondicherry. Zweitens sollen freundschaftliche Beziehungen zu den Nachbarn Burma und Tibet unterhalten werden, da diese mit Blick auf die suggerierte panislamische Bedrohung und zur Etablierung einer hinduistisch-buddhistischen Allianz von bemerkenswerter Bedeutung seien. Drittens gegenüber den Muslimischen Staaten im Nordwesten gilt es, stets wachsam zu sein, die Grenzen massiv zu schützen aber auch keine, unnötigen Unfrieden zu stiften. In diesem Zusammenhang sollen die Hindus stets bereit sein, freundschaftliche Beziehungen zu diesen zu unterhalten. Viertens, in Nepal soll das Zentrum der hinduistischen Hoffnung gesehen werden, da es das einzige Land ist, in dem sich ein unabhängiger Hindustaat behauptet hat. Es soll daher alles unternommen werden, dessen Integrität und Ehre zu bewahren. Die Beziehungen zwischen beiden Indien und Nepal sollen durch Nichteinmischung, Loyalität und gegenseitige Hilfe insbesondere in Fragen der Verteidigung gekennzeichnet sein. Wie auch immer, es ist offensichtlich das Savarkar Nepal als einen integralen Teil Indiens sieht. (Vgl. Savarkar 2007:300ff). Fünftens, mit den von ihm vorgeschlagenen grundlegenden Prinzipien, die der zukünftigen Verfassung zugrunde liegen könnten, soll dargelegt werden, dass das Konzept der Hinduistischen Nation, verstanden nicht nur als eine territoriale sondern auch als eine soziokulturelle Entität, in keinem Widerspruch zu der Idee der Indischen Nation stehe, die sich rein als territoriale Kategorie begreift. Sechstens bedarf es einer Definierung der Rechte der Minderheiten. Diese erfahre ihre besondere Brisanz in Anbetracht nicht nur der anti-hinduistischen sondern auch der anti-nationalen Einstellungen der muslimischen Minderheit, die sich also nicht nur gegen die Hindus sondern auch gegen die verbleibenden Minderheiten richten würde. Von daher solle ein Bündnis zwischen Hindus und den anderen nicht-hinduistischen bzw. nicht-muslimischen Minderheiten der Christen, Parsen und Juden angestrebt werden, um ein geregeltes Zusammenleben zwischen Mehrheit und Minderheiten auf der Basis eines „Gleichheitsgrundsatzes“ und Mehrheitsentscheidendes zu bewirken. Der siebte Schritt der praktischen Politikimplementierung ist die Abgrenzung.

22nd Session, Madura, 1940

Einer der entscheidenden Referenzpunkte dieser Ansprache war die positive Beschreibung der organisatorischen Entwicklung der eigenen Partei, welche nicht nur in einem Anwachsen der Mitgliederzahlen und der Zweigstellen sondern auch in den relativen Wahlerfolgen zum Ausdruck kommt. Wesentlich ist für Savarkar dabei, dass die HMS zu einer politischen Kraft

herangewachsen ist, die bereits allein aufgrund physischer Stärke nicht nur zu einem nicht negierbaren Faktor in der politischen Landschaft geworden ist, sondern auch als Beweis gelten kann, dass der Kongress und Gandhi nicht allein die Berechtigung haben, die Interessen der Hindus zu vertreten. Dieser zunehmende Einfluss komme laut Savarkar (2007:348) u.a. darin zum Ausdruck, dass die noch herrschende Britisch-Indische Regierung realisieren musste, dass eben nicht mehr die „alte Gleichung“ Kongress + Muslim Liga = Indisches Volk, sondern vielmehr eine Neue zu gelten habe, nämlich die: Hindu Mahasabha + Kongress + Muslime Liga = Indisches Volk. Darüber hinaus ist Savarkar bemüht, den wachsenden Geist des Widerstandes gegen anti-hinduistischen und anti-HMS Aggressionen wie in Manzalgarh oder Sukkur, die zum einen von den Muslimen sowie auch neuerdings von dem Kongress ausgehen, zu betonen. Mit Blick auf letzteres wirft er dem Kongress nicht nur eine Ambiguität sondern auch eine Manipulierung und strategische Interpretation seiner normativen Fundierung vor. So würden sie sich für die Meinungsfreiheit aussprechen, diese anscheinend aber nur für sich selbst beanspruchen. Auch scheine es wohl so zu sein, dass das Prinzip der Gewaltlosigkeit nur vom politischen Gegner befolgt werden müsse, für sich selbst würde man sich in gewissen Situationen den Gebrauch von „Lathis“ zugestehen (Vgl. Savarkar 2007:235ff). Weitere wichtige Punkte waren die Militarisierung und Industrialisierung Indiens als die wichtigsten, unmittelbaren Schritte zum Aufbau einer starken, unabhängigen indischen Nation. Die in diesem Rahmen formulierten wirtschaftspolitischen Forderungen standen ganz im Zeichen der durch die Briten forcierten Kriegswirtschaft, eines für Savarkar bestimmendes Thema der Zeit.

23rd Session, Bhagalpur, 1941

Die Präsidialansprache von Bhagalpur im Jahre 1941 stellt eine wohl eher unkoordinierte als durchdachte „Tour de Force“ durch die von Savarkar aufgegriffenen, klassischen Themen dar. So ist sie geprägt durch die Erhebung der Anklage, dass man selbst durch den politischen Gegner diskriminiert wird (man wäre kommunal und militant), durch seine Interpretation des Verhaltens der Muslime im Rahmen der Unabhängigkeitsbemühungen, die konsequent in einem anti-hinduistischen und religiösen Fanatismus (*Muslim Gundaism/Goondaism*) zum Ausdruck kommt, sowie dem Vorwurf des Pseudo-Nationalismus und Anti-Nationalismus dem Kongress und neuerdings auch dem so genannten *Forward Bloc* gegenüber, die die Muslime in ihrem Verhalten unterstützen würden. Auch in diesem Jahr, ein weiteres im zweiten Weltkrieg, fordert er, dass die Hindus die historische Chance ergreifen sollen, um von den Briten zu lernen und die Militarisierung und Industrialisierung der eigenen Gesellschaft zu fördern. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Rede sich durch das Fehlen grundlegender neuer Impulse und Themen seitens Savarkar beschreiben lässt, was sich nicht nur in der Kürze der Rede widerspiegelt, sondern auch auf die bemerkenswerte Verschlechterung seines Gesundheitszustandes zurückzuführen ist.

24th Session, Cawnpore, 1942

Die Cawnpore-Session der HMS stand ganz im Zeichen der so genannten *Cripps Mission*. Savarkar stellte sich vehement gegen die Klausel, die die Entlassung Indiens in die Freiheit (*Transfer of Power*) an die Bedingung knüpft, dass die Mehrheit der Hindus dem Selbstbestimmungsrecht der Provinzen zustimmen muss. Diese beinhaltet das Recht der einzelnen Provinzen durch Mehrheitsentscheid selbst bestimmen zu können, ob sie sich von der zukünftigen postkolonialen Zentralregierung lossagen oder unter ihr verbleiben möchten. mit anderen Worten die Möglichkeit eingeräumt bekommen, sich abzuspalten und einen eigenen, unabhängigen Staat gründen zu dürfen. Savarkar identifizierte hier eine der größten Gefahren, da dieses die Integrität und Unteilbarkeit *Hindustans* grundsätzlich in Frage stellen würde. Grundsätzlich habe er nichts gegen irgendwelche Umverteilung an die Provinzen, sei es nun aus sprachlichen, militärischen oder finanziellen oder sonstigen, gerechtfertigten Gründen, solange es nicht die nationale Stärke oder Kohäsion nach sich zieht oder durch anti-nationale und anti-hinduistische Designs gekennzeichnet ist (Savarkar 2007:435). Im Rahmen dessen legte Savarkar (2007:416) die Bedingungen fest, unter denen er und die HMS bereit wären zu einer Kooperation mit der Kongress-Partei: (1) Der Kongress sollte die Integrität *Hindustans* vom Indus bis zur Südspitze des Indischen Subkontinent als eine organische Nation und einem internen, zentralisierten Staat garantieren; (2) Der Kongress sollte aus diesem Grund jede Gewährung eines Anspruches auf Abspaltung von Provinzen zurückweisen; (3) Die Repräsentation in den legislativen Institutionen u.a. sollte allein auf der Basis der Proportion zur Gesamtbevölkerung der Mehrheit und Minderheiten erfolgen; (4) Die „Jobvergabe“ im öffentlichen Dienst erfolgt nach Leistungsprinzip; (5) Die HMS muss als eine repräsentative Institution des *Hindutums* wahrgenommen werden und dementsprechend sollen keine Schritte, die die Rechte der Hindus betreffen, unternommen werden ohne ihre Konsultation und Bewilligung; (6) Alle Minderheiten sollten eine effektive Absicherung gegeben werden, um ihre Sprache, Religion, Kultur etc. zu schützen. Niemandem sollte es jedoch dabei erlaubt sein, sich zu einem „Staat im Staate“ zu entwickeln oder die legitimen Rechte der Mehrheit zu beeinträchtigen; (7) Die universale Macht muss bei der Zentralen Regierung liegen (Savarkar 2007:416). Auf der Grundlage dieser unverhandelbaren Grundsätze der Politik wäre Savarkar bereit, den Kongress in allen nur erdenklichen Aktionen zu unterstützen.

Whirlwind-Propaganda-Tour

Nach seiner bedingungslosen Entlassung¹²³ im Mai 1937 unternahm Savarkar extensive Reisen durch das ganze Land nicht nur, um die gegenwärtigen sozio-ökonomischen wie politischen Strukturen zu studieren, sowie für sich und seine politische Ideen zu werben bzw. diese entsprechend an die neuen Verhältnisse versuchen anzupassen. Seine Erfahrungen, die er auf

¹²³ Das heißt, die ihm auferlegten Restriktionen, das Verbot aller politischen Aktivitäten und Einschränkungen der Bewegungsfreiheiten (Hausarrest) wurden aufgehoben.

dieser, wie er es nannte *Whirlwind-Propaganda-Tour*, sammelte, wurden in dem gleichnamigen Buch manifestiert. Dabei handelt es sich um eine Zusammenstellung seiner parteipolitischen Stellungnahmen von 1. Januar 1938 bis 1. Oktober 1941 und sollte nach Angabe des Herausgebers A. S. Bhide als ein verbindlicher und vertrauensvoller Leitfaden zur praktischen Implementierung der ideologischen Grundlagen für die von ihm ins Leben gerufene Einheitsbewegung der Hindus (*Hindu-Sangathan*) dienen. Dieser Leitfaden wird ergänzt durch einen umfangreichen Anhang bzw. zweiten Teil des Buches und stellt eine Art Tagebuch dar, welches im Wesentlichen die zeitliche Abfolge und Stationen seiner Reisen wiedergibt, ergänzt um weitere als wichtig erachtete Informationen.

Das Ziel seiner *Whirlwind-Propaganda-Tour* war, für verschiedene seiner Bewegungen und Agitationen politisch zu mobilisieren bzw. die Aufmerksamkeit der hinduistischen Öffentlichkeit auf diese zu lenken. Dies erschien Savarkar als besonders notwendig, da er in wesentlichen Phasen des Unabhängigkeitskampfes inhaftiert war bzw. unter Hausarrest stand, verbunden mit dem Verbot, politisch aktiv zu sein. Die Tatsache, dass der aus Südafrika zurückgekehrte M. K. Gandhi sowie die vom ihm geführte politische Organisation INC zum zentralen, dominierenden Akteur in der politischen Landschaft Indiens wurde und deren politische Ansichten diametral zu seinen standen, bestärkte ihn in seinem Vorhaben eine landesweite Propaganda- und Agitationsreise durchzuführen. Wesentlich für seine politische Programmatik waren seine Versuche, die von ihm ins Leben gerufenen bzw. geförderten Bewegungen in den „Mainstream“ der politischen Willensbildung des Landes zu bringen. Diese waren u.a. die Bewegung für eine geistige Revolution in der hinduistischen Welt; (2) die Bewegung zur Militarisierung der Gesellschaft und (3) die soziale Reformbewegung. Das gemeinsame Ziel dieser Bewegungen war es, ein einheitliches, homogenes, unabhängiges und ungeteiltes Indien als Nation und Staat zu etablieren und die sich bereits abzeichnende Teilung des indischen Subkontinents bzw. die Entstehung von separaten, unabhängigen muslimischen Staaten zu verhindern. Die dazu führenden wesentlichen Prinzipien einer Politik glaubte Savarkar in folgenden identifiziert zu haben: (1) Unabhängigkeit von Indien; (2) Unteilbarkeit Indiens als Nation und Staat; (3) Repräsentation einer Gemeinschaft strikt nach dem Anteil an der Gesamtbevölkerung; (4) Vergabe von Stellen im Öffentlichen Dienst nach Leistung; (5) Die Garantie fundamentaler Freiheiten wie Religionsausübung, Sprache, Schrift etc. für alle Staatsbürger. Zusammenfassend können seine „Propaganda-Reisen“ durch das Land als ein Zeugnis seiner starken Reaktion gegen die Philosophie und der politischen Pragmatik wie Programmatik von Gandhi und „seines INC“ gesehen werden. Vor diesem Hintergrund, versuchte er, die von ihm geführte HMS als eine umfassende Interessenvertretung¹²⁴ der Hindus zu platzieren, die nicht nur die Pflicht sondern auch das alleinige legitime Recht dazu hat. Gandhi würde den Hindus im Allgemeinen und der HMS im Besonderen das Recht auf

¹²⁴ Neben der scharfen Abgrenzung gegen über Gandhi und der Kongress-Partei standen u.a. die Bemühungen im Vordergrund, den Vorwurf zu entkräften, es handele sich bei der HMS um eine Honoratioren-Partei, die lediglich die Interessen reicherer Hindus vertritt. Siehe u.a. Savarkar (1941:12).

Vertretung ihrer Interessen verwehren, und unter der Maske der Demokratie eine Art „Congressocracy“ errichten (Savarkar 1941:179). Ein Vorwurf, welchen er im Laufe seiner weiteren politischen Tätigkeit zunehmend verschärft formuliert.

Historic Statements (Prophetic Warning)

Dieses Werk beinhaltet Briefe, Telegramme, Statements, die von Savarkar in den Jahren von 1941 bis 1965 formuliert, und von seinem Privatsekretär Bal Savarkar in chronologischer Reihenfolge zusammengestellt und im Jahre 1965 zum ersten Mal veröffentlicht wurden. Dieses Buch kann als eine Fortsetzung von *Whirlwind-Propaganda-Tour* betrachtet werden. Savarkars „Historische Stellungnahmen“ beziehen sich hier jedoch lediglich auf seine parteipolitischen Aktivitäten während seiner letzten zweieinhalb Präsidentschaftsjahre der HMS (Ende 1943).

Es kann bereits hier festgestellt werden, dass sich der wesentliche Inhalt mit den meisten seiner Stellungnahmen überwiegend deckt und lediglich Einblicke in sein „politisches Tagesgeschäft“ gibt. Nichtsdestotrotz, erlauben es seine „historischen Stellungnahmen“, die Richtungslinien und Eckpunkte seiner „realen Parteipolitik“ grob zu skizzieren. Sein politisches Wirken in diesen Jahren war in erster Linie geprägt durch den Prozess der Dekolonisierung Indiens bzw. des indischen Subkontinents. Dreh- und Angelpunkt seines Bemühens war dabei die Überführung des Britisch-Indischen Kolonialreiches in einen einheitlichen, zentralistischen Nachfolgestaat und die Verhinderung der Entstehung von Einzelstaaten, in Savarkars Worten, die Aufteilung des „heiligen indischen Mutterlandes“ sowie der „indischen Nation“. Als primärer Gegner dieses Zieles glaubte Savarkar den damals dominierenden indischen politischen Akteur INC unter der Führung von M. K. Gandhi und später Jawaharlal Nehru, sowie die Muslim League insbesondere unter Jinnah identifiziert zu haben, die seines Erachtens nach einen so genannten „Pseudo-Nationalismus“ vertraten. Diese Einschätzung basierte auf seiner Interpretation der politischen Ereignisse im Rahmen des *Transfers of Powers* der Briten an das „Indische Volk“. Savarkar zufolge habe der INC und Gandhi bzw. Nehru sowie deren Anhänger in der Frage der Ausgestaltung der politisch-institutionellen, postkolonialen Strukturen zuungunsten der hinduistischen Mehrheit gehandelt¹²⁵. Ihre Versuche, einen Ausgleich zwischen der hinduistischen Mehrheit und der bedeutenden muslimischen Minderheit zu finden, und die im Rahmen der gezeigten weitgehenden Bereitschaft zu Zugeständnissen an die Muslime, wäre laut Savarkar ursächlich für die spätere Teilung des Subkontinents auf der Basis religiöser Trennungslinien gewesen. Seine politische Programmatik kreiste dabei um folgende Kernaussagen:

(1) Der INC habe keine Legitimation als einziger Repräsentant, die Interessen der Hindus zu vertreten. Vielmehr sei es die, laut eigener Aussage, immer stärker werdenden HMS, die berechtigt ist, die Rechte der Hindus zu vertreten bzw. auszuüben. Diese habe gar die Pflicht

¹²⁵ Einen Vorwurf den er bereits in seiner *Whirlwind-Propaganda-Tour* extensiv aufgreift, siehe u.a. Savarkar 1941:12).

dazu, da sich die Politik des INC als diametral zu den legitimen Interessen der Hindus, der Integrität und der Stärke Indiens als Staat und Nation entwickelt habe. Der INC habe ohnehin keinen Anspruch darauf, die speziellen Rechte und Interessen der Hindus zu vertreten, da diese sich selbst nicht als eine hinduistische Organisation sehe. Die HMS sei der einzige, wahre Verfechter der hinduistischen Sache, die einzige repräsentative Organisation der Hindus, der vertrauensvolle und eloquente Interpret der Aspirationen der hinduistischen Rasse und der Gefühle der hinduistischen Seele (Savarkar HS 1992:117). Die Politik, die aus diesem Grunde nötig war, bezeichnete er deshalb als *Hinduising all Politics*.

(2) Gandhi und der INC habe eine Art des Nationalismus, einen „Pseudo-Nationalismus“, kultiviert, der dazu führe, dass die Hindus ihre eigenen legitimen Interessen diffamieren würden mit der Konsequenz, dass jede politische Organisation, die versucht dieser Pervertierung und des Degenerieren der Hindus entgegenzuwirken, als anti-national, unpatriotisch und als etwas sündhaftes dargestellt wird. Dieses hätte außerordentlich zu Einschränkungen fundamentaler Grundrechte geführt, insbesondere im Bereich der Meinungs- und Versammlungsfreiheit. Beispiele hierfür seien, der Versuch Versammlungen der Hindu-Mahasabha zu unterbieten sowie „Verfolgung und Inhaftierung“ ihrer führenden Mitglieder. In diesem Zusammenhang brachte Savarkar generelle Zweifel an der Demokratiefähigkeit des INC vor, nicht nur aufgrund ihres „undemokratischen“ Verhaltens gegenüber dem politischen Gegner sondern auch hinsichtlich des Mangels an innerparteilicher Demokratie, da Gandhi als eine Art „Diktator“ diese Organisation beherrschen würde. Eine politische Kultur, die seines Erachtens nach, als ein entscheidendes Merkmal eines beispielhaften Szenarios für die weitere Entwicklung ganz Indiens gesehen werden kann (Vgl. Savarkar HS 1992:102). Darüber hinaus habe der Versuch des INC, sich nicht als reine Interessensvertretung der Hindus darzustellen, dazu geführt, sich in diesem Punkt angreifbar zu machen. Gerade dieses hätten die Muslim Liga im Sinne eines *advocatus diaboli* ausgenutzt, sich selbst zu profilieren und die eigene Position zu stärken, indem man genau das Gegenteil postulierte. Die Folgen dieses „Teufelskreises“ seien weitere Zugeständnisse des INC an die muslimische Minderheit gewesen, um die Vorwürfe als rein hinduistisch und anti-muslimisch zu gelten, zu entkräften. Für Savarkar hatte der INC damit seine Handlungsfähigkeit verloren, sich für die Interessen der Hindus einzusetzen.

(3) Gemäß Savarkars Überzeugung kann die zukünftige demokratisch-institutionelle Ausgestaltung nur auf dem Prinzip der „proportionalen Verhältnismäßigkeit“ erfolgen. Das heißt, eine echte Demokratie für Indien hat ausschließlich auf der Basis der Mehrheitsregel zu erfolgen. Konkret bedeutete dies seine *apriori* Ablehnung jeglicher Ansätze, die den Muslimen eine paritätische Mitbestimmung eingeräumt hätten, wie die Forderung, dass die Muslime mit 50 % Mitbestimmung in allen politischen Vertretungen beteiligt werden sollen. Gemäß Savarkars Standpunkt in dieser Diskussion, kann die Vertretung der Muslime nur gemäß dem Verhältnis ihrer Bevölkerungsanzahl erfolgen. Die Gewährung der gleichen Anzahl von Sitzen

in den legislativen wie administrativen Organen des Landes für die Muslime, die lediglich 22% der Bevölkerung stellen, wie den Hindus, die 75% ausmachen, sei in außerordentlichem Maße als undemokratisch zu bezeichnen. Dieses führe zu einem Transformationsprozess an dessen Ende nicht die Etablierung einer vereinigten und einheitlichen, mächtigen indischen Nation stehe, in der jeder Staatsbürger gleichwertig behandelt wird, gemäß dem Prinzip *one man, one vote* und alle Minderheiten sowie die Mehrheit die gleiche Garantie erhält für die freie Ausübung ihrer einschlägigen religiösen und andere persönlichen, fundamentalen Freiheiten. (Savarkar HS 1992:131f; 154). Savarkar und die HMS hingegen würden aufgrund ihrer tiefsten demokratischen Überzeugungen das Prinzip *one man, one vote* respektieren, ungeachtet davon, ob der Staatsbürger ein Hindu ein Parse, ein Moslem oder ein Jude ist. Darüber hinaus sei eine ihrer Kernforderungen die gleiche Behandlung aller Bürger vor dem Gesetz durch einen zentralisierten, indischen Staat. Dementsprechend sei der signifikante Kern seiner Politik im Unterschied zu Gandhi und dem Congress, dass sie nicht in Kategorien wie Mehrheit oder Minderheit operiere. Sie visualisiert alle als indische Staatsbürger des indischen Staates mit gleichwertigem Status. Sei dieses zu ambitioniert, kann der einzige Kompromiss laut Savarkar sein, die Gewährung einer politischen Repräsentation der einzelnen Gemeinschaften gemäß ihres Anteils an der Gesamtbevölkerung. Die Besetzung von Ämtern im öffentlichen Dienst könne aber nach wie vor nur auf der Grundlage von Verdiensten und Qualifizierung erfolgen. Damit verwehrt er sich in eindeutiger Weise gegen Versuche, Reservierungen von Sitzen um Parlament sowie die Positionen im öffentlichen Leben, insbesondere bei Verwaltungsstellen, für bestimmte Gemeinschaften einzuführen (Savarkar HS 1992:155)¹²⁶.

(4) Laut Savarkar ist das Prinzip der provinziellen Selbstbestimmung in Verbindung mit dem Recht, sich loszulösen als eine bemerkenswerte Schwächung der Zentralmacht abzulehnen. In diesem Zusammenhang galt seine Agitation in erster Linie der Ächtung von Gandhis *Quit India*-Bewegung bzw. der *Quit-India*-Resolution des INC, und zwar aus zweierlei Gründen. Zum einen, sei dies nur eine Maßnahme seitens des INC gewesen, die Etablierung von überparteilichen Koalitionen und Koalitions-Ministerien einer möglichen Interimsregierung zu verhindern, indem Nicht-Kongress Organisationen die Führung hätten übernehmen können. Zum anderen hätte der durch die Resolution des INC geforderte Rückzug der Britischen Kolonialmacht eine Übertragung der Macht nicht auf eine Indische Zentralregierung sondern auf die unterschiedlichen Landes- bzw. Provinzregierungen nach sich gezogen. Dieses in Kombination mit dem durch den INC gewährte Prinzip der „Provinziellen Selbstbestimmung“ einschließlich des Rechtes sich abzuspalten, würde laut Savarkar einen Verfall Indiens als Staat und Nation bedeuten (Savarkar HS 1992:72; 101). Savarkar (HS 1992:147, 156, 159) spricht

¹²⁶ Aufgrund derselben Argumentation richtet sich Savarkar gegen eine Mittelverwendung öffentlicher Gelder, die bestimmte Gemeinschaften, d.h. in erster Linie religiöse, bevorzugen. Beispiele sind u.a. seine Ablehnung der Einrichtung des *Kasturba Gandhis Funds* (Savarkar HS 1992:91ff) oder seine Positionierung in der *Swimming Pool*-Kontroverse von 1942 (Savarkar HS 1992:54ff). Die Instrumentalisierung dieses Themas erfolgt bereits im Rahmen seiner *Whirlwind-Propaganda-Tour*, siehe Savarkar (1941:46, 49).

hier auch von einer Balkanisierung Indiens bzw. *Hindustans*. Savarkars politische Agitationen¹²⁷ bezogen sich in diesem Zusammenhang nicht nur auf die Erhaltung der nationalen Einheit sondern in erster Linie auf die Verteidigung der territorialen Integrität des Landes. Denn Gandhis *Quit India* würde letztendlich in einem *Split-India* enden, so Savarkars Argumentation. Werden diese Punkte berücksichtigt, so sei Savarkar bereit für eine überparteiliche Zusammenarbeit, die durchaus positive Effekte hinsichtlich Teamarbeit, einer Rückgängigmachung des Prozesses der Entfremdung, sowie nationaler Konsolidierung unabhängig von Unterschieden hinsichtlich der Rasse oder dem Glaubensbekenntnis haben. (Savarkar HS 1992:72) Denn seine von ihm geführte *Hindu Sangathan*-Bewegung und die von ihr verfolgte Politik bedeute in erster Linie Konsolidierung, Integration, (Ver)einigung, und niemals Desintegration, Dislokation, Teilung und Dezentralisierung (Savarkar HS 1992:112).

4.5 Zusammenfassung

Zusammenfassend kann an dieser Stelle konstatiert werden, dass Savarkar auf der Basis seines Schrifttums die Kodifizierung seines *Hindutva*-Konzeptes vollzieht. Die Universalität seiner alle Dimensionen der indischen Gesellschaft umfassenden Interpretations- und Reformansätze werden in der thematischen Bandbreite sowie in der Art seiner Beiträge abgebildet. Um einen systematisierten Zugang zu dieser „literarischen Tour de Force“ zu erhalten, möchte diese Arbeit eine Art „empfohlener Leseleitfaden“ durch die Primärquellen offerieren. Dieses soll jedoch nicht nur in „heuristischer Tradition“ als ein einfaches Analyseinstrument gewertet werden, welches die einzige Aufgabe hat, eine Vereinfachung des Studiums von Savarkars Gedankenwelt zu ermöglichen. Vielmehr ist dieser „Leitfaden“ als eine die Arbeit leitende, imaginäre Struktur zu sehen, die wesentliche Aussagen dieser Arbeit organisiert bzw. betont. Bereits hier kann festgestellt werden, dass die von dem Autor dieser Arbeit vollzogene Subsumierung der Primärquellen in drei Kategorien: Nicht-politische Literatur, Historische Studien, und Politische Statements prinzipiell mit Savarkars universalistischer Vorstellung hinsichtlich der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Dimensionierung seines *Hindutva*-Konzeptes korrespondiert. Wesentlich für das Verständnis von Savarkars Gedankenwelt ist jedoch, sich nicht nur dem Vorhandensein dieser unterschiedlichen Kategorien und Dimensionen bewusst zu sein, sondern auch, dass diese einander bedingen. Auch wenn es sich bei den drei skizzierten Kategorien keineswegs um eine strikte Katalogisierung von Idealtypen

¹²⁷ U.a. wurden in diesem Zusammenhang eine „Akhand-Hindustan and Anti-Pakistan Week“ in der ersten Woche des August 1944 organisiert. Kern dieser Agitationen war u.a. sein Protest gegen die „Gandhi-Rajaji Formula“, die eine Bestätigung eines weitgehenden Selbstbestimmungsrechts für die indischen Muslime bedeutet hätte (Ein Vorschlag der übrigens von Jinnah, dem Führer der Muslime League zurückgewiesen wurde). Neben der „Rajaji-Formula“ geriet insbesondere der sogenannte *Liaquat-Bhulabhai Pact* in den Fokus von Savarkars Kritik. Die „geheimen Absprachen“ zwischen dem INC-Politiker Bhulabhai Desai und Liaquat Ali Khan von der Muslim Liga hinsichtlich einer möglichen Teilung der Macht interpretierte Savarkar als ein „Verrat der hinduistischen Interessen“. Um seinen Protest Ausdruck zu verleihen wurde u.a. eine *Akhand Hindustan Leaders Conference* am 5. August 1944 und am 10. Dezember 1944 die „Anti-Pakistan Conference“ abgehalten um eine Anti-Pakistan-Front zu konsolidieren (Savarkar HS 1992:104; 115ff; 122f; 128ff).

handelt, so gilt es, sie doch in besonderer Weise voneinander „abzugrenzen“. Im Rahmen dieser Differenzierung wird hier die These aufgestellt, dass für ein tieferes Verständnis eine stufenartige Herangehensweise vonnöten ist. So bildet die Analyse der Kategorie 1, das heißt Savarkars Ausführungen hinsichtlich der Notwendigkeit der sozialen Reformierung der hinduistischen Gesellschaftsstruktur sind als die Ausgangsbasis für sein primäres Ziel, eine größtmögliche und zugleich homogene Gemeinschaft der Hindus zu etablieren, zu verstehen, welches er insbesondere in seinen Schriften der Kategorie 2 zum Ausdruck bringt. Wurde Savarkars grundlegendes Ziel in seinem sozio-politischen Kontext erfasst (Kategorie 1 und 2), lassen sich seine Politischen Statements (Kategorie 3) im Rahmen seines universalistischen Anspruches sowie in seinem originären, kausalen Sinnkontext verorten. In diesem Zusammenhang geht diese Arbeit des Weiteren davon aus, dass nicht nur das Fundament, sondern das ganze Gedankengebäude Savarkars bereits in den ersten beiden Kategorien formuliert wurde. Auch wenn die wirtschaftliche Dimension des *Hindutva*-Konzeptes im Prinzip erst in der dritten Kategorie dargelegt wird, so kann hier konstatiert werden, dass diese Dimension zwar ein komplementäres aber kein essentielles Element von *Hindutva* bildet. Wirtschaftliche Komponenten spielen für Savarkar erst im Rahmen der Umsetzung von *Hindutva* eine entscheidende Rolle. Für das Verständnis von *Hindutva* spielt es jedoch nur eine unterstützende Rolle indem es hilft, bereits markierte, entscheidende geistige Eckpunkte und Entwicklungslinien nachzuvollziehen. Bestätigung findet dieses partiell durch Savarkar selbst, der betont, dass es sich bei seinem Buch *Hindutva – Who is a Hindu* um eine Essenz des gleichnamigen Konzeptes handelt. Dementsprechend bezeichnet er das nicht einmal 100 Seiten umfassende Werk als *Essentials of Hindutva*. Ein signifikanter Hinweis Savarkars darauf, wie diese Schrift in seinem mehrere tausend Seiten umfassenden „Lebenswerk“ einzuordnen ist.

Kapitel 5: Savarkars Gedankenwelt – normative und begriffliche Prämissen

Um einen Zugang zu Savarkars Gedankenwelt zu erhalten und damit die „geistig-theoretische“ Genese sowie die grundlegende „innere Systematik“ des *Hindutva*-Konzeptes nachvollziehen zu können, ist es notwendig die fundamentalen normativen und begrifflichen Prämissen zu beleuchten und zu kontextualisieren. Bevor man sich mit den eigentlichen begrifflichen Prämissen auseinandersetzt muss der erste Schritt die konkrete und detaillierte Auseinandersetzung mit Savarkars philosophischer Grundlage und seinem Welt- und Menschenbild sein. Also mit den Rahmenbedingungen die Savarkars politisches Denken und Handeln entscheidend prägten bzw. ihren Ausgangspunkt bildeten. Vinayak Damodar Savarkar war ein Kind seiner Zeit. Beschäftigt man sich mit seinen sozial- und staatstheoretischen Überlegungen und seinen dabei verwendeten Begrifflichkeiten ist es für eine objektive Analyse von bemerkenswerter Bedeutung sich dem „Geist und Ton“ jener Zeit stets bewusst zu sein. Sicherlich war Savarkar ein Kind seiner Zeit, als er sich für eine gewaltsame Befreiung Indiens von der britischen Kolonialmacht begeisterte. In Savarkars Wahrnehmung stellte die Britische Herrschaft die einmalige Möglichkeit für einen Neuanfang dar, ganz im Sinne von Karl Marx, der sie auch als ein „unbewusstes Werkzeug“ der Geschichte beschreibt. Ein Werkzeug welches in Savarkars Augen dazu geeignet ist, die für ihn verloren gegangene „Gemeinschaft und Solidarität der Hindus“ neu zu formen. Er war fest davon überzeugt, dass trotz der Ausbeutung Indiens und der Unterdrückung seines Volkes durch den Imperialismus, die Briten das Land unvermeidlich aus einer ahistorischen Stagnation in den dynamischen Bereich der Geschichte überführt hat, d.h. Transformationsprozesse in Gang gesetzt wurden (vgl. S. Sharma 1996:191f).

5.1 Savarkars Philosophie und Weltanschauung

Mit diesem Abschnitt wird die kritische Untersuchung einiger Elemente der Ideen, Ideale und Prinzipien (innerhalb) der Philosophie von Vinayak Damodar Savarkar in Angriff genommen sowie der Versuch unternommen, sich der Beschaffenheit einer möglichen kohärenten Weltanschauung anzunähern. Wie schon erwähnt, handelt es sich bei Savarkar um eine der kontroversesten und facettenreichsten Persönlichkeiten Indiens, dessen Leben und literarische Beiträge verschiedenartige paradoxe Phänomene bieten. Er wurde im Indien der Vergangenheit und der Gegenwart nicht nur aufgrund seines militanten Aktivismus und Nationalismus während den Unabhängigkeits-Bestrebungen zum Objekt und zum Zentrum der akademischen wie auch öffentlichen Kontroverse, sondern auch hinsichtlich seines philosophischen Hintergrundes. Das offensichtlichste Kennzeichen hierbei ist jedoch nicht die konkrete Auseinandersetzung mit diesem als vielmehr das Prinzip dessen weitgehender Negierung. So lässt sich bereits hier feststellen, dass i.d.R. fast alle Debatten um seine Person, Savarkars philosophischen Grundsätze, die seinen sozialen, wirtschaftlichen und politischen

Gedankengängen zugrunde liegen, nicht in Betracht gezogen werden. Sowohl die indischen als auch die westlichen Geisteswissenschaftler haben sich nur auf einige besondere Fragmente seiner Gedankengänge und Aktionen konzentriert, ohne sich die Zeit zu nehmen und den Aufwand zu betreiben, seine verschiedenen theoretischen Konzepte in einem komplexen aber kohärenten Rahmen zu verstehen. Die vorliegende Arbeit geht davon aus, dass ohne eine tiefgehende und umfassende Analyse seiner philosophischen Grundsätze und Weltanschauung, *Hindutva* weder als eine Identitätskonstruktion noch als eine Version einer Sozial- und Staatstheorie evaluiert werden kann. Savarkars soziale und politische Gedanken, besonders hinsichtlich der Probleme sozialer Reformen, muss als Philosophie einer grundlegenden Transformation der Sozialstruktur Indiens untersucht und formuliert werden.

Dies zu erreichen ist auf den ersten Blick eine schwierige Herausforderung, hauptsächlich weil Savarkar kein „geschlossenes theoretisches Konzept“ für seine philosophischen Prinzipien lieferte. B. K. Kelkar (1989:53f) streicht in seinem Artikel heraus: „Da Savarkar grundsätzlich ein aktiver Denker und Reformator war, hat er seine Philosophie nicht zum bloßen intellektuellen Vergnügen in Buchform aufgeschrieben. Doch sein Leben ist so mannigfaltig und ereignisreich und sein Wunsch nach Selbstreflexion so stark, dass wir in allem was er schrieb – ob Schauspiel, Gedicht oder Autobiographie – Savarkar selbst finden, wie er seine Lebensphilosophie beschreibt. In all seiner Literatur finden wir verstreute Fragmente seiner Philosophie, aber niemand hat bisher einen entscheidenden Versuch unternommen, sie in eine kohärente Form zusammen zu tragen. Es muss also an dieser Stelle betont werden, dass Savarkar sich nie ausführlich über philosophische Probleme explizit äußerte, und dass seine Gedankengänge in dieser Hinsicht bis dato unorganisiert blieben. Von daher gilt es, dass aus seinen verschiedenen Werken zunächst eine Übersicht über seine fragmentierte Philosophie erstellt werden muss¹²⁸. Das Ziel liegt daher zunächst darin, die philosophischen Grundlagen seiner Gedanken und Aktionen zu erforschen, auf kritische Variablen im Rahmen einer wissenschaftlichen Analyse hinzuweisen und seine Einstellung zur Transformation der indischen Gesellschaft festzustellen. Solch eine Übung schafft ein komplexes Bild, das dazu dienen sollte, eine Matrix für das Ausmaß von Savarkars philosophischer Weltanschauung und ihren Einfluss auf sein Leben und sein Werk zu liefern. Wer auf dem Feld der indischen Philosophie und Weltanschauungen bereits gearbeitet hat, weiß, wie schwierig es ist, die genaue

¹²⁸ Der Artikel verwendet u.a. folgende Schriften von Vinayak Damodar Savarkar: Savarkar, S. S. and G. M. Joshi. (Eds.). 1992. *Historic statements (Prophetic Warnings). Statements, Telegrams & Letters. 1941 to 1965 by Veer Vinayak Damodar Savarkar*. Veer Savarkar Prakashan: Bombay; Savarkar, Vinayak Damodar. 1999. *Hindutva. Who is a Hindu?*. Seventh Edition. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Mumbai; Savarkar, Vinayak Damodar. 1971. *Six glorious (golden) epochs of Indian history*. Savarkar Sadan: Bombay; Savarkar, Vinayak Damodar. 1950. *The story of my transportation for life*. Sadbhakti Publications: Bombay; Savarkar, Vinayak Damodar. 1945. *Hindu Rashtravad. Being an Exposition of the Ideology & Immediate Programme of Hindu Rashtra as outlined by Swatantrayaveer V. D. Savarkar*. Rohtas Printing Press: Rohtak. (Collected & Edited by Satya Parkash); Savarkar, Vinayak Damodar. 1924. *An Echo from Andamans*. Vishvanath Vinayak Kelkar: Nagpur, in Grover, Verinder. 1998. *Vinayak Damodar Savarkar: A biography of his vision and ideas*. Deep and Deep: Publications: New Delhi; Savarkar, Vinayak Damodar. 1971. *Hindu-Pad-Padashahi or a review of the Hindu empire of Maharashtra*. Bharti Sahitya Sadan (Fourth Edition): New Delhi.

Bedeutung in „westliche Begriffe“ zu fassen. Es soll dennoch versucht werden, die wesentlichsten Grundzüge Savarkars folgend zu skizzieren:

Drei Prämissen

Es wird versucht darzustellen, inwieweit Savarkars soziale und politische Philosophie, nach seiner eigenen Aussage, auf einer rationalen, utilitaristischen und pragmatischen Anschauung basiert, die ihn zu realistischen und pragmatischen Programmen in allen Facetten des Lebens führt, und es wird geprüft, wie die gesamte Struktur seiner Gedankengänge innerhalb eines engen Rahmes eines Agnostizismus eingegrenzt ist. Um eine erste Art der Annäherung zu offerieren wird hier die These aufgestellt, dass jede Untersuchung von Savarkars Philosophie drei Haupt-Prämissen anerkennen muss:

(1) Die Vorherrschaft von westlichen politischen und sozialen Gedanken in Savarkars Philosophie und Weltanschauung:

Savarkar leitete seine „Philosophie“ aus verschiedenen Quellen, sowohl aus indischen als auch aus ausländischen, ab. Nach Aussage von J. Sharma (2003:125) verblieb Savarkar wenig Zeit für die verschiedenen Hinduismus-Schulen übrig, und er war gegenüber philosophischen Grundsätzen, die auf „heiligen Schriften“ beruhten, zutiefst misstrauisch. In seinen Augen war die „Natur des Ich“ etwas, das als „sich selbst unveränderlich (unwandelbar) und ohne Name oder Form bekannt war“¹²⁹. Daraus resultiert, dass „der klassische indische Gedanke“ oder die so genannte „brahmanische Denkweise“ nicht der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis von Savarkars sozialer und politischer Philosophie ist. Dies führt zur signifikanten Prämisse, dass es unerlässlich ist, zur Analyse Savarkars auch die westlichen sozio-politischen und philosophischen Denkweisen heranzuziehen. Savarkar bezog seine Inspiration, Leitung und praktischen Ratschläge, seiner persönlichen Vorliebe (Voreingenommenheit) entsprechend, hauptsächlich aus den Abhandlungen und Aktivitäten politischer und sozialer Denker in Europa. Er war bemerkenswert von Büchern beeindruckt, die von Humanisten und liberalen westlichen Autoren verfasst wurden und sich mit Themen wie Rationalismus in der Religion oder

¹²⁹ Zu diesem Punkt muss der Autor Jyotirmaya Sharmas Schlussfolgerung qualifizieren: Man kann behaupten, dass Savarkars Aufmerksamkeit hinsichtlich seiner philosophischen Interessen überwiegend auf westliche Schriften ausgerichtet war, was aber nicht bedeutet, dass er nicht sorgfältig die „traditionellen antiken heiligen Schriften“ des Hinduismus studiert hat. Während seiner Zeit auf den Andamanen, hat er über „alle *Upanishaden*, die *Rig Veda*, die *Ramayana* und *Mahabharata*, die *Nrahma Sutras*, die *Shankhya*-Texte, die *Karikas* von Ishwar Chandra, die *Yoga Sutras* als Übersetzungen oder zusammen mit ihren Originalen“ gebrütet (Savarkar TL 1950:271). Ein weiteres Beispiel seines Interesses und seiner Neigung zu „klassischem indischen Gedankengut“ wird in den folgenden Worten Savarkars gegeben: ‚Ich habe die zehn Haupt-*Upanishaden* studiert, innerhalb eines Monats jedes von ihnen abgeschlossen, und benötigte ein ganzes Jahr, sie zu vollenden. Ich habe sie immer wieder gelesen und jede Nacht mit Tiefgang und Meditation darüber nachgedacht. Plötzlich bin ich auf *Yoga Vashista* gestoßen und fand es von solch überwältigendem Interesse, dass ich es seither als das beste Werk über die *Vedanta*-Philosophie ansehe. Die Sätze sind so logisch, der Vers ist so schön und die Darstellung ist so gründlich und eindringlich, dass die Seele sich in Verzückung darüber verliert. Solch eine feine Kombination von Philosophie und Poesie ist eine ausschließlich den Sanskrit Poeten vorbehaltene Gabe‘ (Savarkar TL 1950:272).

Gedankenfreiheit auseinandersetzen. Savarkar erkannte klar die Bedeutung der europäischen Kultur, die auf menschlichen Fortschritt abzielte. Er war einer der ersten unter den Denkern Indiens, welche die Prinzipien akzeptierten, die den neuen Ideen, die von europäischen Ländern „herüber schwappten“, zugrunde lagen. Die „neue Haltung“ aus dem Westen, die soziale, politische und wissenschaftliche Anschauung und Kultur fingen seine Aufmerksamkeit und fesselten seine Vorstellungskraft. Er war von der Philosophie und den Ideen über Volkswirtschaft von James Mill und J. Stuart Mill tief beeindruckt und studierte beide detailliert. Ihre Ansichten über Liberalismus, individuelle Freiheit und Ideen zur Demokratie hatten auf Savarkars Denkweise einen starken Einfluss. Er verinnerlichte sich auch Herbert Spencers¹³⁰ soziologische Denkweise, besonders seine vorgeschlagene *Philosophie der Entwicklung*, in der alle Phänomene jeglicher Art dem „Evolutionsgesetz“ unterlagen (Vgl. J. Sharma 2003:136). Er übernahm die kontroverse Idee von Herbert Spencer und Charles Darwin bezüglich des *survival of the fittest*¹³¹ welche zweifellos den zugrunde liegenden Leitsatz für „Savarkars *Pancha Sheela*“¹³² hinsichtlich der sozialen und politischen Transformation der Gesellschaft Indiens bildet. Weiterhin stärkte er seine philosophische Auffassung, indem er die Werke von Jeremy Bentham studierte. Savarkar schrieb: „von da an begann ich, das Moral-Prinzip als Prüfstein allen meines Strebens, meiner ethischen Normen und meines Verhaltens zu betrachten“¹³³. Zusätzlich kann man beachtliche Elemente von Auguste Comte in seinem sozialen Denken finden, z.B. in der Bedeutung, die er dem Humanitäts-Dienst als besten der Menschlichkeit beimisst (Vgl. Lederle 1976:138). Jean-Jacques Rousseau und Francois Marie Arouet (Voltaire) veranlassten ihn, über die französische Revolution nachzudenken. Er war von ihren Gedanken und Ideen tief beeindruckt. Von allen diesen europäischen Autoren erforschte er die Basis-Prinzipien des sozialen Lebens, interpretierte sie durch eine indische Brille und

¹³⁰ Spencer wurde von Shayamji Krishna Varma, der bei ihm Soziologie studiert hat, höchst verehrt. Vama war ein Schüler von Swami Sayanand Saraswati und ein früher Mentor Savarkars. Nachdem Spencer starb, fand er einen ‚Herbert Spencer Lehrauftrag‘ an der Oxford Universität und zahlreiche Auslandsstipendien für seine Landsleute (Herbert Spencer Indien Stipendien). Für mehr Informationen siehe Srivastava (1983:6ff).

¹³¹ Die Frage, wer diesen ‚berühmten Ausdruck‘ geprägt hat, ist außer Reichweite dieses Artikels. Abgesehen von der Tatsache, dass Savarkar die Philosophie des ‚survival of the fittest‘ („Überlebens des Tauglichsten“) nicht explizit erwähnt hat, gibt es diverse Hinweise, dass er die ‚Theorie der natürlichen Auslese bei welcher schwache Gesellschaften den starken weichen müssen‘ annimmt, z.B. wenn er die zukünftige Rolle eines unabhängigen indischen Staates definiert: Nur eine homogene Gesellschaft kann einen integrierten Bharat bilden. Und nur ein solches *Bharat* kann im globalen Machtkampf triumphieren. Die Verpflichtung, eine Supermacht zu werden, war die einzige Möglichkeit, dieses gigantische Land zusammen und dynamisch zu halten. Savarkar übersetzt und zitiert in B. K. Kelkar (1989:59).

¹³² Kelkar behauptete, dass Savarkars theoretische Kreationen sowohl der sozialen als auch der politischen Erneuerung auf fünf anleitenden Prinzipien basiert (*Panch Sheela*): (1) Hinduisierung der Politik; (2) Militarisierung des *Hindutums*; (3) Annahme einer konstruktiven und regulierten Haltung insbesondere durch eine entschlossene Einführung von Wahlen (‚ein Mann, eine Stimme‘); (4) Praktizieren von Patriotismus; und (5) Etablierung einer kastenlosen Gesellschaft.

¹³³ Savarkar „Majhya Athvani“ übersetzt und zitiert in Lederle (1976:280).

benutzte sie, um unter seinen Landsleuten den besten Ansatz bezüglich der sozialen und politischen Probleme vorzubringen¹³⁴.

(2) Der Zusammenprall zwei verschiedener Weltanschauungen:

Savarkars Gedanken und seine Weltanschauung reflektieren einen, seinem Erachten nach, philosophischen Konflikt zwischen *Welt- und Lebensverneinung* und *Welt- und Lebensbejahung*¹³⁵. Er steht dabei ganz in der Tradition Schweizers, nachdem „die Schlacht um *Welt- und Lebensbejahung* und *Welt- und Lebensverneinung* ständig ausgefochten und immer wieder neu gewonnen werden muss“ (Schweizer 1935:3). Dies ist eine Schlacht, die für Savarkar ihren Einfluss sowohl auf die westliche als auch auf die indische philosophische Weltanschauung und religiöse Denkweise hat.

Savarkar widmete sich der Erforschung aller Religionen. Er hatte umfangreiche Kenntnis auf dem Gebiet der religiösen und philosophischen Trends in der Welt. Es ist nicht möglich, die Evolution des indischen und westlichen Gedankenguts in diesem Aufsatz detailliert zu erläutern, aber entsprechend Savarkars Weltanschauung sind die zwei führenden Gedankenströmungen umrissen, nämlich die *Welt- und Lebensverneinung* und *Welt- und Lebensbejahung*. Zweitens liegt das Ziel darin, Savarkars Position zu diesen zwei philosophischen Bezugspunkten festzustellen. Vorrangig kann man behaupten, dass es beim Vergleich mit der westlichen Entwicklung laut Savarkar eine Tendenz in der indischen Denkweise bezüglich der *Welt- und Lebensverneinung* gibt. Aber dies bedeutet nicht, Bezug nehmend auf Schweizer, dass die indische Denkweise von der *Welt- und Lebensverneinung* komplett beherrscht wird, und die westliche von der *Welt- und Lebensbejahung*. Beide beinhalten nebeneinander Elemente dieser philosophischen Strömungen. Im indischen

¹³⁴ Seine Büchersammlung für die „Gefängnisbücherei“ des Silver Jail auf den Andamanen offenbart seine Bewunderung über westliche Schriften hinsichtlich politischer, soziologischer wie auch historischer Problemstellungen: „Die wichtigste und größte Sektion in unserer Bücherei bestand natürlich aus englischen Büchern. Herbert Spencers Ausgaben über Synthetische Philosophie, einschließlich seiner ‚Ersten Prinzipien‘, und Soziologie und Ethik; sämtliche Werke von John Stuart Mill; von Darwin, Huxley und Tyndals, und Haeckel; die Werke von Carlyle und Emerson; von Historikern wie Macaulay und Gibbon; von Poeten wie Shakespeare, Milton und Pope, bildeten ihren Hauptbestand. Wir hatten Abbots Leben des Napoleon, das Leben von Prinz Bismarck, von Garibaldi und Mazzini, mit Mazzinis kompletten Werken. Die Bücherei beinhaltete historische Werke, England, Italien, Amerika und Indien betreffend. Wir hatten Romane von Charles Dickens bis Leo Tolstoy, und wir hatten Werke von Kropotkin. Die Bücherei hatte englische Schriften von Vivekananda und Ramtirtha; Werke des deutschen Historikers Heinrich von Treitschke und des deutschen Philosophen Friedrich Nietzsche. Platos Republik, Aristoteles Politik und Johan Caspar Bluntschlis Staatstheorie sowie Rousseaus Gesellschaftsvertrag fanden ihren Platz auf den Regalen“ (Savarkar TL 1950:269f). Alle diese Bücher wurden von Savarkar zusammengetragen und keines davon war von ihm ungelesen: „Ich habe alle diese Bücher sorgfältig gelesen. Nicht ein einziges Buch in dieser Bücherei habe ich ungelesen gelassen. Einige habe ich wiederholt gelesen und ich habe meine Kollegen dazu angehalten, Werke über Politik, politische Geschichte und Ökonomie mit erhöhter Aufmerksamkeit zu studieren“ (Savarkar TL 1950:270).

¹³⁵ Der Leser muss sich an diese und ähnliche Ausdrucksformen gewöhnen, welche das Original genauer repräsentieren als verschiedene Worte oder Umschreibungen, die evtl. gewählt werden, um in den Zusammenhang zu passen, z.B. Weltanschauung; ‚Welt- und Lebensverneinung‘; oder ‚Welt- und Lebensbejahung‘.

Gedankengut ist aber die „Tendenz zur Verneinung“ und in der westlichen die „Tendenz zur Bejahung“ vorherrschende Grundlage (Schweizer 1935:3).

Eine Vorstellung die auch von Savarkar absorbiert wurde und gemäß seines rationalen Geistes eine kritische Haltung gegenüber den Elementen der *Welt- und Lebensverneinung* innerhalb der indischen Denkweise annahm. Der Argwohn in Savarkars Denkweise ergab sich als Antwort auf den Widerspruch zwischen diesen zwei angeblich antagonistischen Begriffen in den Weltanschauungen, mit denen versucht wird, die Frage zu beantworten, welcher Zweck und welche Ziele hinter der menschlichen Existenz stehen. Einerseits gibt es die zuvor erwähnte Tendenz zur *Welt- und Lebensbejahung*, die damit begründet wird, dass „der Mensch die Existenz in der Weise betrachtet, dass er sie in sich selbst erlebt, und weil sie sich in der Welt per se als etwas Wertvolles entwickelt hat und er entsprechender Weise danach strebt, die Existenz in ihm selbst die Perfektion erreichen zu lassen, während er bestrebt ist, sie innerhalb seines eigenen Bereich der Einflussnahme zu erhalten und zu fördern“ (Schweizer 1935:1). Andererseits gibt es die Tendenz der *Welt- und Lebensverneinung*, die darin besteht, dass der Mensch sie in sich selbst als bedeutungslos und beklagenswert empfindet, und er beschließt entsprechender Weise, (a) sein Leben in sich selbst bis zu einem Stillstand zu zermahlen, indem er seinen Lebenswillen absterben lässt, und (b) auf alle Aktivitäten zu verzichten, die auf Verbesserungen der Lebensbedingungen in dieser Welt abzielen, zu verzichten (Schweizer 1935:1f). Zusätzlich drängt die *Welt- und Lebensbejahung* den Mensch unaufhörlich dazu, seinen Mitmenschen, der Gesellschaft, der Nation, der Menschheit und in der Tat allem was lebt zu dienen, mit seinem äußersten Willen und in starker Hoffnung auf realisierbaren Fortschritt, wogegen bei der *Welt- und Lebensverneinung* kein Interesse an der Welt besteht, sondern das Leben des Menschen auf der Erde wird entweder als reines Bühnenstück an dem er teilnehmen muss oder nur als verwirrende Pilgerfahrt durch das Land der Zeit bis zu seinem Zuhause in der Ewigkeit betrachtet“ (Schweizer 1935:2).

Aus Savarkars Sicht stand die „klassische indische Denkweise“ oder das „Brahmanische Denken“ unter dem starken Einfluss einer solchen, im Sinne Schweizers, *Welt- und Lebensverneinung*. Von seiner persönlichen Weisung gelenkt, welche die Notwendigkeit zur Aktion betont, empfand er in dieser Art Weltanschauung eine „Bedrohung“ gegenüber sozialen Reformen, die keine Bemühungen für die wirksame Einsetzung für die Verbesserung sozialer Bedingungen, für das Bewirken einer besseren Zukunft für die Menschheit und den Fortschritt für die indische Nation unterstützte. Die Strömung der *Welt- und Lebensverneinung* schien nicht nur unpraktikabel sondern bei seinem Wunsch nach Aktivismus auch inkompatibel zu sein. Dieser zugrunde liegende *Antagonismus* in Savarkars Auffassung über den Gebrauch und die Ziele menschlicher Wesen wird am besten mit Schweizers Worten ausgedrückt: „Jener der sein Leben opfert, um irgend ein Ziel für ein Individuum oder für die Menschheit zu erreichen, praktiziert *Lebensbejahung*. Er interessiert sich für die Dinge in dieser Welt und möchte dadurch, dass er sein Leben anbietet, in der Welt etwas, das er als notwendig erachtet, bewirken.

Das Opfer des Lebens für einen Zweck ist nicht Lebensverneinung, sondern die stärkste Form von Lebensbejahung, indem man sich selbst in den Dienst der Weltbejahung stellt. Welt- und Lebensverneinung ist nur dann vorhanden, wenn man sich nicht für ein realisierbares Ziel oder für eine Verbesserung der Bedingungen in dieser Welt interessiert“ (Schweizer 1935:6f).

Dem europäisch ausgebildeten Savarkar erschien, durch seine Erfahrungen mit der *Vedanta*-Philosophie, die Gewichtung zur Erreichung eines ekstatischen Bewusstseinszustandes als imperative Kondition für die indische *Welt- und Lebensverneinung* als ein unnatürliches und unbegreifbares Phänomen. Savarkar identifizierte hier Elemente die nicht nur der intuitiven und instinktiven Exzellenz, die unter und inmitten seiner Landsleute vorzufinden sei, widersprach, sondern auch mit lähmenden Effekten auf seine Sozialarbeit verbunden war. Diesbezüglich bringt er klipp und klar zum Ausdruck, dass seine Landsleute für eine Philosophie wie das *Vedanta* noch nicht bereit sind. Amerikaner wie Briten hätten in ökonomischer sowie persönlicher Hinsicht eine solche Fülle erreicht, dass sie in der Lage seien, über die Kapazität zu verfügen die Lehren des *Vedanta* zu lesen so wie zu realisieren. Die Inder seiner Zeit seien dazu (noch) nicht in der Lage. Die Inder als Nation seien noch nicht „fit“ genug für solche sublimen Gedanken. Als Beispiel führt Savarkar den „Vedantisten“ Bajirao II auf, der anscheinend laut ihm nicht in der Lage war „ein Königreich von einer Rente zu unterscheiden“. (Vgl. Savarkar 1924:587) Savarkar bemerkte darüber hinaus: „Als ich mich weiter in das Studium der *Vedanta*-Philosophie vertiefte machte ich die Erfahrung vor allem eines Empfindens. Es war das Studieren dieser Bücher, das jede Faser und jeden Nerv meines Geistes entspannte und mich vollkommen in der Versunkenheit mit dem Allgemeinbegriff verschmelzen ließ, bis hin zu dem Ausmaß, dass ich mich gänzlich von den erfolglosen Aktivitäten der menschlichen Welt abwandte. Mein Wille zur Macht und meine Macht zum Handeln wurden zerstört. Die höchste von mir erreichte Fertigkeit war Tatenlosigkeit. Dieser Text hallte andauernd in meinem Kopf wider. Und Wörter wie der Dienst an meinem Land, Altruismus und Humanität lösten sich als unnütze Phantome im Hintergrund auf. [...]”¹³⁶. „Alle Propaganda, alle Arbeit schien eine

¹³⁶ Vor diesem höchsten Ziel erschienen sie wie flüchtige und kindische Zeitvertreibe. Ein ähnliches Gefühl größten Pessimismus überkam mich als ich Meisterwerke über Geologie und Astronomie las. Aber aus anderen Gründen. Diese Werke, wie sie die Erde und sternenvollen Himmel beschreiben, haben mir die Unendlichkeit von Zeit und Raum eröffnet und zugleich die Kleinheit des Menschen und die Kürze seines Lebens auf diesem kleinen Globus. Warum sich dann abmühen, warum arbeiten und streben, warum nicht wie ein Müßiggänger lebend? Das war es was ich fühlte. Da alles enden musste und in der Tiefe von Raum und Zeit verloren gehen würde. Das Studium von *Vedanta* füllte das menschliche Herz nicht mit derartigem Zynismus und Verzweiflung. Es gebot Nicht-Handeln; aber um uns die tiefere Freude und höhere Bedeutung unseres Daseins zu offenbaren, es ermahnte den Menschen sich von falschen Puppen zu befreien, sondern ihm etwas Höheres, Tieferes und Beständigeres als die flüchtigen Vergnügungen dieser Welt zu stiften. In *Vedanta* war die Aufgabe des Handelns in sich höchste Selbstwahrnehmung und höchstes Entzücken. Nicht so die Stimmung der Verzweiflung und völligen Sinnlosigkeit, die durch das Studium der Geologie und Astronomie entstand. In *Vedanta* ist der Mensch der Meister und Macher seines Seins, der Funke des Göttlichen, die Ausströmung aus der Lebensquelle. Für die Wissenschaft ist der Mensch eine Kreatur der Natur und ihren Mutationen unterworfen und steuert auf die endgültige Zerstörung des Universums in die große Leere von Raum und Zeit. Wenn ich mich im Lesen der Yoga Vashistha verlor, fiel die Fadenspule, die ich gewebt habe automatisch zu Boden; und ich verlor stundenlang das Gefühl, einen Körper und die Sinne, die mit diesem Körper

wertlose Aufgabe zu sein, eine reine Lebensverschwendung. Schließlich setzten der Geist und die Umstände ihren Einfluss über den Körper durch und bewegten ihn zurück zur Arbeit“ (Savarkar TL 1950: 273f). Für Savarkar stand fest, dass eine Revolution, ein Freiheitskampf sowie die Entwicklung der Hindus als eine Nation nötiger sind, als eine Philosophie wie das *Vedanta*. Allein deren Studium habe noch keine Märtyrer produziert. (Vgl. Savarkar 1924:587).

(3) Savarkars Agnostizismus - Religion als Extension des Portefeuilles politischer Strategien:

Savarkar war weder ein religiöser Mann noch Atheist, er gab die Religion nicht auf, aber er akzeptierte nichts Irrationales. Er hatte kein Interesse an metaphysischen Aussagen und theologischen Debatten über religiöse Glaubensrichtungen (S. Sharma 1996: 190), auch wenn er vereinzelt sich Meditationen wie der *Yoga Sutra* widmete (Savarkar 1950:4; 123). In diesem Kontext wies Lederle Savarkar als Agnostiker¹³⁷ aus und bezog sich dabei auf G.V. Ketkar, der Savarkars Agnostizismus treffend als „glaubenden Agnostizismus“ bezeichnete (Lederle 1976:287)¹³⁸. Dort finden wir einen starken Einfluss von Bentham auf Savarkar. „Spencer hielt eine Erscheinung für unmöglich, wo es nichts zu erscheinen gab. Es muss eine Realität geben, die von Gedanken und uns selbst unabhängig ist - das Absolute“ (Lederle 1976:287). Savarkars Agnostizismus findet seinen Ausdruck in nachfolgenden Beispielen am besten:

I. In seiner Empfehlung, alle religiösen Schriften bezüglich ihrer Relevanz für die Gegenwart zu überprüfen. Diese Art von Bewertung war notwendig, um das in der Religion implizierte „soziale Böse“ zu vermeiden. Savarkar erachtete die „heiligen indischen Schriften“ als nicht göttlich sondern von unbekanntem Denker niedergeschrieben. Man musste nicht annehmen, dass das, was in den heiligen Büchern niedergeschrieben wurde, die letzten Worte waren, weil seiner Meinung nach alle religiösen Texte von Menschen für Menschen aufgeschrieben wurden und deshalb zeit- und raumbunden waren. Aus diesem Grund mussten sie als menschliche Produkte zur Erfüllung menschlicher Bedürfnisse behandelt werden. Den Menschen musste gesagt werden, dass dies göttliche Enthüllungen sind, sonst hätten sie die Schriften nicht als heilige anerkannt¹³⁹.

verbunden sind, zu besitzen. Mein Fuß bewegte sich nicht und meine Hand verharrte reglos. Ich fühlte das tiefere Verlangen alles zu unterwerfen“ (Savarkar TL 1950:273f).

¹³⁷ Zum Beweis seiner ‚antagonistischen These‘, bezog er sich auf Savarkars Gedicht ‚Das verschlossene Tor des Unbekannten‘ in welchem er ‚erklärt, wie die Worte von Barden und der *Puranas*, Hingabe und revolutionäre Aktivitäten, Genuss und Entsagung, Komfort und Elend etwas über Gott preisgeben und ihn zugleich verbergen‘ und er zitierte die Schlussworte: ‚*Du erlaubst [uns] nicht ein anderes Haus zu bauen, Deines öffnest Du nicht jedem. [Obwohl unsere] Mühe uns nicht voranbringt, Mach weiter, gib die Mühe nicht auf. Heute klopf ich daher wieder an die Tore, An die ewig verschlossenen Tore zu Deinem Haus‘*. Gemäß Lederle (1976:287) stellen diese Worte ‚die Resignation des Agnostikers‘ dar. Für Savarkar ‚sind die Tore, die zum Verständnis von Gott führen immer geschlossen‘.

¹³⁸ G. V. Ketkar. 1958. ‚Vira Savarkarance Dharmakarana‘, in Padhye, S. K. *Savarkar Vividha Darsana*. Pune, S. 101f übersetzt und zitiert in Lederle (1976:287).

¹³⁹ Hier bietet es sich an, auf Godbole zu verweisen, der vier gemeinsame Faktoren in Savarkars Sichtweise des allgemeinen Phänomens unter allen Religionen, die er studierte, gesammelt hat: (1) Jeder sagt, dass nur ihr Text von Gott gesandt ist und andere nicht. Daher gibt es in ihnen keine Konsistenz; (2)

Savarkar betont, dass es keine unabänderbaren oder nicht-herausforderbaren Kodexe bei der Interpretation und Konstruktion der sozialen Realität gibt. Dies bedeutete, dass kein religiöser Text ewig während war¹⁴⁰, d.h. einer der für alle Zeit gültige Vorschriften und Verordnungen enthielt. Savarkar stellte den Anspruch, dass er in religiösen Schriften widersprüchliche Gebote identifiziert hatte und dass dies der Beweis war, dass sie nicht von Gott gemacht sein konnten. Stattdessen behauptete er, dass die heiligen Bücher als gemeinsames Ur-Eigentum der gesamten Menschheit betrachtet werden müssen. All dieser religiöse Besitztum war für Savarkar aber im Zeitalter der Vernunft, in der Wissenschaft und Technologie als Fortschrittskräfte eingestuft wurden, bedeutungs- und wertlos (Deshpande 1999:96).¹⁴¹ Bemerkenswert hierbei ist, dass Savarkar dennoch die Schlussfolgerung zog, dass es anhand verschiedener alter Texte möglich war, einige Schriften zu entdecken, die für die Gegenwart wie auch Zukunft ziemlich dienlich waren. Sie mussten als brauchbar und vorteilhaft anerkannt werden, weil sie als wertvolle Leitfäden für zeitgemäße Probleme dienen könnten, und nicht nur, weil sie in alten Texten gefunden wurden. „Aber zu diesem Zweck muss jeder Gedanke und Idee, Prinzip und Ideal, das in einem religiösen Buch gefunden wird, rationalen Untersuchungen und wissenschaftlichen Tests unterzogen werden“¹⁴². Savarkar fand heraus, dass viele der alten Schriften wie die *Manusmriti* (Gesetz des Manu)¹⁴³ verschiedene Lehren beinhalteten, die im Laufe der Zeit als falsch überführt wurden. Savarkar äußerte sich, indem er Prinzipien der Notwendigkeit und Nützlichkeit als einzige Akzeptanz-Kriterien zuließ: „Nicht alles was wir heute in *Manusmriti* als schädlich oder lächerlich entdecken, sollte befolgt

Leute sagen, dass die Texte der anderen, die in ihren eigenen Büchern nicht enthalten sind, nicht gottgesandt sind; (3) Die Menschen müssen mit Logik, Erfahrung und anderen Tests entscheiden, wer der wahre Prophet war und wer nicht; und (4) Religiöse Anhänger bestehen darauf, dass wenn eine Person ihre Religion akzeptiert, sie nur den Regeln dieser Religion folgen darf. Übersetzt und zitiert in Godbole (2004:473f).

¹⁴⁰ In diesem Zusammenhang betonte Savarkar, dass es für Menschen schwierig ist, „Zeit einzusperren“. „Ein Buch kann vor Termiten bewahrt werden, indem eine neue oder verbesserte Ausgabe herausgebracht wird, aber einen religiösen Text oder ein heiliges Buch vor den Termiten der Zeit zu schützen ist sogar für Engel unmöglich. Die Termiten der Zeit isst nicht nur die Seiten eines solchen Textes auf, sondern verschlingt auch dessen Bedeutung und lässt es irrelevant werden. Daher ist es unmöglich, eine verbesserte Version eines unveränderbaren und rigiden religiösen Textes herauszubringen, weil eine derartige Verbesserung von der Religion selbst verboten ist.“ Savarkar „Uprooting of Aran Culture from Turkey by Kemal Pasha“ übersetzt und zitiert in Jyotirmaya Sharma (2003:187).

¹⁴¹ Savarkar maß den ‚heiligen Schriften‘ keinen Wert bloß wegen ihrer Antiquität, Heiligkeit und so genannten Göttlichkeit bei. Dennoch brachte ihn sein wissenschaftlicher Geschichtsansatz nicht dazu, ihnen ihre historische oder soziologische Bedeutung und Werthaltigkeit abzusprechen. Als eine Abhandlung der Geschichte und nicht als unverletzliche und unveränderbare heilige Bücher schätzte Savarkar sie, indem er ihnen Ehrenplätze in den Bibliotheken der Welt vermachte. Nach Savarkar ‚dienen religiöse Bücher als Fossilien für Studien über die dann existierenden sozi-politischen Institutionen und Organisationen, Systemen und Mustern etc.‘ (Deshpande 1999:96).

¹⁴² Savarkar zitiert in Deshpande (1999:96).

¹⁴³ Die *Manusmriti*, oder *Dharmashastra* (Gesetze) des Manu, ist eines der heiligen Bücher der Hindus, welches aus der Sicht vieler Reformer wie Savarkar die erniedrigende Position der Unberührbaren rechtfertigt. Es ist im Gesetz des Manu manifestiert, dass die Vermischung mit den Unberührbaren den Hindu verschmutzt, ihm und seinen Verwandten Unglück bringt und einem Verbrechen gleichkommt. Die Verbrennung von Kopien dieses Buches war ein populäres Protestsignal der sozialen Reformbewegung in Indien.

werden, aber dadurch wird *Manusmriti* nicht schädlich oder lächerlich“.¹⁴⁴ „Wenn wir solche Lehren ignorieren und nur jene annehmen, die heutzutage dienlich sind, werden wir alle unseren Nutzen daraus ziehen. Wenn wir akzeptieren, dass religiöse Texte, obwohl sie den Anspruch erheben, göttlichen Ursprungs zu sein, Fehler beinhalten wie jenen über die menschliche Erschaffung, werden sie zum Erbe der gesamten Menschheit“¹⁴⁵, und das „soziale Böse“, das im Namen der Religion präsentiert und verteidigt wird, würde ein Ende haben. Die soziale Organisation und Transformation der hinduistischen Gesellschaft müsste auf säkularen und wissenschaftlichen Grundlagen wie auch auf menschlicher Erfahrung, und nicht auf heiligen und vergänglichen Lehren, fundiert oder rekonstruiert und konsolidiert werden. „In Zukunft, wann immer wir entscheiden müssen, ob eine Reform gut oder schlecht ist, Änderungen wünschenswert oder nicht sind, sollte es nur eine Testfrage geben. Ist dies für die Gegenwart nützlich oder schädlich? Wir dürfen nie die Frage stellen - ist dies von den Schriften abgesegnet? Wir dürfen nie wieder wegen dieser aussichtslosen Diskussion Zeit verlieren. Wenn eine Änderung wünschenswert ist, setze sie heute durch. [...] Es ist leicht, nachzuweisen, ob eine Reform nützlich ist oder nicht. Aber es ist selbst für den Herrn der Schöpfung unmöglich, zu entscheiden, ob genau dies in den Schriften sanktioniert ist oder nicht. Deshalb erachten wir keinen religiösen Text als für ewig während und für alle Zeit zu befolgen“.

II. Savarkars Anschauung über das Universum und die Natur:

Savarkar hatte eigentümliche Ansichten über das Universum, die Natur und die Stellung des menschlichen Wesens zwischen diesen beiden Dimensionen. Seiner Ansicht nach leben die Menschen in dieser Welt und nicht in einer transzendentalen. Das Universum hatte nichts mit seinen Landsleuten und damit, wie sie ihr Leben auf der Erde arrangieren, zu tun. Noch einen Schritt weiter gehend behauptete er, dass „die Kräfte im Universum zu einem kleinen Prozentsatz für die Menschheit, aber im größeren Ausmaß gegen sie sind“¹⁴⁶. Vor diesem Hintergrund argumentierte er, dass „das Universum durch gewisse Regeln existiert und weiter besteht. Alles was wir tun können ist herauszufinden, welche sie sind und sie zum Wohl der Menschheit anwenden. Wir müssen sagen, dass jenes, was für die Menschheit zum Wohl ist, gut ist, und was uns Leiden bringt schlecht ist. Es ist absurd zu sagen, dass das was Gott mag zum Wohl der Menschheit ist oder umgekehrt, weil dies falsche Vorstellungen sind. Wir leben im Universum, aber es gehört uns nicht. In einem großen Ausmaß ist es für uns unvorteilhaft und nur zu einem sehr kleinen Ausmaß vorteilhaft. Wir müssen dies schätzen und den himmlischen Vorkommnissen ins Auge blicken. Dies ist wahre Natur. Das ist die wirkliche Ehrerbietung dem

¹⁴⁴ Savarkar übersetzt und zitiert von Godbole (2004:514). Siehe auch im Detail Deshpande, der schrieb: „auch wenn Savarkar den ‚heiligen Schriften‘ keinen Wert bloß wegen ihrer Antiquität, Heiligkeit und sogenannten Göttlichkeit beimaß, verweist er auf sie, sie indem er ihnen Ehrenplätze in den Bibliotheken der Welt vermachte“ (Deshpande 1999:96).

¹⁴⁵ Savarkar übersetzt und zitiert von Godbole (2004:514).

¹⁴⁶ Savarkar übersetzt und zitiert in Keer (1988:204).

Gott des Universums gegenüber.“¹⁴⁷ Savarkar war, angespornt von seinem agnostischen Ansatz zum Leben, nach eigener Aussage bestrebt, die Gesetze der Natur und des Universums so gut es ein Mensch nur konnte, zu lernen. Das Gebot der Stunde war, sie zugunsten des Nutzens und der Wohlfahrt der Menschen anzuzapfen und anzuwenden. Er bemerkt diesbezüglich: „Der Mensch ist der Gestalter seines Glücks und der Grund für sein Unglück. Keine göttliche Macht fügt dem menschlichen Leben Gutes oder Böses zu. Der Mensch selbst ist für seine Erfolge und sein Versagen zuständig, für die Freuden und Bitternisse seines Lebens. Vernunft und Intelligenz verhelfen ihm zu geistigen Fähigkeiten und Unwissenheit zu Finsternis.“ Er betont jedoch auch, dass die Natur des Menschen durch ein Zusammenspiel von widerstrebenden Elementen gekennzeichnet sei. Nur die Natur, die den Menschen erschaffen hat, kann erklären und rechtfertigen. Savarkar sieht hierin einen Antagonismus begründet, der außerhalb der menschlichen Auffassungsgabe liegt. „Vielleicht sei dieses ein Spiel der Natur und sie erfreut sich daran“. Allerdings könnte es laut ihm auch sein, dass die Natur hilflos ist die Dinge anders zu besorgen, als sie es getan hat. Dieser Konflikt zwischen Verstand und Gefühl, solche Schlacht zwischen zwei entgegen gesetzten Kräften in dem Theater im menschlichen Geiste, empfand er selbst als eine Komödie an der er sich erfreute (Vgl. Savarkar 1950:40; 56). Von daher lässt sich auch seine Auffassung erklären, dass man diesen Antagonismus nur kontrollieren kann, indem man dieser Wildheit der Natur und der Wildheit des Menschen durch den permanenten Druck eines zivilisierten Lebens mit all den für die Stabilisierung des Lebens notwendigen Begleiterscheinungen begegnen muss. Sobald dieser Kontakt und die Beeinflussung durch ein „zivilisiertes Leben“ zurückgezogen wird, erfolgt ein Rückfall in die Barbarei (Vgl. Savarkar 1950:68)¹⁴⁸. Als Beispiel dient ihm die entlegene Inselgruppe der Andamanen und Nikobaren, nachdem die Hindus sich zurückgezogen haben, der Kontakt zur zivilisierten „hinduistischen Gesellschaft“ verloren gegangen ist, waren die Inseln für die Indische Kultur verloren.

III. Auch in Savarkars Betrachtungsweise über das Verhältnis zwischen Religion und Politik kann man einen weiteren Nachweis für seinen Agnostizismus finden. Zweifellos war der religiöse Glaube und vor allem der Hinduismus eines der signifikantesten Elemente in Savarkars Denkweise, aber der Autor kann nicht darüber hinwegsehen, dass dies auch ein Instrument seines sowohl sozialen als auch politischen Bestrebens war. Vor diesem Hintergrund wird hier betont, dass Savarkars vehemente Implementation des Hinduismus in der Politik nicht auf einer orthodoxen Haltung beruhte, weder auf einer spirituellen Überzeugung noch auf religiösem Traditionalismus, sondern im Gegenteil war sie weltlich, materiell und strategisch. Stattdessen sollte man dahinter eine Strategie sehen, dem Gebrauch von Elementen eines bereits existierenden auf Werten basierenden Systems, das den meisten seiner Landsleute als Leitbild

¹⁴⁷ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:338f).

¹⁴⁸ Diese Auffassung äußert Savarkar im Kontext der Befriedung und Zivilisierung der Andamanen, lässt sich jedoch abstrahieren und es als ein Teil seiner generellen Ansicht über die Natur des Menschen interpretieren.

dient, um ein „Dazugehörigkeitsgefühl“ zu schaffen. Savarkar war sich der Macht des religiösen Enthusiasmus bewusst und behauptete, „dass der Mensch nicht ohne Religion existieren kann. Religion ist eine Quelle gewaltiger Stärke“¹⁴⁹. Um diese Stärke nutzbar zu machen, hob er gewisse hinduistische Elemente als „Leitkultur“ für das indische Volk heraus. Er trat nicht dafür ein, dass der Hinduismus als Staatsreligion eingeführt wurde, sondern nur als Methode, um eine kollektive Identität zu bestimmen. Dies sollte eine fundamentale Zugehörigkeits-Säule sein, um seine „imaginierte Nation“ aufrecht zu erhalten. In diesem Punkt war er sehr von dem westlichen Glauben an die Trennung von Politik und Religion beeinflusst, so wie es Thomas Jefferson mit der *Wall of Separation* zwischen Kirche und Staat vorschlug. Politik wurde als primäres Mittel definiert, um der Nation zu dienen und zum Wohlstand der Gesellschaft beizutragen. Savarkar erklärte auch, wie sein Bild von Religion im Kontext von sozialen und politischen Visionen, wurde auch das von Giuseppe Mazzini von der Frage geplagt, wie man Religion und Politik getrennt halten könnte. In diesem Zusammenhang greift Savarkar Mazzinis heftige Kritik auf, der die Vorstellung ablehnte, dass die Himmelstore, falls es so etwas gibt, für alle diejenigen offen stehen, die es versäumt haben, der Nation zu dienen und sich stattdessen ihre Zeit in leeren religiösen Ritualen vertrieben¹⁵⁰.

Savarkars Lösung bestand darin, die Idee zu verbreiten, dass die Religion seiner Landsleute der Dienst an der Nation sein sollte. Für ihn waren religiöse Verehrung und der nationale und zivile Dienst separat und verschieden.¹⁵¹ Wenn Savarkar an die religiös-spirituellen Aspekte des Lebens glaubte, dann lediglich auf privater Ebene (Phadtare 1975:271). Er unterstützte die Idee, dass Religion eine private Angelegenheit sei und verteidigte prinzipiell die Religionsfreiheit, indem er sie in seiner vorgeschlagenen Verfassung für einen postkolonialen indischen Staat mit einbezog: „(C) Alle Bürger sollen die gleichen Rechte und Verpflichtungen, ungeachtet ihrer Kaste oder ihres Glauben, ihrer Rasse oder ihrer Religion haben — vorausgesetzt sie bekennen sich uneingeschränkt zum indischen Staat; (D) In den Genuss der fundamentalen Rechte auf Gewissen, Verehrung [in religiöser Hinsicht], gesellschaftlichen Zusammenschluss etc. werden alle Bürger gleichermaßen kommen, egal welche Einschränkungen ihnen im Interesse des öffentlichen Friedens auferlegt werden, und Ordnung oder nationaler Notstand werden nicht nur allein auf irgendwelchen religiösen oder rassenabhängigen Erwägungen beruhen, sondern auf öffentlichen (gemeinsamen) nationalen Grundlagen; und (E) „Für jeden Mann ein Stimmrecht (*one man, one vote*)“ wird die Allgemeinregel sein, unabhängig von jemandes Glaubensbekenntnis, Kaste, Rasse oder Religion“ (Savarkar und Parkash 1945:67f)¹⁵². Er war sich dennoch dessen bewusst, dass

¹⁴⁹ Savarkar zitiert in Phake et. al. (1989:219).

¹⁵⁰ Savarkar zitiert in Phadnis (2002:84).

¹⁵¹ Was ihn allerdings nicht davon abhielt, bestimmte religiöse Festivitäten politisch aufzuladen und ihm Rahmen seiner Identitätskonstruktion zu instrumentalisieren. Siehe hierzu im Kapitel 9, Absatz 9.3.2 Code Gemeinsame Rituale und 9.3.2.5 Codeelement Gemeinsame Festivitäten.

¹⁵² Siehe ergänzend Kapitel 7, Absatz 7.4.6 Savarkars Demokratiekonzept und sein erster „Verfassungsentwurf“.

Religiosität in privaten wie auch öffentlichen Bereichen, gefördert durch die Schriften und reaktionären Kräfte wie z.B. die orthodoxen Hindus in der indischen Gesellschaft, den sozialen und politischen Fortschritt behindern könnte. Infolgedessen nahm der „religiöse Glaube“ nur eine begrenzte Rolle in Savarkars weltlich-materialistischem Ansatz bei der Interpretation und dem Aufbau einer *sozialen Wirklichkeit* ein.

IV. Ein weiteres Beispiel für Savarkars Agnostizismus wird durch die Verwendung seines wohl kritischsten Begriffes *Punyabhu*, oder „Holyland“¹⁵³, „heiliges Land“ offensichtlich. Die Definition von „Holyland“ ist eine der Ideen in Savarkars Gedankenspielen über *Hindutva*, die am meisten missverstanden wurde, und die sowohl seine Antagonisten als auch seine Befürworter zu bemerkenswert falschen Vorstellungen ihrer Bedeutung führt. Im Allgemeinen wird *Punyabhu* oder *Punyabhumi* als Land definiert, in dem man „religiöse Verdienste“ erwerben kann. Savarkar interpretiert *Punyabhu* oder *Punyabhumi* aber in seiner eigenen Anschauungsweise eher patriotisch als religiös. Seine Auffassung von Patriotismus wird in diesem Kontext durch seinen Begriff vom „Märtyrertum“ ausgedrückt, der als Heldentum oder Heldenverehrung (*Hero-worship*)¹⁵⁴ aufgefasst wird. Wenn man seine Versuche, diese Bezeichnung zu definieren, analysiert, ist es möglich, Elemente zu finden, die sowohl in religiöser als auch in „patriotisch-kultureller“ Sprache formuliert sind. Savarkar beschreibt *Punyabhu* einerseits als „das Land [seiner] Propheten und Seher, seiner Heiligen (*godmen*) und Gurus, das Land von Frömmigkeit und Wallfahrten“ (Savarkar 1999:72), andererseits ist es auch das Land, wo „jeder Stein [hier] von Märtyrertum erzählen kann! (Savarkar 1999:70)! Dies bedeutet, dass das „heilige Land“ das Land ist, wo man sich Verdienste durch Patriotismus erwirbt und nicht durch religiöse Verehrung. Die Idee des *Punyabhu* impliziert zusätzlich noch „Zivilisation“ und Kultur einer Nation, was durch das Wort *Sanskriti* ausgedrückt wird.

Laut Savarkar sind Zivilisation und Kultur im Allgemeinen „der Ausdruck des Geistes der Menschheit/des Menschen“ und das Ergebnis dessen was die Menschheit aus Materie gemacht hat“ (Savarkar 1999:57). Savarkar schlug in diesem Kontext vor, dass die Geschichte der Zivilisation einer Nation die Geschichte ihrer Ideen, ihrer Handlungen und ihrer Leistungen ist. Literatur und Kunst erzählen uns von ihren Ideen, Geschichte und sozialen Institutionen von ihren Handlungen und Leistungen. Der Mensch ist von keinem dieser Punkte ausgenommen. (Savarkar 1999:58). Als solche ist *Sanskriti*, die Hindu-Zivilisation und Kultur, „dargestellt in alltäglicher Geschichte (*common history*), einfachen Helden (*common heroes*), allgemeiner

¹⁵³ Führende Historiker wie Dietmar Rothermund betonen, dass die Übersetzung von *Punyabhumi* als ‚Holyland‘ nicht korrekt ist; es muss als ein Land übersetzt werden, in welchem man sich Meriten durch gute Taten verdienen kann. Dies bedeutet gute Taten in einem weltlichen und nicht religiösen Sinn. Ungeachtet der Tatsache, dass dies auch Savarkars Verständnis für dieses Wort ist, hat er den Begriff ‚Holyland‘ als direkte Übersetzung verwendet; ‚*Punyabhu* bedeutet das was der englische Begriff ‚Holyland‘ ausdrückt und kann als Synonym betrachtet werden‘ (Rothermund 2003:n.n.).

¹⁵⁴ Savarkars Bemerkung zu ‚Märtyrertum‘ kommt am besten in seinem Gedicht *O‘Martyrs* zum Ausdruck. Diese Zeilen sind den ‚Märtyrern‘ gewidmet, die die Briten 1857 herausforderten und ist ein bemerkenswertes Beispiel wie politische Ziele in religiöser Sprache formuliert werden Savarkar *O‘Martyrs* in Joglekar, J. D. und Madhav Pathak (1989:21f).

Literatur (*common literature*), gemeinsamer Kunst (*common art*), Zivilrecht (*common law*) und einer allgemeinen Rechtsprechung (*common jurisprudence*), allgemeinen Märkten (*common fairs*) und Festen, Riten und Ritualen, Zeremonien und Sakramenten“ (Savarkar 1999:62). Sogar bei diesem Versuch, den Begriff „Holyland (heiliges Land)“ in einem patriotisch-kulturellen Sinn zu definieren, ist es nicht möglich, religiöse Konnotationen in Wörtern wie Riten und Ritualen, Zeremonien und Sakramenten auszuschließen. Er war sich dieses Problems bewusst und betonte, erstens, dass dies die Auffassung und Einstellung eines „Individuums“ sei und zweitens, dass er sich auf „keine Institution, Ereignis oder Brauch in religiöser Hinsicht oder Bedeutung“ bezogen habe, sondern auf „das gemeinsame Erbe“ (Savarkar 1999:62) auf nationaler Ebene.

Die oben genannten Schwierigkeiten beim Versuch, den Begriff „das Heilige Land“ von allen möglichen religiösen Konnotationen zu befreien, resultiert in einem Kontinuum möglicher Interpretationen von Savarkars *Punyabhu*. Sich die Existenz eines solchen bewusst zu machen, ist daher von Bedeutung, da die Definition des Begriffes *Punyabhu* signifikant zu der Entscheidung beiträgt, was die zukünftige Gemeinschaft in seinem *Hindu-Rashtra* als Realität, im Verhältnis der unterschiedlichen Religionen und ihren Anhängern zum einen untereinander und zum anderen gegenüber der Gemeinschaft als Ganzes, konstruiert, und welche Handlungsräume damit eröffnet bzw. begrenzt werden. Dieses Kontinuum wird durch zwei diametrisch entgegengesetzte Bezugspunkte oder Pole charakterisiert. Den einen Bezugspunkt könnte man die „kontextbezogene Interpretation“ nennen, den anderen eine „wörtliche Interpretation“. Einer der signifikanten Indikatoren, welcher die unterschiedlichen Wahrnehmungen vom „Heiligen Land“ auszeichnet, ist *Desabhakti*, die ungeteilte Liebe zur Heimat/zum eigenen Land¹⁵⁵. Diese Liebe, welche für Einige das Land als „heilig“ sein lässt, muss sich in Form von Loyalität, Ehre und Patriotismus, also als eine Art Treue der hinduistischen Gesellschaft gegenüber, bewiesen werden.

Die „kontextbezogene Interpretation“ fokussiert sich bei Savarkar auf die Idee vom Patriotismus. Nach seiner Definition sei es unter gewissen Umständen für „Nichtindus“ möglich, den Anspruch auf Indien als ihr „Heiliges Land“ zu erheben. Dafür ist es notwendig, dass sie das *Sanskriti* akzeptieren und assimilieren. Es sei nicht erforderlich, alle kulturellen Praktiken zu praktizieren bzw. anzunehmen, aber die „Nicht-Hindus“ in Indien sollten mit einem Hindu mehr Gemeinsamkeiten als mit einem Araber oder Engländer haben (Savarkar 1999:620). Das *desabhakti* wird durch *skilled participation*, d.h. als eine qualifizierte Teilnahme, an den kulturellen Gepflogenheiten, Riten und Sitten der hinduistischen Gesellschaft nachgewiesen.

¹⁵⁵ Der Begriff *desabhakti* hat seinen Ursprung in den sozialen und philosophischen Konzepten zur Bildung einer nationalen und religiösen Hindu Identität von *Hariscandra von Benares* (1850-1885) und bedeutet die ‚ungeteilte heilige Liebe‘ zum Land. Obwohl Savarkar dieses Wort nicht benutzte, forderte er diese ungeteilte Liebe von seinen Landsleuten, aber wie oben erwähnt, meinte er es lediglich in patriotischer nicht religiöser Weise (vgl. u.a. Klimkeit 1981:249). Siehe hierzu ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.1.3 Code *Desabhakti* - „Die göttliche Liebe zum Land“.

Im Unterschied dazu heißt es nach der engeren „wörtlichen Interpretation“, dass Indien das „Heiligste Land“ sein müsse bzw. dass ein Jeder seine „heiligsten Orte“ in Indien haben müsste. *Punyabhu* auf diese Art und Weise zu interpretieren, bedeutet den *a priori*-Ausschluss der Anhänger von nichteinheimischen Religionen wie z.B. der Muslime oder Christen. Für Christen liegen die „heiligsten Orte“ wie *Bethlehem* und *Rom* im Ausland, in Israel oder Italien. Für die Muslime ist es *Mekka* in Saudi-Arabien. Diese Interpretation der religiösen Konnotationen von *Punyabhu* lässt das konstitutive Element (Code) *desabhakti* als die Gelegenheit, Loyalität zu beweisen, bei Savarkar nicht zu. Eine solche Perzeption ist durch eine der kontroversesten Aussagen Savarkars angeheizt worden: „Denn, obwohl *Hindustan* ihnen [Christen und Muslimen] wie jedem Hindu ein Vaterland ist, ist es ihnen dennoch kein „Heiliges Land“. Ihr „Heiliges Land“ liegt weit entfernt, in Arabien oder Palästina. Ihre Mythologie und ihre Heiligen, ihre Ideen und ihre Helden sind keine Kinder dieser Erde. Demzufolge haben ihre Namen und Ansichten den Beigeschmack eines fremden Ursprungs. Ihre Liebe ist geteilt“ (Savarkar 1999:70)¹⁵⁶. Dieses angebliche Misstrauen dem *desabhakti* der „Nicht-Hindus“ gegenüber macht für diese ein indisches *Punyabhu a priori* unmöglich.

Zu diesen zwei extremen Interpretationen gibt es einen „dritten Ansatz“, eine „erweiterte wörtliche Interpretation“, welche beide Dimensionen, die des Kontextbezogenen und des Wörtlichen, verbindet. Diese Interpretation weist auf zwei konstitutive Indikatoren in der Definition von *Punyabhu* hin. Abgesehen von der o.g. Voraussetzung des Patriotismus gibt es im Sinn von *desabhakti* die Voraussetzung, dass sich die „heiligen Orte“ eines Jeden in dem beanspruchten *Punyabhu* befinden müssten. Die „wörtliche“ Interpretation kommt darin zum Ausdruck, dass die Definition von *Punyabhu* immer noch von einem großen religiösen Schaltelement abhängig ist, welches auf „bedeutsame heilige Orte“ der eigenen Religion hinweist. Im weiteren Sinne wird dabei behauptet, dass es für die Konstitution eines *Punyabhu* ausreiche, nachzuweisen, dass die für die eigene Religion „wichtigen, heiligen Orte“ in Indien liegen. Diese Interpretation stellt die Option der Inklusion der „Nicht-Hindus“ in der hinduistischen Gesellschaft dar, indem sie die Gelegenheit des Loyalitätsbeweises mittels der Codeelemente Patriotismus und Loyalität betont. Dadurch wird eine Gegenkraft dem tiefen Misstrauen desjenigen gegenüber vorgeschlagen, dessen heiligste Orte sich im Ausland befinden, und auch dem Schluss gegenüber, dass ein rückhaltloses *desabhakti* nicht möglich ist.

Diese unterschiedlichen Interpretationen des Begriffs *Punyabhu* bei Savarkar weisen auf eine Schwachstelle bei seiner Herangehensweise an Religion und die damit verbundenen Implikationen bzw. Schwierigkeiten hin. Ohne Zweifel zeigt es auch seine Bereitschaft, die Sprache der Religion zum politischen Zweck und als Strategie anzuwenden. Daraus ergibt sich,

¹⁵⁶ Woanders erwähnte er, dass Hindus und Muslime nicht als Hindus anerkannt werden können; da sie seit ihrer Annahme des neuen Kultes aufgehört haben, die Hindu Zivilisation bzw. die hinduistische Kultur (*Sanskriti*) als Ganzes zu besitzen. Sie gehören, oder haben das Gefühl zu einer kulturellen Einheit zu gehören, die komplett verschieden ist von der Hindu Einheit. Ihre Helden und ihre Heldenverehrung, ihre Jahrmärkte und ihre Hindu Feste, ihre Ideale und ihre Lebenseinstellung haben nun aufgehört, mit den unseren gemein zu sein' (Savarkar 1999:63).

dass der Autor unterstreicht, dass die Ursprünge des *Punyabhu* in der Überzeugung zu finden sind, dass es notwendig sei, alle möglichen Kräfte anzuwenden, die eigenen Landsleute für politische Ziele und nicht im Namen eines bestimmten Glaubenswesens zu mobilisieren. Trotz dessen, dass Savarkar sein Konzept des „*Hindutva*“ und des „*Punyabhu*“ als „wenig mit dem Agnostizismus bzw. Atheismus zu tun“ beschrieb, wird hier argumentiert, dass eine solche rationale Herangehensweise an die Rolle der Religion in der Politik nicht nur einen „gläubigen Agnostizismus“, im Sinne von Lederle, sondern einen „strategischen Agnostizismus“ voraussetze. Nur ein Agnostiker würde sagen, „Einige von uns sind Monisten, einige Pantheisten; einige Theisten und noch einige sind Atheisten. Aber egal ob Monotheisten oder Atheisten sind wir alle Hindus und besitzen ein gemeinsames Blut“ (Savarkar 1999:56).

Savarkars fünf philosophische Dimensionen

Aus der o.g. Rahmenbedingung der drei philosophischen Prämissen Savarkars ergeben sich fünf Haupteigenschaften bzw. Eckpunkte, die betont werden können: der Utilitarismus, der Rationalismus, der Humanismus (und der Universalismus), der Pragmatismus und der Realismus, geistige Strömungen, mit denen sich Savarkar selbst gerne beschreibt bzw. beschreiben ließ und er sie in seiner eigenen Art für den indischen Kontext interpretierte:

(I) Utilitarismus:

Savarkars „strategischer Agnostizismus“ ist in seinen utilitaristischen Ansichten tief verwurzelt. Seit er Herbert Spencer studierte verinnerlichte er den Utilitarismus für sich als führendes ethisches Prinzip, so wie es sein Vorbild Gopal Ganesh Agarkar auf dem Gebiet sozialer Reform tat. Savarkar war überzeugter Anhänger der Utilitaristischen Schule in England, die auch die *Philosophical Radicals* hießen. Die Lehren und Ziele dieser Schule bestanden aus Folgendem: „das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ wie es in Benthams berühmter Sentenz heißt, Rationalismus, Säkularismus, Freiheit des Individuums und Gleichheit, Allmächtigkeit der Bildung und einfaches Leben bzw. tiefes Denken. Die soziale und politische Annehmlichkeit und der Utilitarismus sind für Savarkar die einzigen Variablen für die Messung der Entwicklungsstrategien, welche die Gesellschaft Indiens auf eine höhere Stufe erheben. Der Begriff der Nützlichkeit (*utility*) war das führende Prinzip, welches Savarkars Ideal einer transformierten indischen Gesellschaft unterstrich, und nicht die durch die alten, heiligen Schriften und Tradition sanktionierten Sozialstrukturen. Ferner solle *the greatest good of the greatest number* nicht nur die Ethik bzw. der einzige Prüfstein seiner Landsleute sein, sondern auch als allgemeine Richtlinien für politische Entscheidungen gelten. Mit anderen Worten ging es nicht nur darum, den Begriff als Theorie der Ethik anzuwenden, die die verschiedenen Aspekte des menschlichen Lebens aufklären, sondern er war auch ausgesprochen praktisch. Um ihn zu fördern, führte Savarkar eine Kampagne gegen übertriebene Empathie als Fundament der Wertvorstellung von Menschen, denn diese betrachtete er als schädlich für die Menschheit. Seine Antwort auf Kritiker lautete folgendermaßen: Er betonte, dass sein

Verständnis des Utilitarismus sich nicht aus den egoistischen Gründen des Einzelmenschen für Glück und Lust ergebe, sondern es sei auf das Allgemeinwohl und Glück des größtmöglichen Teils der Gesellschaft gerichtet¹⁵⁷.

Bei der Anwendung der Lehrsätze des Utilitarismus betrachtete Savarkar diese nicht als fremden Ursprungs. Er meinte, dass der Begriff bereits von *Lord Krishna*¹⁵⁸ gelehrt wurde. Savarkar erörterte diese ausführlich im Hinblick auf die Lehren der *Bhagavadgita* und erklärte *Lord Krishna* zum größten, „idealen Utilitarier“. Savarkar rechtfertigte die Dichotomie und den Widerspruch im Leben des *Lord Krishna* aus seiner besonderen Sicht heraus, indem er argumentierte, dass das Leben selbst die Akkumulation von Spannungen und Widersprüchen ist. Aus diesem Grund lehnte er den Absolutismus jeglicher Art ab, denn dieser verhindere den Fortschritt der Menschheit. Die Reichweite seiner utilitaristischen Einstellung wird am besten in seinen ausführlichen Diskussionen über den Stellenwert der „Kuh“ in der hinduistischen Gesellschaft und seiner Verteidigung des „Nicht-Vegetarismus“ verdeutlicht.

(a) *Über die Nützlichkeit der Kuh:*

Savarkar begründete, dass Indien den Schutz der Kuh und keine Kuhverehrung braucht. Er hob hervor, dass seine Forderung nach dem Schutz der Kuh auf der Annahme beruhte, dass die Kuh ein ausgesprochen nützliches Tier ist. Er vertrat eine pragmatische und rationale Ansicht, indem er erklärte, „die Kuh ist weder Gott noch Mutter, sondern ein rein nützliches Tier. Wir sollen sie nicht anbeten, sondern wir müssen sie züchten und pflegen, weil wir aus ihr die besten Vorteile ziehen können“¹⁵⁹. Savarkar betonte oft die entscheidende Rolle der Kuh in einem Land wie Indien, in dem der Entwicklungsprozess von der Leistung des Agrarsektors stark abhängig war und betonte dabei den wirtschaftlichen Wert der Rolle der Kuh in der indischen Gesellschaft¹⁶⁰. Die unterschiedlichen religiösen Funktionen der Kuhverehrung müssten durch wissenschaftliche Methoden und gründliche Kenntnisse der Tierzucht ersetzt werden. Der Aufbau der „Ressource Kuh“ und seine maximale Nutzung sollten die Grundlage des Wohlstands Indiens bilden. Dafür sei der Wandel der indischen Denkweise notwendig, so dass akzeptiert wird, dass die Wissenschaft und nicht die Verehrung der Kuh eine Grundvoraussetzung für Wirtschaftswachstum sei.

¹⁵⁷ Siehe auch Savarkar übersetzt und zitiert in Phadtare (1975:269).

¹⁵⁸ Der Gebrauch von *Lord Krishna* ist ein weiteres Beispiel der strategischen Verwendung religiöser Sprache zur Anwendung westlicher politischer Konzepte im indischen Kontext. Savarkar „*Majhya Athvani*“ in übersetzt und zitiert in Lederle (1976:280).

¹⁵⁹ Savarkar übersetzt und zitiert in Phadtare (1975:270).

¹⁶⁰ Zur Veranschaulichung der Nachteile für sein Land verglich er es mit westlichen Nationen und ihrem wirtschaftlichen Wachstum auf dem Gebiet der Rinderwirtschaft: Er stellte fest, dass in Indien „wo die Kuh verehrt wird, die Gesamtproduktion an Milch am geringsten in der Welt ist und der allgemeine Kuhreichtum aus qualitativer Sicht sehr niedrig ist. Warum erzielen Kühe in England, Schweden oder Frankreich maximale Milchmengen, die den Menschen zu einer starken Physis und Gesundheit verhelfen, obwohl sie nicht den dummen Bräuchen der Kuhverehrung folgen?“ Savarkar übersetzt und zitiert in Phadtare (1975:269f).

(b) Zur Verteidigung des Nicht-Vegetarismus:

Savarkar war eine der ersten öffentlichen hinduistischen Persönlichkeiten, die nicht nur den Abbruch der traditionellen Sitten der Kuhverehrung propagierten, sondern auch den Verzehr des Rindfleisches als Nahrungsmittel befürwortete. In diesem Zusammenhang diente seine passionierte Verteidigung von Kuhschlachtung bzw. sein Nicht-Vegetarismus als starkes Beispiel für die Anwendung utilitaristischer Anweisungen. Savarkar war tief davon überzeugt, dass der Nahrungsmangel bzw. die unausgewogene Ernährung seiner Landsleute durch den Nicht-Vegetarismus bzw. Konsum von Rindfleisch gelöst werden könnte.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die von Savarkar vollzogene normative Begründung seiner Tugend- und Morallehre. Dabei rückt insbesondere seine Auffassung, welches Kriterium eine moralische Handlung konstituiert, ins Zentrum seiner utilitaristischen Weltsicht. Unabhängig davon ob Moralität ihre Rechtfertigung durch Intuition, Offenbarung oder durch eine Zwangslage erfährt, der praktischste Faktor eine moralische von einer unmoralischen Handlung, eine Tugend von einer Untugend, und das Gute vom Bösen zu unterscheiden, sei das utilitaristische Prinzip. Alles was unter den gegebenen Umständen dem menschlichen Wohlstand beiträgt ist moralisch, eine Tugend und das Gegenteil davon sind höchst unmoralisch. Prinzipien wie das der absoluten Gewaltlosigkeit (*Ahimsa*) selbst in Situationen in denen man Gewalt ausgesetzt ist, erweist sich als außerordentlich unpraktisch und unmenschlich, es ist aus diesen Gründen als unmoralisch abzulehnen (Vgl. Savarkar 2007:365).

(II) Rationalismus und Positivismus:

Bei der Propagierung seiner gesellschaftlichen bzw. politischen Philosophie nutzte Savarkar die Rationalität als Prüfstein. Seinen rationalen bzw. positivistischen Einstellungen zufolge stand Savarkar religiösen bzw. metaphysischen Sätzen skeptisch gegenüber und schloss diese aus seinen logischen Gedankengängen aus. Alle Gedanken, Kommentare und Argumentationen mussten sich aus logischen Schlussfolgerungen und wahrnehmbaren Fakten/Tatsachen ergeben. Ein angemessenes Verständnis der Ideen Savarkars wäre ohne eine Analyse seiner Leidenschaft für Wissenschaft, Technologie und Modernisierung unvollständig. Er glaubte an eine wissenschaftliche Einstellung und Methode. Seine Annahme des Positivismus kann als „rational-wissenschaftlicher Materialismus“ beschrieben werden, welcher seine tiefe Bewunderung für die moderne Technologie und die wissenschaftliche Zivilisation und Kultur der westlichen Sphäre widerspiegelte. Diese Art Materialismus war eine „theory of time, change and progress“ (J. Sharma 2003:135) und setzte voraus, dass allein das Auffassungsvermögen den endgültigen Bezugspunkt moralischer und ethischer Werte bilden sollte. Vor diesem Hintergrund behauptete Savarkar, dass die Natur immer auf Fortschritt ausgerichtet ist. Für Savarkar sollte Fortschritt unter anderem im Sinne von Wissenschaft, Technologie und Sozialreform definiert werden. Als an die Wissenschaft und Technologie glaubender Rationalist

lehnte er es ab, sich der Natur zu unterwerfen, was er in der Reaktion auf Naturphänomene wie z.B. Erdbeben, Flutkatastrophen Sonnen- und Mondeklipsen, Dürren und Hungersnöten sah. Er war der festen Überzeugung, dass das, was man für ein Geheimnis hält, durch unmittelbare Beobachtung, Erfahrung und Experimentieren begriffen werden könne. Dies führte ihn zu dem Schluss, dass jeder seiner Landsleute nur daran glauben sollte, was durch die Logik und Wissenschaft bewiesen worden sei. Die sich logisch ergebende Wahrheit eines Lehrsatzes müsse letztendlich in Übereinstimmung mit der physischen, materiellen Welt stehen.

Savarkar identifiziert auch die Grenzen des Rationalismus. Seiner Ansicht nach bedeutet der uneingeschränkte Rationalismus auch eine Art „Engstirnigkeit“. Wenn dies der Fall sei, richtet der Rationalismus Schaden an, statt den Menschen nützlich zu sein¹⁶¹. In dem Aufsatz *What a reformer should remember* wies Savarkar darauf hin, wo die Grenzen des Rationalismus liegen sollten: „Ein Rationalist muss das Arbeitskräftepotential zum höchsten Nutzen einer Gesellschaft einsetzen. Er muss daran denken, dass, wenn er es mit einer Gruppe von Menschen zu tun hat, ein einzelnes Etikett nichts bringt. Er muss etwas Gemeinsames finden, was von Allen akzeptiert wird. Also, auch wenn eine Tradition oder Sitte auf blindem religiösen Glauben basiert, sollte sie dennoch akzeptiert werden, wenn dadurch dem Allgemeinwohl gedient werden kann, weil dieser blinde Glaube Menschen vereinigt. Nur dann, wenn diese Traditionen und Sitten definitiv der Nation schaden, sollte ein Reformier ihren Verzicht propagieren. Während er sich vom blinden Glauben fernhalten und Menschen auf seinen Weg führen wollte, würde er sie dennoch nicht von einander abspalten und sich von den Massen trennen“¹⁶². Das zeigt auch, wie sein Pragmatismus den naiven und utopischen Gesellschaftsvorstellungen entgegengesetzt war.

(III) Humanismus und Universalismus

Die Ideen Savarkars basierten auf humanitären Werten und einer Glaubensstruktur, die aus einem Glauben an die Wissenschaft, Gleichheit und Freiheit und nicht aus Gnadenbrot bzw. religiösen Überlegungen stammten. Vor diesem Hintergrund ist er inspiriert von Herders Fortschritt- und Entwicklungsidee, die keinen Raum für Stillstand lässt. Savarkars Botschaft war, dass Freiheit und Gleichheit gleichwertig und gleichermaßen wichtig sind. Sein Interesse an Freiheit und Gleichheit muss auch unter dem Aspekt seiner Definition von Freiheit verstanden werden. Seine Definition stammte von Mazzini, der sich wiederum auf den italienischen Historiker Jean Charles Sismondi bezieht. Nach Sismondi sind die Ursprünge der Freiheit auf die Geschichte der republikanischen Kommune im Mittelalter zurückzuführen, wo eher die kollektive Freiheit der Gruppe als die Freiheit der Individuen innerhalb der Gruppe Vorrang hatte. Der Individualismus wäre das Glaubensbekenntnis der Materialisten, die nicht dazu fähig waren, über den Tellerrand ihrer partikularen Interessen hinaus zu schauen. Mazzini

¹⁶¹ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:628).

¹⁶² Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:628f).

betont, dass „das Individuum heilig für uns ist, und heilig ist die Gemeinschaft. Wir wollen weder das Individuum zugunsten der Gesellschaft zerstören noch wollen wir eine Kollektivtyrannei gründen. Ebenso wenig erkennen wir Rechte des Individuums an, die ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft betätigt werden; denn daraus ergäbe sich eine ewige Anarchie. Wir wollen vielmehr die Wirkungen der Freiheit und der Gemeinschaft in edler Harmonie ins Gleichgewicht bringen“¹⁶³. Der Utilitarismus von Bentham und das implizierte Kalkül von Schmerz und Lust führte bei Savarkar zu einer Sensibilisierung für die Relation zwischen den in Konflikt stehenden Interessen des Individuums und der Volksgemeinschaft, dem Kollektiv. Der possessive Individualismus und die ihn vertretenden „Egoisten“ sind weder durch eine gemeinsame Tradition noch durch geteilte kulturelle Wertorientierungen verbunden, was eine verständnisorientierte Handlung ausschließe. Vor diesem Hintergrund, trotz seiner Begeisterung für die materialistische Naturwissenschaft, übernimmt Savarkar nicht die Lehre des Individualismus. Vielmehr lässt er sich in dieser Hinsicht von seinem Vorbild Mazzini beeinflussen und übernimmt „dessen Idee der Solidarität innerhalb derer der Mensch seine [egoistischen] Anlagen und Neigungen unterdrückt und sich in den Dienst des Allgemeinwohl stellt. Kennzeichnend für ihn war ein tiefes Misstrauen gegen den egoistischen Individualismus, egal ob er aus einem egoistischen Materialismus oder eben einem religiösen bzw. politischen Weltbild stammte. Seine Definition von Freiheit lies einen gewissen Grad an Flexibilität zu, was die gegenseitigen Verpflichtungen der Gesellschaftsmitglieder anbetraf. Ferner war jene Idee im Mittelpunkt seines Begriffs, dass Freiheit nicht von der Pflicht gegenüber der indischen Nation abgekoppelt werden darf. Savarkar wollte nicht nur rational und wissenschaftlich sein, sondern er bekannte auch seine Vorliebe für den Humanismus und Universalismus als ethische Werte.

Savarkars wissenschaftliche Ansichten standen seines Etachtens nach nicht im Gegensatz zum Universalismus. In Bezug auf den antibrahmanischen Dichter Gyanba Tukaram erklärte er „die Grenzen des Universums - da liegen die Grenzen meines Landes“. In einem Brief an Guy A. Aldred, Herausgeber *The World*, schrieb er, „Ich bin der Meinung, dass, obwohl die Menschheit durch den Nationalismus und Föderalismus hindurch marschieren muss, ihr endgültiges politisches Ziel durch größere Korporationen nichts anderes als der Humanismus ist und sein kann, nicht mehr und nicht weniger. Das Ideal aller Politikwissenschaft und Kunst muss ein Staat aller Menschen sein. Die Erde ist unsere Heimat, die Menschheit unsere Nation und ein in Gleichgerechtigkeit und Gleichpflichtigkeit verwurzelter Humanstaat (*Human Government*) ist unser höchstes politisches Ziel“¹⁶⁴. Savarkar wandte seiner Auffassung entsprechend den Humanismus an, um seine Forderung nach Unabhängigkeit zu begründen. Er argumentierte, dass der Mangel an Freiheit der Evolution zum intellektuellen, moralischen, sozialen, politischen und auch wirtschaftlichen Fortschritt im Wege stehe. Ein Land, dem die

¹⁶³ Mazzini übersetzt und kommentiert in Wichterich (1937:123).

¹⁶⁴ Savarkar zitiert in Varma (1985:390f).

Freiheit fehle, sei nicht imstande, zur Entwicklung der Menschheit einen Beitrag zu leisten. Die Einschränkung individueller Freiheiten und der Verlust nationaler Unabhängigkeit hinderten sogar die Entwicklung der Kolonialmächte. Eine fremde Herrschaft, welche die Entwicklung der menschlichen Würde bei 300 Millionen Menschen unterdrückte, begehe einen Verstoß gegen das Menschengeschlecht und muss vernichtet werden. Dies war eine sowohl nationale wie auch religiöse Pflicht¹⁶⁵. Hier steht Savarkar wieder ganz in der geistigen Tradition Mazzinis der konstatierte dass, „die Menschheit ein einheitliches Ganzes bildet, und zwar erstens vertikal gesehen in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die Jahrhunderte hin, und zweitens horizontal gesehen in der Gegenwart, bildet sie eine große Gemeinschaft mit letztlich gleichen Ursprüngen und gleichen Zielen, die von einer höheren Macht gesetzt sind“ (Vossler 1927:35). Jedes Land habe die Verpflichtung, zum Allgemeinwohl der Menschheit beizutragen. Es muss jedoch abschließend an dieser Stelle festgehalten werden, dass trotz dieses humanistischen bzw. universalistischen Elementes in Savarkars Welt- und Menschenbild, es für ihn unmissverständlich klar war, dass nur eine gemeinsame ethnische oder kulturelle Herkunft seiner Landsleute als Ursprung und Garant der zukünftigen indischen Nation dient und die staatsbürgerliche Solidarität und Loyalität sicher stellen kann.

In seinen Briefen aus seiner Gefangenschaft auf den Andamanen an seinen Bruder betont er folgendes: „wir glauben an einen universalen Staat der die gesamte Menschheit mit einschließt und wo alle Männer und Frauen Staatsbürger wären, die gleichermaßen Arbeiten und sich an den Früchten der Erde und der Sonne erfreuen, dem Land und dem Licht, welches das wahre Mutterland und Vaterland der Menschheit darstellt. Alle anderen Aufteilungen und Unterscheidungen sind künstlich, obwohl unumgänglich. Im Glauben daran, dass das Ideal der gesamten politischen Wissenschaft und Künste der *humane Staat* ist oder sein sollte, in welchen alle Nationen sich vereinigen der– ihr politisches Selbst für ihre eigene Erfüllung selbst als die Zellen in einem Organismus, Organismus in Familien und Stämmen, und Stämme in Nationalstaaten es getan haben: und daher glauben, das die Menschlichkeit der höhere Patriotismus ist und aus diesem Grunde jedes Imperium oder Commonwealth, welches fortschreitet eine Anzahl von widerstreitende Rassen und Nationen in ein harmonisches – wenn nicht homogenes – Ganzes in einer solchen Art und Weise in dem jedes sich besser realisieren, bereichern, und am Leben erfreuen kann, in all seinen noblen Aspekten ist ein klarer Schritt zu der Realisation von diesem Ideal“ (Vgl. Savarkar 1924:622). Daher kann Savarkar mit jedem Versuch gewissenhaft kooperieren, ein solches Commonwealth zu begründen, welches weder Britisch noch Indisch sei, aber vielleicht eines, solange kein besserer Namen gefunden wurde, ein *Aryan Commonwealth*.

¹⁶⁵ Savarkar „Majhya Athvani“ übersetzt und zitiert in Lederle (1976:280). Diese Ansicht der gesamten Menschheit blieb eine von Savarkars Grundideen. 1920 schrieb er, dass sie höher war als jede beschränkte Form von Patriotismus bzw. Loyalität und machte jede Nation „passender für die Realisierung, Bereicherung und Freude am Leben in all seinen noblen Aspekten“. (Vgl. Savarkar 1924:88f).

(IV) Pragmatismus

Savarkar war zu seiner Zeit nicht nur ein Schüler des Utilitarismus sondern auch ein Pragmatiker in seinem Ansatz zu den sozialen und politischen Herausforderungen. Orientiert man ihn an seinen „Richtlinien zum Aktivismus“, so verfolgte er das Motto „sei praktisch aber nicht philosophisch“ und sagte „ich akzeptiere, dass ein Bedarf an philosophischen und intellektuellen Debatten existiert. Ich liebe solche Debatten. Aber wir haben mit solchen Debatten schon so viel Zeit vergeudet, dass wir in der Praxis sehr schwach geworden sind, wir haben nach und nach unsere Königreiche verloren. Wir unterlagen ausländischen Aggressoren. Dieser Verlust erregt mich mehr“¹⁶⁶. Savarkar stellte einen starken Widerspruch zwischen dem Fatalismus, der in religiösen oder philosophischen Doktrinen zu finden ist und dem Handlungsbedarf oder praktischen Ratschlägen zugunsten des Fortschritts der indischen Gesellschaft fest. Er schrieb: „Selbst heutzutage sind wir genauso lethargisch wie im 13. Jahrhundert. Ich arbeitete in den Bereichen Politik, Sozialarbeit und Literatur. Und überall erlebe ich die Lethargie unseres Volkes. Ich bin einer von euch. Der einzige Unterschied im Vergleich zu den anderen ist, dass ich mich über die Untätigkeit erregte“¹⁶⁷. Savarkars praktische Haltung im Hinblick darauf, die verschiedenen Probleme des Landes zu lösen, kann noch mit Godboles Charakterisierung von Savarkar hervorgehoben werden: „er ermahnte nie nur um des Ermahnens selbst willen, er schlug immer Handlungen vor“ (Godbole 2004:315). Um diese Besonderheit zu betonen zitierte er ihn: „Die Zeit ist reif, Aktivitäten in Angriff zu nehmen, um sich weg von Seminarinhalten und Resolutionsverabschiedungen weiterzuentwickeln, um etwas Praktisches zu unternehmen. Die Menschen fassen Entschlüsse mit dem Ergebnis, dass freiwillige Kräfte zum Schutz und Erhalt unserer Würde mobilisiert werden müssen, oder dass wir Waisenheime eröffnen müssen“. Aber welchen Grund gibt es dafür, nur Resolutionen zu verabschieden? Anschließend stellt sich die Frage „wo ist das Geld zur Durchführung dieser Resolutionen?“ Warum verschwenden diese Delegierten das Geld, indem sie Reisen unternehmen und Seminare organisieren? Stoppt die Verschwendung und nutzt das so gesparte Geld, um freiwillige Kräfte zu mobilisieren und ein Waisenheim zu eröffnen.“¹⁶⁸ Praktische Nutzbarkeit war der Schlüssel, den Savarkar benutzte, um die „stabilen Werte“ von nicht nur Moral sondern auch von allen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bemühungen nachzuweisen¹⁶⁹. Aus diesem Grunde war für Savarkar das Gebot der Stunde, praktisch zu sein und sich auf begrenzte Ziele zu orientieren und sämtliche zur Verfügung stehende Energie auf deren Erreichung aufzuwenden.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:326).

¹⁶⁷ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:326).

¹⁶⁸ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:315).

¹⁶⁹ Einer von Savarkars Vorschlägen war, dass Hindus ihre Vorliebe für exzessive Virtuosität ablegen sollten. Im Hinblick auf das Gesetz des Fortschritts ist die Entwicklung von Fähigkeiten in Virtuosität eine Zeitverschwendung und nicht wünschenswert oder praktikabel.

¹⁷⁰ Siehe ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.1.3.4 Codeelement Tugend- und Morallehre.

(V) Realismus

Zusätzlich zum Pragmatismus, der Savarkars sozialer und politischer Philosophie zugrunde liegt, gibt es seinen bezeichnenden Sinn für Realismus. Kein Gedanke, keine Tradition, keine Methode, kein Mechanismus, keine Institution oder Organisation kann den Völkern aller Länder jemals, und unter welchen Umständen auch immer, dienen (Godbole 2004:413). Savarkar meinte, dass menschliches Verhalten den zeitgemäßen Bedürfnissen und der Notwendigkeit angepasst werden muss und nicht für alle Zeit gleich bleiben kann (Kelkar 1989:53). Anlässlich eines bemerkenswerten Vortrages am 11. Oktober 1938 in Pune betonte Savarkar, dass man nur solche administrativen und politischen Institutionen übernehmen sollte, die zu den jeweiligen eigenen Umständen passen: „Wenn wir die Eignung verschiedener politischer Philosophien betrachten, müssen wir die Frage stellen, ob die fragliche Philosophie dem speziellen Land Vorteile brachte. Falls ja, sollte diese Philosophie für das Land zu jener Zeit als gut befunden werden. [...] Was für die eine Nation wie ein Gift sein kann, kann für eine andere wie Nektar sein. Deshalb ist es unklug zu sagen, dass eine besondere Philosophie unter all den Umständen gut oder schlecht ist“¹⁷¹. Savarkar war realistisch genug zu erkennen, dass gewisse Bedingungen notwendig waren, um sozialen und politischen Fortschritt zu ermöglichen, und er war sich der Tatsache bewusst, dass das Durchsetzen von Reformen eine schwierige und komplexe Herausforderung bedeutete. Der Transformations-Prozess geschah in jeder Gesellschaft nicht „über Nacht“. Zusätzlich behauptete er im Hinblick auf den Kontext Indiens, dass seine Landsleute gewöhnlich nicht bereit waren oder durch zu viele unterdrückende Mächte, welche die sozio-politische Landschaft beherrschten, zurückgeblieben waren.

Das hervorstechendste Beispiel von Savarkars Version des Realismus ist sein starker Glaube in die *Maxime might is right* als führendes Prinzip in der internationalen Politik¹⁷². Er zeichnet dieses Feld nach sozial-darwinistischem Muster als ein Überlebenskampf von Kollektivakteuren. Nach Savarkar musste es richtig sein, die Interessen seines eigenen Landes und seines Volkes zu schützen. Dies war das Gesetz der Natur, oder wie Herbert Spencer es in seiner allgemeinen Vorstellung als *persistence of force* ausdrückte. Jener, der mächtig war und materiell stark sei, würde Königreiche, Autorität und Wohlstand erzielen. Es spielt keine Rolle, ob man an die *Puranans* oder den Koran glaubt. Wir sorgen uns nur darum, was auf der Erde geschieht. Wir diskutieren nicht „das Leben nach dem Tod“¹⁷³. Nach Spencer argumentierte Savarkar, dass der Staat oder die Regierung die physische Kraft mehr als die moralischen Empfindungen fördern müsste. „Wenn Du auf Erden Erfolg haben willst, musst Du irdische Macht und Stärke erwerben. Wenn Du materiell stark bist, wird Dein Handeln Erfolg haben, egal ob der göttliche Segen dafür vorhanden ist oder nicht.“¹⁷⁴ Für ihn steht fest, dass wenn ein

¹⁷¹ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:467).

¹⁷² Vinayak Damodar Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:377).

¹⁷³ Vinayak Damodar Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:354f).

¹⁷⁴ „Ich befürworte nicht, dass eine mächtige Gesellschaft tyrannisch sein soll. Man muss jedoch anerkennen, dass, wenn Deine Sache auch recht sein mag, aber du schwach bist, du von der unrechten und materiell überlegenen Gesellschaft bezwungen werden wirst. Die Leistung von 108 oder gar 1.108

„Mangel an bewaffneter Macht besteht, dass ist die wissenschaftliche wie die Religiöse Macht ebenfalls elendig hilflos“ (Savarkar SGE 1971:338).

Zusammenfassung

Insgesamt kann man sagen, dass Savarkar die Aussicht auf eine reformierende Gesellschaft mit modernen und egalitären Prinzipien mit Utilitarismus, Rationalismus, Humanismus (Universalismus), Pragmatismus und Realismus als Eckpfeiler für den Fortschritt seiner Landsleute guthieß. Er versuchte eine weltliche Lebens-Philosophie, die aus einem Portefeuille von Elementen, die sich auf „das klassische indische Gedankengut“, westliche soziale und politische Philosophie sowie seine eigene Erfahrung und Beobachtungen stützten, zu entwerfen. Deshalb wären der Verzicht auf religiöse Skripte und die Verwerfung von Symbolen traditioneller Religiosität wie Idol-Verehrung oder die Theorie der Wiedergeburt als Basis sozialer Rekonstruktion notwendig. Es ist aber auch wichtig, um Savarkars „Geist des Agnostizismus“ als bezeichnendste und umfassendste Begrifflichkeit um seine philosophischen Grundlagen zu verstehen, sowie seine Vorstellung von Religion zu analysieren. Savarkar wandte die religiöse Sprache in ungeheurem Ausmaß an, aber gleichzeitig ertrug er bestimmte Aspekte des Hindu-Glaubens nicht. Einerseits zog er die Existenz einer allgegenwärtigen Seele als mögliche Hypothese in Betracht, andererseits betonte er aber, dass dies nicht der „wissenschaftlichen Realität“ entspräche.

Für ihn waren Religion und Spiritualismus rein individuelle, auf Glaube und Überzeugung basierende, Angelegenheiten, während Wissenschaft und Technologie die konstituierenden und allgemeinen Variablen im Sozialleben wie auch auf nationaler Ebene eines Individuums bildeten. Um das Überleben der indischen Nation in dieser kompetitiven Welt zu sichern, müssten einige der überholten und ablehnungswürdigen vorherrschenden religiösen Konzepte und sozialen Gewohnheiten geändert werden. Der Haupt-Leitgedanke dieser Philosophie befürwortet die Auflösung der Verbindungen zwischen der Gesellschaft und Formen von Religion, Spiritualismus, gewohnheitsmäßigen Praktiken, von Glauben ebenso wie Traditionen und Aberglaube, welche seine Landsleute in verschiedenen sozialen Bereichen belastete. Die Transformation der Gesellschaft und jegliche Art von Fortschritt war mittels eines religiösen Ansatzes nicht durchführbar. Der soziale Nutzen jeglicher Denkweise und Aktion musste durch Zuhilfenahme einer temporalen Zielsetzung mit den Faktoren Utilitarismus, Rationalismus und Pragmatismus als hauptsächliche Messgrundlage beurteilt werden.

Satyanarayan Pujas wird Dir nicht helfen, Deine Feinde zu besiegen, weil Erfolg von Machtgewinnung abhängt. Sogar diejenigen, die nicht an Gott glauben werden erfolgreich sein, wenn sie materielle Stärke besitzen. Wurde nicht die atheistische Sowjetunion eine Weltmacht? Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:355). Ein anderes Beispiel für Savarkars Realismus war seine Akzeptanz der Grenzen menschlicher Leistungen: „Aber niemand sollte jemals arrogant behaupten: wir haben die Natur besiegt. Amerika schickte einen Mann zum Mond, aber wird immer noch mit Dürren, Fluten, Wirbelstürmen, Vulkanausbrüchen und Erdbeben konfrontiert“ Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:346f).

Savarkars Philosophie ist unter ideologischen und politischen Gesichtspunkten nur schwer zu klassifizieren. Die grundlegenden philosophischen Grundsätze, die in seiner sozialen wie auch politischen Denkweise über die Transformation der Gesellschaft Indiens zu finden sind, waren weder rein exklusiver noch ausdrücklich inklusiver Natur. Savarkar gehörte weder zu den Liberalen noch zu den Sozialisten¹⁷⁵ und war nie von einer besonderen Denkweise bzw. Lehrrichtung oder einer „Grossen Theorie“ geleitet worden. Vor dem Hintergrund seines Agnostizismus und seiner strategischen Anwendung der Religion ist es wirklich schwer, ihn im Sinn von „säkular“ oder „anti-säkular“ vom westlichen Standpunkt aus gesehen zu kategorisieren. Trotzdem kann man behaupten, dass Savarkar aufgrund seiner Zuneigung zur „abendländischen Philosophie“ von Humanismus beeinflusst war. Hierdurch wurde der Bedeutung des Rationalismus, einer säkularen Weltanschauung, eines wissenschaftlichen Materialismus und eines Glaubens an eine humanistische Moralität und Universalwerten Nachdruck verliehen. Bereits zu Savarkars Zeit wurden seine philosophischen Grundlagen von sowohl Konservativen wie auch Orthodoxen als radikal bezeichnet, sie erschienen den Moderaten extrem und den Extremisten moderat. Diejenigen mit einem „gesunden Menschenverstand“ empfanden seine sozialen und politischen Vorstellungen als unpraktisch und gefährlich, nicht nur die Stabilität der Hindu-Gemeinschaft, sondern für die Gesellschaft Indiens als Ganzes. Viele seiner zuvor genannten Aussagen und seine Bestrebungen nach sozio-politischen Reformen riefen zermürbende Kritikwellen hervor.

Seine persönliche Verwicklung in die Ermordung von M. K. Gandhi bewirkte, dass sich das Volk von ihm distanzierte, und sein Bruch mit religiösen Sentiments machten ihn in der Öffentlichkeit wie auch in den akademischen Kreisen zu einem Objekt der unstrittigen Verurteilung. Aus diesem Grund wurde Savarkar in Kombination mit seiner sehr zwingenden und eindimensionalen Kritik, die aus seiner Philosophie entstanden war, zu einer *persona non grata*. Im Folgenden soll analysiert werden, wie sich diese Philosophie sowie das Menschen- und Weltbild in seinem politischen Denken am Beispiel von *Hindutva* operationalisiert wird.

5.2 Das Verhältnis Nation-Religion und die Bedeutung von religiösen Konversionen

Um einen Zugang zu Savarkars Gedankenwelt zu bekommen, ist es an dieser Stelle wichtig - explizit festzuhalten, dass er das Glaubensbekenntnis eines Individuums mit dessen Nationalität verband, mit anderen Worten die Religionszugehörigkeit mit der Zugehörigkeit zu einer Nation, spricht mit einer Nationalität gleichsetzt. Religion ist für ihn nicht die Frage des Wechsels einer Farbe, so dass man an einem Tag eine Religion trägt und eine andere am darauf folgenden Tag

¹⁷⁵ Abgesehen von der Tatsache, dass Savarkar von einigen Gedanken Lenins zutiefst bewegt und beeinflusst war, stand es ihm frei, in den 1930ern folgendes zu schreiben ‚Die russische Revolution – ein großes Experiment. Was nicht bedeutet, dass es Erfolg haben wird. Aber selbst wenn, müssen wir ihm nicht blind folgen. Wir müssen untersuchen, ob es unserer Gesellschaft, unseren Bedingungen passt und zu unserem Fortschritt und Prosperität führen wird.‘ Daher behandelte Savarkar die russische Revolution als eine ‚Revolution des Lebens‘, die nicht auf religiösen Schriften basiert. Savarkar übersetzt und zitiert in Godbole (2004:413).

(Savarkar 1950:294). Vielmehr bedeutet für ihn der Wechsel (Konversion) der Religion ein Wechsel der Nationalität. Aus diesem Grunde werden Zwangskonvertierungen schädlicher für die nationale Entwicklung der Hindus bewertet als politische Konsequenzen fremder Aggressionen. Verlorene Territorien können zurück gewonnen werden, nicht aber die Hindus die zu anderen Religionsgemeinschaften, für Savarkar insbesondere zum Islam, konvertierten (Savarkar SGE 1971:154).

In diesem Kontext versucht Savarkar eine Definition von „Religion“ und „Religiöse Konversionen“. Zunächst bringt er seinen methodologischen/definitorischen Ansatz klar zum Ausdruck, dass er die Verwendung beider Termini nicht im Rahmen einer vergleichenden Studie von verschiedenen philosophischen Ideen und Systemen in unterschiedlichen Religionen sieht. Die Bedeutung des Prozesses einer Abwägung einzelner Elemente einer Religion dahingehend inwieweit sie den eigenen individuellen Vorstellungen und Neigungen entsprechen, findet ebenfalls keine Berücksichtigung in seinem Verständnis. Ausgangspunkt seiner Bedeutungszuweisungen ist die These, dass sich das Wort „Religion“ in seinem gegenwärtigen Verwendungskontext ausschließlich auf die dogmatischen und fanatischen Praktiken solcher aggressiven, religiösen Institutionen bezieht, welche darauf bestehen, dass ein bestimmtes Buch über einen apokalyptischen Charakter verfügt. Diese apokalyptische Dimension steht dabei stellvertretend für die Deutungshoheit einer Religionsgemeinschaft hinsichtlich der Wahrheitsfindung, was die einzig wahre Religion ist, also zu entscheiden was komplett falsch oder sündhaft ist (Vgl. Savarkar SGE 155f). Wenn nun auf der Basis dieses religiösen Absolutheitsanspruches versucht wird dessen strikte Befolgung von Menschen anderer Religionsgemeinschaften zu verlangen, hat dies nicht nur einen Wechsel der Religion, sondern unter bestimmten Bedingungen eine „Konversion der Nationalität“ zur Folge. Diese Bedingungen sind gegeben, wenn der Wechsel nicht auf der Grundlage eines beratenden und friedlichen Diskurses bzw. durch Überzeugung sondern durch List, Grausamkeiten oder Zwang erfolgte. Mit anderen Worten, die Konvertierung erfolgte nicht hinsichtlich der „Philosophie“ oder der „metaphysischen Begründung“, die den entsprechenden „religiösen, heiligen Bücher“ der zu der übergetretenen Religion inhärent sein soll. Savarkar argumentiert, dass in solchen Fällen, nicht das individuelle Glaubensbekenntnis des Konvertiten in dessen weiteren „religiösen Werdegang“ im Vordergrund steht, sondern vielmehr die Riten, Rituale, die Sprache und soziale Verhaltensweisen, die den soziokulturellen Kontext der neuen Religion bilden. Laut Savarkar sei dies die primäre Ursache, die den Wechsel der nationalen Zugehörigkeit des Konvertiten bewirkt (vgl. Savarkar SGE 1971:156), die eigentliche Veränderung des Glaubensbekenntnisses nimmt dem hingegen nur eine nachrangige Bedeutung ein.

Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen will, ist die Ablehnung von Konversionen, die nicht Prozesse der Transformation metaphysisch-religiöser Einstellungen sondern lediglich eine Adaption der mit der Religion verbundenen religiösen, den Alltag bestimmenden Praktiken bewirken. Seine Maxime, dass der Wechsel der Religion, ein Wechsel der Nationalität bedeutet,

ist somit zu ergänzen bzw. zu konditionieren, dass dieser nicht in dem Austausch theologischer Grundansichten sondern vielmehr in der Veränderung des soziokulturellen Handlungskontext beruht. Nach Savarkar ist demnach in erster Linie der Glaube an die „Unverhandelbarkeit des Absolutheitsanspruches“ der eigenen Religionsgemeinschaft verantwortlich, wenn eine Atmosphäre geschaffen wird, in der die unterschiedlichen Handlungskontexte, gepflegt durch Praktiken, Riten, Rituale und Sprache u.a. nicht mehr miteinander vereinbar sind und sich die Gemeinschaften feindlich gegenüber stehen. Für Savarkar steht es nun fest, dass die Hindus aufgrund ihrer dem Hinduismus innewohnenden Toleranz nicht diesen Anspruch auf absolute Deutungshoheit in der religiösen Sphäre erheben bzw. nicht erheben wollen oder können. Ob er dieses bedauert oder befürwortet, muss in den Bereich der „spekulativen Intuition“ verwiesen werden und wird dementsprechend hier nicht weiter verfolgt. Fest steht jedoch, dass er davon überzeugt ist, dass die „Hindus“ in die Lage versetzt werden müssen, in einem „geistig-praktischen Sinne“ diesem Absolutheitsanspruch anderer Religionen entgegenzutreten, sofern sie ihren Glauben verteidigen wollen. Da ihm aber „Hinduismus als solches“ keine Grundlage u.a. durch ein allgemeinverbindliches, anerkanntes heiliges Buch oder einer religiösen zentralen Institution, für eine exklusive Abgrenzung bzw. Entgrenzung bietet, erfolgt im Rahmen seiner Definition von Religion eine Konzentration auf eine strategische Selektion eines Portfolios von Codeelementen, die er dem soziokulturellen Handlungskontext entnimmt.

Gemäß Savarkars Interpretation der interreligiösen Beziehungen lässt sich feststellen, dass er prinzipiell von einer gewissen Unvereinbarkeit bzw. Unverhandelbarkeit der durch die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften geschaffenen und gelebten sozialen, kulturellen und den durch sie geprägten politischen Handlungskontext ausgeht. Dies findet in erster Linie seinen Ursprung in der Idee des Absolutheitsanspruches. Dieser schaffe nach ihm eine Atmosphäre in der die Anhänger einschlägiger Religionsgemeinschaften durch die strikte und extreme Befolgung der durch die heiligen Bücher vorgegebenen Lehren und Praktiken, einen aggressiven Fanatismus entwickeln, in dem nicht mehr der eigentliche „Philosophisch-theologische Diskurs“ im Vordergrund steht, sondern die Absorbierung der anderen Religionsgemeinschaften. Die Mittel wie diese „Akkulturation“ vollzogen wird, treten für ihn in diesem Zusammenhang in den Hintergrund. Viel wichtiger ist für ihn die „Beobachtung“, dass durch die Fokussierung auf die Verhaltensweisen und die Ignorierung des oben genannten Diskurses ein „Automatismus“ entwickelt werde, der den nachfolgenden Generationen dieser Konvertiten ebenfalls den Weg zurück zur Gemeinschaft der Hindus versperrt. So stellt er fest, dass der „Wechsel der Religion heute sich als ein Wechsel der Nationalität in der Zukunft herausstellen wird“ (Savarkar SGE 1971:155; 162ff).

Es steht außer Frage, dass sich Savarkar - auch wenn er dieses an dieser Stelle nicht explizit zum Ausdruck bringt – sich hier gegen den Islam sowie wie gegen das Christentum wendet. Aber auch die Erfahrungen, die die Hindus während den Zeiten in denen sich der

Buddhismus einer staatlichen Förderung erfreute, geraten durch seine Definition von Religion und Religiöser Konversion in das Fadenkreuz seiner Kritik¹⁷⁶.

So haben die Muslime laut Savarkar bereits sehr früh erkannt, dass es viel einfacher ist die Hindus durch eine physische Konversion (*physical conversion*) zu ihrer eigenen Religion zu bekehren als durch eine mentale (*mental conversion*) (Savarkar SGE 1971:161). Die hinduistischen Praktiken der sozialen Ausgrenzung bei Verstößen gegen eigene auf Verhaltensweisen bezogene Vorschriften bildete dabei eine ideale Ausgangslage für religiös inspirierte Aggressoren. Die Hindus auf der Basis von Zwang oder Überzeugung zur Adaption des fremden soziokulturellen Verhaltenskontext zu bringen, verbunden mit dem automatischen Verlust seines eigenen aufgrund der Bedingungen seiner auf das Kastensystem basierenden Gesellschaftsstruktur, wäre laut Savarkar langfristig ein außerordentlich effektives Instrument, die nationale Entwicklung der Hindus zu beschädigen, wenn nicht gar zu beenden bzw. zu verhindern. Eine Waffe in der Hand der Feinde der Hindus, der sie selbst nichts entgegensetzen konnten (Savarkar SGE 1971:155ff). Diese These belegt er anhand eines historischen Exkurses über die Ausbreitung des Islams in Europa und dessen konflikthafte Verhältnis mit dem Christentum. So hätten die Christen sich niemals als „verunreinigt“ gefühlt, wenn sie den soziokulturellen Handlungskontext der Muslime durch gesellschaftliche Interaktion mit ihnen adaptierten, wie z.B. durch die Annahme von Speisen oder deren gemeinsamer Verzehr. So waren die muslimischen Eroberer stets dazu genötigt, mit dem Schwert ihre christlichen Untertanen zu regieren, zu kontrollieren und die strikte Befolgung muslimischer Verhaltensweisen zu verlangen. Sowie sie jedoch Schwäche zeigten oder gar ihre Herrschaftsordnungen zerstört wurden, bekannten sich die durch „physische Konversion“ zum Religionsübertritt gezwungenen Christen unmittelbar zu ihrem ursprünglichen Glauben. Sei es nun in Spanien, Griechenland oder Serbien, auch in umgekehrter Richtung ereignete sich dieses Phänomen – nie habe sich ein Muslim durch die Interaktion mit dem Christen „verunreinigt“ gefühlt und erzwungene „Glaubensübertritte“ wurden i.d.R. als temporäre Erscheinungsformen betrachtet. In Indien jedoch haben die Muslime wie die Christen die Kontrolle von Konvertiten erhalten aufgrund des Instrumentes des „sozialen Boykotts“ bzw. der „sozialen Ächtung“ von ehemaligen Hindus. Für sie ein „willkommenes“ Phänomen, welches erst die Herrschaft über die hinduistischen Unterebenen und sowie ihres Territoriums zum wesentlichen Teil laut Savarkar ermöglichte (Vgl. Savarkar SGE 1971:160ff).

5.3 Die Untersuchungseinheit Hindutva – Eine begriffliche Annäherung

„Alle politischen Begriffe entstehen aus einem konkreten, außen- oder innenpolitischen Gegensatz und sind ohne diesen Gegensatz nur missverständliche, sinnlose Abstraktionen. Es ist deshalb nicht zulässig, von der konkreten Situation, d.h. von der konkreten Gegensätzlichkeit, zu abstrahieren. Auch die theoretische Betrachtung politischer Dinge kann

¹⁷⁶ Siehe hierzu detailliert die Ausführungen zu Savarkars Verhältnis zu den Minderheiten.

nicht davon absehen. Jeder politische Begriff ist ein polemischer Begriff. Er hat einen politischen Feind im Auge und wird in seinem geistigen Rang, seiner intellektuellen Kraft und seiner geschichtlichen Bedeutung durch seinen Feind bestimmt“ (Schmitt 1930:5).

5.3.1 Definition Hindu und Hinduismus: Allgemeine Begriffsproblematik

Vorweg kann festgestellt werden, dass die wesentliche Problematik des Hinduismus darin besteht, dass nicht die Inder selbst ihre Religion als Hinduismus bezeichnet haben. So betont Andreas Becke, dass bereits die Wortendung Hinduismus darauf hinweist, dass es sich dabei um eine europäische Bezeichnung handelt¹⁷⁷ (Becke 1996:11). Laut Margarete Stutley (1988:7) bezeichneten die Hindus ihre religiöse Tradition als „die ewige Ordnung (*Sanatana-dharma*). Diese „ewige Ordnung besteht bereits seit mehr als fünftausend Jahren und verfügt damit über eine ebenso lange kulturelle Entwicklungsgeschichte wie China. Dementsprechend bedeutete zunächst „Inder“ und „Hindu“ dasselbe. Beide Wörter stammen von dem persischen „Hindu“, mit dem im Singular der Fluss Indus bezeichnet wurde sowie das Land, das der Indus durchfließt – das heutige Pakistan. Im Plural bezeichnete es die „Leute vom Indus“: die, die an diesem Fluss bzw. dahinter wohnen. Die alten Griechen nannten den Fluss „Indos“, wovon wiederum die deutschen Wörter „Indien“ und „Inder“ abgeleitet sind (Becke 1996:11). Kim Knott betont in diesem Zusammenhang, dass die nach Indien kommenden Einwanderer mit dem Wort „Hindu“ die Einwanderer, die nach Indien kamen (vor allem Perser und Türken), die Menschen, die im Industal lebten, bezeichneten, später auch alle Menschen jenseits des Indus, sprich die gesamte Bevölkerung Indiens. So gesehen gehörten auch die Buddhisten, Jainas, Draviden und Arier dazu (Knott 2000:145). Der Name so wie sie ihn die Einwanderer gebrauchten, hatte keine manifeste religiöse Bedeutung; er bezog sich nur auf eine geographisch definierte Gruppe mit einer enormen inneren sprachlichen und kulturellen Vielfalt (Knott 2000:145). Später übernahmen allmählich indigene Inder die Bezeichnung, wenn auch nur um sich von den Mongolen und Europäern abzugrenzen (Knott 2000:145). Doch sie verbanden damit mehr eine ethnische oder nationale als eine religiöse Absicht (Knott 2000:145).

Ulrich Schneider betont vor diesem Hintergrund, dass das Wort „Hindu“ erst im Mittelalter über das Persische (und arabische) zu dem geworden ist, was es heute heißt. „Hindu“ und „Hinduismus“ sind somit Fremdbezeichnungen, herangetragen an ein in erster Linie soziales Phänomen, das von innen her als solches entweder gar nicht oder nur in sehr geringem Maße empfunden wurde (Schneider 1989:1). Ein Zusammengehörigkeitsgefühl, wie es unter Christen, Mohammedaner, Juden und sogar Buddhisten selbstverständlich ist, fehlt hier beinahe ganz. Und das wird bis zu einem gewissen Grad verständlich wenn man bedenkt, dass der „Hinduismus“ keinen Gründer oder Stifter kennt, keine einheitliche („zentrale“) heilige Schrift, also auch keine allgemein verbindliche Lehre (zu der man sich bekennt, bekehren lässt oder gar

¹⁷⁷ Siehe im Detail: Schreiner, Peter. 1984. *Begegnung mit dem Hinduismus: Eine Einführung*. Herder: Freiburg im Breisgau.

verpflichten muss) (Vgl. Schneider 1989:1). Auch Margarete Stutley bestätigt dies und hebt hervor, dass „der Hinduismus, oder genauer, die Hindutradition, ist eine Verbindung zahlloser religiöser Vorstellungen, Kultformen, Bräuche und Riten. Er kann nicht nur wie eine Religion betrachtet werden, denn er hat weder einen Stifter noch eine feste Priesterschaft zur Gewährleistung fester Dogmen, noch eine zentrale Organisation“ (Stutley 1998:8).

Allerdings änderte sich die Bedeutung von „Hindu“ mit der Zeit (Knott 2000:146). Mit der Entdeckung der vedischen Schriften und der Brahmanen und ihrer Kultur durch die Briten wurde der Name allmählich religiös aufgeladen, hauptsächlich aufgrund der Analogie zu dem Adjektiv „christlich“ (Knott 2000:146). Als im 8. Jahrhundert n. Chr. die ersten arabischen Muslime im Indusdal eindringen, verwendeten sie das Wort „Hindu“ im Sinn von „Nicht-Muslim“, was zur Folge hatte, dass Inder, die zum Islam konvertierten, Muslime waren, alle anderen Hindus (Becke 1996:11). Dadurch wurde der Begriff „Hindu“ erstmals mit religiösen Konnotationen verbunden. Die Europäer schlossen sich dem an, übernahmen die Begrifflichkeit der Muslime und gelangten zu der Ansicht, Hindus seien die Angehörigen einer Religion bzw. Mitglied einer Religionsgemeinschaft. Damit hatten die Bezeichnungen „Inder“ und „Hindu“ erstmals verschiedene Bedeutungen (Becke 1996:11f) und die Bezeichnung einer Bevölkerung (alle-nicht-Muslime) laut Axel Michaels (1998:28) um 1830 zur Bezeichnung einer Religion.

Abschließend lässt sich hier feststellen, dass unter Religionswissenschaftlern die Bedeutung und Korrektheit des Terminus „Hinduismus“ mit zunehmender Kenntnis seiner Geschichte kontrovers diskutiert worden ist (Knott 2000:146). Der „Hinduismus“ als etwas Einheitliches ist zunächst eine europäische Erfindung, denn es gab keine einheitliche Religion, sondern (nur) die unterschiedlichsten und verschiedenartigsten Formen der indischen Religiosität und Heilswege, die sich im Laufe der Zeit auf dem indischen Subkontinent entwickelt haben, kurz: Der Hinduismus als einheitliche Religion ist ein europäisches Missverständnis (Becke 1996:12). Dennoch kann konstatiert werden, dass der ursprüngliche Begriff Hinduismus als eine Fremdbezeichnung für eine Bevölkerungsgruppe sich im Laufe der Geschichte zu einer Selbstbezeichnung einer „Religionsgemeinschaft“ gewandelt hat.

5.3.2 Der Terminus technicus *Hindutva*

Bei *Hindutva* handelt es sich um eine „Begriffsneuschöpfung“. Nach Ansicht des Autors bildeten sich hinsichtlich dieses Begriffes in der öffentlichen wie akademischen Debatte zwei wesentliche Merkmale heraus, ein sprachliches und ein politisches. Sprachlich kann das Wort als „unscharf“ und „missverständlich“ bezeichnet werden; politisch gilt es den Gegnern als „Kampfbegriff“, ein „Totschlagwort“, das „gefährlich“ und „offen minderheitenfeindlich“ ist. Würde in Indien eine Kür zum *Unwort* der Modernen Geschichte vollzogen, so wäre der Terminus *Hindutva* einer der Erfolg versprechenden Titelanwärter. Damit nun *Hindutva* als Terminus technicus in analytischer Hinsicht nicht seine „Tauglichkeit“ verliert, bzw. ihn für die wissenschaftliche Arbeit nutzbar zu machen, ist es wichtig ihn nicht nur diffuse zu skizzieren,

sondern ihn im Sinne einer ersten Arbeitsdefinition zu bestimmen. Wie der Begriff „Identität“ ist der Begriff *Hindutva* in den letzten Dekaden zu dem „Inflationsbegriff Nr. 1“ nicht nur in der journalistischen sondern auch in der akademischen Sphäre in Indien wie in der westlichen Literatur geworden. Auch wenn er erst relativ spät sein Publikum gefunden hat, ist er doch umso rascher zu einem Plastikwort im Sinne von Uwe Pörksen (1992) geworden. Sicher ist, dass sich dieser Terminus in einer mehr oder weniger diffusen Schnittmenge diverser wissenschaftlicher, politischer und gesellschaftlicher Diskurse verschiedene „Bedeutungshöfe“ eingehandelt hat. Jeder glaubt zu wissen was gemeint ist, dennoch bleibt eine angemessene Definition des Begriffes aus. Seinen sichtbarsten Ausdruck findet dieses Phänomen in der unterschiedlichsten Anwendung. So wird von einer *Hindutva*-Bewegung, *Hindutva*-Organisationen, oder es findet gar Beschreibungen als ein faschistisches, fundamentalistisches, anti-säkularistischer, chauvinistisches, oder nationalistisches Konzept.

Möchte man sich Savarkar objektiv von einem identitätsorientierten Standpunkt aus nähern, gilt es zunächst das übliche „primordiale Visier hochzuklappen“, dessen Wahrnehmungseinschränkungen zur Kenntnis zu nehmen und sich erstens, einer vorurteilsfreien Herangehensweise zu öffnen und zweitens den historischen, sozialen und politischen Kontext in adäquater Weise zu berücksichtigen.

In seinem Werk *Hindutva – Who is a Hindu? (Essentials of Hindutva)* brachte er seine Sichtweise zu *Hindutva* und Hinduismus, seine Definition des Terminus Hindu und die speziellen Merkmale der Hindus als eine Nation in „komprimierter Form“ zum Ausdruck.¹⁷⁸ Der wesentliche Knackpunkt in Savarkars Sozial- und Staatstheorie *Hindutva* ist seine Differenzierung zwischen *Hindutva* und Hinduismus. Ohne sich dieser Unterscheidung bewusst zu werden, ist ein Verständnis seiner politischen Ideen nicht möglich. Die mangelnde Wahrnehmung der klaren Distinktion zwischen den Begriffen *Hindutva* und Hinduismus begründet i.d.R. einen der häufigsten Gründe für eine falsche Interpretation von Savarkar. Das elementare Argument der *Essentials of Hindutva* ist, dass es eine Menge Unterschiede zwischen *Hindutva* und Hinduismus gibt und das *Hindutva* nicht identisch ist mit dem was durch den Begriff Hinduismus vage angedeutet wird. Es steht für Savarkar außer Frage, dass beide Wörter von dem Terminus Hindu abgeleitet sind.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Siehe hierzu Absatz 4.3.4 Allgemeines zur Savarkars Begriffsverständnis zu Hindu und Hinduismus und Absatz 4.3.5 Savarkars Definition des Begriffes Hindu und Hinduismus im Rahmen von *Hindutva*.

¹⁷⁹ Der Autor geht, wie bereits schon angedeutet, nicht näher auf die Diskussion um die Bestimmung des Begriffes Hinduismus ein. Er wird im Verlauf dieser Arbeit den Begriff Hinduismus uneingeschränkt verwenden, auch wenn in der Literatur Kritik an diesem geäußert wird in der Form, dass dieser Begriff eine nicht vorhandene monolithische Organisation und dogmatische Geschlossenheit suggeriert und nach Stietenron von einer Artifizialität und Inauthenzität der Vorstellung eines übergreifenden „Hinduismus“ gekennzeichnet ist. Es wird ebenfalls im Rahmen dieser Arbeit der im hinduistischen Kontext umstrittene Begriff der Orthodoxie verwendet wird und zwar im Sinne einer Hindu-Orthodoxie. (Vgl. Fuchs 1999:38; Stietenron 1986:11ff).

5.3.3 Abgrenzung der Begrifflichkeiten *Hindutva*, *Hindutum* und Hinduismus

Bevor Savarkars Sozial- und Staatstheorie im Detail betrachtet werden soll, gilt es zu zunächst Essentielles festzustellen: *Hindutva* ist, laut Savarkar, inhaltlich vom Hinduismus, also der Religion, zu unterscheiden, da zweites nur einen Teilaspekt vom ersten darstellt. Die Silbe –ism- manifestiert für Savarkar im generellen eine Theorie oder ein „Code“ basierend auf spirituellen oder religiösen Dogmen oder Systemen. Aber wenn versucht werden soll, die Bedeutung von *Hindutva* zu ermitteln, so ist eine der wesentlichsten Voraussetzungen hierfür, dies nicht mit einem spezifischen theokratischen bzw. religiösen Dogma oder Glaubensbekenntnis gleich zusetzen. *Hindutva* ist demnach mehr als nur die Geschichte von Spiritualität oder Religion, es ist die Geschichte in ihrer Gesamtheit. Savarkar betont, dass der Terminus *Hindutva*, bzw. *Hindutum*¹⁸⁰, umfassender ist als das Wort Hinduismus. (Savarkar 2007:212). Diese Unterscheidung diene dazu, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass Savarkar im Rahmen seiner Definition des Begriffes Hindu die neuen Termini *Hindutva*, *Panhinduismus* (*Pan-Hindu*) und *Hindutum* geprägt hat (Savarkar 2007:212).

Hinduismus setzt sich laut Savarkar mit dem religiösen Glaubenssystem der Hindus, ihrer Theologie und Dogma auseinander (Savarkar 2007:212). Dass sei aber genau das, was er und die HMS ganz und gar dem Gewissen und Glauben eines Individuums oder einer Gruppe überlässt (Savarkar 2007:212). Savarkar Überzeugung beruht auf keinem Dogma, keinem Buch oder philosophischer Schule, weder Pantheistisch, Monotheistisch noch Atheistisch (Savarkar 2007:212). Das einzige „mus“ (oder ism) das ein Hindu kennen sollte, ist jenes, dass er sich zu einer Religion indischen Ursprungs bekennt und Indien als sein Vaterland, Indien also als sein *Punjabhumi*, die Wiege und der Tempel seines Glaubens betrachtet (Savarkar 2007:212).

Aus diesem Grunde ist Hinduismus nur ein Teilaspekt von *Hindutva*, also der Bereich den die religiöse Sphäre, also die erste Säule (Indien als heiliges Land) von *Hindutva*, abdeckt. Für Savarkar ist jedoch die zweite Säule, Indien als sein Vaterland zu betrachten, und die daraus abgeleiteten Aspekte von viel größerer Bedeutung¹⁸¹.

Die grundlegende Frage mit der Savarkar von seinen Gegnern konfrontiert war lautete: „Wie können die Hindus, die sich in jeder Hinsicht des Lebens so stark voneinander unterscheiden als solches als eine Nation bezeichnet werden? (Savarkar 2007:212). Savarkar konterte diesbezüglich, dass kein Volk auf der Erde so homogen ist, als dass sie eine perfekte Uniformität in Sprache, Kultur, Rasse und Religion präsentieren würden (Savarkar 2007:213f). Ein Volk ist gekennzeichnet als eine eigene Nation nicht so sehr durch die Abwesenheit von irgendwelchen internen heterogenen Differenzen als vielmehr durch die Existenz von Unterschieden zu anderen Völkern, die stärker sind als die, die unter ihnen selbst zu finden sind (Savarkar 2007:213). So konstatiert Savarkar, dass die Unterschiede zwischen den Hindus zu anderen Völkern stärker sind, als die, die zwischen ihnen selbst bestehen. (Savarkar 2007:214).

¹⁸⁰ Savarkar verwendet an einigen Stellen in seinem Schrifttum beide Begriffe parallel.

¹⁸¹ Was man durchaus auch als einen weiteren Hinweis auf seinen Agnostizismus sehen kann.

In diesem Zusammenhang stellt sich Savarkar die Frage wo denn der Unterschied zwischen den Hindus und den Völkern von Großbritannien, USA, Russland und Deutschland u.a. sei. Während die letzteren als eigene Nationen wahrgenommen werden, würde den Hindus dieses verweigert. So sei zum Beispiel Großbritannien durch bemerkenswerte Differenzen gekennzeichnet, welches nicht nur durch drei verschiedene Sprachen sondern auch durch heftige interne Kämpfe, sowie verschiedene ethnische Strömungen¹⁸² zum Ausdruck kommt (Savarkar 2007:213) Wenn man nun behauptet, dass trotzdem Großbritannien eine Nation sei, weil es über ein gemeinsames Land, eine gemeinsame Sprache und eine gemeinsame Kultur verfügt, dann verfügen die Hindus ebenfalls über solch verbindende Elemente. Wenn ein Unterschied bestehe, dann nur darin, dass die letzt genannten Kriterien nicht nur die Hindus als Nation markieren sondern eine noch viel stärkere Wirkung als bei anderen Völkern entfalten würden. (Vgl. Savarkar 2007:214). Darüber hinaus würden die vorhandenen Differenzen zunehmen aufgrund des erwachenden nationalen Bewusstseins und den verschiedenen sozialen Reformen innerhalb der hinduistischen Gesellschaftsordnung (Vgl. Savarkar 2007:214).

Trotz seines Versuches *Hindutva* von Hinduismus zu differenzieren, es als Teil eines Ganzen darzustellen, erfolgt durch ihn die strategische Verbindung politischer und religiöser Dimensionen. Ohne den Hinduismus hätte *Hindutva* keinen Symbolgehalt gehabt.

5.3.4 Allgemeines zu Savarkars Begriffsverständnis von Hindu und Hinduismus

Eines der wesentlichen Gründe für die Definition des Begriffes Hindu sah Savarkar in der Notwendigkeit, Fehlinterpretationen und Missverständnisse seines *Hindutva*-Konzepts zunächst im eigenen Lager auszuräumen. Für ihn ist diese Definition nicht nur historisch sondern auch logisch. Die ganze Bitterkeit im Rahmen der Bestimmung wer als ein Hindu zu gelten habe oder was unter Hinduismus zu verstehen ist, entstehe laut Savarkar meistens durch die falsche Verwendung des „Hinduismus“ Begriffs. So behauptet er, dass viele unter „Hinduismus“ ausschließlich eine Religionsform der „Majorität der Hindus“ verstehen und damit Minderheiten ausklammern würden, die sehr wohl zu der hinduistischen Gemeinschaft gehören würden. „Entweder sollte das Wort zu seiner ursprünglichen Bedeutung umgewandelt werden, nämlich die Umschließung aller Religionsformen der Hindus, oder ganz gestrichen werden. Die Religion der Mehrheit der Hindus könnte am besten mit den altehrwürdigen Namen *Sanatan Dharma*, *Shruti-Smriti-Puranokta Dharma* oder *Vaidik-Dharma* bezeichnet werden“ (Savarkar 1999:66).

Zu Savarkars Definition eines Hindu, bzw. wer unter den Begriff Hindu fällt, muss zunächst folgendes vorweg gestellt werden: Die Definition erfolgte nicht wie allgemein angenommen zum ersten Mal in seinem Pamphlet „*Hindutva*“, veröffentlicht 1923 in Nagpur,

¹⁸² Savarkar (2007:213) verwendet hier die Begriffe Blut und Rasse.

sondern bereits viel früher in seinem in Marathi verfassten Buch zu „Hinduismus“¹⁸³. Zu dieser Definition sah sich Savarkar insbesondere im Zusammenhang mit den in Indien immer wieder stattfindenden *Census* veranlasst. Die Mitglieder der religiösen Reformbewegung *Arya Samaj* beschlossen zu dem damaligen Zeitpunkt, dass sie sich in den Formblättern des *Census* als „Arya“ und nicht als „Hindu“ ausweisen (Savarkar TL 1950:317). Savarkar konstatierte, dass dieser Beschluss auf einer Fehleinschätzung und Missinterpretation der Termini Hindu und Hinduismus zurückzuführen sei. Da nun die Gemeinschaft der Sikhs diesem Beispiel ebenfalls folgen würden, führe diese zu einem „verzerrten“ Bild des *Census*, der nun die Hindu-Gemeinschaft als ganzes nicht entsprechend wiedergibt. Vor diesem Hintergrund, sollte Savarkars in Marathi verfasste Werk zu Hinduismus diesem Definitions-Streit - wer als ein Hindu bezeichnet werden kann - zwischen „Hindus“, „Sanatanisten“, „Aryasamajisten“ und „Sikhs“ ein Ende setzen. Es ist daher auch als eine Reaktion auf die Schriften der jeweiligen Führer der einzelnen Gemeinschaften wie Lala Lajpatrai, Swami Shradhdhanand und Bhai Parmanand zu verorten (Savarkar TL 1950:317). Savarkar offeriert in seinen ursprünglichen Definitionsansatz zwei verschiedene Versionen des Begriffes Hindu: Erstens eine einfache Version, die wie folgt lautet: „*A man who recognises our country as the land of his birth and religion is a Hindu*“, und zweitens eine überarbeitete Fassung der oben genannten Basisdefinition: „*From the ocean to the Indus the whole land of Bharata Is my fatherland, is my sacred country - And that makes me Hindu*“: Ziel dieser Definition war es jedoch nicht nur unter anderen die Gruppe der Sikhs unter der Definition Hindu zu subsumieren, und dadurch die Kohäsions-Kräfte der Hindu-Gemeinschaft als solche zu stärken, sondern auch desintegrierenden Tendenzen innerhalb der Sikh-Gemeinschaft entgegen zu wirken. So stellte sich im Rahmen von Savarkars „Census-Analysen“ heraus, dass sich die einzelnen Sekten der Sikh Gemeinschaft wie u.a. die *Akali*, *Sahajadhari* und *Keshadhari* weder als Hindu noch als Sikh sondern als *Keshadhari* usw. in den entsprechenden Formblättern der Befragungen bezeichneten. Um dem nun aufkommenden Vorwurf der „negativen Assimilierung“ der Sikhs (und weitere Religionsgemeinschaften wie unter anderen den Jains) entgegenzuwirken und einen potentiellen diskriminierenden Charakter seines Vorschlages zu entkräften, unterbreitete Savarkar den Vorschlag die „Census-Formblätter“ wie folgt auszufüllen: Zunächst sollten sich die Sikhs als Hindus ausweisen und danach ihre entsprechende Religionsgemeinschaft in Klammern entsprechend anzeigen: „Hindu (Sikh)“ (Savarkar TL 1950:318f). In einer davon modifizierten Version für den Census innerhalb des Silver Jail Gefängnisses auf den Andamanen sollten die Gefangenen die Formblätter wie folgt ausfüllen: Zunächst Name des Gefangenen, dann die entsprechende Sekte, und danach die entsprechende Kaste. So wurde den

¹⁸³ Es ist jedoch davon auszugehen, dass es sich bei diesem Buch um eine ‚Vorversion‘ seines Pamphletes ‚Hindutva: Who is a Hindu?‘ handelt. Definitiv lässt sich hier feststellen, dass er die Definitionen bereits während seines Engländeraufenthaltes von 1906 bis 1910 ausgearbeitet hatte, mit dem Ziel weitere Aufspaltungen der Gesellschaft zu verhindern und die Hindus als eine Gemeinschaft der indischen Bevölkerung zu konsolidieren (Savarkar TL 1950:317).

Sikhs das Problem abgenommen, sich zwischen der Ausweisung als Sikh oder entsprechend seiner Sekte zu entscheiden. Aufgrund der Angabe der „Unter-Kategorie“ Sekte wurde eine weitere Identifizierung als Sikh nicht ausgeschlossen. Darüber hinaus wies die Angabe der Kaste in Savarkars Ansicht die Sikhs als einen Hindu aus, ohne dieses explizit aufführen zu müssen.

Ein weiteren Grund Savarkars für die Verwendung des Terminus Hindu als Selbstbezeichnung für die Inder zu postulieren, beruht auf die von ihm in diesem Begriff unterstellte „Indigenität“ als ein Ausdruck der nationalen Selbstbehauptung. Dass er dabei die von ihm selbst festgestellte Tatsache ignoriert, dass es sich dabei um eine Fremdbezeichnung hält, bringt ihn nicht davon ab in dem Begriff Hindu indirekt eine Abgrenzung von islamischen wie westlichen Einflüssen bzw. Kulturkreisen und Nationalitäten zu sehen. Für Savarkar ist die hinduistische Religion der „Lebensnerv“, das „Lebensexier“ der Indischen Nation, welcher zunehmend das Ziel fremder Aggressoren wie die der Muslime und der Christen, oder der Portugiesen, Holländer, Franzosen, und den Briten wurde. (Vgl. Savarkar SGE 1971:129f). Der umfassende Terminus „Hindu“ deckt die ganze Geschichte und Kultur von der entfernten Vergangenheit bis zur Gegenwart ab (Savarkar 1950:317).

Hinsichtlich der oben genannten Schwierigkeiten im Rahmen der Versuche der Bestimmung des Begriffes Hinduismus lehnt Savarkar westliche Definitionsversuche apriori ab. Dieses beruhe in erster Linie darauf, dass die westlichen „Interpretationsvorschläge“ hinsichtlich dessen was der Hinduismus darstellen soll, eine Kategorie suggeriert, unter der nicht alle Hindu-Gemeinschaften zu subsumieren sind. Die Frage „Wer ist ein Hindu?“ auf eine theoretische, westlich geprägte Art und Weise zu beantworten hat für ihn viel Unbehagen und Bitterkeit unter den hinduistischen Brüdern der *Avoidik*-Schule sowie den Sikhs, Jains, Devsamajis und den patriotischen progressiven Aryasamajis gesorgt. (Savarkar 1999:64)

Und Savarkar fährt mit seiner Kritik fort: Wer ist ein Hindu? Der, der nach den Grundsätzen des Hinduismus lebt. Aber was ist Hinduismus? Was sind das für Grundsätze, die von den Hindus befolgt, verinnerlicht werden? Diese Frage ähnelt einem Teufelskreis und kann niemals zu zufriedenstellend beantwortet werden. Viele von unseren (so genannten) Freunden sind zu dem Entschluss gekommen, dass es gar keine Hindus geben kann! Wenn ein Inder, ähnlich wie die Engländer das Wort „Hinduismus“ erschaffen haben, das Wort „Englishism“ kreieren würde, um die religiösen Gemeinsamkeiten der Engländer zu definieren, würde er auf tausende von Sekten und Gesellschaften innerhalb Englands stoßen, wie den Juden, Jakobinern usw., und müsste zwangsläufig zu selbigem Entschluss kommen wie unsere Englischen Freunde; nämlich, dass es gar keine Engländer geben kann! Er würde sich genauso lächerlich machen wie unsere englischen Kameraden, die behaupten, dass es keine Hindus gibt. Für ihn stellen die bisher geführten Diskussionen gedankliche „Einbahnstraßen“ dar, genauso wie der Versuch der thematischen Trennung von *Hindutva* und „Hinduismus“ (Savarkar 1999:64f).

5.3.5 Savarkars Definition des Begriffes Hindu und Hinduismus im Rahmen von Hindutva

Die Wörter *Hindutva* und „Hinduismus“, die sich beide vom Wort „Hindu“ ableiten, müssen laut Savarkar unbedingt so verstanden werden, dass sie sich auf das ganze „Hindu-Volk“ beziehen. Definitionen des Hinduismus, welche wichtige Aspekte oder historische Gegebenheiten unseres Volkes (Hindu) außer Acht lassen und uns somit zwingen die Fesseln dieser fälschlichen Behauptungen anzulegen, verurteilen sich selbst durch ihre mangelnde Authentizität. Unter Hinduismus versteht man das System(-Gefüge) religiöser Glaubensvorstellungen, welche innerhalb der Hindugemeinschaft am geläufigsten sind. Man benötigt eine klare Definition des „Hindu-Begriffs“ um die religiösen Glaubensvorstellungen verstehen und interpretieren zu können und um sich dem Begriff „Hinduismus“ annähern zu können. Viele haben versucht/versuchen die einzelnen Komponenten des Hinduismus zu ergründen ohne vorher sich im Klaren zu sein, dass man erst ein unabhängiges Verständnis des Wortes „Hindu“ benötigt, um eine Definition überhaupt aufstellen zu können. Die Definitionen, die aufgestellt werden, können niemals ein ganzheitliches Bild erschaffen, welche alle notwendigen Faktoren des Hinduismus/Hindus umschließen.

Allgemein steht für Savarkar fest, dass der Begriff „Hinduismus“ nicht vom Begriff „Hindu“ zu trennen ist. Das Wort „Hindu“ wurde vom Wort „Sindhu“ abgeleitet und ist verwandt mit dem Wort „Indus“. Mit „Indus“ sind alle Menschen gemeint, die im Gebiet leben, welches sich vom Sindhu bis Indus erstreckt. „Hinduismus“ bedeutet somit zwangsläufig, die Religionsgemeinschaft, der die Einwohner dieses Gebietes angehören. Wenn wir es nicht schaffen, die verschiedenen Glaubensvorstellungen und Praktiken zu einem einheitlichen Religionsmodell/System zu vereinen, müssen wir akzeptieren, dass der Hinduismus ein Glaubenskonzept darstellt, welches mehrere Systeme beinhaltet, die sich sogar widersprechen oder gar ausschließen können. Dennoch ist es absurd zu behaupten, dass es aufgrund dieser Schwierigkeiten des „Hinduismus“ Begriffs, keine „Hindu-Nation“ existieren kann. Diese Annahme wäre eine Beleidigung gegenüber unseren *Avoidik* und *Vaidik* Hindu-Brüdern.

Savarkar definiert vor diesem Hintergrund Hinduismus wie folgt: „Hinduismus ist ein Wort, welches, ordnungsgemäß verwendet, alle Menschen umfassen sollte, die Glaubensvorstellungen praktizieren, die in den Hindu-Gesellschaften auftreten. Der „Hinduismus“ Begriff wird meistens dem „Religionssystem“ zugeordnet, den die Majorität der Hindus praktiziert.¹⁸⁴ Es ist ein natürlicher Vorgang, wenn ein Land, (eine Religionsmannschaft oder eine Gesellschaft) sich dem Namen gemäß den charakteristischen Eigenschaften der Majorität verleiht. Diese Form der Namensfindung vereinfacht die Sprache und genügt meistens, um zu verdeutlichen was man zum Ausdruck bringen möchte. Die Kehrseite der

¹⁸⁴ Es muss hier erwähnt werden, dass Savarkar selbst kein Versuch gestartet hat, eine umfassende Antwort auf die Frage zu geben, was den nun exakt unter Hinduismus zu verstehen sei. Dies liege außerhalb seines Untersuchungsrahmens. Savarkars „rudimentäre“ Erörterung des Begriffes Hinduismus habe in erster Linie die Aufgabe zu erfüllen, darauf hinzuweisen, dass die wichtigste Frage in diesem Zusammenhang die sei: Wer ein Hindu ist. Erst nach Beantwortung selbiger (auf der Grundlage von *Hindutva*) sei man in der Lage den Begriff Hinduismus entsprechend definitorisch zu erhellen.

Medaille liegt in dem trügerischen und verführenden Wesen der Einfachheit und Einheitlichkeit des Begriffs und man sollte vorsichtig sein, komplexe Strukturen mit allumfassenden Begriffen erklären zu wollen. Dieses erfährt eine besondere Bedeutung wenn man wie Savarkar das „universelle Wesen“ des Hindu-Begriffes erfassen will. Die Vielzahl der Hindus hat kein Problem mit dem Hinduismus-Begriff. Dennoch gibt es Gruppierungen, selbst bei den *Puranas*, *Smritis* und *Shrutis*, welche die Autorität des Hinduismus-Begriffs argwöhnisch betrachten und in Frage stellen. Würde man nun versuchen die Religion der Hindus mit der Religion der Mehrheit gleichsetzen und diese Form der Religionsmajorität den „Orthodoxen Hinduismus“ nennen, so würden sich kleinere Gruppierungen, die sich selbst als Hindus betrachten, ausgegrenzt und benachteiligt fühlen. Die verschiedenen Religionen der Minderheiten verdienen auch eigene Namen und man muss ihnen gleichermaßen Beachtung schenken. Denn wenn man die so genannte orthodoxe Form des Hinduismus als „den Hinduismus“ darstellt, ist es nur folgerichtig, dass die anderen Abspaltungsgruppierungen, (die sich selbst jedoch Hindus nennen) nicht dem Hinduismus angehören. Der nächste fatale Schritt wäre die Annahme, dass diese Minderheiten keine wahren Hindus seien. Durch diese Vereinfachung der Thematik finden wir nun unzählige Sikh, KJains, Lingayats, Samajis und viele andere, denen gesagt wird, dass sie keine echten Hindus seien, obwohl ihre Väter und dessen Väter bis hin in die zehnte Generation pulsierendes Hindublut in ihren Adern trugen! Dennoch muss man festhalten, dass es einige innerhalb dieser Gemeinschaften gibt/gab, die als sie vor die Wahl gestellt wurden, sich für die Glaubensvorstellungen und Praktiken entschieden haben, die sie in ihrem puritanischen/progressiven Eifer einst als eigentümlich betrachtet hatten, um nicht aus der Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden, dem ihre Ahnen angehören (Savarkar 1999:65f).

Um dieser Problematik, aus seiner Sicht, adäquat gerecht zu werden offeriert Savarkar folgenden Definitionsversuch. Jeder der Indien als sein *Bharatbhoomi* anerkennt, spricht, es als sein Vaterland und sein heiliges Land betrachtet, kann laut ihm als ein Hindu bezeichnet werden. Es muss an dieser Stelle besonders betont werden, dass Savarkar hinsichtlich der religiösen Dimension aber nicht automatisch jeden als ein Hindu sieht, der sich zu einer Religion bekennt, die indischen Ursprungs ist. Mit anderen Worten, Indien nur als *ein* heiliges Land oder als *sein* heiliges Land anzuerkennen, ist nur eine von mehreren Voraussetzungen. Die Tatsache sich zu einer indischen Religion zu bekennen, reiche allein nicht aus, er muss Indien als sein heiliges Land, sein *Punyabhū* und als sein *Pitribhū*, sein Vaterland anerkennen. Dieses zweite zu erfüllende Kriterium sei laut ihm notwendig, um die Definition von *Hindutva* anwendbar zu machen, damit Überschneidungen verhindert werden und sie nicht unwirklich wird (Savarkar 2007:209). Diese beiden Konstituenten bestimmen wer ein Hindu ist und weisen die Hindus als eigenes Volk sowie als eigene Nation aus. Durch die Verbundenheit, die nicht nur durch eine gemeinsame Religion begründet wird, sondern auch auf einer gemeinsamen Kultur, Sprache, einer gemeinsamen Geschichte unterscheiden sie sich von den anderen Völkern der Welt. Essentiell ist jedoch, dass man den geographischen Raum, der durch letz

genannte Faktoren geprägt wird und sich von dem Fluss Indus im Norden bis zu den Seen im Süden erstreckt als sein Vaterland anerkennt. Erst dann wird Indien für ihn zu einem *Bharatbhoomi* und er selbst zu einem Hindu. Aus diesem Grunde können z.B. Chinesen oder Japaner niemals für sich in Anspruch nehmen, sich voll mit den Hindus zu identifizieren. Auch wenn beide Indien als ihr heiliges Land bezeichnen mögen, da es die Wiege ihrer Religion ist, können sie jedoch niemals Indien (*Hindustan*) als ihr Vaterland betrachten. Sie sind zwar Glaubensgenossen, aber sie sind nicht und können nicht Landsleute der Hindus in Indien sein (Savarkar 2007:209). Die Hindus sind nämlich nicht nur Glaubensgenossen sondern auch Landsleute. Die Japaner und die Chinesen haben eine unterschiedliche Abstammung, Sprache, Kultur, Geschichte und vor allem ihr eigenes Land, welches nicht so sehr integral mit *Hindustan* verbunden ist, als das es ein gemeinsames nationales Leben begründen würde (Savarkar 2007:209). Sie können jederzeit religiösen Versammlungen der Hindus beiwohnen als Brüder im Glauben, die ein gemeinsames heiliges Land verehren. Sie werden aber niemals ein Teil davon sein können, welches die gemeinsamen Interessen der Hindus vertritt und ihre nationale Existenz darstellt (Savarkar 2007:209).

Seine Herangehensweise ist geprägt von der Überzeugung, dass eine Definition mit der Realität korrespondieren muss (Savarkar 2007:209). So betont Savarkar, dass die erste Bedingung des *Hindutva*-Konzepte, Muslime, Juden, Christen, Parsen etc. davon ausschließt sich selbst als Hindus zu bezeichnen, da sie dieses in Realität auch nicht tun würden. Die zweite Notwendigkeit exkludiert wie besagt Chinesen, Japaner und andere von der hinduistischen Gemeinschaft aus, da sie, obwohl sie Indien als ihr heiliges Land betrachten, es nicht als ihr Vaterland sehen. (Savarkar 2007:209). Savarkar grenzt sich damit explizit gegen die Definition des Terminus Hindu ab, die jede Person, die sich zu einer Religion indischen Ursprungs bekennt, unter Hindu subsumiert (Savarkar 2007:210). Sein *Hindutva*-Konzept diene daher dem Ziel eine „akkuraterer Definition“ zu liefern um dadurch die letzt genannte zu ersetzen.

Die dahinter stehende Idee ist, die Verwendung des Begriffes Hindu einzuschränken insbesondere auf die von Savarkar zugewiesene Bedeutung. Dadurch sollen die von ihm identifizierten Missbräuche des Begriffes im Kontext von „Sektiererei“ verhindert werden. So betont er, dass selbst die hinduistischen Führer die zwar auf der einen Seite hervorheben, dass die nicht-vedischen religiösen Schulen in die gemeinsame hinduistische Bruderschaft mit eingeschlossen werden sollen, auf der anderen Seite sie aber den Fehler begehen würden und Kategorien wie „Hindu und Sikhs“, „Hindus und Jains“ verwenden. Dieses würde den „tödlichen Virus der Separation“ in dem Geist der unterschiedlichen Konstituenten der religiösen Bruderschaft der Hindus einschärfen und den eigenen Wunsch vereiteln sich in einem harmonischen und organischen Ganzen zu konsolidieren (Savarkar 2007:211).

„Denn Konfusionen in Wörtern führen zu Konfusionen in den Gedanken“ konstatiert Savarkar (2007:211). Wenn die Hindus nicht darauf achten, dass der Begriff Hindu auch für die nicht-vedischen Glaubensbrüder angewandt wird, werden solche wie die Sikhs, die Jains und

andere keinen gerechtfertigten Grund finden, sich selbst als Hindus zu bezeichnen. Diejenigen, die der Meinung sind, dass Sikhismus, Jainismus und solch andere Religionen keine Zweige von den Veden sind oder ihren Ursprung in den Veden haben, sondern unabhängige, eigenständige Religionen sind, brauchen sich nicht zu fürchten oder misstrauisch zu sein, dass sie ihre Unabhängigkeit als eine eigene religiöse Schule verlieren nur aufgrund der Tatsache, dass sie als Hindus bezeichnet werden. Diese gilt laut Savarkar jedoch nur, sofern der Begriff Hindu in der richtigen Form angewendet wird, nämlich in der Weise, dass er diejenigen als Hindus bezeichnet die Indien als ihr *Bharatbhoomi*, also als ihr heiliges Land und ihr Vaterland bezeichnen. Wenn man Unterschiede machen möchte, dann sollen die Kategorie „Vaidiks and Sikhs“, „Vaidiks and Jains“ etc. verwendet werden, aber niemals „Hindus und Sikhs“, „Hindus und Jains“. Dies sei widersprüchlich und wäre genauso irreführend wie die Kategorie „Hindus and Brahmins“, „Jains and Digambers“, oder „Sikhs and Akalees“ (Savarkar 2007:211).

In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass das Wort Hindu vedischen Ursprunges sei (Savarkar 2007:211). Damit wendet er sich gegen die These, dass es ein Begriff ist, der von Fremden verwandt wurde, um die in Indien lebenden Menschen zu bezeichnen. Vielmehr ist das Wort Hindu von der vedischen Bezeichnung *Saptasindhu* abgeleitet und entspringt aus dem Namen für eine Person, welche einer Provinz entstammt und einem Volk angehört, welches an den Indus angrenzt und als Sindh bzw. Sindhi bezeichnet wird. (Savarkar 2007:211f)

Bemerkenswert an dieser Stelle ist folgende Äußerung Savarkars, in der die exklusive und ausgrenzende Dimension der Begriffsdefinition Hindu sowie die Grenzen und Möglichkeiten der Inklusion zum Ausdruck kommt: „Obwohl die Hauptbedeutung des Wortes Hindu ebenso wie sein Beiwort Hindi auf Inder bezogen ist, wollen wir nicht den Gebrauch dieser zwei Wörter zu sehr ausweiten, indem wir Muslime Hindu nennen nur weil sie zu den Einwohnern Indiens gehören“. Vielleicht wird eines Tages das Wort Hindu ausschließlich als Bezeichnung für die Einwohner *Hindustans* verwendet. Dieser Tag kann jedoch erst kommen, wenn jede kulturelle und religiöse Engstirnigkeit beiseite geschafft werden konnte; damit der aggressive Egoismus keinen Nährboden mehr zur Verfügung hat. Dieses sei laut ihm dann erreicht, wenn die Religion, ihre ewigen Prinzipien und Moralvorstellungen, und nicht mehr der Streit zwischen Religionen im Mittelpunkt steht. (Vgl. Savarkar 1999:52) Auch wenn sich die Hindus diese Form der Entwicklung sehnlichst wünschen, müssen sie laut Savarkar erkennen, dass Fortschritte in diese Richtung nur langsam voranschreiten. Vor diesem Hintergrund sei es unsinnig, die Realität schön zu reden. Solange die verschiedenen Begrifflichkeiten und Definitionen, die verwendet werden, um Grenzen zu ziehen, ihre besonderen Dogmen nicht ablegen, wird es unmöglich sein, eine kulturelle und nationale Einheit aufzubauen, welche eine Quelle der Kraft und Hoffnung für die Hindus als Nation darstellen würde. Ein Amerikaner könnte ein Staatsbürger Indiens werden; er sollte dann auch wie unser *Bharatiya* oder *Hindi* behandelt werden, als einer unserer Landsmänner und Weggefährten. Aber solange er nur die Staatsbürgerschaft annimmt, sich nicht unsere Kultur oder Geschichte aneignet, sich sein Blut

nicht mit unserem vermischt (im Sinne von heiraten und Kinder bekommen) und unser Land nicht genügend liebt und wertschätzt, kann er kein wahrer Hindu werden. Obwohl das Erlangen der Staatsbürgerschaft die erste Anforderung *Hindutvas* ist, entweder durch die Ahnen oder durch freie Entscheidung, lässt sich der Begriff Hindu und alles was mit diesem verbunden ist, nicht auf geographische Grenzen reduzieren (Savarkar 1999:52).

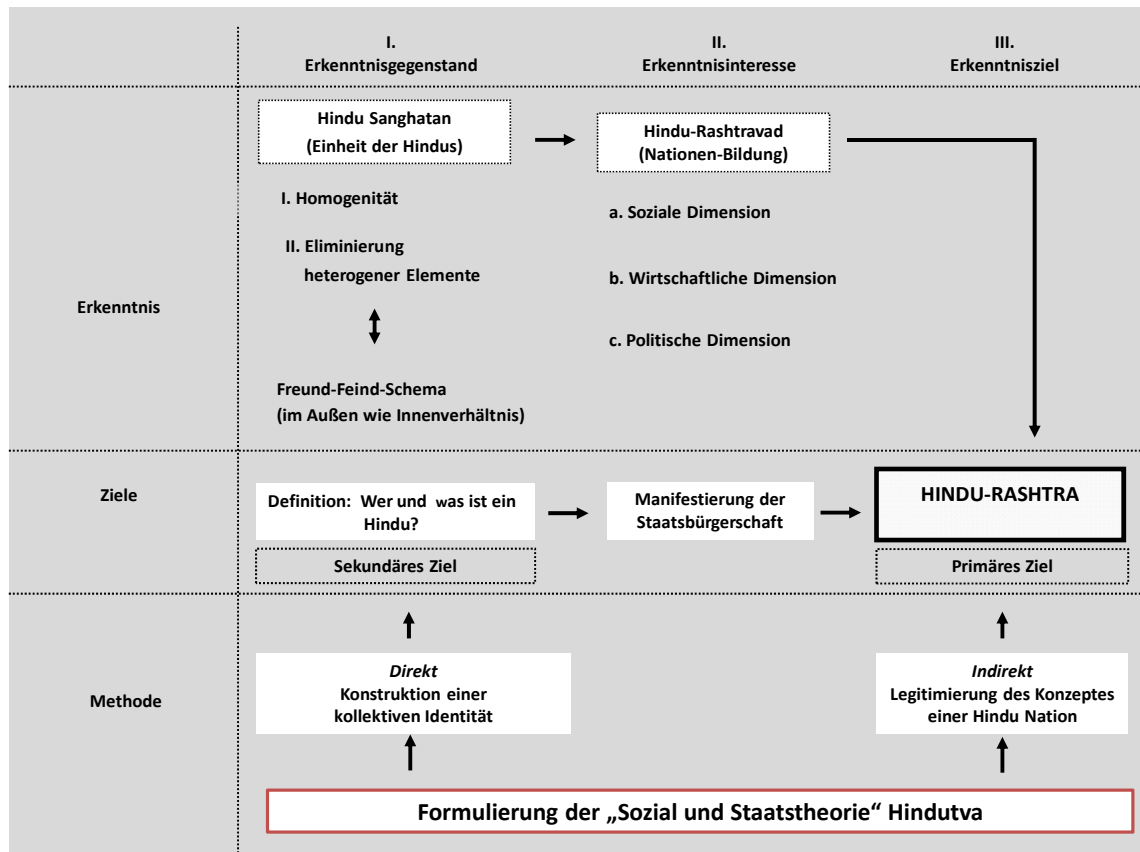
5.4 Savarkars Gedankenprozess aus erkenntnisorientierter Perspektive

Seine Sozial- und Staatstheorie lässt sich unter dem leitenden Terminus *Hindutva* subsumieren. Es handelt sich dabei nicht um eine „geschlossene Theorie“¹⁸⁵, sondern ist vielmehr als eine Art System zu verstehen, das zum einen im Sinne Giesens als eine *social map*¹⁸⁶ der Orientierung und zum anderen der umfassenden und systematischen Definition von Interesse ist und im Rahmen dessen zur Integration und zur sozialen und politischen Mobilisierung beitragen soll. Um seine staatstheoretischen Vorstellungen zu realisieren, orientieren sich seine konzeptionellen Überlegungen an drei Begriffen die Einheit der Hindus, *Hindu-Sangathan*, den Weg zum „Hindu-Reich“, *Hindu-Rashtravad*, und das eigentliche Hindu-Reich, *Hindu-Rashtra*. Im Rahmen einer erkenntnisorientierten Herangehensweise sollen diese drei Leitgedanken Savarkars verortet und die Kausalität für die Formulierung der Sozial- und Staatstheorie *Hindutva* begründet werden. Doch zunächst müssen die grundlegenden Termini besprochen und definiert werden.

¹⁸⁵ Unter einer „geschlossenen Theorie“ soll hier die Gesamtheit aller Elemente von Savarkars sozialen, politischen und ökonomischen Denken verstanden werden, die in einem kohärenten Zusammenhang zum Ausdruck gebracht werden.

¹⁸⁶ Siehe hierzu Kapitel 2, Absatz 2.6.1 Der Begriff des Code.

Abbildung 3: Savarkars Gedankenmodell



Als erste Erläuterung zu obigem Modell zur Skizzierung von Savarkars Gedankenprozess kann bereits hier vorweg Folgendes als Einstieg zusammenfassend festgestellt werden. *Hindutva* als konstituierendes Konzept zur Konstruktion einer kollektiven Identität im Rahmen des angestrebten gesellschaftlichen Wandels entwickelte sich u.a. aus der Reaktion auf die Konfrontation mit dem Islam, insbesondere aber mit dem Christentum, entwickelte. Kennzeichen sind dabei unterschiedliche regionale Strömungen, vielfältige personelle wie ideologische, überschneidende Determinanten sowie westliche Einflussgrößen. *Hindutva* ist als eine Art Leitlinie zu interpretieren, die Hindus zu organisieren, um durch den Aufbau einer homogenen Gemeinschaft (*Hindu-Sangathan*), die Etablierung eines mächtigen, hinduistischen Staates (*Hindu-Rashtra*) zu ermöglichen, welcher im internationalen Wettbewerb der Nationen dauerhaft seine Unabhängigkeit (*Swaraj*) bewahren kann. Im Mittelpunkt von *Hindutva* steht die Formulierung der Bedingungen, die erfüllt werden müssen, um als Mitglied der Gemeinschaft, als Staatsbürger (*Hindu*), zu gelten. Durch den Nachweis, dass er Indien (*Hindustan*) nicht nur als sein Vaterland (*Pitribhu*), sondern auch als heiliges Land (*Punyabhū*) verehrt, ist der Einzelne in der Lage, seine Loyalität gegenüber der Gemeinschaft zu belegen, die alle als heterogen verstandenen Elemente zu exkludieren hat.

Neben dieser essentiellen Loyalitätspflicht des Individuums ist die Gemeinschaft als Ganzes dazu angehalten, die Basis nach dem "Gesetz der Zahl" nachhaltig zu schützen und zu erweitern. Dieser Prozess der Nationenbildung (*Hindu-Rashtravad*) wird bestimmt durch

politische Determinanten, die auch den nicht-hinduistischen Minderheiten ihre Position zuweisen und rudimentäre makroökonomische Zielvorstellungen und soziale Reformen vorgeben. Hierunter sind in erster Linie Maßnahmen gegen Phänomene zu verstehen, die in der hinduistischen Gesellschaftsordnung als Fehlentwicklung interpretiert werden. Im Zentrum der von Savarkar angestrebten Reformansätze stehen dabei die Aufhebung der Unberührbarkeit sowie das auf Geburt basierende Kastensystem mit den damit verbundenen gesellschaftlichen Restriktionen.

Damit das *Hindutva*-Konzept identitätsstiftende Wirkung entfalten kann, erfolgt dessen Ausgestaltung auf der Basis dreier kognitiver Codes (bzw. Metacodes): eine gemeinsame Nation (*Rashtra*), eine gemeinsame Rasse (*Jati*) und eine gemeinsame Zivilisation (*Sanskriti*). Die Kodifizierung erfolgt durch konstitutive Elemente wie die Entwicklung eines Bewusstseins einer gemeinsamen Geschichte, die Durchsetzung einer einheitlichen Sprache (Hindi in *Devnagari*-Schrift), die Festlegung gemeinsamer Gesetze und Rituale, die Erhaltung der Einheit und Integrität der Hindus als Staat und Nation, die Verteidigung des hinduistischen Glaubens sowie des Territoriums. Savarkar hat damit ein Portfolio unterschiedlichster Instrumente zur Identitätsarbeit zur Verfügung gestellt, welches spätere hindu-nationalistische Ideologen in eine Strategie transformiert haben, Nicht-Hindus als ein Mittel politischer Mobilisation ein- oder auszuschließen, um so ihre soziale Basis zu erweitern. Heute fördert *Hindutva* als eine von *Sangh Parivar* angenommene Ideologie insbesondere die Form eines exklusiven kulturellen Nationalismus.

5.4.1 Erkenntnisgegenstand der Sozial- und Staatstheorie Hindutva: Hindu-Sangathan

Allgemein lässt sich aus erkenntnisorientierter Sicht feststellen, dass es sich bei *Hindutva* um ein „theoretisches Konzept“ handelt, welches sich mit dem Sinn und dem Wesen von Staat und Gesellschaft auseinandersetzt. Dieses sieht Savarkar in erster Linie in der Einheit der Hindus, der *Hindu-Sangathan*¹⁸⁷. Dem liegt seine Feststellung von Heterogenität unter den Hindus und dem Bedarf zur Herstellung von Homogenität (Einheit der Hindus) zu Grunde. Es lässt sich an dieser Stelle konstatieren, dass der Schwerpunkt des theoretischen Denkens Savarkars auf der Definition lag, wer ein Hindu ist, verstanden als ein integraler Bestandteil der hinduistischen Gemeinschaft und damit legitimer Staatsbürger eines neu zu gründenden postkolonialen indischen Staat. Die Vorstellung einer homogenen Gesellschaft ist nach Savarkar durch den Glauben an eine kulturell-religiöse Basis, an eine integrierte Nation, eine Sprache, eine Rasse, und einem integralen Territorium sowie einer ungeteilten Liebe, die sich in Loyalität und Patriotismus äußert, gekennzeichnet. Zwar wurde diese Einheit im „goldenen Zeitalter der Veden“ und durch die Gründung der Blutsbande durch die „Arischen Einwanderer“ gestiftet, jedoch fielen die Hindus durch das Eindringen von Fremdelementen, zunächst durch den Islam

¹⁸⁷ Die Bedeutung des *Sang(h)a*, der (religiösen) Gemeinschaft (der Mönche, *Bhikkhus*), ist eigentlich eher für den Buddhismus als für den Hinduismus typisch.

und schließlich durch die Briten, von dieser Einheit ab. So begann für Savarkar kulturell Fremdes auf die Gemeinschaft der Hindus einzuwirken und wirkte auf die frühere Reinform der Hindukultur und zersetzend auf die *Hindu-Sangathan*.

Das wesentliche Ziel Savarkars ist demnach nichts Geringeres als die vollständige Regeneration des hinduistischen Volkes (Savarkar 2007:216). Aber die absolute politische Unabhängigkeit von *Hindustan* ist eine sine qua non für diese Rundumregeneration des *Hindutums*. Eine seiner wesentlichen Überzeugungen in diesem Zusammenhang ist, dass die Schicksale der Hindus enger und unentwirrbarer mit Indien verbunden sind als die einer jeden anderen nicht-hinduistischen Teilgemeinschaft (Sekte) seiner Landsleute (Vgl. Savarkar 2007:216). Für Savarkar steht es außer Frage, dass die Hindus und nur die Hindus die geeignete Basis bzw. das solideste Fundament darstellen, auf dem ein postkolonialer, unabhängiger indischer Staat aufgebaut werden kann (Savarkar 2007:216). Die *Hindu-Sangathan* soll daher im Sinne eines Aktanten, wie es von Bruno Latour¹⁸⁸ vorgeschlagen wurde, einen homogenen Gesamthabitus als soziokulturelle Klammer für das *Hindu-Rashtra* konstituieren. Er zeichnet dabei ein Gemeinschaftsmodell mit klaren Kontrasten von hell und dunkel, gut und böse, Freund und Feind. Vor diesem Hintergrund kritisierte Savarkar in bemerkenswerter Weise die dem Hinduismus innewohnende Toleranz, die seiner Auffassung nach zu Uneinigkeit führe und worin er die Gründe für die Schwäche der Hindus gegenüber ihren früheren und zukünftigen Feinden sah. Der mit der Toleranz einhergehende Inklusivismus, dem es zwar bis dato gelungen ist, die unterschiedlichsten kulturellen und religiösen Strömungen und Einflüsse absorbieren, schien angesichts der Konfrontation mit dem Islam und dem Christentum nicht nur diese Fähigkeit verloren zu haben sondern auch eine klare Grenzziehung zwischen dem „Wir“ und dem „Sie“ unmöglich zu machen. Darüber hinaus stellten die strikte soziale Hierarchie sowie die gesellschaftliche Ausdifferenzierungen für Savarkar Trennungslinien innerhalb der hinduistischen Gemeinschaft dar, die stärker waren als alle verbindenden Elemente, die der „Hinduismus“ zur Verfügung stellte.

In diesem Streben nach der Einheit der Hindus ist auch sein partieller Bruch mit dem „alt-indischen“ sozialen und politischen Ordnungsmodell des Kastensystems begründet. Auch wenn Savarkar Mazzinis Terminus des „Bündnis aller Klassen“ (Beyme 2002:252) in dieser Form nicht übernimmt, so steht es außer Frage, dass er in der sozial-strukturellen Organisation der Gesellschaft, welche durch das Kastensystem implementiert wird, eines der größten Hindernisse auf dem Weg zu einer Homogenisierung der hinduistischen Gemeinschaft ausmacht. Savarkar steht damit vor der Problematik, wie man die Einheit der Hindus durch ein soziales und politisches Ordnungsmodell konstituieren kann, welches seine primäre Legitimation aus dem „Hinduismus“ bezieht, der aber gleichzeitig als Quelle der Uneinigkeit der Hindus interpretiert wird und somit der Reform bedarf.

¹⁸⁸ Vgl. im Detail: Latour, Bruno. 2001. *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Dies führt unweigerlich zu zwei entscheidenden konstitutiven Elementen der *Hindu-Sangathan*, erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Beseitigung des Heterogenen. Die von Savarkar angestrebte soziale Homogenität beruht dann ganz im Sinne von Carl Schmitt¹⁸⁹, dem Begriff des Politischen entsprechend, auf der politischen „Unterscheidung von Freund und Feind“. Diese Unterscheidung stellt mit Blick auf Giesen eine Art „rote Linie“ dar, die allen anderen Codes zu Grunde liegt. In diesem Sinne kann *Hindutva* als eine Art *social map* für den *Hindu-Rashtravad*, dem Weg (dem Prozess der Nationenbildung) zum *Hindu-Rashtra*, gesehen werden, um Savarkar elementares Anliegen zu realisieren, die Einheit der Hindus, der *Hindu-Sangathan*.

Um Savarkars Herangehensweise darzulegen bieten sich die Worte von Carl Schmitt an: „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt eine Begriffsbestimmung im Sinne eines Kriteriums, nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe. Insofern sie nicht aus anderen Kriterien ableitbar ist, entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Kriterien anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen; Schön und Hässlich im Ästhetischen usw. [...]. Die Unterscheidung von Freund und Feind hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen; sie kann theoretisch und praktisch bestehen, ohne dass gleichzeitig alle jene moralischen, ästhetischen, ökonomischen oder andern Untersuchungen zur Anwendung kommen müssten. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein; er muss nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines „unbeteiligten“ und daher „unparteiischen“ Dritten entschieden werden können. Die Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehen und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen ist hier nämlich nur durch das existentielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben. Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von Ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene seinsmäßige Art

¹⁸⁹ Auch wenn man ihn in diesem frühen Stadium wohl noch nicht als einen „Schmittisten“ bezeichnen kann, so trifft dies doch für den späteren Savarkar zu. Der erst unter dem Eindruck der Zwei-Nationen-Theorie Jinnahs und u.a. daraus resultierenden Partition *British India's* in ein muslimisches Pakistan und eine *säkulare* Indische Republik die „Interessen der Hindus erneut verraten“ sah, identifizierte den Muslimen als den wahren Feind. Jedoch lässt sich auch für seine spätere Lebensphase nur ein „modifizierter Schmitt“ bei ihm entdecken. Siehe hierzu Kapitel Politische Dimension, Abschnitt Savarkars Freund-Feind-Schema, S....

von Leben zu bewahren“¹⁹⁰. Wie Schmitt, der daraus den Begriff vom Staat als politische Einheit des Volkes entwickelt, konstruiert Savarkar das *Hindu-Rashtra* als *Hindu-Sangathan*. Denn für Savarkar ist es ein Wesenskern seines politischen Denkens, dass es keine wirkliche Nation ohne eine homogene Einheit gibt, keine stabile Einheit ohne Unabhängigkeit und keine Unabhängigkeit ohne Freiheit; um die Unabhängigkeit zu erlangen, muss das indische Volk sämtliche heterogenen Elemente exkludieren sowie alle zentrifugalen Tendenzen vermeiden. Die *Hindu-Sangathan* bedeutet für Savarkar letztendlich nicht nur „die Einheit der Hindus“, sondern Savarkar schwebt dabei eine Art „Verpflichtungsgemeinschaft“ vor, die gegenüber den ihr Angehörigen moralische Qualität erhebt, nämlich Loyalität, Solidarität, Patriotismus und damit persönliche Opfer, notfalls das Lebensopfer als äußerster Einsatz für die nationale Gemeinschaft.

5.4.2 Erkenntnisinteresse der Sozial- und Staatstheorie Hindutva: *Hindu-Rashtravad*

In der Einleitung zu *The Indian War of Independence of 1857* schreibt Savarkar fest: „selbst das kleinste Haus kann nicht gebaut werden ohne ein Fundament welches stark genug ist sein Gewicht zu tragen“ (Savarkar 1970:1). Der Weg zur Etablierung der Indischen Union ist alles andere als eine historische Gerade. Wenn man sich der ethnischen wie kulturellen Vielfalt des Landes, seinen einschneidenden Ereignissen und Erfahrungen insbesondere die der Fremdherrschaften muslimischer wie Britischer Eroberer, sowie die Optionen¹⁹¹ im Zuge der Unabhängigkeit vor Augen führt, kann man sich der Tragweite bewusst werden, mit welchen Problemen die führende Elite des Landes konfrontiert wurde, als sie die geistigen und staatstheoretischen Fundamente des neuzugründeten postkolonialen Staates festlegen mussten. Nach Auffassung des Autors wird die Partition *Britisch Indiens* auf der Basis der Zwei-Nationen Theorie mehr durch die Kontingenz und dem persönlichen Machtstreben einzelner historischer Exponenten geprägt als durch eine wirkliche Notwendigkeit, was für die Identität eines so zustande gekommenen Gemeinwesens erhebliche Probleme aufwirft.

Hindutva ist ein komplexes Produkt aus verschiedenen Faktoren, Elementen und Dimensionen. Einen einfachen „Bedeutungsnenner“ zu finden greift wie bereits erwähnt zu kurz. Eine der elementarsten Kernpunkte im Rahmen der angestrebten Realisierung des *Hindu-Rashtras* gemäß dem *Hindutva*-Konzept ist Savarkars Argument, dass sich das „Eigenwesen“ (*Svatva*) des *Hindutums* erst in einem unabhängigen Hindu-Staat etablieren kann. „So lautet ein oberster Grundsatz: „Selbtherrschaft“ (*Svarajya*) muss für die Hindus jene Herrschaft (*Rajya*) sein, in der sich ihr Eigenwesen (*Svatva*), ihr *Hindutva*, behaupten kann [...]“¹⁹². Das freilich ein solches Eigenwesen erst auf dem Wege einer identitären Konstruktion gefunden wird, die sich

¹⁹⁰ Schmitt zitiert in Mehring (2001:44; 127f).

¹⁹¹ Als mögliche Optionen lassen sich Folgende anführen: (1) die Überführung des gesamten Territoriums des British Indiens in einen gemeinsamen postkolonialen Nachfolgestaat, (2) die Aufteilung des British Indiens in Teil- bzw. Einzelstaaten auf der strikten Basis der Religion, mit der Implikation Indien als einen hinduistischen (nicht-säkularen) Staat zu etablieren.

¹⁹² Savarkar übersetzt und zitiert in Klimkeit (1981:252).

des historischen Mythos von der ursprünglichen Einheit des Volkes und Landes bedient, wird im Laufe dieser Arbeit klar ersichtlich.¹⁹³ *Hindutva* als eine Identitätskonstruktion definiert den politischen Wahrnehmungsraum und steckt damit auch den potentiellen Handlungsraum der *Hindu-Sangathan* ab. Es formiert eine rudimentäre politische Ontologie, die dem einzelnen Mitglied der hinduistischen Gemeinschaft die Fragen nach dem beantwortet, wer er ist, was ist, was möglich ist und was getan werden muss. Als solches enthält *Hindutva* auch eine immanente Moral, die Bewertungsmuster vorgibt und Handlungsanweisungen gibt, sprich im Sinne einer „social road map“ fungiert.

Signifikant hierfür ist, dass sich Savarkars Vorstellung der Nationenbildung nicht auf eine bestimmte gesellschaftliche Sphäre beschränken lässt. Vielmehr verfolgte er einen umfassenden Ansatz, der alle Dimensionen des nationalen Lebens umfasste. Um diesem gerecht zu werden, geht die Arbeit von der These aus, dass es sich bei *Hindutva* um ein Konzept für eine universale Systemtransformation in der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Dimension der hinduistischen¹⁹⁴ Gesellschaft handelt. Alle drei Dimensionen hängen eng zusammen und lassen sich demnach auch nur künstlich trennen. Dieses Schema soll hier kein Modellcharakter, sondern in erster Linie einen heuristischen Wert haben.

Entscheidend ist, dass der Träger der Einheitsbewegung nicht eine einzelne Person, nicht eine einzelne Sekte oder Klasse, sondern das gesamte Volk ist. Um die niederen sozialen Schichten zu gewinnen, sollen soziale Reformen angestrebt werden. Die nationale Unabhängigkeit soll und kann nur aus der eigenen Kraft der Nation, niemals mit der Hilfe fremder Regierungen, erfolgen. Um die langfristige Unabhängigkeit zu sichern, bedarf es dem Aufbau einer starken und autarken Wirtschaft. Savarkar forderte die Erhebung aller Klassen und nahm in sein Programm die Punkte auf, durch die besonders untere Schichten für die patriotische Bewegung gewonnen und ihr Misstrauen gegen den Unabhängigkeitskampf beseitigt werden sollte. Im Rahmen der politischen Dimension sollen seinen Landsleuten entscheidende Hinweise gegeben werden, mit welchen Mittel sie die Unabhängigkeit erreichen können. Wesentliche Elemente sind hierbei seine Konzepte des „heiligen, gerechten Kampfes“, der relativen, gerechten Gewalt und der Militarisierung der Gesellschaft u.a. Darüber hinaus werden insbesondere konkrete Handlungsanweisungen gegeben wie die aus seiner Sicht zunehmend komplexer werdenden Beziehungen zwischen der hinduistischen Mehrheit, also der Trägergruppe des zukünftigen postkolonialen Staates (*Hindu-Rashtra*), und den als nicht-hinduistischen Minderheiten identifizierten Gemeinschaften ausgestaltet werden soll.

5.4.3 Erkenntnisziel der Sozial- und Staatstheorie: *Hindu-Rashtra*

Der indische Unabhängigkeitskampf wurde getragen von Kräften, wie bereits oben erwähnt, geführt von Gandhi, die im Sinne einer „Catch-All-Party“ versuchten alle gesellschaftlichen

¹⁹³ Vgl. Klimkeit (1981:252f).

¹⁹⁴ Was für Savarkar gleichbedeutend mit der indischen ist.

Gruppierungen, insbesondere entlang religiösen Trennungslinien, zu vereinen. Dies ist insbesondere deshalb von Bedeutung da Gandhi, als Teil der „hinduistischen Mehrheit“, zu weitgehenden Zugeständnissen gegenüber anderen religiösen Minderheiten, allen voran, den Muslimen bereit war, nicht nur um die größtmögliche Zahl im „Kampf“ gegen die Briten sondern vor allem um alle gesellschaftlichen Facetten im Rahmen einer Bewegung zu vereinen. Gandhis Ideal war ein „Ordnungsmodell“, das auf der Annahme basierte, das politische Freiheit aus sich selbst heraus soziale Reformen hervorbringe, die die Fundamente des indischen Staates stärken sollten. Savarkar selbst sah sich als ein „Rationalist“ auch und vor allem, um klarzustellen, dass er sein „rationales“ gesellschaftliches Gegenmodell zu einer dauerhaften Implementierung bringen wollte, wozu ihm seine „rationale Herangehensweise“ zur *gleichzeitigen* Überwindung der sozialen, ökonomischen und politischen Barrieren dienen sollte. Die Unvereinbarkeit beider Positionen zeichnete sich bereits nach einem Treffen zwischen Savarkar und Gandhi 1909 in London ab. Es herrschte Einigkeit zwischen Savarkar und Gandhi, dass das Herrschaftssystem des *British Raj*, der Kolonialmacht, nachhaltig aufgelöst werden musste. Uneinigkeit herrschte jedoch darüber, wie diese Auflösung bewirkt werden konnte und das soziale und politische System der Zukunft auszusehen habe. So wird die Unabhängigkeitsbewegung in Savarkars Wahrnehmung vielmehr durch das Wirken zweier entgegen gesetzter Kräfte geprägt, die sich gegenseitig lähmten.¹⁹⁵ Von daher erschien es Savarkar so, dass von Gandhi eine Vorgehensweise vorangetrieben wurde, die nicht nur seines Erachtens stockend hinsichtlich des Erreichens des großen gesellschaftspolitischen Ziels der Unabhängigkeit sondern auch utopisch bezüglich der Etablierung einer postkolonialen staatlichen Struktur war.

Savarkars Auffassung des Staates beruht auf der Beobachtung und Interpretation der indischen wie der Weltgeschichte. Für ihn ist der Staat nicht nur ein Teil, ein bestimmtes Territorium sondern das Wesen, der Organismus der hinduistischen Gemeinschaft. Das Alpha und das Omega, bzw. im speziellen Kontext das heilige hinduistische Zeichen *Om*.¹⁹⁶ Für Savarkar ist das *Hindu-Rashtra* nicht nur der Repräsentant der hinduistischen Gemeinschaft sondern geradezu die Inkarnation der *Hindu-Sangathan*. Für Savarkar soll das *Hindu-Rashtra* den Bezugsrahmen einer kollektiver Ordnung, einem politisch-soziales Ordnungsprinzip, darstellen. Dabei wandte er sich gegen jede Form anarchischer Staatskonzeptionen. Seine Vorstellungen über die Etablierung eines postkolonialen Staates basierten auf einem festen Institutionengefüge wie einer starken zentralen Regierung, einem Parlament und dem Rechtssystem. Die Idee einer anarchischen Gesellschaft bezeichnete er als etwas Unpraktikables. Diese läge nicht im Interesse Indiens, da sie außer Stande sei eine unabhängige

¹⁹⁵ Aus realpolitischer Perspektive muss jedoch an dieser Stelle ergänzt werden, dass mit dem Erscheinen Gandhis auf der politischen Bühne Indiens der Einfluss des radikalen Teils der Unabhängigkeitsbewegung im Allgemeinen und Savarkars im Besonderen auf ein Mindestmaß reduziert wurde.

¹⁹⁶ Siehe hierzu Kapitel 9, Absatz 9.3.4.4 Codeelement „heilige Silbe Om“.

und starke Nation zu begründen. Gandhis Konzept der Treuhänderschaft (*trusteeship*) lehnte Savarkar ebenfalls ab. Er bevorzugte die komplette Nationalisierung des Vermögens, um die Nation auf eine solide Grundlage zu stellen (vgl. Phadtare 1975:297f).

Will man dieses Ordnungs- bzw. Staatsmodell im Rahmen westlich begründeter Staatsformenlehren rudimentär verorten, so bietet sich der unter konstruktivistischen Gesichtspunkten (*more geometrico*) von Thomas Hobbes (1588-1679) initiierte Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag bzw. Herrschaftsbegründungsvertrag als Referenzpunkt an. Hobbes, der auf Grund einer bemerkenswerten Demokratiekritik einen autoritären und starken Staat befürwortet, sieht im Menschen ein Wesen, welches die Existenz der anderen stets gefährdet. Betont er in seinem Leviathan: „der Mensch ist dem Menschen Wolf“ so stellt für Savarkar der Hindu für sich selbst eine der größten Gefahren dar. Es lässt sich konstatieren, dass die Idee eines Staates mit friedensstiftenden Allmachtsansprüchen ein Modell des Maßnahmen- und Sicherheitsstaates begünstigt, die sich auch in Savarkars staatstheoretischen Vorstellungen wiederfinden lässt, wie im Laufe dieser Arbeit noch zu zeigen sein wird. Das liberaldemokratische Kontrastmodell wird von John Locke (1632-1704) vertreten. Seine politische Systemkonstruktion basiert auf dem Eigentumsbegriff, der Leben, Freiheit und Vermögen umfasst, und bezieht sich auf Konsensualisierungsprozesse aufgrund wechselseitigen Vertrauens. Dies zielt eher auf eine Herrschaftsbegrenzung, als auf eine Herrschaftsbegründung ab. Mit anderen Worten Locke stellt der Legitimation die Limitation zur Seite. Ein Gedankengang, der sich rudimentär auch bei Savarkar wiederfinden lässt, indem er darauf abhebt, dass das einheitliche Kollektiv der Hindus eine Solidaritätsgemeinschaft darstellt, die auf gegenseitiger Loyalität und Pflichten beruht, nicht nur zwischen den einzelnen Individuen (Hindus) sondern auch zwischen dem Individuum und dem Kollektiv sowie dessen institutionelle Form, dem *Hindu-Rashtra* (Staat und Nation). Dennoch lässt sich konstatieren, dass für Savarkar die Herrschaftsbegründung der leitende Gedanke seines politischen Denkens ist. In diesem Sinne ist *Hindutva* mehr als ein Gegenmodell zu den staatstheoretischen Vorstellungen von Locke und den unter Gandhi und später von Nehru implementierten postkolonialen indischen Staat aufzufassen.

Ein weiterer interessanter Themenkomplex ist die Erhellung von dem was Savarkar unter den Konzepten Staat und Nation versteht. Im Gegensatz zu anderen wie Appiah (2003:94f) vertritt der Autor hier die These dass Savarkar keinen Unterschied zwischen den Konzepten Staat und Nation gemacht hat. In dem er versuchte die Muslime zu integrieren, wird diese Differenzierung hinfällig. Für ihn ist Nation = Staat, d.h. es gibt für ihn nur Nation, eine Einheit und alles andere würde den Staat schwächen. Für ihn gibt es auch keinen Diskussionsbedarf hinsichtlich der Realisierung von Minderheiten durch die Mehrheit, da es a priori nur „Vollbürger“ gibt, oder Fremde, die die Kriterien von *Hindutva* nicht erfüllen. Dies bedeutet für ihn, dass es auch keine Notwendigkeit des Instrumentes der Konsensfindung in der politischen Willensbildung zwischen Mehrheiten und Minderheiten gibt. Ihm die Unterscheidung zwischen

Staat und Nation zu unterstellen, setzt eine analytische Tiefe voraus, der Savarkar selbst keine Bedeutung beimaß. Diese jedoch zu behaupten, kann als ein Versuch gewertet werden, ihn in eine Gedankenlinie mit Personen wie RSS-Führer (*Sarsanghchalak*) Madhav Sadashiv Golwalkar zu setzen.

Hinsichtlich der möglichen Regierungsformen in dem *Hindu-Rashtra* kann festgestellt werden, dass sich Savarkar in den unterschiedlichen Phasen seines Lebens verschiedenen Staatsmodellen zuwendete. So kann der Vorwurf, Savarkar soll daran interessiert gewesen sein, hinduistisch-feudale Strukturen zu etablieren aufgrund seines tiefen Misstrauens gegenüber der Monarchie und seinen Mazzini-Studien im Prinzip abgewiesen werden.¹⁹⁷ Allein der Verweis auf seine Begeisterung für die hinduistische Monarchie in Nepal reicht zur Bestätigung dieser Behauptung nach Ansicht des Autors nicht aus. Savarkar ist sich zwar durchaus der Symbolkraft der Institution Monarchie bewusst, wie es unzweifelhaft in seinem Werk 1857 zum Ausdruck kommt, kennt aber auch deren Schwächen. Des Königs Karl Albert Versagen in Mazzinis Italien, der Zusammenbruch der Mogul-Dynastie in Indien sowie die Unfähigkeit der indischen Fürsten sich erfolgreich gegen die Briten zu wehren, zeigte auf, dass die Monarchie keine geeignete Regierungsform für das postkoloniale Indien ist.¹⁹⁸ Es steht für ihn jedoch fest, dass er sich gegen Ende seines politischen Wirkens für eine Demokratie ausgesprochen hat, wie es in seinem letzten Presseinterview zum Ausdruck kommt. Die Vorstellung, dass Savarkar jedoch nicht ganz von dem Ideal einer konstitutionellen Monarchie abgerückt ist, lässt sich auch aufgrund dieses „Bekenntnisses zur Demokratie“ und seiner „Verfassung“ nicht ganz aus der Welt schaffen. So sind an keiner Stelle seines Denkens und Wirkens Ansätze zu erkennen, in denen er einen Demokratiebedarf im zukünftigen *Hindu-Rashtra* konstruiert bzw. identifiziert. Viel wichtiger ist ihm das Ideal der „Liebe zum Land“, des Patriotismus und die dadurch konstruierte Gemeinschaft über einen solchen Code-basierenden Konsens verfüge, interne Auseinandersetzung absorbiert ohne große Erfordernisse interner Diskussionen und Abstimmungen. Auch wenn Savarkar sich, wie in seinem letzten Presseinterview¹⁹⁹, für eine Demokratie ausgesprochen hatte, so hinterlässt er bei vielen seiner Kritiker den Eindruck, dass er keinen überzeugenden demokratischen Stil pflege. Es lässt sich also feststellen, dass Savarkar erst viel später sein Konzept der nationalen Identität mit der Idee der demokratischen Selbstbestimmung versucht zu verbinden, da er einsehen musste, dass diese Form der

¹⁹⁷ Dieser Vorwurf beruft sich zum einen auf die Verehrung des hinduistischen Königreiches in Nepal; und zum anderen auf seine Ausführungen in *Hindu Pad Padschahi*. Es ist anzunehmen, dass ihm eine Reichsgründung der Marke Bismarck vorschwebte, in der Maharashtra die Rolle eines indischen Preußens übernehmen sollte. Vgl. Kapitel 9, Absatz 9.1.2.2 Codeelement Shivaji und Panhinduismus.

¹⁹⁸ Spätestens mit Ende des ersten Weltkriegs und der Diskreditierung des deutschen Kaisers bzw. der deutschen wie der österreichischen Monarchie stellte sich zunehmend eine Ernüchterung bezüglich seiner Euphorie für monarchische Staatskonzeptionen ein. Die Erkenntnis das letzt genannte Regierungsform, sei es auch in einer konstitutionellen Variante, nicht mehr für die Lösung der sozio-ökonomischen wie politischen Probleme des Landes zur Verfügung stand, lässt sich darin erkennen, dass sie in seinen weiteren Reden bzw. Schriften nur noch bedingt, wenn überhaupt, Raum und Beachtung fanden.

¹⁹⁹ Siehe Appendix.

Staatlichkeit durch ein außerordentlich hohes Maß an Integration und Legitimation gekennzeichnet ist.

5.5 Zusammenfassung

Abschließend lässt sich feststellen, dass der essentielle Kern von Savarkars Denken und Handelns die Beantwortung folgender Frage zum Gegenstand hatte: Wie kann es gelingen eine indische Nation aufzubauen, die stark genug ist im internationalen Wettbewerb ihre Unabhängigkeit zu bewahren? Die wesentlichen (räumlich wie zeitlich) kontextspezifischen Einflussfaktoren die ihn zu dieser Fragestellung gebracht haben waren folgende: (1) Der indische Unabhängigkeitskampf (insbesondere dadurch wie die Unabhängigkeit erreicht werden kann); und (2) die Überführung des Britischen Kolonialreiches in einen ungeteilten postkolonialen Staat.

Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die Beobachtung, dass es immer wieder in der Geschichte des indischen Subkontinents Bestrebungen gab, eine solche, die „Region Südasien“ umfassende staatliche Einheit aufzubauen. Der Grund für dessen Scheitern ist, so Savarkars entscheidende These, die dem sozio-kulturellen und religiösen System der Mehrheit der indischen Bevölkerung - Hinduismus - inhärente Heterogenität. Diese sieht er in einer falsch verstandenen Toleranz begründet, die wiederum auf einen Mangel von allgemeinverbindlichen, gemeinschaftsfördernden/bindenden Elementen auf der einen Seite, und zentrifugalen Tendenzen auf der anderen, zurück zuführen ist. Diesem könnte nur entgegengewirkt werden, wenn es gelingt, eine homogene Gemeinschaft der Hindus (*Hindu-Sangathan*) aufzubauen, indem alle heterogenen Elemente ausgeschlossen werden. Diese homogene Gemeinschaft sieht Savarkar letztendlich verwirklicht durch die Etablierung eines hinduistischen Staates (Reiches), dem *Hindu-Rashtra*. Diese Etablierung bzw. Nationenbildung, oder in Savarkars Worten *Hindu-Rashtravad*, hat in allen Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens zu erfolgen: Der sozialen, der wirtschaftlichen und der politischen Dimension. Erst wenn all seine Maxime und Handlungsanweisungen, die er hinsichtlich diesen drei Dimensionen offeriert implementiert werden, ist die Einheit der Hindus hergestellt und der Aufbau einer homogenen hinduistischen Gemeinschaft möglich. Dieses ist das primäre Ziel, der Dreh und Angelpunkt seines politischen Denkens. Den entscheidenden Schritt, um das Ziel des *Hindu-Rashtras* zu verwirklichen, sprich die Hindus zu einer homogenen Gemeinschaft zu vereinen sah Savarkar in der Definierung (Manifestierung) wer ein Staatsbürger in diesem *Hindu-Rashtra*, also im postkolonialen Indien seiner Couleur, sein kann. Methodisch vollzog er dieses durch die Zusammenstellung eines Kriterienkatalogs der erfüllt sein muss, um Anspruch erheben zu können um als potentieller Staatsbürger, sprich Hindu, in diesem *Hindu-Rashtra* zu gelten. Der Kriterienkatalog besteht im Kern aus drei Elementen (Metacodes) *Rashtra*, *Jati* und *Sanskriti* (in Kürze – man muss in Indien geboren sein, man muss Indische (hinduistische) Eltern haben und die hinduistische Kultur akzeptieren und assimilieren). Um dieses gemäß

seinem Ziel, den Aufbau einer homogenen Gemeinschaft operationalisieren zu können, erfolgt deren Ausdifferenzierung in Form eines Netzes von zusammenhängenden sinn- und identitätsstiftenden Elementen (Code-Matrix). Dieses soll zum einen nicht nur die zentrifugalen Tendenzen unter den Hindus unterbinden sondern auch die Notwendigkeit zur Etablierung des *Hindu-Rashtras* legitimieren. Da dieses gesamte Gedankengebäude einen gesamtgesellschaftlichen Anspruch erhebt, soll hier von einem sozial- und staatstheoretischen Ansatz gesprochen werden. Diesen Ansatz bezeichnet Savarkar als *Hindutva*. Mit Blick auf die enge Verflechtung zwischen Denken und Handeln, muss *Hindutva* als ein Ausdruck für sein gesamtes Lebenswerk betrachtet werden. Aus diesem Grunde u.a. soll hier auch von einem System *Hindutva* gesprochen werden.

Zusammengefasst kann festgestellt werden, das Savarkars Gedankenprozess auf drei wesentlichen Erkenntnisschritten beruht, die in jeweils einem seiner essentiellen Begrifflichkeiten zum Ausdruck kommen und sich in entsprechenden Verdichtungen (Beobachtungen und Handlungsanweisungen) zum Ausdruck bringen lassen.

Abbildung 4: Zusammenfassung Savarkars Gedankenprozess

Erkenntnisschritt	Begrifflichkeit	Verdichtung
Erkenntnisgegenstand	<i>Hindu-Sangathan</i>	Die Feststellung von Heterogenität unter den Hindus und der Bedarf zur Herstellung von Homogenität (Einheit der Hindus)!
Erkenntnisinteresse	<i>Hindu-Rashtravad</i>	Welche Maßnahmen haben zu erfolgen um eine solche Homogenität zu erreichen?
Erkenntnisziel	<i>Hindu-Rashtra</i>	Die Etablierung einer hinduistischen Gemeinschaft in Form einer hinduistischen Nation zur Existenzsicherung!

Kapitel 6: Soziale Dimension von Hindutva: Reform und Reorganisation der Gesellschaft

Anders als der Vater der indischen Verfassung und Führer der Unberührbaren Bhimrao Ramji Ambedkar, sieht Savarkar den Hinduismus als reformierbar. Insbesondere in diesem Feld ist Savarkar, bis auf ganz wenige Ausnahmen, von den Zeitgenossen lange nicht zur Kenntnis genommen worden, auch von denjenigen nicht, die die Entwicklungen in Indien im gesellschaftlichem und politischem Leben aufmerksam verfolgten und mitunter im Zuge einer möglichen postkolonialen Neuordnung von Staat und Gesellschaft Orientierungshilfen und aktive Unterstützung erwarteten. Wie bereits in den einführenden Kapiteln angesprochen wurde, handelt es sich bei Savarkar um eine der am meisten umstrittenen Persönlichkeiten in der jüngeren Geschichte Indiens. Der kleinste gemeinsame Nenner der politisch und oft polemisch geführten Debatten sowie Arbeiten stellt wohl die Tatsache der Ignoranz, oder treffender Negierung einiger seiner wesentlichen Ideen und Vorstellung dar. Neben der später zu diskutierenden ökonomischen ist insbesondere die in diesem Abschnitt behandelte soziale Dimension des *Hindutva*-Konzeptes weitgehend im wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Diskurs ausgeblendet worden. Dieses wurde von Savarkar selbst ermöglicht bzw. gefördert, da er auch hier kein sich explizit mit den sozialen Fragen Indiens auseinandersetzendes Werk verfasst oder ein umfassendes Statement abgegeben hat. Vielmehr gilt es hier²⁰⁰, sofern man einen Zugang zu dieser Dimension von Savarkars Denken und Handeln erhalten will, die komplette Bandbreite seiner Reden, Schriften inklusive seiner Gedichte, Romane, Theaterstücke sowie seiner journalistischen Arbeiten sowie seine gestarteten „praktischen Programme“ zu analysieren.

Vor dem Hintergrund der politischen Debatten um seinen möglichen Beitrag zum Unabhängigkeitskampf oder inwieweit man ihn überhaupt als einen Freiheitskämpfer bezeichnen kann, ist es notwendig festzustellen, dass Savarkar betont hat, dass er sich in erster Linie als ein sozialer Reformierender oder als ein „Organisator der Hindu-Gesellschaft“, als ein sogenannter *Hindu-Sangathanist*, sieht, und auch so wahrgenommen werden möchte. Auf einer Sitzung der HMS im Jahre 1956 in Jodhpur formulierte er letzt genanntes Selbstverständnis explizit: „Ich bin nun alt und stehe bereits mit einem Bein im Grab. Falls nach meinem Tod über meiner Asche eine Gedenkstätte errichtet werden soll und eine Inschrift sich darauf befindet, dann würde ich *Savarkar, der Organisator der Hindus vor Swatantryaveer Savarkar* [Savarkar, der Freiheitskämpfer] bevorzugen“²⁰¹. Ohne großen Zweifel war er sich bereits damals bewusst, dass die unklare bzw. nicht eindeutige Wahrnehmung seiner Person unter seinen Landsleute nicht seinen potentiellen Beitrag zum sozialen Denken und Handeln in Indien würdigen wird. Man wird versuchen ihm eine „unglückliche Rolle“ im Unabhängigkeitskampf

²⁰⁰ Wie in den anderen Bereichen auch.

²⁰¹ Darüber hinaus erwähnte er, dass all seine „Bemühungen“ in Richtung Unabhängigkeit darauf ausgerichtet waren, die Einheit der Hindus und eine starke unabhängige Hindu Nation zu etablieren. Savarkar zitiert in Bhalerao (1989:52).

im kolonialen Indien zuzuweisen, eine Rolle, die in seinem Falle nur sehr schwer zu bemessen und zu kategorisieren ist. Vor diesem Hintergrund erwähnte er in einem Vortrag, „Ihr möget vielleicht meinen *Sprung in die See vergessen*²⁰², aber vergesst nicht meine sozialen Gedanken“.²⁰³ Eine sorgfältige und umfassende Prüfung aller seiner unterschiedlichen Typen von Schriften (inklusive seiner Gedichte und Romane) und Reden wird zeigen, dass Savarkar nicht nur zu seiner Zeit ein bemerkenswerter Akteur in der „Arena des sozialen Wandels“ in Indien ist. Vor diesem Hintergrund ist es für eine adäquate Analyse seiner Arbeit wichtig zu berücksichtigen, wie das soziale Denken einen signifikanten Bestandteil in seinen Vorstellung zur Transformation und der Entwicklung der indischen Gesellschaft begründet. Savarkar wollte, dass seine Landsleute sich seiner sozialen Gedanken und seinen Taten erinnern, nicht aber an ihn als einen Freiheitskämpfer in einer bewaffneten Revolution. Sein Denken und Handeln war außerordentlich facettenreich und es gab kaum ein Thema - auch wenn mit höchst unterschiedlicher Intensität - welches er nicht in irgendeiner Weise aufgegriffen hatte. Um seinen Ideen bezüglich sozialer Reformen und dem Willen diese auch praktisch umzusetzen, Nachdruck zu verleihen, beteiligte er sich nicht nur an sozialen und politischen, sondern auch an religiösen und literarischen Aktivitäten.

Zweck der Auseinandersetzung mit diesen Aspekten seines Wirkens, genauer mit der sozialen Dimension des *Hindutva*-Konzeptes, ist, es herauszustellen, dass Savarkar versuchte, mehr ein sozialpolitischer Reformier als ein Politiker zu sein. In diesem Kontext soll der Versuch unternommen werden, darzulegen, dass Savarkar in der Lage war, eine konsistente, pragmatische und rationale Herangehensweise anzuwenden, um mögliche Lösungen für die zahlreichen sozialen und politischen Probleme seiner Landsleute zu identifizieren. Bezüglich der kompromisslosen Art seiner Tätigkeit im sozialen Bereich, ist er gelegentlich mehr revolutionär denn reformerisch, oder mit anderen Worten: er steht für die „Maharastrian tradition“²⁰⁴: weder *nemast* (moderat) noch *jahal* (extremistisch), aber *krantikari* (revolutionär). Er setzte sich für soziale Reformen und für den Fortschritt der indischen Nation ein. Darauf hoffend, dass Indien als eine unabhängige, moderne, mächtige, fortschrittliche und

²⁰² Savarkar wurde wie bereits weiter oben erwähnt in Kapitel 3, Absatz 3.3 Phase 3: (1910-1923): Verbannung und Haft in London durch die britische Regierung verhaftet und inhaftiert, die zuvor ein Verfahren eröffnete, um ihn aufgrund verschiedener Vorwürfe bezüglich „revolutionärer Aktivitäten“ anzuklagen. Das verantwortliche Gericht überstellte ihn der indischen Regierung, welche mit Hilfe einer speziellen Verordnung ein außerordentliches Tribunal in Indien einsetzte. Im Rahmen der Überfahrt von Großbritannien nach Bombay (Mumbai) versuchte Savarkar, sich durch einen Fluchtversuch im Hafen von Marseilles durch einen Sprung von der S. S. Morea am 8. Juli 1910 zu entziehen. Er schaffte es zwar, dass französische Festland zu erreichen, wurde dort aber von einem Polizisten aufgegriffen, der ihn unverzüglich an die Briten überstellte. Das gesamte Ereignis, insbesondere die Flucht von dem Schiff, ist Gegenstand heftiger Debatten: Die Bandbreite der Interpretationen dieser Tat reichen von einer heldenhaften Verklärung, gar einer Romantisierung bis hin zu Feigheit für seine Taten ein zustehen mit dem Verweis darauf, das andere für ihre revolutionären Tätigkeiten „ohne zu klagen“ hingerichtet worden seien, mit anderen Worten sie sind ihrer Rolle als Märtyrer „erwartungsgemäß gerecht geworden“. Im Rahmen des letzteren wird von Seiten der Kritiker Savarkars der Fluchtversuch als Feigheit denn als ehrenhaftes Verhalten dargestellt. Für mehr Informationen siehe Noorani (2004:16ff); Keer (1988:76ff) und Srivastava (1993:241ff).

²⁰³ Savarkar zitiert in Kelkar (1989:51).

²⁰⁴ Für Hinweise bezüglich der „Maharastrian tradition“ siehe Fasana (1997:122).

wissenschaftlich ausgerichtete Nation in der Lage sein wird, auf gleicher Höhe mit den bereits weiter entwickelten Nationen der westlichen Sphäre zu sein. Seine Vision dabei ist, dass das Land zukünftig eine entscheidende Rolle in der internationalen Gemeinschaft innehaben wird, und zwar als eine etablierte Weltmacht. Für Savarkar war jedoch dieses hochgesteckte politische Ziel ohne die Durchführung von notwendigen sozialen Reformen nicht möglich. Aus diesen Gründen griff er immer wieder die bestehende soziale Ordnung, den sozialen Ethos, obsoletere soziale Institutionen sowie den von ihm wahrgenommenen Aberglauben der Hindus an, mit dem Ziel die Hindu-Gesellschaft zu organisieren und sie in allen Facetten des Lebens stark zu machen.

Wie dem auch sei, es kann hier die Frage aufgeworfen werden, wie viele von den Geisteswissenschaftlern, die bereits über Savarkar gearbeitet und geschrieben haben, sich der Notwendigkeit von sozialen Reformen in Indien und Savarkars Beitrag in Form seines Denken und Handelns bewusst sind, um Probleme in diesem eminenten Feld zu lösen. Es scheint so, dass trotz des Wunsches, Grundsätzliches über Savarkar in Erfahrung zu bringen, um zum einen seine heutige Bedeutung zu bewerten sowie zum anderen seinen Platz in der indischen Geschichte zu bestimmen, indische wie westliche Akademiker, bisher nur sehr wenig über Savarkars Beitrag zu der Lösung sozio-politischer Probleme, mit denen sich Indien damals und noch heute konfrontiert sieht, zu sagen haben. Weder die akademische noch die öffentliche Sphäre hat bis jetzt erwähnenswerte Versuche unternommen, über Savarkars Denken und Handeln im Bereich der sozialen Reformen zu schreiben oder zu diskutieren, exakt, objektiv und unvoreingenommen; losgelöst von Leidenschaft und unvoreingenommen von Interessen, Ängsten, Ressentiments oder enthusiastischer Zuneigung. Vor diesem Hintergrund soll dieses Kapitel als ein Versuch gewertet werden, die Aufmerksamkeit auf eine ignorierte bzw. verzerrt wiedergegebene Dimension des *Hindutva*-Konzeptes und einen weiteren signifikanten Aspekt in Savarkars Leben zu lenken, seine soziale Arbeit in Ratnagiri²⁰⁵.

6.1 Soziale Reformen in Indien im Allgemeinen und in Maharashtra im Speziellen

Die Debatten über soziale Probleme in Indien und der Bedarf zu Reformen halten selbst bis heute an, zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Das Aufwerfen von Themen zur sozialen Frage auf dem Subkontinent war ohne Zweifel das Ergebnis des „Zusammenpralls“ der sozialen Struktur der Hindu-Gemeinschaft und sowohl fremden als auch feindlichen Zivilisationen. Unter der

²⁰⁵ Die Fokussierung auf Ratnagiri beinhaltet nicht nur eine restriktive geographische Komponente, wie im weiteren Verlauf des Kapitels noch näher erläutert wird, sondern auch über eine temporäre, vor dem Hintergrund der möglichen Einteilung von Savarkar's Leben in fünf Phasen: [1] *Indien* (1883-1906): Kindheit, Jugend und erste Ausbildung sowie Beginn mit politischen „revolutionären Aktivitäten“; [2] *England* (1906-1910): Studium in London, Radikalisierung und militanter Aktivismus; [3] *Andamanen und Nicobaren* (1911-1924) und Ratnagiri u.a.: Inhaftierung und Verbannung: Verbannung und Inhaftierung auf die britische Strafkolonie Andamanen – „Transportation of life“ (1911-1921) und weitere Jahre (1921-1924) der Gefangenschaft auf dem indischen Festland, [4] *Ratnagiri*: konditionale Entlassung und Internierung/Hausarrest in Ratnagiri (1924-1937): Fokussierung auf soziale Reformen bzw. soziale Arbeit; [5] *Bedingungslose Entlassung* (1937-1966): „Whildwind-propaganda tour“ und parteipolitische Aktivitäten im Rahmen seines Engagements für die HMS.

Ägide der britischen Herrschaft war Indien nicht nur überwältigt durch eine fremde sondern auch durch eine komplett unterschiedliche Auffassung von der Organisation einer Gesellschaft. Einem Konzept was von einem Großteil der indischen Elite als fortschrittlicher in den „materialistischen Naturwissenschaften“ wie auch im sozialen, politischen und wirtschaftlichen Denken wahrgenommen wurde. Das am Ende des 19. Jahrhunderts neu eingeführte Erziehungssystem, das die Briten mit sich brachten, bewegte zutiefst die Gesellschaft in Indien, insbesondere die Hinduistische. Darüber hinaus erschütterte es ihre philosophischen Wurzeln und kreierte eine „intellektuelle Unruhe“ in den Geistern der sozial und politisch denkenden Indern. Dennoch begann die Beschäftigung mit sozialreformerischen Anliegen erst allmählich. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts begannen sie, mit unterschiedlichen regionalen Schwerpunkten, verstärkt zuzunehmen. Diese frühen sozialreformerischen Aktivitäten waren eng mit dem Wirken einzelner Personen verbunden (Arp 2000:48). Zu dieser Zeit, gehörten diese Schlüsselfiguren in der sozialen Reformbewegung den höheren und privilegierten Sektionen der Gesellschaft an, welche direkt unter den profunden Einfluss von Exponenten westlich sozialen und politischen Denkens kamen²⁰⁶. Die neuen Ideen wie individuelle Freiheit, Menschenrechte, Rationalismus und Säkularismus und die neuen Lebensweisen schufen verschiedene Arenen für intellektuelle Bestrebungen und initiierten Prozesse der Transformation sowohl in sozio-religiösen als auch in den politischen Ansichten der Menschen. Getragen durch diesen neuen „Entdeckergeist“, begannen viele Intellektuelle dieser Zeit damit, das Fundament der indischen Sozialstruktur und die Möglichkeiten zu Reformmaßnahmen zu untersuchen. Das Studium der Geschichte, besonders der sozialen und politischen Entwicklungen und der philosophischen Grundsätze der westlichen Welt enthüllten verschiedene Dinge. Erstens, welche Art von Führungsqualitäten die westlichen Staaten bereitstellten; zweitens, die konkreten Anstrengungen die von der Vielzahl von den schöpferischen Arbeitern und Denkern in Richtung soziale Reformen in diesen Ländern unternommen wurden; und drittens präsentiert es den sozio-politischen Vorläufern in Indien die *Road map* um ihre Vision zur Reformierung der sozialen Struktur und der Etablierung der Prinzipien Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit und Gerechtigkeit zu erzielen. Das erzeugte ein Gefühl der Notwendigkeit, gegenwärtige Überzeugungen, Gebräuche und soziale Praktiken herauszufordern, sie auf den Prüfstand zu stellen. Erste zentrale Anliegen waren unter anderem die Propagierung der Witwenheirat, die Abschaffung der Kinderheirat bzw. die Anhebung des Heiratsalters, Bildung für Frauen sowie die Lockerung der Kastenschranken wie z.B. die Forderung nach Beseitigung der Hindernisse für Auslandsreisen und der damit verbundenen Restriktionen bzw. Sanktionen im Umgang mit den Kastenmitgliedern die solche Fahrten unternommen haben²⁰⁷. Die diese Entwicklung tragenden Eliten, im wesentlichen hochkastigen Hindus, die auch als „verwestlichte“ Elite bezeichnet wurde, nutzten die Möglichkeiten in Ausbildung und Administration, die durch die

²⁰⁶ Siehe hierzu im Detail: Phadtare (1975:264).

²⁰⁷ Vgl. Arp 2000: 51f.

britische Kolonialmacht zur Verfügung gestellt wurde. Als Ergebnis brachten sie verschiedene Vorschläge zur Reformierung des sozialen Systems in Indien hervor, um Versuche zu unternehmen, langfristig die komplette Struktur der indischen Gesellschaft zu reformieren.

Laut Arp (2000:52) waren die ersten sozialreformerischen Aktivitäten von lokalen Organisationen getragen und konnten entsprechend in ihrer Art und Intensität recht unterschiedlich sein. Erst im Jahre 1887 wurde mit der Gründung des *Indian Social Conference*²⁰⁸ eine gesamtindische Bewegung zur sozialen Reform aus der Taufe gehoben. Eine bemerkenswerte Bedeutung im regionalen Vergleich fällt dabei Maharashtra zu, welches in der Lage war eine lange und reiche Tradition von eminenten Denkern hervorzubringen, die eine bedeutende Rolle in den sozialen Reform-Prozessen in Indien spielten. Diese Intellektuellen sowie sozialen Arbeiter und ihre Ideen gewannen an Stärke und Schwung nachdem Ende des 19ten und in den ersten beiden Dekaden des 20ten Jahrhunderts, insbesondere mit dem Aufkommen des Nationalismus und entsprechend nationalistisch inspirierten Ansätze. Die Gedanken und Aktivitäten der sozio-politischen Denker wie Gopal Hari Deshmukh²⁰⁹, Jyotiba Phule, Vishnubva Brahmachari, Ramkrishna Gopal Bhandarkar und Gopak Ganesh Agarkar²¹⁰ und anderen implementierten nicht nur ihre eigenen Ideen sondern gaben auch Anlass zur Gründung verschiedener sozialer, politischer und religiöser Erziehungs- und Ausbildungsstätten, Institutionen sowie Organisationen und weitere Assoziationen in den unterschiedlichsten Regionen Indiens²¹¹. Kritische Beobachter brandmarkten Maharashtra als einen „Brutplatz“ für soziale Arbeiter und Denker. Sie waren aber nicht nur die intellektuelle Sperrspitze von verschiedensten Reformbewegungen sondern sie zeichneten sich auch dadurch aus, dass sie über eine außerordentlich praktische Einstellung bezüglich der Umsetzung von theoretischen Vorschlägen verfügten. Beispielhaft hierfür ist die öffentliche Anprangerung des durch das Kastensystem der Hindu-Gesellschaft implizierten sozialen Übels, um die

²⁰⁸ Ein wesentlicher Grund für die Gründung der *National Social Conference* lag darin, um das umstrittene Thema der Sozialen Reform in ein paralleles Gremium zum INC auszugliedern, um so die wohl wichtigste organisatorische Institution der Unabhängigkeitsbewegung nicht durch interne Differenzen von Beginn an zu spalten, bzw. dessen Einheit nicht zu gefährden. Die Erfolgsmöglichkeiten der *National Social Conference* wurden jedoch von Anfang bereits signifikant eingeschränkt durch die Tatsache, dass die Ausbildung eigener organisatorischer und administrativer Strukturen verhindert wurde. Die Implementierung von gesamtindischen Konzepten bezüglich sozialer Reform wurde so von Beginn an unterbunden. Die Einschränkung ihrer Tätigkeit auf die Formulierung von Empfehlungen im Rahmen eines Informationsabtausches führte insbesondere bei radikalen Reformern wie Savarkar zu Unverständnis und einer Abwendung bzw. Desinteresse an der *National Social Conference*.

²⁰⁹ Deshmukh seiner Zeit ein bzw. der führende literarische Advokat sozialer Reformen und wurde unter dem Namen Lokhitwadi bekannt.

²¹⁰ Gopal Ganesh Agarkar (1856-1895) war einer der herausragenden sozialen Reformen, nicht nur in Maharashtra sondern auch im gesamten Indien. Er war zunächst Freund und Kollege von Bal Gangadhar Tilak, auch bekannt als Lokamanya, wurde aber im Laufe der Jahre zu seinem Gegner.

²¹¹ Als bekannteste Beispiele für sozio-religiöse Organisationen wären zu nennen: *Brahmo Samaj*, *Atmiya Sabha*, *Manava Dharma Sabha*, *Paramahansa Sabham*, *Prarthana Samaj*, *Arja Samah*; als Vertreter von sozialen, religiösen wie politischen Komponenten *Satya Shodhak Samaj*; die *National Social Conference* oder die *Depressed Classes Mission of India* als Vereinigungen für soziale Reformen; institutionelle Exponenten wären u.a. Hindu Widows' Home, Sharda Sadan, Seva Sedan, Asiatic Society, Hindu College, Vedanta College Students Literacy and Scientific Society, sowie eine Vielzahl weiterer ähnlich gearteter Institutionen und ihre Niederlassungen die über das gesamte koloniale Indien verteilt waren. Vgl. Divekar (1991:xiii).

Transformation der Sozialstruktur auf der Basis der Prinzipien Rationalismus, Freiheit, individuelle Unabhängigkeit und soziale und wirtschaftliche Gleichheit sowie Gerechtigkeit zu bewirken. Gewöhnlich folgen sie dabei einer zweigeteilten Strategie: auf der einen Seite, greifen sie augenfällig eine Anzahl von sozialen Institutionen und Praktiken an, welche in ihrer Region vorherrschend sind, wie u.a. Sati, Polygamie, Tierverehrung, Götzenanbetung; auf der anderen Seite starteten sie aktiv verschiedene öffentliche Kampagnen, welche die Eröffnung von Schulen, Krankenhäusern, Waisenheime und die Arbeit im Rahmen von Hungersnöte beinhaltete. Diese Maßnahmen schufen eine Atmosphäre von sozialem und politischem Bewusstsein unter allen Segmenten der Gesellschaft und machten Maharashtra zu einem „fortschrittlichen Laboratorium für soziale Reformen“ und zu einem Vorreiter für ganz Indien. Der Einfluss der Britischen Kultur und Erziehungspolitik beeinflusste die Individuen und verschiedene Gemeinschaften in einer solchen Art das der Einfluss einen janusköpfigen Charakter erhielt: auf der einen Seite eingebettet, durch die Entwicklung einer Ambition zur Verbesserung und Fortentwicklung der sozialen Struktur; und auf der anderen Seite, da waren die außerordentlichen und tiefen Ressentiments von einer rigiden traditionalistischen Gruppierungen, hauptsächlich repräsentiert durch die Hindu-Orthodoxie, welche sich gegen jede Art von sozialen Reformen wandte, die sich dem Kampf für Prinzipien wie Gleichheit und Gerechtigkeit annahm. Vor diesem Hintergrund würde jede Skizzierung der sozialen Reformen in Maharashtra unvollständig erscheinen, wenn sie nicht die so genannte *Poona Controversy* erwähne. Als Gegenspieler in dieser Angelegenheit sind M. G. Ranade und G. G. Agarkar auf der einen Seite und Bal Gangadhar Tilak²¹² auf der anderen Seite zu identifizieren, die sich in der Frage stritten, inwieweit soziale Reformen den politischen Reformen vorausgehen sollen, oder *vice versa*. Ist ihre Implementierung ein ethischer Imperativ und die soziale Gerechtigkeit der ultimative Wert in der indischen Gesellschaft? Ein Komplex von Themen und Fragen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend an Bedeutung gewannen bzw. in Erscheinung traten und die zahlreichen Reformbewegungen im kolonialen Indien in eine bemerkenswerte Krise gestürzt haben. Die Opposition gegen jegliche Prioritäten für Reformbemühungen, repräsentiert durch die Hindu Orthodoxie und anderen Befürwortern von politischen Reformen, argumentierten das allein die fremde Herrschaft für all die sozialen Missstände und Fehlentwicklung verantwortlich sei und das die sozialen Reformer den fremden Herrschern „in die Hände spielen“ würden. Diese würden es als äußerst willkommen heißen, dass das Volk zuerst die soziale Ungerechtigkeit beseitigen müsste, bevor es sich politisch weiterentwickeln und westliche politische Institutionen integrieren könnte (Nag 1988:88f)²¹³.

²¹² Tilak galt als radikaler politischer Reformers aber als moderater sozialer Reformers, während Agarkar und andere engagierte (und auch bedingt radikale) soziale Reformers aber moderate politische Reformers.

²¹³ Die praktischen Implikationen dieser Kontroverse kam an die Tagesoberfläche im Rahmen der Poona Sitzung des INC im Jahre 1895. Tilak, der dabei die Opposition gegen die sozialen Reform Bemühungen anführte, argumentierte dass diese die nationale Bewegung für die Unabhängigkeit spalten würde, in anderen Worten die Basis für eine Massenmobilisierung für die „nationale Sache“ zerstören würde. Er ging sogar soweit dass er die Forderung aufstellte, dass die *National Social Conference* unter der Leitung

Darüber hinaus betonten sie, dass es zunächst die höchste Priorität sei, die indischen Massen gegen ihre Unterjochung und die Ungerechtigkeit, die sie durch die feindliche britische Herrschaft erfahren, mobilisiert werden müssen.

Bedeutung erfährt diese Debatte insbesondere bezüglich Savarkar, da er diese Debatte später zum Anlass nahm, um selbst in der für ihn wichtigen sozialen Frage Stellung zu beziehen, und sich selbst zu verorten. Savarkar entschied sich jedoch nicht eindeutig für eines der beiden Lager, sondern zog es vor, eine mehr oder weniger mittlere Position zu beziehen. Zum Teil unterstützte er indirekt die Position Tilaks indem er feststellte, dass die politische Abhängigkeit der einzige Grund für Indiens nationale Misere und seines Untergangs ist, in politischen wie in sozialen Fragen. Er grenzte sich jedoch unverzüglich von diesem wieder ab, indem er zeitgleich die Argumentationslinie von Agarkar und Ranade durch die Feststellung aufgriff, dass ein Bedarf besteht, eine ganzheitliche Herangehensweise bezüglich Reformen für alle Sphären, sprich der sozialen, wirtschaftlichen und politischen, zu adaptieren. In diesem Kontext ist sein Hauptargument, dass politische Unabhängigkeit, soziale Reformen und wirtschaftlicher Fortschritt gleichzeitige Aufmerksamkeit benötigen.

6.2 Die Bedeutung von sozialen Reformen in Savarkars Leben und Wirken

Eine Aufstellung von den bemerkenswertesten sozialen Reformern aus Maharashtra, die in der Lage waren Impulse für das ganze Land zu geben, wäre unvollständig, wenn es nicht den Namen Vinayak Damodar Savarkar aufführen würde. Eine seiner Hauptthesen ist, dass die Struktur des sozialen Systems der Hindus mit all seinen Fehlentwicklungen mit dem Fortschritt Indiens zu einem solchen Ausmaß inkompatibel und die Gegensätze zwischen den einzelnen Fragmenten der Hindu-Gesellschaft so unverträglich sind, was letztendlich die politischen Kämpfe für die Unabhängigkeit langfristig aussichtslos macht, sofern sie nicht durch soziale Reformen flankiert werden. Bezüglich der oben erwähnten *Poona Controversy* war sich Savarkar bewusst, dass solche Debatten um die Frage, ob soziale Reformen den politischen vorausgehen sollen oder andersherum, die meisten Reformbemühungen paralysieren würden. So betont er in seiner Autobiographie die Wichtigkeit von sozialen Reformen und entfernt sich von seinem „politischen Mentor“ Tilak²¹⁴: „Ich kann mit Tilak darin übereinstimmen, wenn er

von Ranade es verboten werden sollte die Räumlichkeiten und anderen Ressourcen bzw. Möglichkeiten des INC zu verbieten. Um eine Spaltung des Kongresses zu vermeiden, entschied sich Ranade der Anti-Reform-Flügel diesbezüglich nachzugeben, trotz der Tatsache das die Mehrheit der Kongressführer mit Ranade und seiner Bewegung sympathisierten. Surendranath Banerjee, der damalige Präsident des Kongress beglückwünschte Ranade für diese noble Geste um die Freundschaft und Einheit zu erhalten. Nag betont in diesem Zusammenhand, dass es sich dabei um eine bedeutende Debatte im 19. Jahrhundert handelte und selbst in seinen grundlegenden Wesenszügen und Inhalten noch heute anhält. Tilak konfrontierte Ranade und seine National Social Conference mit der Feststellung, dass die sozialen Reformer besiegt wären und den Rückzug anzutreten hätten, d.h. das nur politische Unabhängigkeit zu sozialer Gerechtigkeit und zur Lösung der sozialen Probleme führen kann (Nag 1988:6).

²¹⁴ Savarkar konnte insbesondere Tilaks orthodoxen Ansichten und Herangehensweisen nicht akzeptieren (so war Tilak politischen Denken religiös orientiert, was die *Vedas* als die ultimative Autorität anerkannte), welche Tilak zu einer partiellen westlicher sozialer, politischer und ökonomischer Konzepte

sagt, dass das Land nicht voran schreiten kann, sofern keine absolute Unabhängigkeit und Freiheit erreicht ist. Aber zur gleichen Zeit stimme ich Agarkar zu, der behauptet das industrielle und soziale Reformen hilfreich und vereinbar mit der politischen Entwicklung sind²¹⁵. Savarkar konstatierte, dass es nicht ausreicht, politische Unabhängigkeit zu erreichen, es ist ebenfalls von Bedeutung, sie zu bewahren und zu konsolidieren. Des Weiteren hob er hervor, dass, wenn das Land politische Freiheit ohne die Implementierung von notwendigen Prozessen der sozialen Transformation erlangt, es nicht die essentielle Stabilität und Kontinuität erhalten wird. Er akzeptierte aber auch, dass es nicht möglich ist, dass der Großteil der Bemühungen im Bereich sozialer Reformen ohne politische Unabhängigkeit mit Vitalität fortgeführt werden kann. Aber es muss jedoch mit solchen Reformen begonnen werden, welche die Hindus in die Lage versetzen, ihre Freiheit nach der Unabhängigkeit zu erhalten²¹⁶. Er resümiert, dass das Gewinnen der territorialen Unabhängigkeit lediglich die politische Freiheit einer geographischen Einheit, genannt Indien, bedeutet und für sich selbst noch keine Nation konstituiert (Savarkar 1937:14ff). Zu einer anderen Gelegenheit im Jahre 1937 betont er die politische Notwendigkeit von sozialen Reformen in Indien: „Einige mögen fühlen, dass soziale Reformen weniger wichtig sind als das Erringen politischer Macht. Aber beide sind eng miteinander verbunden. Aus diesem Grunde ist es essentiell, dass wir den sozialen Reformen ebenfalls Aufmerksamkeit widmen, es ist von keinem Wert anzunehmen das soziale Reformen sich im Laufe der Zeit ereignen werden. Dieses mag manchmal der Fall sein. Wie auch immer, die Chance dass sich so etwas zutragen wird, beruht auf den Bemühungen die einige in der Vergangenheit angestellt haben. Aus diesem Grunde müssen ständig Anstrengungen unternommen werden für die Möglichkeiten, die man wünscht in der Zukunft zu sehen“²¹⁷. Ein Jahr zuvor, brachte er seinen Standpunkt bezüglich der Interaktion zwischen politischen und sozialen Reformbemühungen betont und eindeutig zum Ausdruck: „betrachte Politik als ein Schwert und soziale Reformen als ein Schild. Beide sind komplementär zueinander. Das eine ist ohne das andere ineffektiv.“²¹⁸ Es muss jedoch an dieser Stelle Erwähnung finden, dass es sich bei seiner Einsicht zur Verbindung der sozialen Frage mit der politischen Mission nicht um eine seiner eigenen Ideen handelt, sondern er dabei insbesondere von Mazzini inspiriert wurde, dessen Stellung hierzu von Wichterich wie folgt wiedergegeben wird: „Wer das Volk für hohe Ziele gewinnen will, muss sein materielles Wohl im Auge haben; er muss es aus Armut, Bedrückung und geistiger Not befreien“. Er [Mazzini] sagt: „Wenn man das Volk von heute betrachtet, im Elend und im politischen Heldentum dahinlebend, heruntergekommen, ausgehungert, mit Mühe und Not im Schweiß seines Angesichtes ein Stück Brot erringend, das ihm von den Wohlhabenden mit beleidigender Geste hingeworfen wird, oder wenn man gar

und zu einer „negativen Einstellung“ gegenüber der Notwendigkeit eine soziale Reformbewegung in Indien zu starten. Diesbezüglich bevorzugte Savarkar Ranade oder Agarkar zu folgen (Kelkar 1989:50).

²¹⁵ Savarkar zitiert in Phadtare 1975: 265.

²¹⁶ Savarkar zitiert in Godbole (2004: 225f).

²¹⁷ Savarkar zitiert in Godbole (2004: 225).

²¹⁸ Savarkar zitiert in Godbole (2004: 225).

ansieht, wie es sich gedankenlos dem Lärm und dem Rauch stupider, zänkischer und wilder Freuden hingibt, und wenn man dann inne wird, dass auch in diesen rohen Mienen sich Gott offenbart und eine große Sendung [...] Wenn man, aus der nackten Wirklichkeit sich zu einer schöneren Zukunft erhebend, den Aufstieg des Volkes zu einem einzigen einigenden Glauben erschaut, zu Gemeinschaft und Hingabe, zu mächtigem Fortschritt, Seelenstärke und Vaterlandsliebe, nicht vom Luxus verwöhnt, nicht von Elend gequält und erniedrigt, sondern vom Bewusstsein seiner Rechte und Pflichten veredelt – dann fühlen wir unser Herz heftiger schlagen ob des Unglücks von heute und des Glücks von morgen!“ „Diesen Weg des Aufstiegs müssen wir dem Volke weisen; wir müssen es überzeugen, dass mit der Vertreibung der ‚Barbaren‘, mit der Abschüttelung des Joches der verhassten Habsburger, auch sein Los sich wendet, sein Elend und seine Unfreiheit. Nicht mehr dem Vorrecht eines einzelnen Standes sollen die Erhebungen dienen, nicht mehr soll die eine Aristokratie die andere ablösen: Mit dem Volk und für das Volk soll die große Befreiungsaktion sich vollziehen!“²¹⁹

6.3 Savarkars wissenschaftliche Weltsicht gegen Aberglauben

Durch den Vergleich der Eindrücke die Savarkar aus seinen Studien des Islams, den *Hindu-Sastras* und seiner Auseinandersetzung mit westlichen sozio-politischen und philosophischen Denkern bekam, ist es *sine quo non* festzustellen, dass Savarkar's außergewöhnliche Reaktion gegen Irrationalismus und soziale Ungleichheit als eine zu erwartende Folge zu betrachten ist. In Konsequenz, propagierte er dafür eine Zuneigung für Erziehung zu entwickeln, die nicht nur auf einem wissenschaftlich geprüften Wertesystem basieren soll sondern auch aus dem natürlichen Wunsch heraus entstehe, eine praktische und rationale Sichtweise unter seinen Landsleuten zu verbreiten. In diesem Kontext war es das „Gebot der Stunde“ letztere davon zu überzeugen, dass je mehr eine Suprematie des Aberglaubens und althergebrachter Traditionen ausgeprägt ist, desto zu vernachlässigender ist die Tendenz zur Akzeptanz von wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen und der Modernisierung. Er war zutiefst bewegt, dass er zu beobachten hatte, wie sehr immer noch Aberglaube und Irrationalismus so viele Bereiche des Lebens in Indien zu seiner Zeit bestimmten. Vor diesem Hintergrund ist es von Bedeutung, dass in Savarkars Sicht ohne Zweifel obsolet ist, an uralten Religionen ebenso wie an mystischen Grundlagen und Rechtfertigungen festzuhalten, wenn die moderne Wissenschaft konsistente und logische Begründungen für die verschiedenen, die in der Natur vorkommenden, Wunder und Katastrophen liefert. Erstens, um die Kausalitäten und Interaktionen dieser gesamten natürlichen Phänomene zu entschlüsseln und zweitens, die Implementierung eines wissenschaftlichen Standpunktes in allen Aspekten des nationalen Lebens sind die beiden prinzipiellen Direktiven abgeleitet von seinem „rational-pragmatisch-

²¹⁹ Mazzini übersetzt und zitiert von Wiechterich (1937:55f).

wissenschaftlichen Materialismus“. Viele seiner Schriften geben diese wissenschaftliche Herangehensweise wieder.²²⁰

Savarkar investierte bemerkenswerte Bemühungen, Kampagnen durchzuführen um eine die Moderne bejahende Stimmung und ein wissenschaftliches Leitbild zu schärfen, welches auf eine kompromisslose Transformation des „Hindu Geistes“ (*Hindu mind*) unter modernen Gesichtspunkten drängte. Die begrenzte Reichweite dieses „Konzepts der Aufklärung“ unter seinen Landsleuten machte ihm den unumgänglichen Konflikt zwischen *Dharma* und „Wissenschaft“ bewusst, Konzepte welche in seinen Augen diametral gegenüber stehen bzw. völlig unterschiedlich von einander sind. Er war ernsthaft davon überzeugt, dass die Zeit in der das nationale Leben auf dem Konzept des *Dharma* beruhte, vorüber war (Deshpande 1999:93). Für ihn stand fest, dass eine Gesellschaftsordnung die zukunftsfähig sein will, auf einer wissenschaftlichen Basis stehen muss. Um diese Idee zu implementieren, wandte Savarkar eine zweifache Strategie an: Zum einen die Befreiung des „sozialen Geistes“ (*sozial mind*) seiner Landsleute von einer *anti-reason-attitudes* und von einem institutionalisierten blinden Glauben in unwissenschaftlichen Aberglauben, was für ihn bedeutete, den „negativen Einfluss“ des *Sanatana Dharma* auszuschließen. Zum anderen begann er damit, die Maschine als ein Symbol für die moderne Gesellschaft zu hypostasieren und entsprechend anzupreisen.

(1) Die Transformation des durch den *Dharma* dominierten Geist seiner Landsleute ist eines der primären Bedingungen für die Etablierung einer fortschrittlichen Nation. Im Rahmen der Analyse des *Dharma*-Konzeptes identifizierte Savarkar es als die Hauptquelle für anti-moderne und irrationale Gesinnungen wie Aberglaube oder der Suprematie von „heiligen Schriften“ und antiquierten, der Nation schädlichen Mythen²²¹ über rationale und empirische Begründungen. Bei der Identifizierung des *Dharma* als eine tief verwurzelte Gefahr, die die Hindu-Gesellschaft eingrenzte ging er näher auf das Beiwort des Begriffes *Dharma*, nämlich *Sanatana* ein (Deshpande 1999:93). *Dharma* sollte dementsprechend als Gesetze, Prinzipien und Werte verstanden werden. *Sanatana Dharma* oder das hinduistische Verständnis eines „Ewigen ordnenden Systems“, welches in der Religion verwurzelt ist (Menski 2003:38, 47) und Werte, Prinzipien und Gesetze in Bezug auf das menschliche Leben abdeckt, die ewig und universal anwendbar sind. Sie behandeln Aspekte der weltlichen und transzendenten Existenz. Savarkar wendet eine „negative Herangehensweise“ in der Beschreibung dieses Konzeptes an, und zwar als ein letztendliches Konstrukt der Vergangenheit und ein Konglomerat von irrationalen religiösen Konzepten, welche sich mit spirituellen Ideen wie Gott, Götzenverehrung, Theorien

²²⁰ Despande (2000:37).verweist darauf, dass Savarkar's Abhandlungen, besonders diejenigen die der Propagierung einer wissenschaftlichen Weltansicht dienen, eine bestimmte eigene Sektion in seinen Schriften bilden. Hervorzuheben sind u.a. Arbeiten die unter den Titeln *God of man of Universe; What does divinity abiding mean, eternal Dharma; what indeed, it is; origin of sacrifice and sacrificial worship; Welcome of machine; Twin cultures in twin words'*; erschienen sind, und als Beispiele für seine rationale, wissenschaftliche und moderne Attitüde bewertet werden können.

²²¹ Generell stand Savarkar der Verwendung von Mythen aufgrund ihrer Identität stiftenden Wirkungen sehr aufgeschlossen gegenüber, siehe ergänzend Kapitel 9, Absatz Code Mythos.

über die Wiedergeburt, oder Erlösung auseinandersetzen und seine Landsleute zu einem blinden Glauben und unwissenschaftlichem Aberglauben verleiten. Als eine Anregung für die Befreiung des „Hindu Geistes“ schlug er vor, dass nur die Gesetze die durch die moderne Wissenschaft als positiv geprüft wurden, substantiell sind und nur sie sollten als Dharma wahrgenommen werden.

(2) Savarkar hieß die Einführung der Maschine begeisternd willkommen nicht nur als Vertreter für technischen Fortschritt sondern auch als ein Symbol für einen offenen modernen Geist. Vor diesem Hintergrund, trat er für eine höchst industrialisierte und entwickelte Gesellschaft ein, als eine Errungenschaft der Ankunft des Zeitalters der Maschinen. Maschinen, so betonte Savarkar, müssen willkommen geheißen werden als ein Segen und nicht verurteilt werden als ein Fluch für die Menschheit²²². Darüber hinaus lehnte er die Einwände und Widerstände ab, welche die Erfindung und den Einsatz von Maschinen als eine „List böser Kräfte“ bezeichnen und die Maschinen für eine neue Dimension von Ungerechtigkeit und Anhängigkeit verantwortlich machen. Savarkar wies diese Art von Kritik zurück und brachte klar zum Ausdruck, wenn es wirklich irgendwelche sozio-ökonomischen Disparitäten gäbe, haben sie ihren Ursprung in dem bereits bestehenden ernsthaft defekten sozialen System und nicht aufgrund industrieller Entwicklung und Fortschritt. Es ist nicht die Schuld der Maschinen, wenn es in Indien wirtschaftliche Ungleichheiten, Armut, Arbeitslosigkeit und Ausbeutung gibt²²³. Savarkar verkündete daher, dass das indische Volk die Wissenschaft als Ihre Religion anerkennen sollte - es stellt beides zur Verfügung - Wissen und die Fähigkeit alle Typen von Maschinen einzuführen und adäquat zu betreiben.

6.4 Savarkars Denken und Handeln bezüglich sozialer Reformen in Ratnagiri

Nach einer mehr als 10jährigen Phase der Verbannung und Gefangenschaft auf den indischen Inseln Andamanen transferierten die Briten Savarkar auf das Festland im Mai 1921. Dort wurde er für weitere drei Jahre in Gefangenschaft gehalten, separiert und zwischen verschiedenen Anstalten verlegt, in einem Distrikt namens Ratnagiri. Am 6. Januar 1924 wurde er unter bestimmten Auflagen aus der Haft entlassen. Die Auflagen umfassten das Verbot der Teilnahme an politischen Aktivitäten für einen Zeitraum von fünf Jahren²²⁴. Darüber hinaus wurde er

²²² Er war davon überzeugt, dass die Maschinen die Menschen näher an das Zeitalter der Wissenschaft bringen. Die „Humanisierung der Maschinen“ wird deshalb der beste Weg sein die nachteiligen Wirkungen der Maschinen zu vermeiden. Savarkar zitiert in Deshpande (1999:99f).

²²³ Seiner Meinung nach, wurde das Phänomen der ungleichen Verteilung von Wohlstand nicht durch die fortschreitende Modernisierung und Industrialisierung erzeugt, sondern sie ist das Ergebnis von Ungleichheiten in der sozialen Ordnung von Gesellschaften. Den Maschinen dafür die Schuld zu geben, ist unbegründet und sinnlos. Maschinen können und müssen uns glücklich machen, Maschinen sind nicht ein Fluch aber ein Segen, welcher den Schlüssel für Glück und Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bereithält. Savarkar zitiert in Phadtare (1975:293).

²²⁴ Eine Periode, die immer wieder von der britischen Kolonialregierung bis 1937, dem Zeitpunkt seiner bedingungslosen Entlassung, verlängert wurde.

angewiesen sich im Distrikt Ratnagiri²²⁵ aufzuhalten, die Überschreitung dessen Grenzen ohne eine spezielle Genehmigung war im strikt untersagt²²⁶. Ein Verstoß gegen diese Bestimmungen würde ihn der Gefahr der erneuten Inhaftierung aussetzen. Aufgrund dieser Auflagen konzentrierte sich Savarkar verstärkt in seinem Denken und Handeln auf den Bereich der sozialen Reformen, was er bis in das Jahr 1937 fortsetzte.

Eines der besonderen Merkmale Savarkars war, dass er über viele seiner Zeitgenossen außergewöhnlich enttäuscht war. Seiner Meinung nach, verschwendeten sie wertvolle Ressourcen mit philosophischen Diskussionen über potentielle Lösungen der sozialen Probleme, ohne jegliche erwähnenswerte und anwendbare Ergebnisse zu erzielen oder sichtbare Taten zu vollbringen. Um seinen Unwillen darüber zum Ausdruck zu bringen, verfasste er 1935 ein Statement unter dem Titel: „Stoppt das Predigen. Führt die Reformen durch, die ihr predigt, ungeachtet dessen was die anderen tun oder nicht tun. Das ist das Zeichen eines wahren Reformers“.²²⁷ Nach der bedingungslosen Entlassung, sprich der Aufhebung des Hausarrestes sowie dem Verbot politischer Aktivität drückte, er letzt genanntes mit klareren und bestimmenden Worten aus. In einer Rede in Kolhapur am 20. Juni 1937 verkündete er seine ‚Maxime der Tat‘ und forderte von seinem Auditorium die Beendigung von Debatten und Predigten. Diese seien nicht mehr länger notwendig und „jeder sollte damit aufhören, zu reden und endlich mit Taten beginnen, um das zu versuchen, zu erreichen, was sie sich in der Praxis wünschten zu sehen. Wir haben keinen Mangel an Richtlinien und Philosophien. Meine Mitteilung an alle Inder ist – genug von all den Reden und Diskussionen, werdet aktiv. Beginnt mit der Arbeit“²²⁸.

Eine Analyse von Savarkars sozialen Gedanken begegnet zuerst dem „Problem“ das Savarkar sein soziales Denken, wie eingangs erwähnt, in eine geordnete Form oder geschlossene Theorie zusammengestellt hat. Eine Kompilation seiner Ideen zur Reformierung der Hindu Gesellschaft und seiner sozialen Strukturen erlangt man durch seine Reden und sein Schrifttum, die sich mit sozialen Bedingungen und Missständen in Indien auseinandersetzen. Laut Savarkar werden die Entwicklung und der Fortschritt der indischen Nation von „sieben Fesseln“ behindert. Zusammenfassend sind dies folgende: (1) Die Institution der Unberührbarkeit (*Sparsha Bandi*); (2) Die Beschränkung des gemeinsamen Essens und der Teilung der Speisen (inter-caste dining, *Rotibandhi*); (3) Das Verbot der Seereise (*Attock bandi* oder *Sindhu bandi*); (4) Das Verbot der Heirat zwischen unterschiedlichen Kasten (inter-caste marriage, *Beti Bandi* oder *Mandir Pravesh Bandi*); (5) Der Beschränkung des Studiums der

²²⁵ 150 Meilen südlich von Bombay (Mumbai) war Ratnagiri in dieser Zeit ein entlegener und isolierter Ort, der weder einen Zugang zum Eisenbahnnetz hatte noch über eine Telefonverbindung verfügte. Der Zugang per Straße galt als äußerst schwierig.

²²⁶ Eine Ausnahme bildete eine Genehmigung im Jahre 1924 als eine Seuche in Ratnagiri ausgebrochen ist und Savarkar die Erlaubnis erhielt temporär nach Nasik übersiedeln. Im Zuge dieser Reise wurde es ihm von der Regierung gestattet, die Orte Bhagpur, Trimbak, Yeola und Nagar aufzusuchen Keer (1966:167f; Vaidya 1996:34).

²²⁷ Savarkar zitiert in Godbole (2004:303).

²²⁸ Savarkar zitiert in Godbole (2004:304).

heiligen Schriften (*Vedokta Bandi*); (6) Die Einschränkung der Ausübung des Berufes (*Vyavasaya Bandi*); und (7) dem Verbot der Rekonvertierung (*Shuddhi Bandi*). Das Resultat dieser verschiedenen Hindernisse ist, dass die Hindu-Gesellschaft unorganisiert, schwach und aufgespalten ist in hunderte von Fragmenten durch Traditionen von verschiedenen Generationen. Dieses leitet ihn zu der Erkenntnis, dass das Objekt der sozialen Reformen, der „Hindu-Geist“, von unhinterfragten Glauben, Spiritualismus, metaphysischen und philosophischen Denken aus alten Schriften befreit werden muss. Selbst wenn das Land die politische Freiheit erhält, das Volk wird nur in der Lage sein, es mit einem „freien Geist“ zu konsolidieren, nicht aber unter den Bedingungen von sozio-religiösen Ungeheuerlichkeiten, impliziert durch die Exzesse in der sozialen Struktur der Hindus. Deshalb muss laut Savarkar, das erste Ziel sein, die sozial und politisch fragmentierte Gesellschaft zu vereinen, zu organisieren, sie stark zu machen und fortschrittlich zu gestalten, indem man die künstlichen Fesseln löst durch die Verbannung von jeglichen Flüchten in Irrationalismus und in unbegründete und ungerechte soziale Vorurteile und Praktiken. Es ist nicht nur für jeden seiner Landsleute eine individuelle Verpflichtung diese suizidalen und künstlichen Barrieren aufzuheben, die die Hindu-Gesellschaft lähmen, sondern auch eine gemeinsame nationale Aufgabe. Zusammenfassend, die Essenz von Savarkars Denken und Wirken während seiner Zeit in Ratnagiri war, den sozialen Wandel in Richtung seiner Vision einer reorganisierten, geistig offenen und vereinigten Hindu-Gesellschaft voranzubringen. Die Ignoranz des Mangels an Einheit führte zu einer Instabilität des Landes und zu einer einfachen Beute für fremde Angreifer. Eine von Savarkars höchsten Maximen ist, dass nur eine homogene Gesellschaft Stabilität liefert, welche eine kausale Anforderung für die Kontinuität im Prozess der Nationenbildung darstellt. Ohne soziale Reformen ist es nicht möglich das indische Volk unter der britischen Herrschaft in eine postkoloniale integrierte Nation zu transformieren. Andernfalls wird es nicht in der Lage sein, in den Wettstreit mit der internationalen Gemeinschaft einzutreten oder die wirtschaftlichen und politischen Herausforderungen zu bestehen, die den indischen Subkontinent zusammen und dynamisch halten werden.

6.5 Savarkar zu Kaste und Kastensystem

Generell lässt sich feststellen, dass die Bewertungen bzw. Meinungen über das Kastensystem höchst unterschiedlich ausfallen. Beeinflusst von egalitären und humanitären Ideen verbannt Sir Henry Maine²²⁹ das Kastensystem als die am meisten verhängnisvolle und vernichtende menschliche Institution. Auch Rabindranath Tagore zeichnet ein sehr negatives Bild, indem er die Kasten als ein gigantisches System der kaltblütigen Unterdrückung bezeichnet, und die Regeneration des indischen Volkes ist direkt, vielleicht auch ausschließlich, an dessen

²²⁹ Siehe im Detail: Maine, Henry Sumner. 1959. *Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas.* Oxford University Press: London.

Abschaffung gebunden. In diesem Zusammenhang betont auch Joseph Chailley²³⁰, dass die Institution der Kaste, ein funktionierendes soziales Leben sowie Fortschritt der indischen Gesellschaft unmöglich macht. Einige positivere Urteile werden dagegen u.a. von Sir Monier Monier-Williams²³¹ oder Meredith Townsend²³² gefällt. So konstatiert Sir Monier-Williams, dass das Kastensystem sich als nützlich bezüglich der Förderung der Selbstaufopferung, der Sicherung der Unterordnung des Individuums in einem organisierten Gemeinwesen, der Einschränkung von Untugenden und in der Verhinderung von Massenarmut erwiesen hat. Townsend geht sogar soweit, das Kastensystem als eine erstaunliche Entdeckung zu bezeichnen, als eine Form des Sozialismus, welcher die hinduistische Gesellschaft durch die Jahre vor Anarchie, den schlimmsten Übeln der Industrialisierung und einem am Wettbewerb ausgerichteten Leben bewahrte.²³³

Auf diesem doch breiten Kontinuum der unterschiedlichen Auffassungen bezüglich der Bewertung des Kastensystems, lässt sich Savarkar sehr eindeutig als ein bemerkenswerter, ablehnender Kritiker des selbigen identifizieren. Für ihn erschien es in seiner aktuellen Form nicht nur ohne Nutzen, sondern eher schädlich für seine Landsleute, für den einzelnen sowie die Gemeinschaft. Durch seine Rezeption westlicher Ideen wird das Kastensystem durch seine enge Verknüpfung an alte Traditionen und aufgrund dessen, dass es eine gesellschaftliche, ordnende Konstellation darstellt im besonderen Maße problematisch. Vor allem letzteres führte zu einer Situation, dass politische wie soziale Fragen nicht unabhängig voneinander gelöst werden können. So verkörpert das Kastensystem für Savarkar nicht nur alle im Lande vorzufindenden sozialen Missstände sondern sei in erster Linie für die Neigung zur Aufspaltung sowie, dass es Indien bisher nicht geschafft hatte, die Bildung einer nationalen Einheit oder einer Solidaritätsgemeinschaft voranzubringen, verantwortlich.

So führte Savarkar, wie einige andere westlich-liberal²³⁴ inspirierten Inder des 19. und 20. Jahrhunderts auch, einen Kampf gegen das Kastensystem im Allgemeinen und gegen das Konzept der Kaste durch Geburt im Besonderen. Darüber hinaus standen vor allem die mit dem Kastensystem einhergehenden Regelungen und Vorschriften sowie Sanktionen bei deren

²³⁰Siehe im Detail: Chailley, Joseph. 1910. *Administrative Problems of British India*. Macmillan and co., limited: London.

²³¹ Siehe im Detail: Monier-Williams, Monier. 1883. *Vedism, Brahmanism, and Hinduism*. Murray: London.

²³² Siehe im Detail: Townsend, Meredith. 2006. *Europe and Asia*. Hesperides Press: London.

²³³ Vgl. auch zu den unterschiedlichen Beurteilungen des Kastensystems O'Malley (1974:vii-ix).

²³⁴ Allen voran die Urteile von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), den utilitaristischen Historiker James Mill (1773-1836) und John Stuart Mill entfaltenden eine große Wirkung. L. James Mill brachte er seine Meinung zum Ausdruck, dass der Despotismus die erste Form der politischen Organisation in allen antiken Zivilisationen sei, und dieser noch in Indien anzutreffen sei. „In Indien fehlte es an Fortschritt, seine Gesetze waren unzureichend und ungenau, seine Religion war eindeutig zweitrangig gegenüber rationalen Glauben und Moral. Dass seine gesellschaftliche Einrichtung der Kasten religiös ist, ist ein unzivilisierter Brauch, obgleich dies nützlich war für die vergangene primitive Gesellschaft Indiens“. (James Mill zitiert in Chatterjee 1981:61). Hegel verurteilte das Kastensystem ebenfalls als despotisch und zusätzlich als tückisch und tyrannisch. „Die Kastenunterschiede erstarrten, wobei sie die sozialen Klassen in eine Inbeweglichkeit brächten und die Spannungen unter ihnen intensivierten. Im Kastensystem gäbe es weder Platz für Logik noch für individuelle Freiheit. (Chatterjee 1981:61).

Nichteinhaltung im Fokus seines reformerischen Denken und Handelns wie u.a. Gebote und Verbote des gemeinsamen Essen und Trinken, des Heiraten zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Kasten, sowie die Verknüpfung von Kastenzugehörigkeit an die Ausübung bestimmter Berufe. Savarkars erste allgemeine Beobachtungen, dass durch die bestehenden Bestimmungen im Rahmen sozialer Interaktion wie z.B. der Heirat (inklusive dem Verbot der Witwenheirat) dem Kastensystem eine solche Exklusivität innewohnt, werden insbesondere durch seine späteren Erfahrungen während seiner Gefangenschaft in der britischen Strafkolonie, den Andamanen Inseln, bestärkt, als er die beklagenswerte Misere von hinduistischen Gefangenen, die niedrigeren Kasten angehörten, erfuhr. In diesem Kontext, kam er zu der Überzeugung, dass eines der signifikantesten Hindernisse bezüglich seiner Vision der Vereinigung seiner Landsleute die bemerkenswerte Unnachgiebigkeit und Exklusivität der hinduistischen Sozialstruktur ist, wie es hauptsächlich durch das Kastensystem repräsentiert würde. Ausgehend von der These, dass dieses Modell der gesellschaftlichen Ordnung das gesamte Land in unzählige Fragmente spaltet, konstituieren Savarkars Denken und Handeln seine stringente Kritik gegen sozial schädliche überalterte hinduistische Gebräuche, Traditionen, Praktiken und Vorstellungen mit besonderer Betonung auf die Abschaffung des Kastensystems (Navalgunkar 1989:177; Trehan 1991:40). Er nahm das Kastensystem als den am meisten auffälligen „sozialen Rückschlag“ wahr und startete für seine Zeit eine außerordentliche Kampagne gegen die Institution der Unberührbarkeit als Hauptvertreter der sozialen Übel, die Savarkar mit der sozialen Struktur der Hindus in Verbindung brachte, spricht für ihn auf der Existenz des Kastensystems basierten. Beeinflusst durch sein auf u.a. utilitaristischen Ideen basierendes Welt- und Menschenbild konnte die Ein- und Unterteilung in Kasten für Savarkar nichts Gutes bedeuten, sondern sei stets eine Quelle allen sozialen Übels und von Diskriminierungen. In seinen Schriften beschreibt er daher wie die soziale Ordnung der vier *Varnas* als eine Last der Vergangenheit bis heute die indische Gesellschaft sich selbst in tausende von Kasten und Subkasten segmentiert hat. Jedes von diesem Segment wurde zu einer exklusiven Gemeinschaft und zu einem außergewöhnlichen „Bollwerk“ einer antiquierten sozialen Ordnung, zu Barrieren gegen soziale Umbrüche.

Zusammenfassend lässt sich an dieser Stelle konstatieren, dass Savarkars Vorstellung zur Transformation der indischen Gesellschaft seinen ersten sichtbaren Ausdruck im Kampf gegen das Kastensystem fand bzw. für eine kastenlose Gesellschaft, die im Zentrum seines Wirkens im Bereich der sozialen Reform stand. Ein essentieller Schritt in diese Richtung der Reorganisierung der sozialen Struktur und dem Aufbau einer integrierten und homogenen Gesellschaft bestand für ihn darin, den Einfluss und das Monopol jeglicher „heiliger Schriften“ zu verdrängen. Savarkar wollte seine Landsleute vereinigen auf der Grundlage des Konzeptes der „sozialen Bruderschaft“ (*social brotherhood*) basierend auf den Prinzipien der sozialen Gleichheit und säkularen Werten was für ihn bedeutete, losgelöst von Spiritualismus, Aberglaube und dogmatischem Glauben, Phänomenen, welche bisher immer zu

Einschränkungen in der sozialen wie politischen Sphäre führten. Diese „kastenlose soziale Bruderschaft“ sollte die einzige existierende organisatorische Einheit in einem neuen unabhängigen postkolonialen Staat sein. Diese Bruderschaft kennt nur eine Kaste oder Klasse, seine Landsleute, die Menschen, die in der Lage sind ihre Loyalität gegenüber der „indischen Bruderschaft“ zu beweisen. Die Kriterien, wie man das Recht der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft bzw. Bruderschaft erwirbt, bildet *eines* der Kernelemente des *Hindutva*-Konzeptes, u.a. manifestiert in dem am kontroversesten und meist diskutiertesten *Hindutva - Who is a Hindu?*

Nach Savarkars Auffassung ist die Institution der auf Geburt basierenden Kasten ein einmaliges Merkmal der sozialen Struktur der Hindus, die gerechtfertigt wird durch die *Shruti*²³⁵ und *Smruti*²³⁶ und alle Facetten des menschlichen Leben bestimmt, die sozio-religiösen wie auch die wirtschaftlichen und politischen oder wie es John Gunther entsprechend beobachtet und formuliert hat, das ‚Leben von der Wiege bis zum Grab‘²³⁷. In diesem Zusammenhang erhebt Savarkar die Forderung, dass die Hindu-Gesellschaft die Vorstellung zu verwerfen hat, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kaste durch die Geburt entschieden wird (*Janmajat*). So betont er in seiner Schrift *the Six Glorious Epochs of Indian History*, dass es so scheint, dass es eine gemeinsame Schwäche in allen menschlichen Gesellschaften und Gemeinschaften ist, zu einem größeren oder kleineren Ausmaß, zu versuchen, die Größe oder Bedeutung eines Individuums nicht so sehr anhand seiner Fähigkeiten und Verdienste zu bemessen, sondern vielmehr anhand des Volkes, der Gemeinschaft oder der Familie, in die er hineingeboren wurde (Savarkar SGE 1971:38). Um seine weit reichende Forderung zu legitimieren, brachte er verschiedene logische, pragmatische und rationale Gründe hervor²³⁸.

²³⁵ Sanskrit, wörtlich, „geoffenbart“, jene frühe Schriften, die als den Weisen oder Seher offenbart gelten (Knott 200:161).

²³⁶ Sanskrit, wörtlich, „erinnert, vernommen“; Schriften, die als erinnert und durch Tradition weitergegeben gelten (Knott 200:161).

²³⁷ John Gunther zitiert in Navalgunkar (1989:177) und Trehan (1991:40).

²³⁸ Savarkar lehnte absolut die Ansicht ab, dass die Kaste durch Geburt bestimmt wird. Um seinen Standpunkt zu rechtfertigen brachte er eine Reihe, für ihn logischer und rationaler Argumente vor, wie sie bei Navalgunkar (1989:177f) zusammenfassend aufgeführt werden: (1) He observed that Brahmanya cannot be conceived as the quality of ‘Jiva’. In this regard Vedic literature presents ample evidence. Achalmuni was said to have born of an elephant, Keshpingal of an owl, Dronacharya of an earthen pot, Kaushik of a Shudra woman and Vashishth of a prostitute. All of them were Brahmins of high reverence. It goes to prove that virtues acquired during this life made them Brahmins. (2) If a Brahmin woman having secret sex relations with a non-Brahmin gives birth to a child, it would be treated by society as Brahmin. If birth determines the caste of an individual the child should carry the caste of his real father. However in practice social sanction and not birth is the decisive factor in the determination of caste. (3) If Brahmanya is considered a quality of Jiva it should remain permanently with a person. But Hindu way of life reveals that a Brahmin fails to remain so if he does not observe the code of conduct prescribed for him by the Hindu religion. Thus Brahmnaya depends not on birth but on the virtuous behaviour of a person. (4) Knowledge as a quality of Brahman is an acquired virtue of a person. It cannot be acquired by anybody. It needs no proof at all. We can see a number of persons other than Brahmins with an exceptional fund of knowledge. (5) If purity of thought and action is the criterion of the high caste, we come across a number of virtuous low-caste persons. (6) It is believed that all the four castes emanated from the body of the creator, which is a symbol of unity. Therefore man born from his feet cannot be distinguished from the man born from his mouth, as the fruit of the topmost branch and that of the lowest

Als eine Form des Kompromisses gegenüber dem Kastensystem argumentierte er, dass nur das Konzept basierend auf Verdiensten (*merits, Gunajat*) akzeptabel sei. Er startete verschiedene pragmatische und mäßige, aber auch einige provokative Kampagnen und Programme, um gegen das Kastensystem basierend auf Geburt vorzugehen, welches seiner Ansicht nach als ein *melting pot* von Irrlehren, Hindu Orthodoxie und traditionellen Autoritäten eine reaktionäre Zitadelle gegen jegliche Reformversuche bildet.

Savarkars leitende These in diesem Zusammenhang war, dass das ursprüngliche Kastensystem nicht auf Geburt sondern auf Werten und Leistungen der Individuen basierte (Navalgunkar 1978:178). In dieser Form, stellte es ein Modell zur Verfügung, dass nicht nur die hinduistische Gesellschaft strukturierte sondern eine gewisse Stabilität für die indische Zivilisation im Entwicklungsprozess garantierte. Jedoch im Laufe der Zeit übernahmen radikale orthodoxe Elemente die Ausgestaltung dieses gesellschaftlichen Ordnungssystems und verdrängten die immanenten moderaten Wesensmerkmale. Als Folge davon stießen die kohäsiven Kräfte des Systems an ihre Grenze, so dass dieses begann, rückschrittliche Tendenzen zu adaptieren und neue Arten von Initiativen und Aktivitäten zu verhindern, sowie einen, als Gefahr identifizierten, innovativen Geist zu beschränken. Auf diese Weise wurde die Kaste zu einem Synonym für reaktionäres Verhalten, Blockierung von Fortschritt und eine Hochburg für die indische Version von *Ludditen*²³⁹.

Zusätzlich zu diesem Kampf gegen die Rechtfertigung der Kaste durch Geburt verdammt er jeden Fall der Legitimierung der Kaste auf der Basis von Schriften. In einem für die Zeitung *Kesari* verfassten Artikel im Dezember 1930 schrieb er, dass *Sanatana Dharma* nicht die Aufspaltung von Kasten bedeutet. Unter Berufung auf das heilige Buch *Geeta* zitiert er den Gott Lord Krishna wie folgt: „Ich erschuf die vier Klassen [*Varnas*] gemäß der geforderten Eigenschaften und Verpflichtungen die von jedem einzelnen erwartet werden²⁴⁰.“ Wichtig für Savarkar ist es dabei hervorzuheben, dass Krishna jedoch nicht davon redet, dass die Klasse bzw. Kaste von Geburt aus bestimmt ist. Ferner würden auch die *Smritis* erklären, dass „Janmana jayate shudra. Sanskarat Dwija Uchyate“, das heißt, dass jeder durch Geburt ein Shudra ist. Es sei die Erziehung, dass die *Zweitgeborenen* von den anderen unterscheidet. All diese Argumente reduzieren sich auf die Konklusion, dass die Kaste nicht durch Geburt bestimmt wird (Navalgunkar 1989:178). Savarkar war sich der enormen Herausforderung bewusst, den Geist und die soziale Attitüde der Bevölkerung zu wandeln. Des Weiteren hatte er zu konstatieren, dass es schwierig sein wird Praktiken und Traditionen zu verwerfen, die seit Generationen in einer Gesellschaft vorherrschen (Godbole 2004:233). Laut Savarkar verfügt die Institution Kaste über genügend Selbstheilungskräfte, um seine negative Dimension,

branch of a tree cannot be distinguished. (7) The physical structure of all persons of different castes is almost the same. The distinction based on Castes is quite unnatural and unjustified.

²³⁹ „Maschinenstürmer“; Terminus der Anfang des 19. Jahrhunderts nach dem Engländer Ned Lud benannt wurde und Personen (Arbeiter) bezeichnet, die aus Furcht vor Arbeitslosigkeit Maschinen zerstörten.

²⁴⁰ *Chaturvarnyam maya srushtam, gunakarma vibhagshah*, Kapitel 4, Vers 13.

ausgedrückt durch den Begriff *casteism*, zu beseitigen, indem sie Schritt für Schritt versucht, die soziale Attitüde zu wandeln und sich dadurch wieder Respektabilität zu verschaffen. In diesem Zusammenhang schätz er die Kaste als ein soziales Experiment bezüglich Heredität. Gleichwohl er auf der anderen Seite nicht so weit geht die Beständigkeit sowie die Erhaltung basierend dem Prinzip der Vererbung zu rechtfertigen.

Neben den bereits oben erwähnten Schwierigkeiten mit dem Kastensystem war Savarkar fest davon überzeugt, dass die Exzesse innerhalb der rigiden sozialen Struktur einer der wesentlichen Gründe für die Tendenzen unter den Hindus ist, zu anderen Religionen zu konvertieren. Darüber hinaus würden diese Missstände zu einem „mental Bankrott“ und zu einem „unnatürlichen Verständnis von hinduistischen Tugenden“ führen²⁴¹, welches mit Blick auf die Fragmentierung, der Schwäche und des Degenerierens ihrer Gesellschaft zunehmend kritischer wird. Das *casteism* basierend auf Geburt, das in der Praxis vorherrscht, muss unverzüglich unterbunden werden und die oberste Priorität sollte darauf liegen, dass die Arbeitsteilung in der hinduistischen Gesellschaft wieder nach den Prinzipien der Leistungen und Fähigkeiten organisiert wird. Von daher sieht Savarkar es als oberste Pflicht eines Patrioten an, gegen die soziale Institution des Kastensystems vorzugehen.

Savarkar beobachtete, dass viele der hochkastigen Hindus der verschiedenen sozio-religiösen Gemeinschaften²⁴² in Indien und besonders die Hindu Orthodoxie verantwortlich für ernsthafte soziale Probleme sind. Er stellte fest, dass der Ursprung des Kastensystems, basierend auf Geburt, im egoistischen Wunsch von jeder Person die anderen zu dominieren läge²⁴³. Vor diesem Hintergrund wurde jede Art der Elastizität und Mobilität innerhalb der sozialen Hierarchie von dem einzelnen Individuum als Bedrohung der eigenen sozialen Position empfunden. Derselbe egoistische Wunsch, sich selbst zu erhalten, wirkte innerhalb der entsprechend Kaste bzw. Subkaste.

6.6 Savarkar versus Hindu Orthodoxie

In Ratnagiri hielt Savarkar Kontakt mit allen Sektionen der Gesellschaft und erhielt von vielen volle Unterstützung (Vaidya 1965:35). Die einzigen, die ihre Kooperation weitestgehend versagten, waren die Hindu Orthodoxie oder Traditionalisten, mit denen er eine „besondere Beziehung“ pflegte. Savarkar war nicht nur ein vehementer Gegner des Kastensystems sondern darüber hinaus auch ein außerordentlicher Kritiker der dominierenden Stellung der Brahmanen. Der Prozess der sozialen Reformen nach Savarkars Vorstellung muss daher auch im Kontext des Kampfes gegen doktrinäre Suprematie, moralische und ethische Exklusivität und letztendlich im Ringen um politische Macht auf der Basis religiöser Legitimität gesehen

²⁴¹ Siehe hierzu ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.1.3.4 Codeelement Tugend- und Morallehre.

²⁴² Savarkar Kampagnen gegen das Kastenwesen bezogen sich nicht nur auf die hinduistische, sondern auch auf andere (Religions-)Gemeinschaften in Indien die ebenfalls das Kastensystem mit all seinen negativen Aspekten (*casteism*) praktizierten wie die Unberührbaren, die Muslime und auch die Christen.

²⁴³ Savarkar zitiert in Navalgunkar (1989:178).

werden. Wiederholend zu jeder möglichen Gelegenheit, hinterfragte er entsprechend die Superiorität der Brahmanen über die anderen. Seiner Meinung nach sind sie hauptsächlich dafür verantwortlich, dass der Fortschritt der Hindu-Gesellschaft durch die bereits weiter oben erwähnten *sieben Fesseln*²⁴⁴ gehemmt wurde. Die sozialen Übel in seiner Zeit waren vor allem ein Teil der religiösen Ansichten und des Aberglaubens, der durch diese Hindu Orthodoxie aufrechterhalten wurde. Savarkars erkannte Aufgabe, das Ausmaß der Ungerechtigkeit offen zu legen, musste konsequenter Weise zu einem Konflikt mit den dominierenden orthodoxen und konservativen Elementen der hinduistischen Gesellschaft führen, was letztendlich in einem standhaften Widerstand derer gegen sein Denken und Handeln kulminierte²⁴⁵. Die Hindu-Orthodoxie, die Savarkar bevor er seine sozialen Reformmaßnahmen startete, noch respektierte, begann ihn in zunehmendem Maße für seine Ideen und Taten zu attackieren, und bezeichneten ihn abwertend *Bhangibabu* (*scavenger*, Lumpensammler). Seiner Ansicht nach, hatte die Orthodoxie nur wenig Sinn für Integrität und akzeptierte Normen, oder für Kritik an Praktiken wie Aberglaube, Polygamie, Kinderheirat oder Kastenverfolgung als Teil ihrer Religion, welches inkorrekt Weise durch eine große Anzahl Priester entweder aus Gründen der Ignoranz oder aus reinen materialistischen Motiven heraus diktiert wurde. Savarkar erhebt daher den Vorwurf, dass die Orthodoxen das soziale System aller Hindus beschädigt haben durch die Erfindung und Unterstützung von selbst auferlegten Restriktionen, die sie nicht nur selbst sondern auch alle anderen ihrer Landsleute in die oben erwähnte *mental bankruptcy* führte. Für Savarkar erfährt dies eine besondere Brisanz durch die Tatsache, dass die Mehrheit der niedrigeren, „unterdrückten“ Kasten kaum die Möglichkeit hatten, die schädlichen Auswirkungen dieser ihnen durch die Orthodoxie auferlegten falschen Lehren zu umgehen. Daher sah Savarkar eine essentielle Aufgabe darin, den Hinduismus von den schädlichsten Einflüssen impliziert durch blinden Glauben, tief verwurzelten engstirnigen Praktiken und orthodoxe Bigotterie zu reinigen, mit anderen Worten, eine Revolte gegen die reaktionären Kräfte und eine sozio-politische Neuorientierung der Gesellschaft in Ratnagiri.

6.7 Savarkar und sein Kampf gegen die nationale Strafe der sozialen Ächtung

Ausgangspunkt für seine Kritik am Kastensystem war seine Überzeugung, dass dieses in erster Linie dafür verantwortlich ist, wenn die Hindus nicht in der Lage sein werden, eine Nation aufzubauen bzw. Prozesse ihrer Nationenbildung in erheblichem Maße behindert werden. Man habe sich der Illusion hingeeben, die Reinheit der eigenen Kaste sowie der hinduistischen Religion und Gesellschaft zu erhalten, ein Prozess der sich mit Beginn der muslimischen

²⁴⁴ Weiter unten im Kapitel 6, Absatz 6.7.1 Abschaffung der Unberührbarkeit werden diese detaillierte dargestellt.

²⁴⁵ Die Entscheidung, ebenfalls den Terminus konservativ an dieser Stelle zu verwenden, trotz des behandelten Kontexts der sozioreligiösen Reformen in Indien, bedeutet nicht, dass der Begriff orthodox austauschbar mit dem Terminus konservativ sein muss. So wurden einige Denker dieser Zeit nicht als orthodoxe Figur wahrgenommen, alldieweil sie sich zur Aufwertung „heiliger Schriften“ verpflichtet fühlten. Dieses hieß jedoch noch lange nicht, dass sie kein reaktionäres Verhalten gegenüber Reformen an den Tag legten.

Einfälle verstärkte. Insbesondere seine „Beobachtung“, dass den Hindus gegenüber feindlich eingestellte Nationen bzw. Religionsgemeinschaften versuchen, Schwächen oder Ausartungen des gesellschaftlichen Kasten-Systems der Hindus, wie die der sozialen Ächtung im Falle von Fehlverhalten, gezielt auszunutzen, d.h. u.a. durch das Mittel der „physischen Konversion“²⁴⁶ erst ein solches Fehlverhalten provozieren, und dadurch die Gemeinschaft der Hindus durch in umfangreichem Maße herbeigeführte Religionsübertritte zu schwächen. Dass es sich dabei um ein Instrument mit Bumerang-Effekt handelt (Savarkar SGE 1971:156), von dem man sich zuerst positive Implikationen hinsichtlich der Disziplinierung der „Mitglieder“ zum Erhalt der eigenen Religionsgemeinschaft erhoffte, zeigt sich daran, dass sich diese Waffe schon bald gegen sie selbst richtete. Insbesondere der Ausschluss der Frage nach der Schuld, ist für Savarkar einer der signifikantesten Kritikpunkte und vermerkt: „Diese verschiedenen Kasten und Subkasten der Hindus bestrafen selbst das kleinste Vergehen gegen die Kastengesetze mit sozialer Ächtung – selbst wenn eine solche Verletzung des Kastengesetzes war freiwillig oder unfreiwillig, bewusst oder unbewusst“ (Savarkar SGE 1971:159). Die wohl schlimmste Form der sozialen wie religiösen Ächtung war der permanente Ausschluss²⁴⁷ aus der eigenen Kaste, annähernd vergleichbar mit der Exkommunikation aus einer Christlichen Kirche. Wird man aus der Kaste ausgeschlossen (*outcasted*), so wurde man von seiner eigenen Familie, Verwandtschaft bzw. weiteren Kastenangehörigen getrennt bzw. von jeder Interaktion mit ihnen ausgeschlossen, man sprach, aß und trank nicht mehr mit ihm. Mit anderen Worten er war für die Hindu-Gemeinschaft verloren. Für Savarkar war jedoch nicht nur die Tatsache besorgniserregend, dass die ausgeschlossene Person sich nicht mehr in die hinduistische Gemeinschaft integrieren ließ, sondern auch deren Kinder. Vor dem Hintergrund, dass die betroffene Person von ihrer eigenen Verwandtschaft nicht mehr anerkannt wurde, blieben ihr sämtliche religiöse bzw. spirituelle Dienste versagt, und war entsprechend nicht in der Lage, seine Kinder zu verheiraten, die ebenfalls mit sozio-religiösen Nachteilen belegt wurden und konsequenterweise für die Gemeinschaft verloren gingen. Darüber hinaus waren andere Kasten i.d.R. ebenfalls nicht gewillt, soziale Interaktion mit solchen Personen zu unterhalten, um die eigene Position im Rahmen der sozialen Stratifikation in Indien nicht zu gefährden. Ein Phänomen, welches für Savarkar eine bemerkenswerte Gefährdung für die Einheit der Hindus darstellt, und zwar in zweifacher Hinsicht: (1) In direkter Form durch den Ausschluss aus der Hindu-Gemeinschaft, der nicht nur eine personelle Schwächung der *eigenen* Gemeinschaft darstellt sondern auch eine angenommene Fragmentierung sowie einen Faktionalismus weiter fördert und unterstützt. (2) In indirekter Weise, dadurch dass die ausgeschlossenen Mitglieder sich anderen, *fremden*, Religionsgemeinschaften anschließen wie den Christen und den

²⁴⁶ Der Begriff „Physische Konversion“ verwendet Savarkar in Abgrenzung zu dem der „mentalen Konversion“. Siehe hierzu die Ausführungen im Rahmen des Kapitel 4, Absatz 4.2 Das Verhältnis Nation-Religion und die Bedeutung von religiösen Konversionen.

²⁴⁷ Für besonders bestrafungswürdige Vergehen gegen die Vorschriften der eigenen Kaste. Ansonsten wurden temporäre Ausschlüsse verhängt i.d.R. mit der Verbindung an die Durchführung bestimmter Reinigungsrituale oder eines von beidem (O'Malley 1974:73ff).

Muslimen und auf diese Weise eine zusätzliche externe Bedrohung für die Hindus darstellen können. Dabei geht er insbesondere von der Behauptung aus, dass konvertierte Hindus sich langfristig zu den vehementesten und enthusiastischsten Gegnern ihrer früheren Gemeinschaft entwickelten.

Insbesondere das Beispiel der zwanghaften Massenkonzersionen während der *Moplah-Rebellion* in Malabar Anfang der 1920er führte Savarkar nicht nur als ein Argument gegen den Ausschluss der Kaste, sondern auch als Begründung für die Notwendigkeit zur Rekonvertierung. Denn die automatische „Exkommunikation“ aufgrund des vollzogenen Religionswechsels zum Islam ist nicht gerechtfertigt, da dieser gegen den Willen der Betroffenen war²⁴⁸.

Während seiner Zeit in Gefangenschaft beobachtete Savarkar, dass die Hindu-Gesellschaft durch verschiedene *Fesseln* gehandicapt und gehemmt wurde. „Diese sieben *bandis* – oder Verbote, die nicht nur den Fortschritt der Hindus aufgehalten, sondern ebenso ihr normales Leben tatsächlich durch sieben Fesseln negativ beeinflusst haben. Diese Fesseln wurden nicht gewaltsam an den Füßen der Hindu Nation befestigt durch Muslime, Christen oder eine andere fremde Macht; sie wurden durch die Hindus selbst angelegt, in ihrer extremen Sorge um den Schutz ihrer Religion. „Das ist warum wir sie durch das gesprochene wie das geschriebene Wort nicht fremde Ketten, sondern ‚sieben einheimische Fesseln‘ nennen“ (Savarkar 1971:157).

„Zu aller erst sollte nicht vergessen werden, dass das Kastensystem die erstaunliche Konsolidierung und bemerkenswerte Stabilität der Hindu Gesellschaft unter sicherlich eigentümlichen Umständen und in einem besonderen Kontext erleichtert hat. Bei seiner Evaluierung, wäre es daher undankbar nur auf den eventuellen Schaden zu verweisen, das es in den letzteren Phasen verursacht hat“ (Savarkar SGE 1970:158). Auch wenn Savarkar an dieser Stelle betont, dass sich die Hindus diese Art der Hindernisse selbst auferlegten, so bringt er doch auch klipp und klar zum Ausdruck, dass diese insbesondere von solchen Hindus forciert wurde, die unter negativem Einfluss fremder und feindlicher Mächte wie den Muslimen standen. Dieser Einfluss, den er auch als „politische Sklaverei“ bezeichnet, verfolgt keinen anderen Grund als die Verfolgung und Eliminierung der Hindus voranzutreiben. Der Bann des Seereise-Verbotes, das Gebot der sozialen Ächtung von Hindus, die gegen die soziokulturellen Vorschriften verstießen und das damit eng verbundene Verbot der Rekonversationen, seien hier in erster Linie zu nennen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:208). Es steht für ihn außer Frage, dass die Hindu Orthodoxie bzw. die hinduistischen Gesetzesgeber in der Zeit der muslimischen Invasionen und unter Einfluss des vom Islam ausgehenden religiösen Fanatismus die ursprünglichen, unabänderlichen religiösen Texte (*Smritis*) durch ihre Ergänzungen hinsichtlich neuer Lehren und Verbote nachteilig beeinflussten. Die Auffassung der früheren religiösen Gesetzgeber, dass es sich dabei um Notwendigkeiten handelt, um zukünftige, kritische

²⁴⁸ Den „Opfern“ der Moplah-Rebellion wurde später ein Reinigungsritual zugestanden, nach dessen Durchführung sie wieder Mitglieder ihrer Kaste wurden. Für das Zeremoniell musste allerdings eine entsprechende Gebühr entrichtet werden. (O'Malley 1974:84f).

Situationen zu bewältigen, teilt er nicht. Als besonders fatal, erachtet er die Tatsache, dass die „Novellen“ denselben Status wie die originalen Texte erhielten, sprich sie mit deren Authentizität und Unantastbarkeit bzw. Autorität ausstattete. Bestärkt wurde dies durch die „Strategie“ der „neuen Gesetzgeber“, ihre Ergänzungen unter den Namen der „alten Autoren“ der *Smritis* zu verfassen. Das führte seiner Ansicht nach zu einer Situation, in der selbst die für ihn außerordentlich erfolgreichen Kampagnen, wie sie von den Marathen und Rajputen gegen ihre Feinde selbst in Afghanistan und Persien durchgeführt wurden, nicht ausreichte, dass die Hindus von dem Gedanken loslösen könnten, dass ein solches Verhalten als „sündhaft“ zu bewerten ist (Vgl. Savarkar SGE 1971:210). Mit anderen Worten, die „leichtgläubige Hindugesellschaft“ war aufgrund der Angst vor religiösen Vorschriften nicht in der Lage sich von religiösen Traditionen, die sich einst als nutzbringend erwiesen, aber im Laufe der Zeit als schädlich für nationale Entwicklung entwickelte, zu trennen. Der Umstand, dass es mehrere Interpretationsmöglichkeiten der religiösen Schriften gab, verstärkte die Tendenz zur Konfusion und Zurückhaltung unter den Hindus, nach Savarkars Meinung.

„Es muss eingestanden werden, dass die Hindus von dieser Zeit das Kastensystem mit dem einzigen Ziel erschaffen haben, oder freiwillig erlaubt haben es zu erschaffen, den Kern ihrer Rasse und Blut zu schützen, ihr Kastendasein und ihre Traditionen zu bewahren und diese von jeglicher Verschmutzung absolut rein zu halten“ (Savarkar 1971: 158). „Die Struktur des Kastensystems basierte auf den Prinzipien der Erbllichkeit, eine auf Arbeitsteilung basierende Wirtschaft, auf soziale Koexistenz und sozialer Ethik, so weit was diese Prinzipien betrifft, wurden sie bereits von den Autoren der verschiedenen *Smritis* verstanden“ (Savarkar 1971:158).

6.7.1 Abschaffung der Unberührbarkeit

Während der Jahre des Arrestes in Ratnagiri brachte Savarkar seine Meinung bezüglich der Unberührbarkeit im September 1927 in einem Artikel unter dem Titel „Eine Warnung an unsere unberührbaren Brüder“ zum Ausdruck, welcher in der Zeitschrift *Shraddhanand* publiziert wurde. In diesem stellte er folgendes fest: „Die gegenwärtige Tradition der Unberührbarkeit unter den Hindus ist ungerecht und suizidal. Niemand benötigt es darüber aufgeklärt zu werden, wie aufrichtig an deren Aufgabe ich arbeite, am allerletzten die Leser von *Shraddhanand*. Es ist ein abscheuliches Verbrechen gegenüber 70 Millionen Menschen sie schlechter als Tiere zu behandeln. Es ist verachtungswert nicht nur im Sinne der Menschlichkeit, sondern auch für die Heiligkeit unserer inneren Seele“²⁴⁹. Die schlechte Praxis der Unberührbarkeit ist ebenfalls ein Produkt des Kastensystems.

Die Unberührbaren müssen unter den verschiedensten Formen der sozialen Benachteiligungen leiden. Auch wenn diese von Provinz zu Provinz und selbst innerhalb einer solchen variieren, so lässt sich generell feststellen, dass in allen Gebieten der sozialen Interaktion mit den „Kasten Hindus“ eine extensive soziale Distanz zu beobachten ist,

²⁴⁹ Savarkar zitiert in Godbole (2004:230f).

besonders in den ländlichen gegenüber den urbanen Gebieten. Diese soziale Distanz wurde in manchen indischen Staaten²⁵⁰ soweit ausgedehnt, dass die Unberührbaren nicht als eigene Individuen, sondern als Sklaven oder Leibeigene betrachtet wurden, und entsprechend wie Eigentum der Höherkastigen verkauft oder verliehen wurden. Die meisten der Kasten Hindus wurden beeinflusst durch die verengte Interpretation der „heiligen Schriften“ durch die Orthodoxie und sind fest davon überzeugt, dass sie keine andere Wahl haben, als die Unberührbaren zu behandeln, als seien sie von niederem Status. Die Unberührbaren wurden wahrgenommen, als ob sie fähig sind, jeden und alles zu verunreinigen was für einen „sauberen Hindu“ von Wert und heilig ist²⁵¹.

Den Unberührbaren war es verboten Tempel und Schulen zu betreten. Die Benachteiligungen beinhalteten ebenfalls die Teilnahme an religiösen Prozessionen, das Entnehmen von Wasser von öffentlichen Brunnen und Tanks, den Eintritt in Räumlichkeiten von Kastenhindus (insbesondere im Rahmen einer Hochzeitszeremonie) und dem Begegnen von Kastenhindus auf öffentlichen Plätzen, etc.²⁵² Des Weiteren war es ihnen untersagt Häuser in Ortschaften zu bauen, die von Kastenhindus bewohnt wurden. All dies war den Unberührbaren untersagt mit der Begründung, dass sie unrein sind aufgrund dessen, dass sie unreine Angewohnheiten haben und unreine Berufe ausüben. Auch die Tatsache, dass ihnen Vertreter in der Legislative, gleiche Rechte bezüglich des Eintrittes in den Regierungsdienstes und den Zugang zu Ausbildungsinstitutionen von der britischen Kolonialregierung zugestanden wurde, änderte nichts bzw. kaum etwas an der Wirklichkeiten. Selten waren sie aufgrund von Armut und geringer Ausbildung in der Lage, ihre Rechte einzufordern und selbst wenn dieses versuchten, wurden sie von ihren hochkastigen Landsleuten an der Ausübung ihrer Rechte gehindert²⁵³. Savarkar hat in diesem Zusammenhang zu Recht erkannt, dass offizielle Verordnungen nur bedingt in der Lage sind, Vorurteile und traditionelle Praktiken und Gewohnheiten der Menschen „über Nacht“ zu ändern. Um gegen diese Grausamkeiten und Benachteiligungen vorzugehen, startete Savarkar spezielle Programme in der Stadt sowie im Distrikt Ratnagiri. Einige dieser Maßnahmen sollen folgend skizziert werden:

6.7.1.1 Gemischte Schulen: Eingliederung und Integration von Unberührbaren im Schulsystem

Eine der ersten Kampagnen im Feld der sozialen Reformen, die Savarkar in Ratnagiri gestartet hatte, war die Frage der „gemischten Schulen“. Im kolonialen Indien, als eine durch die Kasten

²⁵⁰ Z.B. Travancore. In solchen Staaten wurden sie nicht nur bezüglich sozialer Interaktion diskriminiert sondern auch bemerkenswerten Restriktionen der Kleidung unterworfen, wie z.B. das Verbot Schuhe zu tragen, Schirme als Schutz gegen Regen und Sonne zu verwenden, machen Unberührbaren Frauen wurde es sogar verboten ihren Oberkörper zu bedecken. (O'Malley 1974:148)

²⁵¹ Diese Angst geht soweit, dass nicht wenige orthodoxe Hindus ihre Hilfe Kranken oder sterbenden fremden Menschen verweigern, da sie Unberührbare sein könnten (O'Malley 1974:144).

²⁵² Selbst das Werfen eines Schattens auf einen Kastenhindu wurde als eine Verunreinigung gesehen.

²⁵³ So war es ihnen z.B. in Madras bis 1924 (Lee Commission) nicht gestattet einen ein Gerichtshof zu betreten (O'Malley 1974:149).

belastete und hierarchische Gesellschaft, war der Zugang zu Ausbildungsmöglichkeiten ungleich und ungerecht. In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass für die Unberührbaren Analphabetentum und soziale Schichtung eng miteinander verbunden sind. Trotz der Tatsache, dass die britische Kolonialmacht die „Brahmanische Vorherrschaft“ im Ausbildungssektor aufbrach, profitierten die höheren Kasten vielmehr als die niedrigen von diesem Wandel. Die anfängliche Erziehungspolitik war es, die Kinder von Unberührbaren den Schulen fernzuhalten oder für sie eigene einzurichten. Zwar hatte die Britische Kolonialregierung insistiert, dass die Unberührbaren das gleiche Recht auf Zulassung sowie auf gleiche Behandlung in staatlichen Schulen haben, was u.a. flankiert wurde durch Aufklärungsarbeit über die Wichtigkeit der Schulbildung und gleichzeitiger Bereitstellung von Stipendien und Erlassung von Studiengebühren, aber diese Bemühungen wurden i.d.R. unterbunden bzw. wirkungslos gemacht durch die Opposition der Höherkastigen (O'Malley 1974:150). Falls es doch Schulen gab, die für alle offen waren ungeachtet der Kaste und Religionszugehörigkeit, und diese auch von den Unberührbaren als Ausbildungsmöglichkeit genutzt wurden, wurde durch die Orthodoxie eine Politik der Separation praktiziert. Dies bedeutete für die Unberührbaren und niederkastigen Schulkinder, dass sie nicht neben ihren höherkastigen Klassenkameraden sitzen durften, sondern entweder in der Nähe des Eingangs oder gar außerhalb des Klassenzimmers auf dem Fußboden Platz nehmen mussten. Diejenigen, die höheren Kasten angehörten, durften innerhalb des Raumes sitzen und die entsprechende Ausstattung (Bänke) in Anspruch nehmen. Wenn die Unberührbaren Kinder dann immer noch zum Unterricht kamen wurde u.a. versucht, den Kindern oder ihren Eltern das Leben durch weitere Repressalien²⁵⁴ zu erschweren bis sie ihre Kinder von der Schule nahmen, oder man boykottierte komplett die Schule (O'Malley 1974:151). Nach Savarkars Meinung könnte die Ausbildung als Vorläufer für soziale Reformen dienen, um die physische Distanz in den interpersonellen Beziehungen zu brechen, die durch das Kastensystem den Menschen auferlegt wurde. Der enge Kontakt zwischen Unberührbaren und ihren höherkastigen Klassenkameraden würde es beiden Seiten ermöglichen, in Kontakt zueinander zutreten und damit wäre der erste Schritt, die unterdrückten Klassen zu integrieren, getan. Darüber hinaus war Savarkar fest davon überzeugt, dass Kinder von unterschiedlichen Kasten die zusammen ausgebildet wurden, die Hierarchie und die soziale Stratifikation der Kastentrennungen in ihrem späteren Leben nicht akzeptieren würden. Er ging weiterhin fest davon aus, dass sie das Bedürfnis verlieren, den Regeln dieses sozialen Systems Folge zu leisten. Um dieses Ziel zu erreichen, führte er ein extensives Propagandaprogramm durch, um den Widerstand der Hindu Orthodoxie und den konservativen Kräften in Ratnagiri zu brechen. Um dieses Hindernis auf dem Weg zur Etablierung einer „gemischten Schule“ in der Kasten und Religionszugehörigkeit keine

²⁵⁴ O'Malley (1974:151) erwähnt in diesem Zusammenhang, dass Beispiel einer Frau aus Baroda, die ihren Sohn zur Schule schickte, und sie daraufhin brutal angegriffen und ihre Ernte zerstört wurde. In anderen Städten bzw. Regionen wurden Unberührbaren entlassen, oder gar Nahrung und Herberge verweigert.

Beachtung finden, zu überwinden, wandte er eine zweifache Strategie an: (1) Er nutzte die Presse, sprich die Printmedien, als eine Plattform, um seine Vision zu verkünden und schrieb zahlreiche Artikel zu dieser Problematik. (2) Er versuchte im persönlichen Gespräch die lokalen Autoritäten zu überzeugen, das legitime und humane Ideal seiner Kampagne zu unterstützen. Um den Schulbesuch von Kindern unterdrückter Klassen überhaupt erst möglich zu machen, akquirierte er Spenden für Kleider und Bücher. Mit Hilfe der Autoritäten war es ihm nach einiger Zeit möglich, das Konzept der „gemischten Schule“ in Ratnagiri zu implementieren.

6.7.1.2 Zugang zu Tempel für Unberührbare

Im alten, vorkolonialen Indien war es den Unberührbaren völlig verboten, Hindutempel, insbesondere reichere und bedeutendere, zu betreten²⁵⁵. Diese traditionelle religiöse Sanktion wurde stillschweigend von den Betroffenen befolgt. Es wurde kein ernsthafter Versuch unternommen, weder die Tempel zu betreten noch um Erlaubnis zu fragen, zumindest für einige Anlässe das Innere des Tempels aufsuchen zu dürfen. Jedoch seit 1930, wurden einige Anläufe seitens der Regierung sowie einiger Individuen unternommen, für die Erlaubnis, dass Unberührbare Tempel betreten dürfen, zu kämpfen. Die Frage nach dem Zutritt zu Tempeln war für Savarkar ein weiterer wichtiger Aspekt sozialer Reformen während der Dauer seines Arrestes in Ratnagiri. Ein wichtiger Grund diese Fessel zu lösen, war die Tatsache das Tempel die Zentren und Hochburgen der orthodox-hinduistischen religiösen Aktivitäten und das Rückgrat ihrer sozialen wie politischen Macht darstellten. Vor diesem Hintergrund sollte der Kampf für einen freien Zugang zu den allerheiligsten Bereichen der Tempel in Verbindung mit der Verbannung uralter, überholter Praktiken und Rituale positive Effekte bezüglich der Abschaffung der Unberührbarkeit und der Zerstörung der Suprematie der Hindu Orthodoxie haben. Seit 1926 appellierte er, dass niemand aufgrund seiner Kaste daran gehindert werden sollte, die Tempel zu betreten oder andere Plätze der Verehrung aufzusuchen. Ein erster Erfolg in diese Richtung erzielte Savarkar im Jahre 1929 als eine „mixed mela“ im *Vitthal Tempel* von Ratnagiri abgehalten wurde, d.h. es wurde den Unberührbaren anlässlich dieser Veranstaltung erlaubt, den Tempel zu betreten. Bis Savarkar diesen Fortschritt erreicht hatte, musste er die traditionellen und religiösen Autoritäten überzeugen, dass, falls sie es nicht erlauben sollten, sie ihre eigenen Landsleute nicht wie Menschen behandeln sondern sie werden sie sogar auf ein Status ab, der unter dem von Tieren liegt. In dieser Hinsicht hatte er heftige Kritik und Gegenwehr von den orthodoxen Kräften erfahren müssen. Denen trat er u.a. mit folgender Argumentation entgegen: „Was für eine Art von Gott ist es, der sich beschmutzt fühlt, wenn er von Unberührbaren gesehen wird? Gott ist allmächtig und gnädig. Er gibt Erlösung, selbst einem Sünder der bereut. Er befreit und vergibt. Ist es nicht das was Lord Krishna predigt?“²⁵⁶

²⁵⁵ Ausnahmen wurden bei unbedeutenden und/oder kleineren bzw. ärmeren Hindu-Tempel gemacht. Wobei es auch hier regionale Unterschiede in der Anwendung dieses Verbotes gibt (O'Malley 1974:145).

²⁵⁶ Savarkar zitiert in Godbole (2004:234). Savarkar unterhielt Kontakt mit anderen sozialen Reformern. Als der generell respektierte Hinduführer von Nagpur Raje Raghaji Bhonsale die Entscheidung getroffen

6.7.1.3 Patit-Pawana-Mandir

Eine von Savarkars bemerkenswerten Errungenschaften im Bereich der sozialen Reformen in Ratnagiri war die Gründung bzw. der Bau eines Tempels, genannt *Patit-Pawana-Mandir*. Der Bau wurde vor allem durch die finanzielle Unterstützung von Seth Bhagoji Keer ermöglicht. Als Tempel sollte er allen Hindus, ungeachtet der Kaste, offen sein, um sich zum Gebet versammeln zu können. Er sollte aber nicht nur allen Hindus offen sein sondern auch für die Unberührbaren. Wie bereits angesprochen, war es i.d.R. den Niederkastigen bzw. den Unberührbaren untersagt, Hindu-Tempel zu betreten. Des Weiteren stellt O'Malley (1974:15) heraus, dass es ihnen weiterhin nicht möglich war, einen Brahmanen zu bestellen, der für sie als Priester agierte oder an Brahmanischer Liturgie zu partizipieren. Besondere Brisanz erfährt dies, da ihre eigenen Kasten über keine Priester verfügen; und ihre Götter keinen Zugang zu dem Brahmanischen Pantheon fanden (O'Malley 1974:16). Der Name „Patitapavana“ bedeutet, *all ist own* (GoM 1962:797). Selbst ein Nicht-Brahmane konnte der Mathadhis des Tempels werden, sprich das Amt des höchsten Priesters bekleiden (Srivastava 1993:109). Die Eröffnungszeremonie wurde von Savarkar als eine neue Ära der pan-hinduistischen Götterverehrung²⁵⁷ wahrgenommen. Dieses Projekt verfolgt auf der einen Seite das Ziel, die Hindu Gesellschaft mit neuen Kräften sozialer und religiöser Kohäsion zu stärken, die den Hindus im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften fehlen würde, und auf der anderen Seite stellt es eine Bewegung dar, die verschiedene Versuche unternimmt, den Hinduismus mit den Merkmalen einer „Kirche“ auszustatten (Jaffrelot 1999:22f). Der *Patit-Pawana-Mandir* steht nicht nur als ein Symbol für Savarkars soziale Arbeit in Ratnagiri sondern auch für all die Schwierigkeiten und Herausforderungen, mit denen seine Kampagne gegen die Unberührbarkeit zu kämpfen hatte. Um diese Maßnahme zu kontextualisieren, soll an dieser Stelle Erwähnung finden, dass noch im Jahre 1929 ein Brahmane von mehreren anderen Brahmanen ermordet wurde, aufgrund der Tatsache, dass er Unberührbare als seine „Freunde und Brüder“ anerkannte, mit Ihnen aß, und was besonders kritisch wahrgenommen wurde, dass er den Unberührbaren half, sich einen Tempel zu bauen (O'Malley 1974:158). Savarkar war sich vor diesem Hintergrund, der begrenzten Reichweite seiner sozialen Reformen bewusst, die ihm durch die sozialen Realitäten gesetzt wurden. Er bemerke hierzu: „wir realisierten, dass es dort zwangsläufig zu vielen Schwierigkeiten kommen wird, wo es darum geht alte Tempel für Unberührbare zu öffnen. Die hartnäckigen Reaktionäre könnten rechtliche Einwände erheben. Einige Priester könnten argumentieren, dass die Tempel Privateigentum seien und sie hätten das Recht den Unberührbaren den Eintritt zu verweigern. Aus diesen Gründen haben wir uns

hatte den *Ramtek Tempel* in Nagpur zu eröffnen sendete Savarkar unverzüglich ein Telegramm: „Ich danke ihrem wohlwollenden Selbst, Shreemant Chitanavis, der aufopferungsvollen Hinduführer Chingole und der Hindu Öffentlichkeit im Allgemeinen für das Öffnen des *Ramtek Tempel* in Nagpur für alle Hindus gleich, ungeachtet ihrer Kaste oder ihres Glaubensbekenntnisses (Savarkar zitiert in Phake et. al. 1989:166).

²⁵⁷ Hinduistische Straßenreiniger agierten als Priester, Personen von niedrigeren Kasten hielten Predigten, Mahars ließen die Geeta; Brahmanen schmückten und verbeugten sich vor diesen Priestern (Srivastava 1993:109).

entschieden einen neuen Tempel zu bauen, indem Hindus von allen Kasten inklusive den Unberührbaren zugelassen würden. Und wenn sich einmal die Hindus an die Idee gewöhnt haben, zusammen den Göttern zu huldigen und zu beten, dann halten sie es nicht mehr für notwendig in die alten Tempel zu gehen in denen die Unberührbaren nicht erlaubt sind.“

6.7.1.4 Zugang zu (Privat-)Häusern

Eine der Hauptgebiete, in denen soziale Distanzierung praktiziert wird bzw. wurde in den Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Kasten bezieht sich auf den Fall des Zugangs zu den Privathäusern. So war es für Unberührbare nicht erlaubt, das Haus eines Kastenhindus zu betreten, nur in ganz wenigen Ausnahmen waren sie eingeladen. Auf der entgegengesetzten Seite erfolgte auch keine Einladung in die Heimstätten von Unberührbaren an höherkastige Hindus. Aber selbst wenn diese eine Einladung ausgesprochen hätten, dass Betreten eines Hauses von Unberührbaren oder niederkastigen Hindus wurde als ein Vergehen wahrgenommen. Vor diesem Hintergrund, startete Savarkar parallel zu seinen Bewegungen für die Einrichtung von „gemischten Schulen und Tempel“ eine weitere und drängte die höherkastigen Hindus darauf, Unberührbare in ihre Häuser zum Essen und Trinken einzuladen. Er nutzte seit 1927 die traditionellen Feierlichkeiten während der Tage *Dasera* und *Sankrant*, um eine institutionelle Plattform zu schaffen, Vertreter aus höheren Kasten mit solchen niedrigeren Kasten oder Unberührbaren zum gemeinsamen Essen zusammen zu bringen. Um ein Minimum an Vermischung und Interaktion zwischen diesen beiden Polen der sozialen Struktur der Hindus möglich zu machen, appellierte er an seine hochkastigen Landsleute zumindest den Unberührbaren zu erlauben, ihnen so nahe zu kommen, wie sie es normaler Weise Nicht-Hindus²⁵⁸ gestatten würden und um *Sona*-Blätter auszutauschen. Die Bewegung für den „Zugang zu Häusern“ startete eine ernsthafte, jährliche Prozession bei der Unberührbare unter der Führung von Savarkar von einem „hochkastigen Hause“ zu einem weiteren gingen und anfragten ob sie Repräsentanten der Bewegung in ihren Häusern willkommen heißen würden, um das Ritual des Austausches von *Sona*-Blättern zu begehen. In diesem Kontext soll angemerkt werden, dass Savarkar die Effekte seiner Bemühung katalysiert hat, durch die erneute Einbindung der Printmedien in einer außerordentlichen Art. Durch die Kombination einer „negativen“ wie „positiven“ Methode, d.h. bezüglich ersteren durch die Ächtung der Grausamkeiten impliziert durch soziale Übel wie die Unberührbarkeit durch die Veröffentlichung von Artikeln zu dem Thema; mit Blick auf zweit genanntes, erfolgte gleichzeitig das Loben der positiven Aspekte durch die Veröffentlichung der Namen von Personen, die die Reformbewegung unterstützt haben. Nach drei Jahren und zahlreichen Enttäuschungen war die Kampagne in der Lage, den Widerstand zu marginalisieren und ca. 90% der Haushalte inklusive der Geschäfte würden die Reformbewegung unterstützen

²⁵⁸ Im Laufe der folgenden Jahre wurden in einzelnen Staaten bzw. Fürstentümer ebenfalls solche Einrichtungen etabliert, wie das Beispiel des Fürstentums Indore zeigt und entsprechend von Savarkar (1941:89) wohlwollend registriert wurde. Siehe ergänzend Savarkar zitiert in Godbole (2004:228).

(Godbole 2004:228). Die Rolle die Wochen- und Tageszeitungen sowie die zahlreichen anderen Journale spielten, war für den Erfolg der Bewegung nicht unbedeutend. Dennoch, die Verbannung der Unberührbarkeit in öffentlichen Räumen wie Restaurants, Cafés und Saloons benötigte zusätzliche Versuche und Maßnahmen.

6.7.1.5 Eröffnung eines Pan-Hindu-Hotel und Restaurants (*Akhil Hindu Upahargruha*)

Neben den bereits erwähnten Restriktionen unter denen die Unberührbaren zu leiden hatten, wurde ihnen darüber hinaus untersagt, an öffentlichen Plätzen wie Hotels, Restaurants oder Saloons Speisen und Getränke zu sich zunehmen, da sie als unrein gesehen wurden und ihre Anwesenheit würde entsprechenden Lokalitäten und ihre Besucher beschmutzen. Am 1. Mai 1934 eröffnete Savarkar ein Hotel und Restaurant welches für alle Sektionen der Hindu Gesellschaft offen sein soll, in dem sie miteinander speisen und Kontakt pflegen können. Der bereits eingangs zitierte Biograph von Savarkar Keer wurde mit einem sozialen Boykott konfrontiert und wurde für eine gewisse Zeitdauer aus seiner eigenen *Bhandari* Kaste ausgeschlossen, als diese darüber informiert wurden, dass er diesen Ort für eine Erfrischung aufsuchte. Wie der *Petit-Pawana-Mandir* war auch das Restaurant und Hotel als eine „pan-hinduistische-Institution“ in Indien zu dieser Zeit einmalig²⁵⁹.

6.7.1.6 Zugang zu Theater und Kino

Das Theater war lange Zeit für Savarkar ein sehr wichtiges Instrument seiner Symbolpolitik im Bereich der sozialen Reform. Die Benachteiligungen von Unberührbaren erstreckten sich auf alle Bereiche des öffentlichen Lebens. So war es ihnen nicht nur untersagt, öffentliche Lokale aufzusuchen, sondern auch der Besuch von sozialen Institutionen wie Theater und Kinos wurde ihnen nicht zugestanden. Es war gewöhnliche Praxis, dass sie in einer vorgeschriebenen Distanz von höherkastigen Besuchern zu stehen oder zu sitzen haben, sofern der Eintritt nicht schon *apriori* verboten war. Wenn Unberührbare Versuche starteten, diese Hindernisse zu ignorieren, hatten sie mit ernsthaften Konflikten mit gewalttätigen höherkastigen und bzw. oder orthodoxen Hindus zu rechnen. Um seine Gedanken diesbezüglich zu erläutern und zu verbreiten, verfasste er im Jahr 1927 ein Schauspiel unter dem Namen *Sangeet Uhshraap*. Gemäß Jyotirmaya Sharma wurde das Drama noch im selben Jahr aufgeführt und bereits zwei Monate später im Juni verboten. Die Problematik und soziale Brisanz dieses Schauspiels ist am besten durch Sharmas Beschreibung der Themen ausgedrückt: „Unberührbarkeit unter den Hindus, die Dekadenz die unter den hochkastigen Hindus vorherrschte, Unberührbarkeit führe zur Konversion zum Islam und darüber hinaus die Grenzen des brahmanischen Hinduismus und der muslimischen Agenda in Indien“. Die Auswahl der diskutierten Themen setzte strikte Grenzen für den Erfolg von Savarkars Arbeit in diesem Feld, trotz der Tatsache, dass er freie Tickets

²⁵⁹ Siehe ergänzend Balarao Savarkars Beschreibung in Godbole (2004:237).

unter den Unberührbaren verteilte und versuchte, das höherkastige Auditorium davon zu überzeugen, die Praxis sich von den Unberührbaren zu separieren, aufzugeben²⁶⁰.

6.7.1.7 Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel

Neben den Theatern und Kinos, Restaurants und Hotels wurden den Unberührbaren auch Restriktionen bezüglich öffentlicher Verkehrsmittel auferlegt. Ratnagiri unter dem starken Einfluss der Hindu Orthodoxie und die daraus resultierenden endlosen Kastendifferenzierungen ließen die Vorstellung am Leben, dass das Sitzen für Unberührbare neben Kastenhindus in öffentlichem Transportmittel verboten ist. Savarkar versuchte diesbezüglich die Besitzer und Fahrer öffentlicher Transportfahrzeuge zu überzeugen, unberührbare Fahrgäste mitzunehmen, ein Service der ihnen normalerweise verweigert wird. Das Programm, das er in diesem Feld startete, beinhaltete u.a. auch das Sammeln von Spenden, um die Busfahrer für die Mitnahme von Unberührbaren zu bezahlen, was einen gewissen Erfolg sicherstellte.

6.7.1.8 Gründung einer „unberührbaren Hindu-Musikgruppe“

Die Aufstellung und Finanzierung einer „unberührbaren Hindu-Musikgruppe“ durch Savarkar war ein Projekt Savarkars mit einer ambitionierten Dimension: Auf der einen Seite kann die Schaffung einer solchen Gruppe von Musikern und ihr Engagement für verschiedene traditionelle Hindu Gebräuche wie Hochzeitenfeiern als ein außergewöhnlicher Schritt gesehen werden in Richtung der Verbannung der Unberührbarkeit. Auf der anderen Seite, hat es auch eine kritische Tendenz gegenüber den Muslimen, einfach aufgrund der Tatsache, dass dieses Betätigungsfeld eine Domäne ihrer Gemeinschaft ist bzw. war. Jeder Versuch dieses Monopol zu brechen, war also geeignet, um Unruhe und Unfrieden unter ihnen zu stiften. Diese Konflikte beinhalteten die Gefahr zu eskalieren, weil Savarkar die Unterstützung für die „pan-hinduistische Musikgruppe“ in der Regel mit der Lobpreisung der Vorteile hinduistischer Musiker gegenüber ihren muslimischen Kollegen verband. So führte er u.a. das Beispiel an, dass muslimische Musiker der Restriktion unterliegen, die sie dazu verpflichtet, aufzuhören zu spielen, sobald eine Prozession, die sie musikalisch begleiteten, im Begriff war eine Moschee zu passieren. In diesem Kontext sollte ebenfalls erwähnt werden, dass Savarkar zum ersten Mal ein rudimentäres Interesse zeigt, auch die ökonomische Situation der Unberührbaren zu verbessern²⁶¹. Passagen zu diesem Thema waren normalerweise selten und vage.

6.7.1.9 Symbolische Verbrennung der Unberührbarkeit

Die *Manusmriti*, oder *Dharmashastra* (Gesetze) von *Manu*, ist eines der heiligen Bücher der Hindus, welches nach Ansicht vieler Reformeure wie Savarkar die erniedrigende Stellung der Unberührbaren rechtfertigt. Es sei in den Gesetzen des Manu manifestiert, dass der Kontakt mit

²⁶⁰ Siehe ergänzend Godboles (2004:280) Zusammenstellung von Savarkars Bemühungen in diesem Feld.

²⁶¹ Siehe ergänzend Godboles (2004:280) Zusammenstellung von Savarkars Bemühungen in diesem Feld.

den Unberührbaren zur Verschmutzung der Kastenhindus führen würde, des Weiteren bringe es ihm und seiner Familie Unglück und es sei gleichbedeutend mit dem Begehen eines Verbrechens. Das Verbrennen einiger Kopien dieses Buches war ein populärer Ausdruck des Protestes in Indien in jenen Tagen. Savarkar entschied sich für eine öffentliche Verbrennung, um die Effekte der Mobilisierung eines solchen Ereignisses auszunutzen und um die Zustimmung aller Hindus zu erhalten, verbrannte er „lediglich“ ein Symbol der Unberührbarkeit in der Öffentlichkeit im Jahr 1933 am *Mahashivaratri* Tag. Savarkar und seine Unterstützer behaupten, dass diese Veranstaltung die Beendigung der Unberührbarkeit in Ratnagiri bedeutete.

Ein wesentlicher Grund für die letzt genannten Maßnahmen war für Savarkar, dass wenn die Situation für die Unberührbaren nicht verbessert würde, sie nicht nur weiterhin für die Hindu-Gemeinschaft verloren sein werden, sondern auch potentielle Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften darstellen, was in dramatischer Weise das „numerische Stärkeverhältnis“ zuungunsten der Hindus beeinflussen würde. Darüber hinaus musste es seiner Ansicht nach ebenfalls verhindert werden, dass die Unberührbaren eine eigene geschlossene Gruppe bilden, mit einer eigenen Identität, was für ihn eine weitere Bedrohung der nationalen Einheit der Hindus, der *Hindu-Sangathan*, darstellte. Das aufgrund des exklusiven und diskriminierenden Verhaltens der hochkastigen Hindus insbesondere der Orthodoxie es zu einer Ausbildung einer eigenen Identität der Unberührbaren gekommen ist, lässt sich an mehreren Beispielen erkennen. So betont O'Malley, dass es zu entsprechend starken Verbindungen innerhalb der Unberührbaren gekommen ist, ihre eigenen Feierlichkeiten und Feste begingen. Die Benachteiligung im Bereich der schulischen Ausbildung kompensierte man dadurch, dass es als besser betrachtet wurde, den Beruf seines Vaters zu erlernen und im Bereich der Familie zu helfen, was deren weitere Separation förderte. Bei einer Bewertung von Savarkars Reformbemühungen in diesem Bereich muss u.a. Berücksichtigung finden, dass die Unberührbaren bereits selbst seit geraumer Zeit relativ starke Bewegungen ins Leben gerufen haben, um für die Verbesserung ihrer Lebenssituation zu kämpfen, bzw. die ihnen gegenüber praktizierten sozial-religiösen wie ökonomischen Benachteiligungen abzuschaffen, zugunsten für mehr Wohlstand und Ausbildung. Es gelang ihnen, sich selbst zu organisieren und zu behaupten, und die Unterstützung von „modernen und fortschrittlichen“ Hindus zu gewinnen²⁶². Dass diese Unterstützung in der Regel über die Erwirkungen von Resolutionen und „Lippenbekenntnissen“ nicht hinausging, bewies die erfolgreiche Verhinderung der praktischen Implementierung und Boykottierung durch die Hindu Orthodoxie. Diese nutzten die ihnen zur Verfügung stehende Macht und Position in der Gesellschaft, um solche, als Anmaßung

²⁶² Erste Erfolge waren u.a. der Act des Legislative Council von Madras in 1930-31, der das Recht von allen Klassen und Gemeinschaften bestätigte, Zugang zu allen öffentlichen Plätzen zu haben, diese zu nutzen, Straßen, Märkte und Wassertanks, sprich alle diejenigen die von öffentlichen Geldern finanziert wurden. Die Hinderung von deren Benutzung gilt als eine Straftat. Neben Madras hat auch der Bombay Legislative Council einige Resolutionen verabschiedet, die ebenfalls das Recht der Nutzung von öffentlichen Institutionen wie Schulen und Wasserstellen u.a. für alle garantierte.

empfundene Tendenzen, zu unterbinden. Nicht selten führten die Auseinandersetzungen der antagonistischen Parteien zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, die teilweise Ausmaße erreichte, dass militärisch interveniert werden musste, um die Streitparteien zu befrieden.

6.7.2 Die Aufhebung der Restriktion für gemeinsames Essen (community eating, inter-caste dining oder Rotibandi)

Im Kampf um die Abschaffung von sozialen Übeltaten nahm die Institution des Gemeinschaftsessen, „community-eating“ oder auch als „inter-caste dining“ bezeichnet, für Savarkar eine bemerkenswerte Bedeutung ein. Ihm zufolge war es als Instrument hervorragend dazu geeignet, die Fesseln der Hindu Gesellschaft im Allgemeinen zu lösen und im Besonderen einer der Haupthindernisse beim Aufbrechen der Schranken des Kastensystems und seiner sozialen Übel gegenüber den Unberührbaren²⁶³. Er war sich all der Barrieren für soziale Beziehungen bewusst, wenn sie sich mit den Fragen auseinander setzen mussten, mit wem man essen, aus welchen Händen man Speisen annehmen, zusätzlich zu den Problemen welche Art von Speisen und wo man diese zu sich nehmen darf²⁶⁴. Zu verschiedenen Anlässen stellte Savarkar fest, dass die Restriktionen auf Nahrung und das Verbot, dass eine Kaste nicht mit der anderen Kaste gemeinsam essen kann, weitere wesentliche Ursachen für alle sozialen Übel und Hindernisse auf dem Weg zu einer homogenen Gesellschaft sind. Diese Restriktionen sind nicht nur der „Kitt“ des Kastensystems sondern auch der „Lebensgeist“ der Orthodoxie. Besonders in dieser Hinsicht waren die traditionellen Mechanismen der sozialen Kontrolle durch die Hindu Orthodoxie noch in Kraft und der Großteil der hinduistischen Bevölkerung beachtete nicht nur die Vorschriften und Regelungen in diesem Feld, sondern glauben fest daran, dass es ein Vergehen sei, die Verbote bezüglich des gemeinsamen Essens von Personen unterschiedlicher Kasten zu ignorieren. Dies schuf eine Atmosphäre, in welcher selbst hochkastige Hindus, die unterschiedlichen Kasten angehörten nicht miteinander gegessen haben. Darüber hinaus lag die Vorstellung eines gemeinsamen Essen von Personen, die den gegenüberliegenden Polen angehörten, jenseits der Vorstellungskraft aller Kasten. In diesem Zusammenhang, war Savarkars bemerkenswertes Programm in diesem Bereich der sozialen Reformen in Ratnagiri die Einführung des so genannten *Sahbhoj* (*Sahbhojans*), der „inter-caste meals“, welches nicht nur die Hindus unterschiedlicher Kasten sondern auch die Unberührbaren mit einschloss. Diese Veranstaltungen wurden speziell am *Suryanarayam divas* festgesetzt, sprich an Sonntagen (Srivastava 1993:109). Um dieses Projekt zu propagieren, führte er ein beachtenswertes Programm durch, um die Menschen von dieser Idee zu überzeugen, diese beinhaltete Vorträge und Seminare im ganzen Distrikt Ratnagiri. Savarkars Slogan dieser Kampagne war „Esst mit jedem und esst alles was gesundheitlich angemessen und sauber ist, das was niemand seine

²⁶³ Savarkar zitiert in Godbole (2004:299).

²⁶⁴ Siehe ergänzend zu den verschiedenen Restriktionen bezüglich der Speisen Graham (1943:337).

Religion beraubt“²⁶⁵. Diese Aussage wurde flankiert durch die grundsätzliche Maxime der hygienischen Erwägung, d.h. das Sauberkeit und nicht religiöse Tabus die testende Variable bezüglich der Ernährung sein sollte. Das Kriterium für die Begründung von Entscheidungen des Essens und Trinkens kann nur in Begriffen der medizinischen Wissenschaft, aber nicht in denen der Religionen formuliert werden. Um seine Vorstellung bezüglich der Aufnahme von Nahrung darzulegen, konstatierte Savarkar: „Erinnert Euch, dass der Ursprung der Religion nicht ein Gericht oder der Magen, sondern das Herz, die Seele und das Blut ist“.²⁶⁶ Die Tatsache, dass er mit dem Programm des „gemeinsamen Essens“ die hoch emotionalen Empfindungen seiner Landsleute berührte, zeigt sich in der harschen Opposition seitens jeder Sektion der Bürger von Ratnagiri. Selbst überzeugte Anhänger von Savarkar, besonders diejenigen die hauptsächlich an den politischen Implikationen seiner sozialen Arbeit interessiert waren, entzogen ihre Unterstützung in diesem sensiblen Gebiet. In diesem Kontext führt Godbole an, dass selbst viele seiner Anhänger aus der Hindu Mahasabha sich ebenfalls gegen das „inter-cast-dining“ wandten aufgrund der bemerkenswert hohen Schwierigkeit, welche die Implementierung dieser Maßnahme mit sich bringt. Darüber hinaus argumentieren sie, dass das Programm nicht gerechtfertigt sei aufgrund der Komplikationen, die es verursacht und der Tatsache, dass es weitere Hindernisse in politischen Angelegenheiten aufwerfen würde, also zusätzliche Probleme die zu dem damaligen Zeitpunkt als unnötig betrachtet wurden. Sie stimmten zwar Savarkar dahingehend zu, dass es ein Bedarf für Abschaffung der Unberührbarkeit gibt, aber nicht mit dem Ziel bzw. mit dem Instrument des „gemeinsamen Essen“ von „Berührbaren“ und Unberührbaren. Um das Potential von „sozialen Zusammenstößen“ in jenen Tagen zu verhindern, wurde der wohl signifikanteste Appell, um die soziale Harmonie zu bewahren, von M. K. Gandhi erhoben. Dieser stellte im November 1932 folgendes fest: „Ich erwäge selbst in meinen Träumen nicht, dass das „gemeinsame Essen“ und „gemischte [inter-caste] Heiraten essentielle Bestandteile in der Bewegung für die Abschaffung der Unberührbarkeit sind. Solche Aktivitäten schaffen allerdings Hindernisse und sollen aus diesem Grund nicht in Betracht gezogen werden“.²⁶⁷ Gandhi, als die populärste und bedeutendste Figur in der politischen Landschaft in dieser Zeit, hatte mit seinem Statement erheblichen Einfluss. Savarkar's Kritiker waren sich über die eminente Bedeutung von Gandhis Unterstützung bewusst und setzten somit die Grenzen seines Programms in diesem Feld der sozialen Reformen. Gandhis Appell respektierend und den revolutionären Geist seiner Maßnahme berücksichtigend, wandte Savarkar eine Schritt-für-Schritt-Methode an, um die Bevölkerung in Ratnagiri davon zu überzeugen, zu jeder möglichen Gelegenheit an den ‚inter-caste-dinings‘ teilzunehmen. Um mehr öffentliche Aufmerksamkeit zu erhalten und um mehr zu dem „gemeinsamen Essen“ zu bewegen, veröffentlichte er auch hier die Namen der Teilnehmer an diesen Veranstaltungen in den Tageszeitungen. Das trotz der umfangreichen Opposition gegen diese Maßnahmen sein

²⁶⁵ Savarkar zitiert in Phadtare (1975:273).

²⁶⁶ Savarkar zitiert in Phadtare (1975:273).

²⁶⁷ Gandhi zitiert in Godbole (2004:292).

Programm bis zu einem gewissen Grad erfolgreich war, zeigt sich in folgender Passage eines Artikels, veröffentlicht in der *Times of India* am 9. Dezember 1930: „Gandhi und viele seiner Anhänger im *Congress* bewahren *Chaturvana* und das System der Kaste basierend auf Geburt. Wie auch immer, einige Reformer in Ratnagiri behaupten, dass die Kastendifferenzierung schädlich für die Hindus ist und starteten mit gemeinsamen Essen von Hindus aus allen Kasten“ und die überraschende Sache ist das Savarkar ihre Quelle der Inspiration ist“ (Godbole 2004:305). Zusammenfassend ist Savarkars Errungenschaft bezüglich der Abschaffung der Restriktionen was das „gemeinsame Essen“ betrifft von entscheidender Wichtigkeit für die gesamte Fortführung der sozialen Reformen. Er verbreitete die Idee der sozialen Reform unter einem weit größeren Publikum und gab den verstreuten Reformen in ihrem Kampf gegen Trägheit und Rückschläge eine außerordentliche Verstärkung und verhalf den Geist der Orthodoxie, in einem entlegenen Ort wie Ratnagiri zu brechen. Die „gemeinsamen Essen“ zwischen den verschiedenen Sektionen, geleitet und organisiert durch Savarkar, half die Verbitterung über die sozialen Übel wie sie im Kastensystem begründet waren, zu minimieren und verursachte eine Destabilisierung dieser sozialen Ordnung und deren Legitimität in der Gesellschaft.

6.7.3 Abschaffung der Restriktionen auf Seereisen (Attock bandi, Sindhu Bandi)

Neben den bereits angesprochenen sozialreformerischen Themen beschäftigte sich Savarkar mit dem Seereiseproblem, d.h. dass das Überqueren von Meeren als ein Sakrileg angesehen wurde und i.d.R. mit gefürchteten und folgenreichen Sanktionen bestraft wurde²⁶⁸. Die Beseitigung der Hindernisse für See- bzw. Auslandsreisende gehörte zu den gängigen Forderungen der verschiedenen regionalen Sozialreformorganisationen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bezüglich deren steigender Signifikanz stellt Arb (2000:48) zusammenfassend fest, dass in der ersten Phase bis etwa in die 60er Jahre des 19. Jahrhunderts das Seereiseverbot ein individuelles Problem der einzelnen Reisenden und ihrer lokalen Kastengemeinschaften blieb und noch keine breite öffentliche Debatten auslöste. Savarkar betont immer wieder deren historische, schwerpunktmäßige Anwendung in Indiens Nordwesten, der unter ständigem Einfluss fremder Mächte und Kulturen stand, sich aufgrund kulturellen, wirtschaftlichen Austausches mit nicht-indischen, insbesondere arabischen Händlern, oder militärischen Konfrontationen mit ausländischen Streitkräften ausgesetzt sah. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts trat eine sichtliche Verschärfung der Situation ein, da Seereisen nicht länger lediglich als ein Problem einzelner Reisender und ihrer jeweiligen Kastengemeinschaft identifiziert wurde. Den historischen Kontext der Debatte beschreibt Arb (2000:58f) wie folgt: „Der Konflikt um die Seereisefrage äußerte sich nicht nur in einer Vielzahl von journalistischer und literarischer Publikationen, sondern auch beispielsweise darin, dass die National Social

²⁶⁸ Die gefürchtete dieser Strafen war mit Abstand der Ausschluss aus der eigenen Kaste („Exkommunikation“).

Conference regelmäßig Resolutionen zu diesem Thema verabschiedete, lokale Versammlungen abgehalten wurden, Pandits untereinander diskutierten, und mancherorts Kastenobere Seereisende aus der Kaste ausschlossen, während Sozialreformer demonstrativ Empfänge und Festessen für die Rückkehrer gaben. Die Gründe für das Entstehen einer öffentlichen Diskussion liegen zum einen wohl darin, dass die Seereisefrage angesichts der rasch wachsenden Zahl von Seereisenden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, insbesondere seit Öffnung des Suezkanals, ein Problem von allgemeinem Interesse wurde und dass ferner durch das Aufkommen organisierter Sozialreformbewegungen mit ihren Institutionen, Publikationsorganen usw. der Rahmen für eine öffentliche Auseinandersetzung mit solcherart Fragen geschaffen worden war. Die Seereisefrage blieb allerdings nicht einfach einer von vielen Punkten, denen sich die Sozialreformer in ihren Publikationen und auf ihren Versammlungen widmeten. Vielmehr kam es seit Ende der 60er Jahre zu teilweise vehementen Auseinandersetzungen über dieses Thema, die in den 90er Jahren und den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erlebten. Die Gründe dafür, dass die Seereisefrage Ende des Jahrhunderts in der Öffentlichkeit derart hitzige Diskussionen auslöste, sind vor allem in den angesichts des wachsenden Nationalismus und Traditionalismus sich verschärfenden Konflikten über den richtigen Umgang mit der Britischen Herrschaft um dem verstärkten Bedürfnis nach kultureller Selbstbehauptung gegenüber dem Westen zu suchen“.

Es kann also bereits hier festgestellt werden, dass Savarkar in der Forderung nach der Aufhebung des Seereiseverbotes kein neues und unbekanntes Feld im Bereich der sozialen Reformen beschritt. Es ist dennoch für die weitere Analyse und dem Verständnis von Wert, sich mit seinen Gedanken und Aktivitäten diesbezüglich auseinanderzusetzen, da hier aufschlussreiche Einsichten in sein Verhältnis zu der Hindu-Orthodoxie gewährt werden. So war er einer von denjenigen Hindus, die sich ausdrücklich dem orthodoxen Verbot gegen die Reisen über die Grenzen Indiens hinaus widersetzen. Dieses ist für Savarkar insbesondere aus der Notwendigkeit heraus entstanden, dass es sich – wie oben bereits bei Arp angeklungen – nicht mehr um eine rein religiös-soziale Debatte handelte, sondern um eine, die über außerordentliche kulturelle und politische Aspekte verfügte. Savarkar hatte in diesem Zusammenhang nicht nur das Seereiseverbot „aufs Korn“ genommen, sondern vor allem die anti-britische Attitüde der Hindu-Orthodoxie, verstanden als eine anti-westliche, anti-moderne und regressive Haltung.

In seinem Buch *Six Glorious Epochs of Indian History* analysiert Savarkar wie lebenswichtig das Meer für den Fortschritt oder den Niedergang eines Landes ist²⁶⁹. Savarkar greift in diesem Werk die These von einer großen Seefahrtstradition der Hindus auf und die damit in Verbindung stehenden Erfolge hinsichtlich der Kolonisierung und Eroberung neuer Territorien und die Erweiterung der hinduistischen Gemeinschaft, als eines seiner wesentlichen Argumente gegen das Verbot. Die Geschichte von *Hindustan (Sindhustan)* verfolgend, zeigt er

²⁶⁹ Siehe ausführlich zur Bedeutung des Meeres in Savarkars Schriften, Srivastava (1993:29).

auf, wie mächtig die indischen maritimen Streitkräfte waren und wie sehr die Auferlegung des *atock bandi* bzw. das Verbot die Meere zu überqueren, ihre Macht und ihren Fortschritt behinderten (Srivastava 1993:29). In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass es Hinweise in der indischen Frühgeschichte gibt, die auf Seereisen von Königreich *Magadha* im Norden bis nach Ceylon im Süden verweisen. Ceylon, auch als *Sinhaldweep* bezeichnet, das heutige Sri Lanka, sieht Savarkar in diesem Zusammenhang als ein „Baby India“, als ein Trabantenstaat (*satellite state*), welcher über die ganze Zeit von königlichen Dynastien mit indischem Ursprung regiert wurde. Auch die Malediven und die Lakhadiven sowie weitere Archipele standen unter der Autorität hinduistischer Könige. (Vgl. Savarkar SGE 1971:208; 211). In ähnlicher Weise haben die Andhras, die Tamils und andere Völker im Süden Invasionen in die Zentren von Burma, Siam bis hin zu den Philippinen durchgeführt und dort ihre politischen, kulturellen und kommerziellen „Übersee-Imperien“ aufgebaut (Savarkar 1950:67; SGE 1971:90f). Savarkar ging davon aus, dass dieses „alte Indien“ über Kenntnisse dieser Regionen verfügte, noch viel früher als es europäische Reisende, Entdecker oder Eroberer hatten²⁷⁰. Von daher sei die Überquerung der Meere nicht nur für die Hindus sondern auch für die Asiaten im Allgemeinen vergleichbar mit dem was die Kreuzzüge für Europa bedeuteten, die Weiterentwicklung durch den Kontakt mit einer höheren Zivilisation, sprich die damaligen Europäer mit denen der Asiaten. Das Überqueren der Meere ist nicht nur ein Überschreiten eines möglichen Verbotes sondern das Durchschreiten einer Epoche. (Vgl. Savarkar 1924:592) Neben diesen Referenzen betonte er zu vielen Gelegenheiten²⁷¹, insbesondere aber in seinem Buch *Hindu Pad-Padashahi*, die Wichtigkeit der maritimen Streitkräfte für die Königreiche der Marathen für ihre eigene Entwicklung und von gesamt Indien. Aber die Praxis des Verbotes, die Meere zu passieren, hatte eine Vielzahl negativer Einflüsse auf den Entwicklungsprozess des Landes: (1) Die Tendenz aufkommende Aspirationen ebenfalls wie Inspirationen für politische und ökonomische Expansionen einzudämmen; (2) nicht nur die Wurzel der Prosperität des Landes wurde gekappt, sondern es führte zu einer Art Verfallszustand; (3) All die [angenommenen] ehemaligen hinduistischen Kolonien gingen verloren und es sei heutzutage schwierig, noch irgendwelche Spuren oder Landmarken der ersten indischen Pioniere zu finden²⁷²; (4) der Zufluss von fremden Kenntnissen und Wissenschaften wurde gestoppt und der kulturelle Austausch kam zu einem Stillstand (Srivastava 1993:34). Nach Savarkars Meinung, war die Vorstellung dieser Restriktion so tief im Geist seiner hinduistischen Landsleute verwurzelt, dass die Praxis dieses Bannes über Jahrhunderte praktiziert wurde. Dies stoppte nicht nur die

²⁷⁰ Mit einer speziellen Referenz zu den Andamanen erwähnt Savarkar, dass „ihre Namen in den Analen der Pandya König zu finden sind und in den Beschreibungen der maritimen Kriegs im 11. Jahrhundert A.D. Der zur See fahrende Monarch und seine Dynastie drangen in Pegu ein und eroberten es: und auf der Rückkehr nach Hause landete er auf den Andamanen und Nikobaren pflanzte er seine Flagge auf und etablierte seine Herrschaft über diese Region (Savarkar TL 1950:66f).

²⁷¹ Siehe u.a. (Savarkar 1950:67).

²⁷² Diesbezüglich stellte er fest: „Sie verloren den Kontakt mit ihren eigenen Landsleuten und sind entweder ‚dahin verwelkt‘ oder sind von den Völkern absorbiert worden zu denen sie gekommen sind um sich dort aufzuhalten“ (Savarkar TF 1950:68).

Expansion der indischen Nation, sondern führte auch zu einem Rückschlag der ersten Vertreter indischer Zivilisation im Ausland. Um seinen Standpunkt in dieser Hinsicht zum Ausdruck zu bringen, konstatierte er: „Dieses schwächte nicht nur die hinduistische und religiöse Autorität sondern verursachte einen großen Verlust für ihre große Aspiration eines maritimen Imperiums und internationalen Handel. Sie verloren ihre ganze Flotte und den maritimen Handel. Nicht nur die Schiffsbauindustrie der Hindus ging unter sondern gar der Unterhalt von zur See fahrenden maritimen Streitkräften an sich stellte bereits eine Sünde dar. Hinduistische Religion und Hindu Nation wurden wörtlich engstirnig aufgrund ihrer eigenen Fehltritte. Selbst wenn ein wagemutiger Hindu es versuchte die Hülle der Engstirnigkeit zu durchbrechen am östlichem, westlichen oder südlichen Ozean war dieses verboten, sie war unantastbar“ (Savarkar 1971:219)²⁷³. An dieser Stelle ist es wichtig festzuhalten, dass Savarkar davon überzeugt war, dass die Hindus schon immer über einen uralten, angeborenen missionarischen Geist haben und von einem Drang bestimmt wurden, ihre politische Macht sowie ihre hinduistische Kultur über neue Völker bzw. Stämme auszudehnen. Beispiele hierfür seien u.a. der Ahom-Stamm in Assam oder Ausdehnungen hinduistischer Reiche bis nach Indo-China und weiter. Hinduistische Kriegs- und Handelsschiffe hätten schon jeher die Küsten von Afrika und China über Sindhuagar (*The Bay of Bombay*) und Gangasagar (*The Bay of Bengal*) angesteuert. Dieser ureigenste „Trieb“ sei jedoch durch den Bann der Seereisen und die anderen hier aufgeführten Hindernisse unterdrückt worden. (Vgl. Savarkar SGE 1971:204f; 219). Diese seien laut ihm in zweifacher Weise bemerkenswert schädlich für die Entwicklung der Hindus gewesen. Zum einen habe der Bann der Seereisen zu einer direkten Schwächung der militärischen Unterstützung für die „Übersee-Kolonien“ geführt, was zum anderen nicht nur deren Untergang sondern auch die massenhaften Konversionen der Hindus zum Islam forcierte. Dass dies gar Auswirkungen auf dem indischen Festland hatte, belegt Savarkar durch den Advent der Portugiesen in Goa (Gomantak). Das sei nur möglich gewesen aufgrund deren maritimer Vorherrschaft in der westlichen See, was zur Verfolgung und Missionierung von tausenden von Hindus führte. (Vgl. Savarkar SGE 1971:209). Die arabische Okkupation von Java, Sumatra und „Indo-China“ sind für ihn weitere Beispiele in diesem Kontext und stelle eine der verachtungswürdigsten, unglücklichsten Perioden im religiösen und politischen Leben der hinduistischen Nation dar. So hatte man mit Arabien noch Jahrhunderte zuvor enge Handelsbeziehungen und kulturellen Austausch, insbesondere mit dort ansässigen hinduistischen Kolonien²⁷⁴. Neben diesen Verlusten an Territorium und Bevölkerung stand es für Savarkar außer Frage, dass das Verbot der Seefahrt auch bemerkenswerte ökonomische Hindernisse für die Hindus bedeutete. So brachte es nicht nur den oben genannten internationalen Seehandel zum Erliegen, sondern führte darüber hinaus zum Untergang der

²⁷³; Siehe darüber hinaus Srivastava (1993:33).

²⁷⁴ Auch wenn es für Savarkar keine Beweise, Fakten oder bewiesene Theorie dafür gibt, so reichend doch Hinweise in den alten Schriften für ihn als Nachweis für diese hinduistischen Kolonien aus. (Savarkar SGE 1971:260f).

indischen Schiffsbauindustrie und forcierte somit neben den sozio-politischen Hemmnissen auch noch den wirtschaftlichen Niedergang des gesamten Landes. Damit reiht er sich in die klassische Argumentation der Seereisebefürworter ein, die Auslands- und insbesondere Englandreisen für den ökonomischen (Wieder-)Aufstieg Indiens, die Nutzbarmachung des dort vorhandenen technischen Wissens und die Etablierung von Handelsbeziehungen für zwingend notwendig halten²⁷⁵. Vor diesem Hintergrund muss an dieser Stelle betont werden, dass Savarkar die Aufhebung des Verbotes der Seefahrt nicht nur aus Gründen der sozialen Reformierung sondern vor allem auch aus politischen und wirtschaftlichen wie Militärstrategischen Erwägungen heraus forderte. Gerade die Aufgabe der Kontrolle der See, ermöglichte insbesondere den christlichen Mächten Zugang zu Indien. Dass dies nicht der Fall gewesen wäre, wenn adäquate maritime Streitkräfte für den Verteidigungsfall zur Verfügung stehen würden, versucht Savarkar durch Erfolge der Marathischen Flotte in seinem *Hindu-Pad-Padashahi* zu belegen. Das diese u.a. dazu geführt haben, dass sich die Hindus, vor allem die Marathen letztendlich in einem „Zwei-Frontenkrieg“ befanden. Zum einen in Indiens Nordwesten als Einfall- und Aufmarschgebiet insbesondere muslimischer Invasionen und zum anderen Indiens zum Meer „offener Süden“. Dennoch kann an dieser Stelle konstatiert werden, dass bei Savarkar das Seereiseverbot kein zentrales Thema darstellt, es hilft jedoch, sein Verhältnis zu Britannien und seine eigene Position innerhalb seiner Landsleute zu verorten; es dient darüber hinaus als Begründung für den geringen Rückhalt, den Savarkar genossen hat, selbst unter den Landsleuten die ihm „eigentlich wohlgesonnen“ sein sollten.

Vor diesem Hintergrund lassen sich Savarkars Aktivitäten bezüglich der Forderung nach Aufhebung des Seereiseverbotes und deren Bewertung im soziokulturellen Kontext anhand folgender fünf Punkte wie folgt bewerten:

(1) Das Seereiseproblem war primär die Problematik von höherkastigen Hindus, die sich zum einen den sozio-religiösen und traditionellen Vorschriften hinsichtlich der Zubereitung und dem Verzehr von Speisen²⁷⁶ sowie die Unterbindung von sozialen Kontakten zu Personen mit denen dieser untersagt ist, verpflichtet fühlten und zum anderen diejenigen die es fürchteten, in den Fokus der Kritik zu geraten aufgrund dessen, dass mit einer Auslandsreise negative Einflüsse auf den Reisenden unterstellt wird. Insbesondere die Hindu-Orthodoxie nahm Anstoß an dem als

²⁷⁵ Die Kritiker der Auslandsreisen argumentieren demgegenüber, dass von dem bis dato durchgeführten Reisen keine positiven Impulse für den Fortschritt und die Entwicklung Indiens ausgegangen sind. Vielmehr würden sie nur einer eng begrenzten Schicht englisch-gebildeter urbanen Schichten dienen. Darüber hinaus würde der Nutzen in keinem positiven Verhältnis zu den entstehenden Kosten führen und nur die zu einer weiteren ungerechten Verteilung des Wohlstandes im Lande führen. Die von den Auslandsreisenden importierte „Nachahmung des westlichen Lebensstils“ sowie die steigende „Kritik an der eigenen Kultur“ würde u.a. negative Implikationen für die heimische bzw. für die traditionelle Wirtschaft bedeuten. (Arp 2000:162).

²⁷⁶ Vor allem die Vermeidung von Fleisch, alkoholischen Getränken und Mahlzeiten, die von Fremden so genannten *Mlecchas* zubereitet wurden. So war generell die Auffassung verbreitet, dass wenn ein Hindu auf der Reise bzw. fern von zuhause ist und sein eigenes Essen nicht zubereiten kann muss er jemand aus seiner Kaste oder Subkaste engagieren, sofern er nicht einen Brahmanen als Koch beschäftigen kann (O'Malley 1974:105).

„verwestlicht“ bezeichneten Verhalten der Heimkehrer von Auslandsreisen. Übernommene Elemente aus dem „fremden Lebensstils“ wie Umgangs- und Kleidungsformen bzw. Normen stießen in einer zunehmend traditionalistisch-intellektuellen Atmosphäre auf Kritik. Nicht-hochkastige Hindus, die ebenfalls in steigender Zahl Seereisen unternahmen, um in den verschiedenen Kolonien des britischen Empires bzw. in Großbritannien selbst, ihre Dienste für die Kolonialmacht zu erfüllen, sei es nun im Bereich der Verwaltung, Landwirtschaft oder Militär, fühlten sich durch das Seereiseverbot nicht gebunden. Die geführten Debatten und mögliche Reformbemühungen, sofern Sie von ihnen rezipiert wurden, waren für Sie ohne Bedeutung. Letzteres gilt in verstärktem Maße für diejenigen der nicht-hochkastigen Hindus, die weder im Dienste der Briten standen noch solche, die über die ausreichenden Mittel verfügten, solche Reisen durchzuführen, was die Masse der indischen Bevölkerung zu dem damaligen Zeitpunkt ausmachte.

(2) Ein weitere Herausforderung, welche die politische Instrumentalisierung des Seereisverbotes erschwerte, zumindest auf „nationaler Ebene“, war die Tatsache, dass diese Problematik als solche in den verschiedenen Regionen in unterschiedlichster Weise wahrgenommen und entsprechend diskutiert wurde. So auch in der „Wirkungsstätte“ Savarkars in der *Bombay Presidency* bzw. in Teilen des heutigen Maharashtra, indem dieser Diskurs eher als ein Teil größerer Reformkonzepte betrachtet wurde, aber nur bedingt eigenständige Protestbewegungen in diesem Zusammenhang formiert wurden. In vielen Fällen stehen die Auseinandersetzungen im Rahmen des Seereiseverbotes in Verbindung mit lokalen Konflikten einzelner Interessensgruppen. Die Verknüpfung mit regionalen individuellen Partikularinteressen machte entsprechend die Stilisierung des Seereiseverbotes zu einer nationalen Frage unmöglich. Dies gilt auch vor dem Hintergrund, dass diese Thematik durchaus über verschiedene Regionen hinweg bestimmte intellektuelle Eliten zu mobilisieren versuchten, so dass man gar von einer Seereise-Bewegung (*sea voyage movement*) sprechen konnte.

(3) Als besonders erschwerend im Rahmen einer historischen Verortung von Savarkars Aktivitäten in diesem Bereich ist das Faktum, dass diese so genannte Seereise-Bewegung bereits ihren Höhepunkt, ihren Zenit, überschritten hatte und in vielen Regionen bereits kein Thema des öffentlichen Diskurses mehr darstellte. So schreibt Arp (2000:83) dass aufgrund von verschiedenen Stellungnahmen aus den 20er Jahren, dass die Schwierigkeiten in Verbindung mit dem Seereiseverbot bereits überwunden seien. So seien Aufgrund der steigenden Akzeptanz die Auslandsreisen nur noch in wenigen Ausnahmefällen auf Widerstand bzw. soziale Ächtung gestoßen. Ohnehin relativiert er sich diesbezüglich selbst an einigen Stellen indem er wie bereits weiter oben angemerkt, betont, dass das Seereiseverbot vorwiegend in Indiens Nordwesten Anwendung fand.

(4) Sein Engagement in dieser Debatte kann als beispielhaft betrachtet werden, inwieweit einige seiner Aktivitäten nicht nur mit wenig Erfolg beschieden waren sondern sich durchaus zu seinen

Ungunsten bezüglich dem Aufbau einer umfassenden Bewegung als Plattform für seine Visionen, auswirkten. In diesem Falle isolierte er sich in zweifacher Hinsicht. Zum einen von den „Mainstream-Gegnern“ des Seereiseverbotes, also eigentlich seinem eigenen Lager in diesem Diskurs und zum anderen führte es zu einer weiteren Distanzierung gegenüber der Hindu-Orthodoxie. Seine Propagierung westlich-inspirierter Reformideen in Zeiten einer zunehmend dominierenden Form des Nationalismus, die geprägt war durch eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur, stieß sein Einsatz für westlich-liberale Vorstellungen auf geringe Akzeptanz bei orthodoxen und traditionellen Hindus. Als außergewöhnlich schwerwiegend in diesem Kontext ist sein vehementer Angriff auf die „religiösen Gesetzgeber“ zu bewerten, die sich nach seiner Auffassung schuldig gemacht haben, den ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften „verdrehen“ zu haben, durch deren Ergänzungen im Namen der alten, großen und bedeutenden Verfasser um die verschiedenen Restriktionen wie das Seereiseverbot. Damit wirft er vor allem in diesem Zusammenhang der Orthodoxie vor, u.a. für den problematischen historisch-politischen Verlauf der „hinduistischen Nation“ verantwortlich zu sein. Demgegenüber stand für Savarkar fest, dass die politische Interpretation von theologischen Fragen unzweifelhaft die Aufforderung zur Aufnahme einer expansionistischen und imperialistischen Politik gegenüber den Feinden der Hindus beinhaltet. Die Interpretation „religiöser Texte wie die *Manusmriti* bilde hier auch keine Ausnahme. Eine Auffassung die Savarkar letztendlich zur Verherrlichung von Denkern wie Acharya Madhatithi²⁷⁷ führte, jedoch bei seinen Kritikern auf eine harsche Ablehnung stieß. (Savarkar SGE 1971:193)

Savarkar, aufgrund seiner kompromisslosen Art oder eines mangelnden Gespürs für das Machbare, vermied im Gegensatz zu anderen Reformwilligen, seine Forderungen im Einklang mit dem Hinduismus oder der Hindu-Orthodoxie mit ihren „sozial-religiösen Weltbild“ zu formulieren. So waren die Reformer stets bemüht zu betonen, dass sie nicht beabsichtigen, die traditionellen (im Sinne von orthodoxen) Verhaltensweisen aufzugeben. Beeinflusst von seiner Forderung danach, dass alle die „alten heiligen Schriften“, den *Sastras*, studieren dürften, was in seinem Falle verbunden ist mit einer bemerkenswerten kritischen Haltung über deren Anwendung in der heutigen Zeit, unterliegt Savarkar einer wesentlichen Fehlperzeption bezüglich der Diskussion um das Seereiseverbot. Besondere Brisanz erfährt dies dadurch, dass Savarkar gleichzeitig den Vorwurf erhebt, dass diese „religiösen Texte“ nicht mehr in ihrer Reinform vorliegen. Das heißt, sie wurden laut ihm von späteren Autoren modifiziert bzw. novelliert, und diese unter dem Namen der alten, ursprünglichen Autoren der *Smritis* verbreitet. Fragen inwieweit die „religiösen Texte“ an Originalität verfügen, ob der wahre Sinn der Schriften verloren ging und in welcher Art sie heute noch Anwendung finden sollen bzw. können, verstellt ihm den Blick für das Wesentliche. Dieses besteht darin, dass es sich bei dem Verbot der Auslandsreisen nicht mehr in erster Linie um eine Interpretationsfrage der Schriften

²⁷⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen im Kapitel 7, Absatz 7.8.3 Kontext der Hindu-Muslim Einheit in Savarkars Geschichtsinterpretation.

handelte, sondern um eine Frage des Umgangs mit fremden im speziellen westlichen Kulturen, verbunden mit den Auseinandersetzungen über die Rezeption westlicher Ideen und Lebensformen sowie mit der Frage der Loyalität gegenüber der fremden kolonialen Herrschaft. Dementsprechend musste sich Savarkar den Vorwürfen der Abkehr von der eigenen Kultur, vom eigenen Volk und entsprechender Anbiederung an fremde und feindliche Elemente erwehren. Mit dem damit verbundenen Verlust von möglichen Unterstützern aus dem „westlich-liberal inspirierten Lager“ verliert er die Möglichkeit zum Aufbau einer sozialen Basis für die notwendigen sozialen Reformen und durch die Abwendung von der Hindu-Orthodoxie potentielle Unterstützer für seine politischen Bestrebungen.

(5) Die von ihm geführte Argumentation in der Diskussion um das Seereiseverbot basiert wie einige andere seiner „historisch-philosophischen“ Hilfskonstruktionen zur Erklärung gegenwärtiger Probleme auf einem umstrittenen Rückgriff zur Begründung einer geschichtlichen Kontinuität. Die von ihm skizzierte große Seefahrtstradition der Inder, war zwar ein oft verwendetes Bild, um angestrebte Reformen durch die Wiederbelebung alter Traditionen zu forcieren bzw. mit der Wiederherstellung eines einst verloren gegangenen „Goldene Zeitalter“ zu verbinden. Aber auch hier zeigt sich eines der wesentlichen Merkmale seines Denkens, die Neigung ohne kritische Hinterfragung bestehende Kenntnisse, Ideen oder Thesen zu übernehmen, wie in diesem Falle das unkritische Bild von der „glorreichen hinduistischen Seefahrtsgeschichte“. Ob es sich hier vielleicht um eine historische Fehlinterpretation oder zumindest um eine Überzeichnung geschichtlicher Fakten handelt, wird nicht in Betracht gezogen. Denn in diesem Zusammenhang ist die folgende Tatsache als problematisch zu bewerten, dass nur sehr wenig über die angeblich herausragende indische Seefahrt und den damit verbundenen Expansionen wie Kolonisation bekannt ist. Es gibt nur wenige Quellen, die dann auch noch entsprechend vage davon berichten²⁷⁸. Die mögliche Vorstellung, dass der Niedergang der frühen indischen Seefahrer nicht dem Seereiseverbot, sondern zunehmender Piraterie oder einer überlegenen arabischen und chinesischen Schiffsbautechnik zuzuschreiben ist, wird durch Savarkar u.a. a priori außer Acht gelassen. Es scheint, dass die von Savarkar geforderte rationale und wissenschaftliche Herangehensweise, zumindest was die Perzeption und Interpretation geschichtlicher Ereignisse betrifft, nicht nur einem politischen Ziel dienen soll, sondern in vereinzelt Fällen durchaus auch einer naiven, selektiven oder gar utopischen Perspektive weichen muss.

Allerdings geben sie, wie eingangs dieses Abschnittes bereits erwähnt, aufschlussreiche Einsichten bezüglich der Bewertung seines Verhältnisses zu der Hindu-Orthodoxie und einer

²⁷⁸ Arp (2000:6) betont, dass es sich bei diesen wenigen vorhandenen Quellen primär um nicht-indische Quellen handelt, die über indische Kontakte zu Südostasien berichten. Diese Berichte, die vorwiegend chinesischen Ursprungs sind, nährten die Vorstellung einer großen indischen Seefahrertradition und führten zu der These einer frühen hinduistischen Expansion und dem Vorhandensein von Kolonien. Diese angebliche Kolonisierung von Südostasien wird heute ernsthaft in Frage gestellt bzw. auch zurückgewiesen.

generellen Verortung seiner Person. Savarkars Einsatz bzw. seine Rolle in der Bewegung gegen das Seereiseverbot zeigt nur allzu klar, wie schwer es ist, ihn in einer Mainstream-Richtung zu bzw. ihn unter einer bestimmten Kategorie zu verorten oder einem ideologischen, politischen Lager zuzuordnen. Er adaptiert zwar viele Meinungen, spricht er klingt sich in laufende Diskussionen ein, im negativen Sinne bedeutet dies, dass er keine solcher Reformdiskussionen tatsächlich von selbst angestoßen hat, im positiven Sinne definiert er eigene Positionen, was wiederum die Tatsache erklärt, dass er mal wieder in Opposition zu allen anderen Gruppen steht, spricht es nicht schafft, eine soziale Basis für seine Ideen zu mobilisieren.

6.7.4 Aufhebung der Restriktionen von Heiraten zwischen unterschiedlichen Kasten (Beti Bandi)

Genau wie das „gemeinsame Essen“ waren auch so genannte *inter-caste-marriages* ebenfalls verboten, für Savarkar ein weiteres Beispiel dafür wie das Kastensystem den *Hindu social body* in eine Reihe von exklusiven Einzelteilen aufbricht. Grundsätzlich versteht man unter den *inter-caste-marriages* das Heiraten zwischen Angehörigen zweier unterschiedlicher kultureller oder subkultureller Gemeinschaften. Diese kulturellen Gruppen mögen religiös, ethnisch oder linguistischer Art etc. sein, während die sub-kulturellen Gruppen unterschiedliche religiöse Gemeinschaften oder Kasten bzw. Subkasten darstellen. Gemäß der orthodoxen Sichtweise existiert eine Anzahl von Restriktionen bezüglich der Auswahl des Ehepartners. Regeln der Endogamie, das heißt die Regeln verlangen die Heirat innerhalb einer bestimmen Gemeinschaft, das Verbot der Heirat außerhalb der *Varna* oder *Jati* (Kaste oder Subkaste); Regeln der Exogamie, welche innerhalb der endogamen Gruppe zur Anwendung kommt und die Heirat zwischen *Sapindas* (Blutsverwandten), *Sagotras* und *Saprararas* (die gleichen namengebenden Gruppen) verbietet. Dennoch basierte Savarkars Verständnis von „inter-marriage“ auf „inter-caste marriage“ zwischen verschiedenen Subkasten und in Form der *Anuloma (hypergamy)*. Hierunter versteht man die Heirat eines männlichen Mitglieds einer höheren *Varna*/Kaste mit einer Frau, die einer niederen *Varna*/Kaste angehört und dem eher selteneren Falle, der *Pratiloma (hypogamy)*, worunter man die Heirat eines Mannes einer niederen *Varna*/Kaste mit der Frau einer höheren *Varna*/Kaste versteht.

Savarkar war der Meinung, dass die Praxis der *inter-caste marriages* gefördert werden sollte. Dies basierte auf seiner Überzeugung, dass die Verbannung der Unberührbarkeit nur möglich sein wird, wenn diese *inter-caste marriages* nicht nur zwischen den einzelnen Kasten sondern auch zwischen Unberührbaren und Kasten-Hindus stattfinden. Darüber hinaus beinhalteten seine sozialen Reformen in diesem Bereich das Eintreten der Wiederverheiratung von Witwen und seinen starken Widerstand gegen Kinderheirat. Hierfür zog er die „alten Schriften“ zu Hilfe, welche angeblich nach Savarkar den Beweis vom Heiraten zwischen unterschiedlichen Kasten erbringen. Neben seinem Eintreten „für das gemeinsame Essen“,

inter-caste dining legte er den Schwerpunkt seiner Arbeit auf die Abschaffung der Restriktionen bezüglich der Heirat zwischen den unterschiedlichen Kasten, beide Maßnahmen sind daher eng miteinander verknüpft, sind als komplementär zu einander zu betrachten, im Kampf gegen die Institution der Unberührbarkeit. Eng verbunden mit seiner Forderung nach Aufhebung des Verbotes der *inter-caste marriages* ist Savarkars Forderung nach *inter-provincial marriages* zwischen den Hindus (Vgl. Savarkar 1924:583; 597). Dies würde nicht nur die künstlichen und schädlichen Barrieren zwischen den Kasten sondern auch die Hürden des Provinzialismus überbrücken helfen sowie die nationale Integration fördern. Savarkar greift hier die gleiche Argumentationslinie auf wie er sie bereits im Rahmen seiner Interpretation der Arischen-Migrations-Theorie²⁷⁹ getan hat.

6.7.5 Aufhebung der Restriktionen bezüglich des Studiums der „heiligen Schriften“ (Vedokta Bandi)

Savarkar kämpfte nicht nur gegen die Abschaffung der Unberührbarkeit sondern auch gegen die Restriktionen bezüglich des Studiums der „heiligen Schriften“. Dieses beinhaltete das Verbot, *Sanskrit* und Texte in dieser Sprache zu studieren. Problematisch in diesem Zusammenhang ist der Streit, welche der Schriften die nun wichtigste sei. So schreibt u.a. Chatterjee (1981:84), dass für den großen sozialen Reformen Rammohan Roy z.B. die *Upanishaden* von höchstem Wert waren, während Swami Dayananda dagegen die Veden als ursprüngliche Grundlage hinduistischer Religion und Lebensweise ansah. Was die Lösung der Frage nach deren Auslegung nicht unbedingt vereinfachte.

Der Einsatz für die Aufhebung der Restriktionen in diesem Bereich führte jedoch auch hier zu einer Überbewertung dieser Problematik durch Savarkar. So sah er in einigen anderen sozialen Bereichen die heiligen Schriften bzw. deren enge Auslegung als Ursache für soziale Missstände. Jedoch ist diese „Übersensibilisierung“ bzw. Tendenz sozio-religiöse Probleme rein nur in der Auslegung der Schriften sowie deren eingeschränkte Anzahl der Interpreten zu suchen, zu begrenzt und führt in einigen Fällen wie z.B. bei Savarkars Engagement zur Aufhebung des Seereiseverbots dazu, dass der Blick für die tatsächlichen Ursachen verstellt ist. Erschwerend kommt hinzu, dass sich sowohl die Protagonisten wie Antagonisten von sozialen Reformen die „heiligen Schriften“ zur Begründung ihrer Argumentation herangezogen haben, was den Versuch, die Lösung sozialer Probleme durch Reformen im Bereich der Auslegung bzw. des Studiums der Schriften nicht als das probateste Mittel erscheinen lässt, zumindest aber als ein äußerst schwieriges Unternehmen.

²⁷⁹ Siehe hierzu ausführlich Kapitel 9, 9.2.2 Code Indo-Arische-Migrationsthese.

6.7.6 Aufhebung der Restriktionen bezüglich der Berufsauswahl (Vyavasaya Bandi)

In vielen heiligen Büchern der Hindus wird angeblich die Auffassung vertreten, dass jede Kaste einer vererblichen oder traditionellen Beschäftigung nachgeht, die jedes Mitglied der entsprechenden Kaste ausüben hat. Dies führte u.a. nach O'Malley (1974:122) zu der teilweise fehlleitenden Aussage²⁸⁰, dass sofern man die Kaste eines Hindus kenne, so kann man auch eine Aussage über dessen Beschäftigung treffen, was entsprechend das Konzept einer durch Geburt festgelegte Berufsausübung impliziert, die zunehmend in den Fokus von Savarkars Kritik geraten ist. O'Malley, wie bereits angesprochen, sieht dieses Konzept kritisch bzw. so in der Wirklichkeit nicht gegeben und führt an, dass es durchaus der Fall sein kann, dass bestimmte Kasten, insbesondere *functional castes*, über einen vererbaren Beruf verfügen und das in einigen Fällen die Mitglieder dieser Kasten diesem nachgehen, aber es bestehe keine aktuelle Verpflichtung dieses zu tun. Ausnahmen jedoch bilden spezielle Berufe die entweder so hoch oder so niedrig angesehen sind, dass nur bestimmte Kasten sie ausüben können (O'Malley 1974:122) und im Sinne Savarkars zu einer entsprechenden „Einschränkung der Berufswahl durch Geburt“ führte. Insbesondere letzter genanntes erfährt im Kontext der Unberührbaren eine besondere Bedeutung. Da gerade diese gesellschaftliche Gruppe als unrein und beschmutzt beschrieben wird, hauptsächlich aus Gründen der Art und Natur der für sie zugeschriebenen Beschäftigung, aufgrund ihres niedrigen sozialen Status bestimmt durch die Normen des Kastensystems. Vor diesem Hintergrund waren die Einschränkungen bezüglich der Berufswahl, die wesentliche Ursache für ihre soziale und wirtschaftliche Unterdrückung, dem Mangel an Möglichkeiten und Geltung, für sie. Die Verknüpfung dieser sozio-ökonomischen Diskriminierung mit den politischen Konsequenzen stellt Ahuja mit Bezug auf Henry Maine wie folgt her: „Das Kastensystem erschuf eine Arbeitsteilung, die die Freiheit den einzelnen Individuen verweigerte. In diesem rigiden Kastensystem, wurde der Beruf durch den zugeschriebenen Status bestimmt, nicht aber durch einen Kontakt und durch den Übergang vom zugeschriebenen Status zu einem Kontakt, was nach Henry Maine ein essentielles Merkmal für politischen Fortschritt darstellt“ (Ahuja 1994:288f). Das Kastensystem machte eine solche Transition, sprich eine politische Entwicklung, nicht möglich. Generell lassen sich nach O'Malley zwei wesentliche Gründe anführen, die gegen die Erbllichkeit des Berufes sprechen, einen sozialen und einen ökonomischen. Der erste ist verbunden mit den wirtschaftlichen Entwicklungen, die es einer Kaste unmöglich macht, eine bestimmte Industrie oder einen Handel dauerhaft auszuführen. Die zunehmende Einbindung Indiens in die internationale Wirtschaft und die ökonomischen Implikationen der Britischen Kolonialherrschaft²⁸¹ haben die Strukturen der traditionellen Industrien und Handwerksbetriebe grundlegend verändert, nicht

²⁸⁰ Generell ist ein Berufswechsel möglich bzw. es wird nicht als etwas Anstößiges durch die eigene Kaste empfunden, sofern die neue Beschäftigung als eine Erniedrigung für die eigene Gemeinschaft wahrgenommen wird. Einige Beschäftigungen werden als ein bemerkenswerter Verlust an Reputation identifiziert. (O'Malley 1974:127f).

²⁸¹ Siehe hierzu auch die Ökonomische Dimension von Hindutva, Kapitel 8.

nur bezüglich der zu produzierenden Erzeugnisse sondern auch bezüglich der Beschäftigungsmöglichkeiten. Darüber hinaus gab es bemerkenswerte Bestrebungen niedriger Kasten durch einen strategischen Wechsel ihres Berufes nicht nur ihre ökonomische Position sondern auch ihr soziales Ansehen zu verbessern, welches zu Veränderungen in der bisherigen Kastenstruktur bewirkte²⁸². In diesem Kontext kommt bereits der zweite, der soziale Grund gegen die Berufsbindung durch Geburt, zum Tragen. Soziale Ambitionen wie der Aufstieg innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie ist zwar ein sehr lobenswerter, da er u.a. einen bestimmten Sinn für Selbstrespekt impliziert, unglücklicherweise, so betont O'Malley (1974:12) wird das Stigma der Geburt, an Plätzen, an denen man die Herkunft eines Menschen kennt, nicht entfernt oder gemildert. In Konsequenz, wird man stets denselben Platz in der sozialen Hierarchie zugewiesen bekommen.

6.7.7 Aufhebung des Verbotes der Rekonvertierung (Shuddhibandi)

Die damaligen religiösen Konzepte der hinduistischen Gesellschaft hatten keinen Weg offeriert, ehemaligen Hindus, die im Rahmen der Hindu-Muslim Auseinandersetzungen zu einem Religionsübertritt gezwungen wurden, durch gewisse Riten der Reinigung eine Rückkehr in die Hindugemeinschaft zu ermöglichen. Ein Zustand, der laut Savarkar dazu geführt hat, dass Millionen von konvertierten Hindus Muslime blieben, weil die damaligen Praktiken und Verhaltensregeln, die als konform mit den religiösen Gesetzen erachtet wurden, einer Rückführung im Sinne einer Reinigung und Sühne entgegen standen. (Savarkar SGE 1971:154; 162). Dieser Bann der Rehabilitierung bzw. Reinigung und Aufnahme von Konvertiten zurück in den Hinduismus hat sich zu einer weiteren Fessel im Laufe der Jahre entwickelt, welche sich ultimativ als höchst nachteilig für die besten Interessen der Gemeinschaft der Hindus auswirkte. Anstatt fremde religiöse Aggressionen zurückzuhalten, hinderte es die eigene Entwicklung des Hinduismus (Savarkar SGE 1971:154, 162). Diese Behinderung, beruhend auf den „widernatürlichen religiösen Konzepten“ wie Kastensystem, der Fantasterei der Verschmutzung sowie der extravaganten Idee der Toleranz u.a., betrachtete er als weit hindernder als politisch-territoriale Eroberungen für die Konsolidierung einer starken Hindu-Gemeinschaft und ihrer nationalen Entwicklung. So sieht er die von ihm ins Leben gerufene *Shuddhi*-Bewegung als eine Agitation mit außerordentlichen Identität stiftenden Effekten. Sie würde laut ihm die Liebe des Volkes zum Hinduismus vertiefen und sich gegen solche Maßnahmen wehren, die zum Zweck haben Glaubensbrüder aus ihrer Gemeinschaft zu entreißen und zu anderen Religionen zu bekehren. Das bisherige Leiden der Hindus unter diesen Versuchen und das nun folgende „Erwachen“ durch die *Shuddhi*-Bewegung hätten enorm zu dem Zusammenschluss des hinduistischen Volkes beigetragen, die Unterschiede hinsichtlich regionaler Herkunft, Kaste und Gebräuche zwischen ihnen zu minimieren, wenn nicht gar aufzuheben und sie als eine

²⁸² Sei es nun durch den Aufstieg der ganzen Kaste, oder durch Abspaltung eines Teils der Kaste und der Gründung einer neuen Kaste bzw. Subkaste. (O'Malley 1974:127).

Gemeinschaft zu konsolidieren (Savarkar 1950:307). Darüber hinaus würden die mit der *Shuddhi*-Bewegung einhergehenden Lockerungen der Vorschriften hinsichtlich des Essens, Trinkens, Schlafens und gemeinsamen Beisammenseins eine bemerkenswerte Vereinfachung des Alltäglichen Lebens für die Hindus darstellen und ihnen ermöglichen, die Herausforderungen mit mehr Courage und mehr Furchtlosigkeit anzunehmen. Ein Wechsel in der Einstellung gegenüber dem Leben und der Religion erweckte das Bewusstsein, dass, wenn ein Hindu ein Muslim werden kann, auch ein Muslim und ein Christ in die Gemeinschaft der Hindus aufgenommen werden kann (Savarkar 1950:311; 320). Auch wenn Savarkar diese *Shuddhi*-Bewegung auf den Andamanen angestoßen hat und „lediglich“ unter seinen Mithäftlingen praktizierte, so ist offensichtlich, dass er die Andamanen als eine Art „Versuchslabor“ und Startpunkt für weitere Aktionen auf dem indischen Festland sah. Um alle Missverständnisse auszuräumen bezüglich seiner Bemühungen im Bereich *Shuddhi*, brachte er verschiedene Argumente vor, um sein Standpunkt zu verteidigen:

6.7.7.1 Das moralisch-philosophische Argument

Das Hauptziel dieses Argumentes war der Kampf gegen das so genannte individuelle Privileg eines Muslimen zu einem Hindu zu konvertieren in einer Art und Weise, dass dieses Privileg nicht in dem Prinzip der religiösen Freiheit begründet ist, sondern über eine angeblich diskriminierende Attitüde verfügt. Vor diesem Hintergrund, erfüllt dieses Argument eine doppelte Funktion, eine direkte wie auch indirekte:

(I) Das Argument entfaltet eine direkte Wirkungsweise, erstens weil Savarkar verkündet, dass die Bemühungen der Hindus zum Islam oder Christentum zu konvertieren, eine diskriminierende Attitüde haben, mit der Begründung des Universalanspruches, dass nur ihre Religion eine Erlösung anbietet. Zweitens, indem man den Hinduismus als etwas Zurückgebliebenes wahrnimmt, aber definitiv nicht als eine Religion, die über dieselbe Bedeutung wie der Islam oder das Christentum verfügt. Daher ist es für Savarkar wichtig festzuhalten und zu betonen, dass die Notwendigkeit besteht, den Hinduismus als eine gleichwertige religiöse Gemeinschaft mit ihrer eigenen Raison d'être anzuerkennen.

(II) Das Argument wirkt indirekt gegen den angeblichen Minderwertigkeitskomplex der Hindus. Savarkar bezieht sich hierbei auf das Argument, dass die Muslime nicht so engstirnig seien, einen anderen Glauben bzw. dessen Anhänger nicht willkommen zu heißen. Die Hindus dem hingegen hätten nicht einmal die Kraft, ihre eigenen Glaubensbrüder an sich zu binden. (Savarkar 1950:304). Offensichtlich nehmen die Christliche Mission und der *Mohamedan Maulvi* ihre Aufgabe als religiöse Verpflichtung wahr. Sie konvertieren Heiden, die Gefallenen, Kriminellen und die Obdachlosen – für die Erlösung ihrer Seelen - um sie zum Christentum bzw. zum Islam zu bekehren. So hätten selbst die besonnen und bedächtigen Christen in Europa wie in Amerika große Geldbeträge gesammelt, um Missionierung in entlegenen Gebieten in

Afrika und Indien, nicht nur in Städten und Dörfern, sondern auch in abgeschiedenen Gegenden durchzuführen. Die Hindus haben dasselbe Recht wie die Christen und die Muslime solche „Heiden“ zu bekehren, ein Recht, welches für die hinduistische Gemeinschaft genauso viel Bedeutung hat wie für die Islamische oder Christliche. Vor diesem Hintergrund, erhebt Savarkar den Vorwurf, dass letztere keine Berechtigung hätten, sich zu beschweren, wenn nun die Hindus von ihrer Seite versuchen, diese innerhalb der hinduistischen Gemeinschaft zu halten bzw. andere für sie zu gewinnen, sprich für ihre Verbesserung und ihre Befreiung als Hindus zu arbeiten. So würden die Hindus fest an die Gita-Lehre glauben, dass die Erlösung der Menschheit im Sterben innerhalb der eigenen Religion liegt. Es wäre also nach Savarkars Meinung mehr als gerechtfertigt, wenn nun auch die Hindus versuchen, die Seele dieser Menschen zu retten und sie für die Hindugesellschaft auf der Basis letzt genannten Prinzips zu bewahren. „Das ist unser Glaube nach dem wir handeln“. *Shuddhi* sei von daher genauso wenig „kindisch“ wie die außerordentlichen Bemühungen und Leiden der christlichen Missionare. (Vgl. Savarkar TL 1950:282ff).

6.7.7.2 Das strategische Argument: Shuddhi versus die ‚liberale Doktrin‘ des Hinduismus

Savarkar war sich durchaus über die Spannungen und Widersprüche bewusst, die sich aus seiner Forderung nach *Shuddhi* und die dem Hinduismus innewohnende ‚liberale Doktrin‘ ergeben würde²⁸³. Er versuchte eine Balance zwischen der Akzeptanz und Respektierung des noblen Prinzips der liberalen Doktrin bzw. dem Toleranzgebot und dem Gebot der Stunde, dass man in der Lage sein muss den gegenwärtigen auftauchenden neuen Herausforderungen und Gefahren für die hinduistische Gemeinschaft entgegen treten zu können, zu finden (Vgl. u.a. Savarkar SGE 1971:169f). Daher müssen die Hindus permanent strategische Überlegungen anstellen, ob es der Situation angemessen und weise ist, der liberalen Doktrin des Hinduismus zu folgen oder nicht. In diesem Zusammenhang schlägt Savarkar vor, dass eine Art Flexibilität in der Interpretation der „liberalen Doktrin“ des Hinduismus geschaffen werden soll, basierend auf der Tatsache, dass der „Hinduismus sich nicht für eine Religion im Sinne einer sozialen Kohäsion, Konsolidierung oder Macht hält“. Aber trotz der Achtung gegenüber der liberalen Attitüde²⁸⁴ muss eine strategische Entscheidung getroffen werden und sie in der heutigen Zeit als ein Fehler verbannt werden (Savarkar TL 1950:295). Denn für Savarkar besteht in der Tat die Notwendigkeit, eine Rolle in dem *childish play of great men* zu übernehmen und die Führer der Hindus müssen das Spiel spielen was die Christen und die Muslime in der Vergangenheit und heute noch tun. Für Savarkar stellt dieses aber nicht nur eine soziale sondern auch eine religiöse Verpflichtung nicht nur der Führer sondern aller Hindus dar. (Vgl. Savarkar TL 1950:286).

²⁸³ „Der Hinduismus glaubt nicht an Konvertierung aufgrund seiner Verpflichtung gegenüber der ‚liberalen Doktrin‘, was für jeden sein eigenes Schicksal bedeutet“ (Savarkar TL 1950:294).

²⁸⁴ Savarkar drückt diese Hochachtung wie folgt aus: „Aber ich kann nicht meine Augen verschließen gegenüber dem großartigen Prinzip, welches diese Attitüde inspiriert hat. Und ich muss sagen, dass es ein nobles Prinzip ist und die am meisten vorstellbare liberale Herangehensweise“ (Savarkar TL 1950:295).

6.7.7.3 Das Argument des „Gesetz des sozialen Wachstums“

Savarkar konstatierte, dass die Unabhängigkeit und die moralische Superiorität nicht nur die Vorfahren der hinduistischen Gesellschaft unempfänglich für das „Gesetz des sozialen Wachstums“ machten. Die Aufgabe der Hindus, die als „Gottlose, Sünder und Trunkenbolde galten, zu meiden, mündete in eine suizidale Politik. Nach Savarkars Ansicht hatten die Hindus das Gesetz des sozialen Wachstums zu lernen, sofern sie nicht ihre guten Mitglieder auf lange Sicht verlieren wollen. Er betonte, dass „wenn du ihn [den aufgegebenen Hindu] zu einem Christen oder einen Muslimen machst, sei es nun gerecht oder ungerecht, und wenn Du seinen Namen änderst, wirst Du ihre die Anzahl stärken. Die Kinder werden Muslime und Christen durch Name, Geburt und Zugehörigkeit. Und sie werden sich besser entwickeln als ihre Eltern²⁸⁵ und zu der Anzahl der gut ausgebildeten und gut erzogenen muslimischen Bürger gezählt werden (Savarkar TL 1950:284). Die hinduistische Gemeinschaft sollte nicht mehr länger auch nur eines ihrer Mitglieder, so gefallen es auch sein mag, in eine andere religiöse Gemeinschaft überwechseln lassen. Daher hat das Argument des „Gesetzes des sozialen Wachstums“ eine nach innen, genauso wie eine nach außen gerichtete Dimension. Erstens, die hinduistische Gesellschaft hat sich selbst nicht nur von einer ignoranten moralischen Superiorität²⁸⁶ zu lösen und damit aufzuhören, die „sozial und religiös Gescheiterten“ aufzugeben, es hat ebenfalls den Zweck der Überredung in der inneren Dimension der hinduistischen Gemeinschaft. So ist es die Pflicht aller Hindus, jedes Mitglied davon zu überzeugen, ein Teil der hinduistischen Gemeinschaft zu bleiben²⁸⁷. Zweitens, in der nach außen gerichteten Dimension der Hindu-Gesellschaft soll es nicht versäumt werden, diese, die darauf reingefallen sein mögen einen anderen Glauben anzunehmen, zu rekonvertieren. Ziel ist es, dass diese zur Hindu-Gesellschaft wieder hinzugerechnet werden können, nicht nur für diese selbst, sondern insbesondere das ihre Nachkommen nicht verloren gehen.

6.7.7.4 Das präventive Argument

Savarkar argumentierte, dass die *Shuddhi*-Bewegung als eine präventive Maßnahme akzeptiert werden muss, als eine Angelegenheit der Verteidigung. Die Hindu-Gesellschaft wird am

²⁸⁵ Um die Richtigkeit seines Arguments zu beweisen, verweist Savarkar auf die Geschichte der früheren „Strafkolonien“ bzw. Kolonien der Kriminellen wie Australien und Kanada. England begann damit, seine Kriminellen und „sozial Gefallenen“ zu diesen Kolonien zu deportieren. Heute haben die Nachfolge dieser ersten Pioniere bemerkenswerten *Dominions* und mächtige selbständige Nationen aus diesen Kolonien aufgebaut (Savarkar TL 1950:284).

²⁸⁶ Savarkar drückte diese Art der moralischen Superiorität mit folgenden zwei exemplarischen Beschreibungen aus: (1) Lass sie gehen wohin sie es sich aussuchen, wir sind uns selbst gegenüber abhängiger; und (2) Er [also der sozial und religiös Gefallene, geächtete Hindu] ist, nach allem, eine erbärmliche Wesen, lasst es ein Mohammedaner oder ein Christ oder was immer es sein möchte. Er bedeutet nichts für uns“ (Savarkar TL 1950:285).

²⁸⁷ Lasst deshalb ein Hindu, wie immer er auch niedergeschlagen, kriminell und liederlich in seinen Charakter auch sein mag, er mag den Namen von Gott Ram aussprechen, wie falsch auch immer er damit beginnt. Macht es, dass es sich für ihn es zu tun. Meidet ihn nicht, schmäht ihn nicht und vertreibt ihn nicht. Behandelt ihn wie eurer eigener Bruder, macht es dass er seine Religion liebt (Savarkar TL 1950:285f).

meisten durch ihre früheren Anhänger gefährdet aufgrund der Tatsache, dass sie laut Savarkar nach einer oder zwei Generationen damit beginnen würden, einen Fanatismus zu entwickeln, der sie vergessen lässt, dass sie selbst einst aus der Hindu-Gemeinschaft entstammten. Aber nicht nur das ereignet sich, sie würden auch damit beginnen, den Hinduismus zu hassen, in einer Weise wie es nur Konvertiten tun würden (Savarkar TL 1950:289). Als Beispiel führt er den Fall der *Moplas* von Malabar auf, welche „halbe Hindus“ seien. Sie vergaßen ihre hinduistischen Mütter, die sie gebären, und schwören heute bei ihren Vätern, bittere Feinde der Hindus zu sein (Savarkar TL 1950:286, 289). Dass dies kein Einzelfall in der indischen Geschichte sei, zeigt sich daran, dass sich solche Situationen bereits zu Zeiten erster muslimischer Invasionen ereigneten. So haben laut Savarkar diese Konvertiten iranische, türkische, mongolische Armeen gegen ihre früheren Glaubensbrüder unterstützt (Savarkar SGE 1971:154f). Geprägt durch diese Geisteshaltung versucht Savarkar, jegliche Möglichkeit zur Rekonvertierung zu eröffnen bzw. zu bewahren. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang, ist die Ambiguität seiner Haltung in der Frage der Reformierung des Zivilrechtes. Auf der einen Seite fordert Savarkar ein einheitliches Zivilrecht²⁸⁸ sowie soziale Reformen, auf der anderen Seite stellt er sich gegen Reformen, die unter bestimmten Umständen erste Schritte diesbezüglich bedeuten würden. Beispielhaft lehnt er den Gesetzesvorschlag, der unter dem Titel „Moslem Dissolution of marriage Bill“ ab. Dieser Gesetzesvorschlag, stark zusammengefasst, hatte zum Ziel, Auflösungen von unerwünschten ehelichen Verbindungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu verhindern. Ein Inkrafttreten dieser Novelle würde also für Savarkar bedeuten, dass den Hindus die Möglichkeit genommen wird, durch das „scheinbar“ einfache Instrument *Shuddhi*, die konversationswilligen Frauen in die hinduistische Gemeinschaft zurückzuführen. Eine Tendenz, die es unter präventiven Gesichtspunkten für ihn unbedingt zu verhindern galt (Vgl. (Savarkar 1941:16f; 1941:15).

6.7.7.5 Das Argument des Schutzbedürfnisses

Savarkar behauptete, dass die Konvertierungen der Hindus zum Islam sich in Situationen ereignen würden, in denen die Hindus in einer unterlegenen Situation und bzw. oder in der Gewalt von anderen seien. Als Beispiel führte er die Gefängnisse in gesamten Indien jener Tage an, nicht nur das auf den Andamanen, in denen es Tendenzen gibt, dass die islamischen Wächter angeblich die hinduistischen Gefangenen durch die Methoden der Konvertierung und Nötigung zum Übertritt zum islamischen Glauben bewogen haben (Savarkar TL 1950:278). Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen möchte, ist, dass die Konvertiten durch Zwang und nicht aufgrund einer religiösen Überzeugung, z.B. erlangt durch ein verständnisvolles Studium des Korans, den Religionsübertritt vollzogen. Hätte ein Hindu das Bedürfnis die Bibel oder den Koran zu lesen, so sollte ihm dieser Wunsch entsprechend gewährt werden (Savarkar 1950:288;

²⁸⁸ Welches für Savarkar selbstverständlich dem hinduistischen Rechtskreis zuzuordnen ist, siehe hierzu Abschnitt Code Gemeinsames Recht.

293). Grundsätzlich hatte Savarkar keine Einwände gegen die Konvertierung und würde sich nicht einmischen, wenn es sich ereignet als ein freier Wunsch auf Seiten des Konvertiten. Um dieses zu garantieren, beanspruchte er, dass jede Konversion die Zustimmung der Autoritäten haben muss. Und diese Autoritäten müssen sich, bevor sie eine Genehmigung erteilen, durch eine adäquate Untersuchung davon überzeugen, dass die Konversion auf keinen Akt der Bestechung oder Zwang der einen gegenüber der anderen Seite beruht (Savarkar TL 1950:293). Die Aufstellung dieser Forderung entstand aufgrund von Savarkars Beobachtungen der Methoden der Konvertierungen, die von den muslimischen Wärtern angewandt wurden²⁸⁹. Nach Savarkars Auffassung waren diese Prozeduren der Konversionen zu beanstanden und müssten verboten werden. So erhebt er den Vorwurf, dass diese Konversionen angeblich systematisch unter der Oberhoheit der Briten völlig ungehindert durchgeführt wurden. Erschwerend kam hinzu, dass die Briten den hinduistischen Gefangenen jeden Schutz verweigert hätten unter Verweis ihrer Politik der „Nicht-Einmischung“. Aus diesem Grunde hat die *Shuddhi*-Bewegung die Funktion der britischen Gefängnisbetreiber zu erfüllen, die „spirituelle Wohlfahrt“ ihrer hinduistischen Gefangenen zu schützen²⁹⁰.

Problematisch diesbezüglich ist, dass Savarkar ein Idealbild eines zum Islam durch Zwang oder bösartige Täuschung gezwungenen bzw. verführten Hindu hat. So geht er von einem „Konversions-Kandidaten aus“, der sich nicht nur durch die Erinnerung, sondern auch durch eine Liebe, einer Faszination hinsichtlich seines hinduistischen Ursprungs, seines hinduistischen Blutes und seiner hinduistischen Veranlagung geprägt ist und sich der Grausamkeiten bewusst ist, welche die Muslime den Hindus angetan haben. Dieses habe dazu geführt, dass sie eine ununterdrückbare Sehnsucht in sich tragen, das Unrecht zu ahnden, welches ihrem *Hindutva* angetan wurde. Die Idealkandidaten sieht Savarkar in den historischen Persönlichkeiten, wie der ehemaligen hinduistischen Prinzessin von Gujarat Devaldevi und des

²⁸⁹ Savarkar beschrieb die angewandten Methoden der Konversion als eine schrittweise Herangehensweise basierend auf wechselseitig flankierenden Maßnahmen durch die islamischen Wärter und den unterstützenden Phänomenen innerhalb der hinduistischen Gesellschaft: Erstens, ein signifikantes Element der Methoden, um Glaubensübertritte zu erreichen waren gezielte Belästigungen der hinduistischen Gefangenen durch ihre muslimischen Aufseher. Zweitens, dieser Prozess des Einsatzes von Zwang als Überzeugungsmittel wurde verstärkt durch den Versuch, ihre moralische und physische Konstitution zu brechen, indem man sie unter verschärft härteren Bedingungen bzw. härtere Arbeit verrichten ließ, um sie dadurch weniger widerstandsfähiger gegenüber Konversionen zu machen. Drittens sollten diese gebrochenen Hindus durch Bestechungen und andere Anreize von den Vorzügen einer Konvertierung überzeugt werden. Zu aller letzt wurden jedoch all die Bemühungen der muslimischen Wärter durch die sozialen Übel (Fesseln) der hinduistischen Sozialstruktur unterstützt. So wurde zum Beispiel ein Hindu, sofern es entdeckt wurde, dass er mit einem Muslime gemeinsam Speisen zu sich genommen hatte, unabhängig davon ob es eine Wahl hatte oder nicht, von seinen Glaubenskollegen verbannt, er verlor seine Kaste aufgrund der Tatsache, dass er die Speisevorschriften missachtete. Darüber hinaus war der Weg zurück in die Hindu-Gemeinschaft blockiert, wenn ein konvertierter Muslime sein eigenen Hindu Namen wieder angenommen hatte und sich zu einem gemeinsamen Essen mit seinen früheren Hinduistischen Glaubensbrüder hinzusetzte wurde er unter lautstarken Protest hinausgeworfen, was schlimmer war, als was ihm die Muslime ihm antun würden. Savarkar stellt daher in diesem Zusammenhang fest, dass dies eine effektive Methode war, Hindus von ihrem Glauben zu überzeugen (Savarkar TL 1950: 288-291).

²⁹⁰ Im Besonderen um die Minderjährigen Gefangenen zu beschützen, bis sie ein entsprechendes Alter erreicht haben.

früheren Unberührbaren Khushrukhan²⁹¹, die das angestrebte Idealbild bzw. Pathos eines „Konvertiten“ in ihrem Glaubensbekenntnis zum Ausdruck bringen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:296; 298; 307f). „Obwohl ich bis heute gezwungen wurde das abscheulichste Leben eines zum Islam Konvertierten zu führen, bin ich ursprünglich der Sohn eines Hindus. Die treibende Kraft meines Lebens ist der Hinduismus und das Blut welches in meinen Adern und Arterien pocht ist das eines Hindus. Jetzt wo ich meine Freiheit und den mächtigen Status eines Sultans für mich gewonnen habe, werde ich hiermit die Fesseln der Konversion zu einer Fremden Religion zerbrechen, und erkläre hiermit, dass ich ein Hindu bin. Ich habe nun öffentlich den Thron eines weiten und vollkommenen, ungeteilten Indiens als ein hinduistischer Herrscher bestiegen. In gleicherweise war auch Sultana Devaldevi bis vor kurzem ursprünglich eine hinduistische Tochter. Ihr Mann, der Raja von Devgiri, Shankardev Yadav, wurde auf brutalste Weise ermordet und sie wurde heimtückisch von ihrem Vater geraubt [...]. Diese Devaldevi ist meine Königin, die Kaiserin von Hindustan heute. Ursprünglich Hindu in Fleisch und Blut und eine königliche Prinzessin verzichtete sie nachher verachtungsvoll ihre schändliche Konversion zum Islam und wird hierfür ihr Leben strikt gemäß der hinduistischen Religion führen. Möge dieser feierliche Schwur uns beide von der Sünde unserer früheren erzwungenen Konversion freisprechen“. Dass sich dieser Herrscher nicht als Beschützer der muslimischen sondern der hinduistischen Religion versteht, erklärt sich nach Savarkar von selbst. Der Herrscher von Indien ist dementsprechend nicht mehr als *Nasir-du-din* sondern als *Hindu dharmarakshak*, als Verteidiger der hinduistischen Religion, zu sehen. Dass sich ein Hindu zum Islam bekehren ließe aufgrund einer theologischen Überzeugung und nicht durch Zwang oder den Auswirkungen einer als rückständig erachteten hinduistischen Gesellschaftsstruktur, war für Savarkar undenkbar.

6.7.8 Umgang mit Opportunisten

In diesem Zusammenhang wirft er auch die Frage auf, wie man mit den Konvertiten umgehen soll, die aus Opportunismus zum Islam übergetreten sind und sich gegen ihre eigene Gemeinschaft stellen.²⁹² Interessanterweise sieht Savarkar hier keinen wirklichen Handlungsbedarf, da erstens deren Anzahl laut ihm zu gering ist und zweitens diese bereits genug bestraft worden wären, da sie ihre Religion und ihr engstes soziales Umfeld für immer verloren haben. Es wäre daher eine zusätzliche Ungerechtigkeit, wenn man aufgrund dieser wenigen Opportunisten den Rest der großen Masse von Unschuldigen, d.h. von Hindus die durch Zwang und Gewalt zur Konversion gebracht wurden, die volle Härte der „sozialen Ächtung“, die das hinduistische Kastensystem in seiner „gegenwärtigen Ausformung“ in solchen

²⁹¹ Laut Savarkar einem Angehörigen der Pariwar-Kaste (Straßenreiniger) von Parwar in Gujarat.

²⁹² Siehe hierzu das von Savarkar (1950:307) angeführte Beispiel von Tulshi, der sich nicht nur allen Untugenden hingab, ein Dieb und Spieler war sondern auch als Prototyp dessen gilt, der als opportunistischen Gründen –Muslime waren in einer besseren, mächtigeren gesellschaftlichen Position, weniger Vorschriften bezüglich Essen und Trinken - zum Islam übertrat.

Fällen spüren lässt, und ihnen eine Rückkehr in die hinduistische Gemeinschaft nicht mehr ermöglicht. Diese falsch verstandene Gerechtigkeit würde zum einen den Hindus in keiner Weise gegen die „grausamen Muslimen“ helfen, sondern vielmehr direkt in ihrer Missionierungsarbeit unterstützen (Vgl. Savarkar SGE 1971:163f). Um dieses Argument zu untermauern, vergleicht er wieder die Situation in Indien mit der im Westen. So hätten die Muslime die von ihnen beherrschten Christen und anderen Religionsgemeinschaften nur durch eine Jahrhunderte lange „bewaffnete Bewachung“ unter ihrem „Glauben“ halten können, während dieses in Indien mehr oder weniger „eine Angelegenheit eines Arbeitstages“ gewesen war. Die Vorstellung der „Verunreinigung“ nach dem gewollten und ungewollten soziokulturellen, physischen Kontakt als Bestrafung der betroffenen Hindus, ihre Dämonisierung, hätte so in bemerkenswerter Weise den Muslimen zu ihrem Erfolg in Indien verholfen, war die Realität der unheilvollen Hindu-Muslim Konfrontation. (Savarkar SGE 1971:164) Savarkar sieht den Grund für die „Blindheit der Hindus“ dieser Problematik gegenüber darin, dass sie niemals klar zwischen dem Wechsel einer Kaste und dem Wechsel einer Religion unterscheiden konnten. Verlor man aufgrund von den Vorschriften in dem jeweiligen Verhaltenskontext seine eigene Kaste, so war man in keiner anderen, selbst in der niedersten nicht mehr erwünscht. Dass die Hindus dadurch ihre zahlenmäßige Überlegenheit verloren, wurde laut ihm unglücklicherweise nicht zur Notiz genommen. (Savarkar SGE 1971:164f). Savarkar plädiert daher dafür, dass, wenn man seine Kaste verliert, stets die Möglichkeit bestehen muss, in eine andere aufgenommen zu werden. Damit soll sichergestellt werden, dass die „outcastes“ stets wieder einen integralen Bestandteil der hinduistischen Gemeinschaft bilden können. Ein Verlust der Kaste bzw. deren Wechsel darf niemals ein Wechsel der Religion zur Folge haben, oder gar ein Wechsel der Gesellschaft. Die Frage nach der Nationalität darf dementsprechend den Betroffenen nie gestellt werden.

6.7.9 Zusammenfassung

Resümierend lässt sich feststellen, dass Savarkar eine bifokale Vision der sozialen Transformation der indischen Gesellschaft hatte. Auf der einen Seite hatte er einen vagen Traum der sozialen Reformation, dessen Umsetzung zu seiner Zeit nicht nur als unmöglich wahrgenommen wurde sondern darüber hinaus als höchst kontrovers galt, selbst heute noch. Auch wenn der landesweite Einfluss seines Denkens und Wirkens u.a. aufgrund der ihm auferlegten Restriktionen durch die Britische Kolonialmacht sehr eingeschränkt blieb, so lässt sich doch in dem vom ihm beeinflussbaren Bereich Ratnagiri im Feld der sozialen Reformen bemerkenswert die Auswirkungen seiner Tätigkeit nachvollziehen.

Savarkar wusste, dass sein Eintreten für soziale Reformen nicht willkommen war. Seine Art des Denkens und Handelns zu Gunsten der Lösung sozialer Fragen provozierte Widerstand nicht nur unter der Hindu Orthodoxie sondern auch unter höherkastigen Hindus und selbst unter Unberührbaren. Aber die Richtung seines Denkens und Handelns war festgesetzt und nicht

veränderbar. Seine Absicht war es, einen sozialen Wandel im Denken und Verhalten der Gesellschaft zu bewirken und setzte sich diesbezüglich unermüdlich ein. Wie bereits in dem einführenden Abschnitt dieses Kapitels festgestellt, besteht eine Tendenz in Wissenschaft und Gesellschaft Savarkars Denken und Wirken insbesondere im Bereich der sozialen Reform als nicht wert für eine umfangreiche Studie und sie daher als negierbar zu betrachten. Dieses geschieht in der Regel mit folgender Begründung:

(1) Es wird behauptet, dass Savarkars Initiativen bezüglich sozialer Reformen sich einzig und allein darauf beschränken, seinen politischen Zielen zu dienen, namentlich der Erschaffung einer starken und vereinigten hinduistischen Gemeinschaft und der Etablierung eines *Hindu-Rashtras*, die Nation der Hindus. Ein Grund, welcher bei den gegebenen kontextuellen Umständen, Schwierigkeiten produzieren mag, seine Gedanken und Taten mit einem unvoreingenommenen Blick zu betrachten. Aber dies sollte nicht als ein Grund gelten, eine objektive Analyse dieser Facette seiner Lebens und Wirkens abzulehnen oder ihn komplett aus der Liste der sozialen Reformer nicht nur in Maharashtra sondern des gesamten Indiens, zu entfernen. Man mag nicht mit der politischen Dimension bzw. den Implikationen aus dem *Hindutva*-Konzept übereinstimmen, dies sollte jedoch nicht einer unabhängige Bewertung seiner Ideen zur Lösung der sozialen Probleme bzw. Ungleichheiten und seines Kampfes gegen die für ihn als fortschrittsfeindlichen, das Land behindernden traditionellen Kräfte, entgegenstehen. Es steht außer Frage, dass Savarkars soziales Programm nicht *nur* einer altruistischen Überzeugung entsprungen ist, sondern vielmehr dazu dienen soll, eine breitere soziale Basis für sein politisches Programm zu gewinnen, d.h. soziale Reform ist nicht das Ziel sondern ein Mittel. Wie sein großes Vorbild Mazzini den „edlen“ vierten Stand für sich zu gewinnen versuchte, ist Savarkar bestrebt, die Unberührbaren zum einen als politische Verbündete und zum anderen sie durch die Verbesserung ihrer sozialen Lage für die Hindu-Gemeinschaft zu gewinnen bzw. zu sichern um dadurch die Einheit der Hindus, die *Hindu-Sangathan* zu implementieren. Die Tatsache, dass seine Agitation bezüglich der Abschaffung der Unberührbarkeit u.a. einem politischen Ziel diene, sollte jedoch nicht in dieser Weise interpretiert werden, dass Savarkar die Unberührbaren als reines politisches Instrument sah und gänzlich an der Verbesserung ihrer sozio-ökonomischen Situation nicht interessiert war.

(2) Darüber hinaus bewirkte seine nebulöse Rolle in der Ermordung von dem als „Vater der Nation“ verehrten M. K. Gandhi, dass er zu einer *persona non grata* wurde, nicht nur im politischen sondern in allen Bereichen des öffentlichen Lebens, so auch im Felde der sozialen Reformen. Trotz Gandhis Besuch in Ratnagiri, die damit verbundene gesellschaftspolitische Aufwertung seiner Arbeit dort, konnte der Schatten, den die Ermordung Gandhis auf seine Person warf, selbst in diesem Feld nicht relativieren. Vielmehr erfolgte von Gegnern wie von Befürwortern Savarkars eine Negierung der Gemeinsamkeiten und eine Betonung der Dissonanzen zwischen ihm und Gandhi. Ein Faktum, welches sich aufgrund der einseitigen

Fokussierung wissenschaftlicher Arbeiten auf Gandhi u.a. entscheidend für die nichtvorhandene Wahrnehmung Savarkars im Bereich der sozialen Reform auswirken sollte.

(3) Ein weiteres *Argumentum ad hominem*, welches dazu verwandt wurde, um seinen Beitrag zu sozialen Reformen als unbedeutend zu deklarieren, ist die Tatsache, dass Savarkar in einer höheren Kaste der *Chitpavan* Brahmanen geboren wurde. Ohne einen tieferen Blick auf die Prinzipien zu werfen, auf denen seine Gedanken und sein Handeln begründet sind, verkünden seine Gegner, Savarkars Reformen würden nur den Brahmanen bzw. den höherkastigen Hindus zu Gute kommen. In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass Savarkar von einer tiefen Zuneigung zu dem berühmten Marathen König Shivaji geprägt war. In vielen seiner literarischen Arbeiten spielt Shivaji eine signifikante Rolle und wird als ein Vorbild für seine Landsleute beschrieben, aber an keiner Stelle wird dieser von Savarkar als einer der alten Hindu Könige beschrieben, als ein *go-Brahman-pratilak*, als ein „Beschützer von Kühen und Brahmanen“ (Fasana 1997:124f). Das Shivaji selbst aus einer unteren sozialen Schicht aufsteigen konnte, macht diesen für Savarkar zum einen noch verehrenswerter und zum anderen zu einer Art Prototyp des „idealen Hindus“.²⁹³ Die Tatsache, dass Savarkar der Kaste der *Chitpavan*-Brahmanen entstammte, und viele der Nationalisten aus Maharashtra gehörten dieser Kaste an, hat nicht zur Folge, dass er den Wunsch hegte, eine neue Suprematie der Brahmanen zu errichten. Es ist eher das der Fall, was Fasana (1997:124f) diesbezüglich zum Ausdruck bringt: „wir könnten sagen, dass sie mehr erfüllt waren durch die Zeugnisse der Vergangenheit als andere“. In diesem Kontext sollte darüber hinaus die marxistische Interpretation des Aufstiegs des Königreiches der Marathen durch M. N. Roy (1971:151f)²⁹⁴ Erwähnung finden. Seine Kritik betont, dass Savarkars Interesse in den Marathen in Verbindung mit seinem Brahmanischen Ursprung ein Beweis dafür sei, dass Savarkar auf eine Restaurierung einer „ursprünglichen hinduistischen Feudalordnung“ hingearbeitet habe. Jedoch, wenn man diese Argumentation auf alle sozialen Reformer dieser Zeit anwenden würde, so betont Garge (1996:93), müsste man jeden von ihnen anklagen, für den Vorteil seiner eigene Kaste oder Klasse gearbeitet zu haben.

(4) Bezüglich seiner modernen und wissenschaftlichen Sichtweise der Dinge muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass Savarkar durch ein sehr begrenztes Verständnis von Modernität und dem Fortschritt der Modernisierung geprägt war. Sein enger Blickwinkel in dieser Richtung wurzelt in einer nichthinterfragten, vitalen und wertvollen Rolle von modernen wissenschaftlichen Erneuerungen und den technologischen Vorteilen für die nationale Entwicklung Indiens. Sein uneingeschränkter, unkritischer Fortschrittsglaube forderte die unbedingte praktische Anwendung der gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnisse in allen Bereichen des nationalen Lebens, nur dies allein würde die Stärke, Stabilität und Sicherheit im

²⁹³ Siehe hierzu detailliert Kapitel 9, 9.1.2.2 Codeelement Shivaji und Panhinduismus.

²⁹⁴ Roy behauptet in letzt genanntem Werk, dass der Aufstieg der Marathen den Kampf des ursprünglichen Feudalismus gegen den Staats-Feudalismus der Mogul-Herrscher darstellt.

neuen internationalen Wettbewerb geben, dem sich Indien zu stellen hat (Deshpande 1999:93). Aus diesem Grunde wollte Savarkar, dass seine Landsleute sich am Westen bezüglich dessen Erfolgen in den Bereichen der Wissenschaft, Technologie und Modernisierung orientieren. Indien solle daher alle Weichen auf unbedingte Modernisierung stellen, damit sie in der Lage sind, den fortgeschrittenen westlichen Nationen folgen zu können und nicht die Fähigkeit zu Wachstum verlieren.

In diesem Zusammenhang kommt erschwerend hinzu, dass Savarkar in einer bemerkenswerten aber auch besonders intensiven Art und Weise religiöse und traditionelle Praktiken kritisierte, ohne dabei jedoch die Antworten und Reaktionen von religiös-eingestellten Menschen zu kalkulieren, d.h. Rücksicht auf ihre Gefühlswelt zu nehmen. Als ein Ergebnis davon wurden seine Maßnahmen im Bereich der sozialen Reformen durch eine Vielzahl von Gruppen abgelehnt, allerdings mehr aus emotionalen, denn aus rationalen Gründen, was wiederum zu einem Rückgang seiner Einflussmöglichkeiten auf diese Sektionen der Gesellschaft bedeutete.

(5) Es wurde ebenfalls von einigen Kritikern bemerkt, dass Savarkar durch verschiedene Umstände gezwungen war, seine Aufmerksamkeit der sozialen Fragen des Landes zu widmen, dieses also nicht aus einer tiefen ernsthaften und ehrlichen Überzeugung heraus getan habe. Entsprechend wird ihm von dieser Seite jeglicher Beitrag zu sozialen Reformen bzw. einen entsprechenden Platz in der Liste der Reformer in Indien nicht zugestanden. In diesem Zusammenhang kann nur festgestellt werden, dass es nicht im Bereich dieser Arbeit liegen kann, die moralischen Intentionen Savarkars zu überprüfen. Es soll jedoch Erwähnung finden, dass dieser sich bereits im Alter von 18 Jahren ernsthaft mit den sozialen Fragen des Landes auseinandersetzte, also bereits zu einem Zeitpunkt, der weit vor seinem Lebensabschnitt in Ratnagiri lag, der „offiziellen Periode“ seines Wirkens im Bereich der sozialen Reform. Selbst nach seinem Aufenthalt, sprich an seinem Lebensende, brachte er seine Gedanken diesbezüglich immer wieder zum Ausdruck. Es lässt sich wohl nur sehr schwierig ein Bereich des sozialen Lebens finden, zu dem er sich nicht zumindest verbal geäußert hat. Sei es nun das Kastensystem, die Emanzipation von Frauen, Kinderheirat, Aberglauben und alte Gebräuche, oder Reformen der Schriften und Sprachen - die ebenfalls wichtige Aspekte seiner Arbeit darstellen -, in all diesen Facetten des öffentlichen wie privaten Lebens hat Savarkar seine Meinung in kompromissloser Art zum Ausdruck gebracht, sein Leben lang. Was jedoch viel bedeutender ist, dass er sich nicht wie die meisten sozialen Reformer seiner Zeit nur an der theoretischen Erörterung der sozialen Probleme des Landes, sondern sich darüber hinaus an der praktischen Implementierung möglicher Lösungsvorschläge einsetzte. Er setzte die Reformen in seinem privaten bzw. persönlichen Leben um, die er im öffentlichen Leben predigte. Das eingangs erwähnte Argument entbehrt daher aus verschiedenen Gründen jeglicher nachvollziehbarer Basis.

(6) Wie viele soziale Reformer, die sich in ihrem Denken und Handeln westlich inspirieren ließen, befand sich nun auch Savarkar in einem zunehmenden Dilemma. Der wachsende Nationalismus bediente sich bei der Ausformulierung möglicher politisch-sozialer Reformansätze für Indien, nicht dem von ihm favorisierten liberal-westlich Gedankengut sondern er führte vielmehr hin zu einer Wiederbelebung alter „indigener“ Traditionen und eines „ursprünglichen“ Hinduismus als normativer Ausgangspunkt. Die Rückbesinnung auf das „Eigene“, anstatt einer evolutionären Transformation auf der Basis von als fortschrittlich und erfolgreichen „fremden (europäischen) Konzepten“, wie es Savarkar und andere radikale Reformer forderten, schien zunächst die neue intellektuelle Richtlinie. Savarkars soziales Denken und Handeln stand nun einer doppelten Herausforderung gegenüber: Zum einen unterlagen sie einer neuen kritischen Prüfung aller westlich inspirierten Reformansätze und zum anderen der Problematik eines bemerkenswerten Misstrauens aufgrund der unterstellten politischen Intension seiner Reformmaßnahmen. Die insbesondere, bei den durch die Reformmaßnahmen Begünstigten, zu Zurückhaltung und zu einer entsprechenden Reduzierung der Erfolgsaussichten führte. Erschwerend kam hinzu, dass Savarkar sich auch im Bereich der sozialen Reform von der führenden Elite der Unabhängigkeitsbewegung distanzierte und sich in einer direkten Frontstellung mit der Hindu-Orthodoxie befand. Die ansonsten von Arp (2000:56) als mehr oder weniger flexibel beschriebenen bzw. nicht klar zu trennenden Lager²⁹⁵ der westlich-liberal inspirierten und „orthodoxen-traditionalistischen“ Reformer scheinen sich zumindest in der offenen Ablehnung und Ignoranz, gegenüber den von Savarkar initiierten Reformbemühungen zu vereinen.

(7) Savarkars unhinterfragter Glaube in Rationalität insbesondere sein darauf aufbauendes Menschenbild ließ für ihn die Gesellschaft als ein rationales Wesen als Ideal erscheinen und die Politik als eine rationale Aktivität. Dieses Bestehen auf einer Verpflichtung gegenüber rationalen Prinzipien brachte nach Kelkar (1989:51) Savarkars Niederlage in diesem Feld.

In der Realität setzte Savarkar seine eigenen Grenzen, erfasst durch seine bemerkenswerte politische Passion führte u.a. zu einem außerordentlichen Verlust an Glaubwürdigkeit im Bereich der sozialen Reform. Darüber hinaus hatte er sich, wie bereits angesprochen, durch die Propagierung und den tätlichen praktischen Einsatz für soziale Reformen, mit außergewöhnlichen Widerständen und Feindseligkeiten seiner Gegner wie seiner eigenen Mitstreiter bzw. Sympathisanten auseinander zu setzen. Die politische Dimension seines *Hindutva*-Konzeptes und sein radikaler Aktivismus in Kombination mit seiner kompromisslosen Art basierend auf der strikten Überzeugung in seine Ansichten ließen Kritik, Kontroversen und Opposition entstehen. Vor diesem Hintergrund wäre es auch sicherlich verfehlt, Savarkar als ein Muster für einen erfolgreichen, sozialen Reformer seiner Zeit zu

²⁹⁵ In diesem Zusammenhang versteht Arp (2000:56) eher verschiedene Strömungen innerhalb derselben Bevölkerungsschicht, die die einzelnen Personen unterschiedlich beeinflussen und letztendlich zu der Situation führte, dass sich die Lager je nach Thema unterschiedlich zusammensetzen und keine festen monolithischen Blöcke bilden, die sich themenübergreifend konstituieren.

nehmen. Dies würde sicherlich einen falschen Eindruck erwecken und würde das Bild der historischen Entwicklung der sozialen Reformen in Indien im Allgemeinen und in Maharashtra im Besonderen verzerren. Dies gilt auch in Anbetracht der Tatsache, dass er zumindest in Ratnagiri bemerkenswerte, wenn auch geographisch begrenzte, Erfolge erzielen konnte.

Seine unüberwindlichen Schwierigkeiten nicht nur in politischen sondern auch in sozialen Fragen mit M. K. Gandhi verwehrt ihm nicht nur den Zugang zu der *Congress*-Partei als Plattform für seine Ideen und Programme, sondern damit auch zum Mainstream der Unabhängigkeitsbewegung als die entscheidende und bildende Kraft des neuen unabhängigen Indiens. Die unwiderrufliche Position Gandhis als Führer der *Congress*-Partei bzw. der Unabhängigkeitsbewegung machte es unmöglich, eine breitere Basis für eine eigene Massenorganisation aufzubauen oder eine genügende Anzahl von Anhängern zur Umsetzung seiner Visionen zu gewinnen. Erschwerend kam hinzu, dass Savarkar aufgrund seines radikalen und teilweise militanten Aktivismus zu wichtigen Phasen in der Veränderung Indiens im Gefängnis war oder unter Arrest stand, welches eine umfassende bzw. erfolgreiche politische Tätigkeit unmöglich machte und letztendlich u.a. wesentlich dazu beitrug, dass seine Vision eines *Hindu-Rashtras* zum Scheitern verurteilt war. Dieses soll nicht als eine Rechtfertigung dafür dienen, sondern nur die Grenzen seiner Möglichkeiten aufzeigen. Dennoch, auch wenn er nicht in der Lage war, eine, die gesamte Nation umfassende, Bewegung bzw. eine erfolgreiche politische Plattform für seine Ideen aufzubauen, so war er doch in der Lage, zumindest eine regional beschränkte, aber konstruktive und praktische Bewegung im Bereich der sozialen Reformen ins Leben zu rufen. In einem scharfen Kontrast zu seinem großen Vorbild Agarkar war Savarkar in der Lage, effiziente Programme auch in die Tat umzusetzen z.B. was den Bereich der Kontakte zwischen den höher- und niederkastigen Hindus und Unberührbaren betrifft. Er etablierte Institutionen wie „inter-caste-dinners“ oder die Errichtung und Einweihung des *Patit-Pitpavan-Mandir*. Aber einer der größten Erfolge war die Tatsache, dass Savarkar in der Lage war, viele Menschen -trotz bemerkenswerter Kritik- in seiner Umgebung von der Notwendigkeit von sozialen Reformen zu überzeugen, als essentielle Basis für den Fortschritt des Landes, durch sein Denken aber auch Handeln.

Auch wenn Savarkars Wirken im Bereich der Lösung sozialer Probleme in Indien eine der drei essentiellen Säulen bzw. Dimensionen des *Hindutva*-Konzeptes konstituiert, sollte eine separate Bewertung des Erfolges bzw. Misserfolges seines sozialen Denken und Handelns erfolgen und nicht mit den beiden anderen Dimensionen insbesondere der Manifestierung der politischen vermischt werden. Die Kriterien der Analyse und Bewertung sollten einzig und allein die Originalität seiner Gedanken und seines Handelns sowie ihr Nutzen für die Gesellschaft sein.

Nach Savarkars Auffassung sind soziales Denken und entsprechende Aktivitäten nur ein Teil seiner Arbeit in Richtung eines starken postkolonialen Indiens. Der Versuch, seine unterschiedlichen Reformvorschläge sowie Tätigkeiten einem gewissen Ranking zu unterwerfen

wie u.a. dass die Sozialen den Politischen in ihrer Bedeutung für ihn voran stehen, ist nicht möglich. Es war fest davon überzeugt, dass sein Land politische wie soziale Reformen benötigt. Dabei war sich Savarkar bewusst, dass mit dem „Thema der politischen Freiheit“ es einfacher und effektiver war, die Massen der indischen Bevölkerung zu mobilisieren. Darüber hinaus, bezüglich seines Wunsches, eine breitere Basis für die Durchführung seiner politischen Vision²⁹⁶ zu gewinnen, war im Vergleich zu seinen Ideen der sozialen Reformen weniger umstritten, d.h. das Ziel der Erhaltung der Unabhängigkeit war effizienter, um einen Konsens unter seinen Landsleuten zu erreichen.

Savarkar wollte sich selbst von der *Congress*-Politik und den praktischen Implikationen der „Poona-Controversy“ abgrenzen, welche Agarkar mit folgenden Worten klar zum Ausdruck brachte: „Die gemeinsame Überzeugung ist, dass seit wir aufgrund unseres Kampfes für soziale Reformen durch das Volk kritisiert werden, führt dieses zu unnötigen internen Auseinandersetzungen, dann ist es besser „we pitch our might for social reforms“²⁹⁷. Es ist jedoch in diesem Zusammenhang von Bedeutung festzuhalten, dass Savarkar in beiden Feldern radikal war, ein extremer politischer wie auch ein extremer sozialer Reformierender, teilweise gar ein Revolutionär. Er realisierte die Interdependenz zwischen beiden. Im Rahmen einer Feierlichkeit im *Patit-Pawana-Mandir* erwähnte er, dass die soziale Revolution komplementär ist zur politischen Revolution, sie werden eins, eine politische Revolution allein kann nicht auf Dauer bestehen.

Savarkar versuchte, die Unberührbaren und andere unterdrückte Klassen vor sozialer Ungerechtigkeit zu beschützen, soweit es mit seinem Ziel der Vereinigung der hinduistischen Gemeinschaft konform ging. Aber sein Kampf gegen die Unberührbarkeit beinhaltete nur unzureichende Bemühungen, um gegen die verschiedenen Formen der wirtschaftlichen Ausbeutung der Unberührbaren und unterdrückten Klassen vorzugehen. Weder im Rahmen der sozialen Dimension noch im Bereich der ökonomischen beschäftigt sich Savarkar explizit und intensiv mit dieser Problematik. Zum Beispiel in seiner Kritik an den alten und heiligen Schriften, u.a. in den *Manusmriti*, die viele der Regeln und Beschränkungen kodifizieren und den Unberührbaren den Besitz von Eigentum verbieten soll und dass diese ohne eine feste Wohnung umherwandern sollen, fand in seinen Überlegungen keine Berücksichtigung. Des Weiteren, was durchaus Fragen aufwirft, ist die Tatsache, dass Savarkar auf der einen Seite

²⁹⁶ Unter politische Vision soll hier nur sein grundsätzliches Ziel der Erhaltung der Unabhängigkeit gelten, verstanden als eine Art kleiner gemeinsamer Nenner der unterschiedlichen Konzepte die insbesondere die spätere Ausgestaltung des postkolonialen Indiens beschäftigen. Dieses betrifft an dieser Stelle vor allem die Ausklammerung von Savarkars Kriterienkatalog, wer denn Staatsbürger eines zukünftigen unabhängigen indischen Staates sein kann.

²⁹⁷ Darüber hinaus erwähnte Agarkar, dass alle Arten von Reformen klassifiziert werden können als soziale, politische und verhaltensbezogene, hauptsächlich aus Gründen um Gedanken zu organisieren. Sie können jedoch nicht gerankt werden als erste, zweite oder dritte. Sie beziehen sich auf unterschiedliche Aktivitäten. Jedoch ist die totale Reformation des menschlichen Wesens und des Landes, was wir uns wünschen und was wir schon viele Male zum Ausdruck gebracht haben. Es scheint, wie auch immer, dass dieses nicht für alle akzeptabel ist. Einige fühlen, dass politische Reformen sind einfacher und nicht so kontrovers wie soziale Reformen. Agarkar zitiert in Garge (1996:52).

Kampagnen zur Entwicklung eines sozialen und politischen Bewusstseins unter den Unberührbaren durchführt, aber auf der anderen Seite hält er sich zurück, sie zu politischer Macht zuführen. Letzteres mag zwar während des Verbotes, politisch aktiv zu sein, eine gewisse Plausibilität erfahren, jedoch spätestens mit dem Jahr 1937 und der bedingungslosen Aufhebung seines Arrestes, muss dieser Punkt einer kritischen Analyse unterzogen werden. Es scheint so, dass für Savarkar ein unabhängiger politischer Akteur bzw. Faktor „Unberührbarkeit“ nicht wünschenswert war, weil dies in seinen Augen eine Gefahr für seine Vision der Einheit der Hindus und eine Gefährdung seines Zieles, die Unberührbaren als einen festen Bestandteil für die hinduistische Sozialstruktur zu bewahren, darstelle. Dies führte letztendlich zu einer Situation, dass trotz einiger bemerkenswerter Maßnahmen in Richtung der Abschaffung der Unberührbarkeit, die der Sprecher der Unberührbaren Ambedkar durchaus als äußerst wünschenswert bezeichnete, ihm nur bedingt Glaubwürdigkeit bezüglich seiner Motive geschenkt wurde. So betont Ambedkar, dass er nicht davon überzeugt sei, dass es Savarkar lediglich um die Verbesserung der sozialen und politischen Bedingungen der Gemeinschaft der Unberührbaren ging. Er war zutiefst misstrauisch gegenüber Savarkars sozialen Reformen, in welchen er immer noch einen Hauch von Abhängigkeit und dem Gefühl der Patronage zu identifizieren glaubte. Beispielhaft für diese Situation ist folgendes Ereignis als Savarkar Ambedkar für die Einweihungsfeier des neuen *Patit-Pawana-Mandir* nach Ratnagiri einlud, lehnte letzterer ab. Ambedkar begründete seine Ablehnung damit, dass er wohl die Bemühungen die Savarkar unternahm, die Unberührbarkeit abzuschaffen, würdige, machte aber unmissverständlich deutlich, dass dies nicht ausreicht: „Ich, wie auch immer, möchte diese Gelegenheit nutzen um ihnen meine Wertschätzung ihrer Arbeit zu übermitteln, die sie im Bereich der sozialen Reform verrichten. Wenn jedoch die Unberührbaren ein Teil der Hindu-Gesellschaft sein sollen, dann ist es nicht genug die Unberührbarkeit abzuschaffen, für diese Angelegenheit müssen sie *Chaturvarnya* zerstören. Ich bin erfreut, dass sie einer von den wenigen sind, die dieses realisiert haben²⁹⁸“. Trotz der Tatsache, dass Ambedkar an diesem Tag an einer anderen Veranstaltung präsent sein musste, stellt diese Absage an Savarkar eine Art Distanzierung und Entfremdung bezüglich dessen Aktivitäten dar.²⁹⁹ Savarkar kreierte zu stark den Eindruck, dass all seine Arbeit bezüglich der Aufhebung von sozialer Diskriminierung gegen Unberührbare seinem politischen Ziel der Vereinigung und Konsolidierung der Hindu Nation untergeordnet ist. Abschließend sei hierzu angemerkt, dass das Ereignis mit Ambedkar zeigt, dass Savarkar nicht in der Lage war, komplexe und zusammenhängende Vorschläge zum sozialen Wandel zu implementieren. Der positive Umstand, dass seine sozialen Reformen nicht nur „Lippenbekenntnisse“ darstellten, relativierte sich aus mehreren Gründen. Nicht nur durch den Verdacht der Vorteilsnahme für die Umsetzung seiner politischen Vision, sondern auch dadurch, dass er mit den bisherigen Wegen des traditionellen Aushandelns von sozialem

²⁹⁸ Ambedkar zitiert in Keer (1954:230f).

²⁹⁹ Ein Umstand, der dazu führte, dass Savarkars Begeisterung für Ambedkar im Laufe der Zeit sich in eine tiefe Abneigung verwandelte, insbesondere nach dessen Übertritt zum Buddhismus.

Wandel gebrochen hatte, zum einen durch seine „moderne, pragmatische und kompromisslose Sprache“ und zum anderen durch den Kampf gegen die traditionellen Mechanismen der sozialen Kontrolle.

Kapitel 7: Politische Dimension: soziopolitische Implikationen und Rahmenbedingungen des Hindutva-Konzeptes

Im Rahmen dieser Dimension nimmt Savarkar bzw. das *Hindutva*-Konzept zu verschiedenen politischen Problemkomplexen Stellung. Die Aufgabe des Kapitels ist in diesem Zusammenhang zweigeteilt: Zum einen besteht sie darin, Savarkars unzählige, aber vereinzelte Aussagen in Richtung der politisch-institutionellen Ausgestaltung eines postkolonialen Staates in einem ersten Abschnitt geordnet zusammen zu tragen. Da er auch hier keine umfassenden, konkreten Vorstellungen in einer kohärenten Weise zum Ausdruck gebracht hat, mag dieser Abschnitt auf den ersten Blick als eine lose, nicht zusammenhängende Aneinanderreihung unterschiedlichster Ideen, Konzepte oder Visionen erscheinen. Dass es sich bei solchen Aussagen mehr um Spekulationen als um eine durch empirisch nachweisbare, durch historische Fakten fundierte Theorie handelt, gibt Savarkar jedoch selbst zu. Dennoch geben sie aufschlussreiche Hinweise bezüglich wichtiger Elemente seines politischen Denkens. So kann an dieser Stelle konstatiert werden, dass auch wenn er keine stringente Linie u.a. bezüglich einer zukünftigen Herrschaftsform verfolgt, so werden doch einige Charakteristika im Rahmen seiner „spekulativen Exkursionen“ deutlich, die allen seinen staatstheoretischen Vorstellungen zu Grunde liegen. Besonders bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist seine Vorstellung bezüglich des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft, bzw. zwischen dem Teil und dem Ganzen. Wie auch immer, kommt seinen hier aufgeführten Aussagen und Stellungnahmen eine bemerkenswerte Bedeutung im Gesamtsystem *Hindutva* zu, da auch hier wesentliche Richtlinien, wenn auch scheinbar wenig koordiniert, vorgegeben werden, die jedoch in einem übergeordneten Zusammenhang jede für sich einen essentiellen Baustein von *Hindutva* bilden. Der zweite Teil des Kapitels wird sich detailliert mit Savarkars Beziehungen zu den einzelnen religiösen Minderheiten beschäftigen, eines der wichtigsten Themenkomplexe von jeder Savarkar bzw. *Hindutva*-Studie.

7.1 Savarkars Definition des Begriffs des Politischen

Im Rahmen seines Versuches zu erläutern, wer als ein „politischer Gefangener“ zu gelten hat, definiert Savarkar den Begriff des Politischen bzw. was er unter politisch versteht. Der Ausgangspunkt seiner Ausführungen ist dabei die „Handlung“, unabhängig davon ob die Handlung als *individuelle* oder als *allgemeine* Handlung ausgeübt wurde. Hinsichtlich des aufgegriffenen Kontextes des politischen Gefangenen betont er, dass die Frage der Schuld für ihn dabei keine Rolle spielt. Savarkar lässt damit persönliche Interessen und Ambitionen zurück

treten, die in seinem sozialen und politischen Denken als Referenz bei der Bewertung einer Person als nationaler Akteur mit negativen Konnotationen belegt sind. Von Bedeutung ist lediglich die Handlung, die aus rein politischen Motiven begangen wird. Der Begriff des Politischen kann nur von dem des Privaten dadurch unterschieden werden, indem, das Kriterium der Handlung zugrunde liegenden Motiv, als Maßstab in den Vordergrund rückt und nicht die Handlung selbst. Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen will, ist, dass keine Handlung als solches *apriori* politisch sei. So ist zum Beispiel eine Rebellion, die gänzlich ausgetragen wird für den Kampf um das eigene Brot und die eigene Butter *nicht politisch*. Eine gewalttätige Aktion, die rein aus persönlichem Nutzen erfolgte, kann nicht als eine politische wahrgenommen werden (Savarkar 1950:401). Sie würde niemals die Anteilnahme der Anderen gewinnen, es sei denn der Grund ist die Etablierung einer allgemein gültigen Begünstigung oder die Verteidigung eines allgemeinen Rechts. Dann würde die Handlung unter einer ganz anderen Kategorie, als die des Diebstahles oder der kriminellen Handlung fallen. Die Mittel mögen falsch, gar kriminell sein, oder das Motiv zählt nicht so viel wie der moralische Wert, und hier zählt der nationale Aspekt einer Handlung. (Savarkar 1924:610).

Ausgehend von diesem Ansatz trifft er eine klare Unterscheidung zwischen denjenigen, die als politische Gefangene zu gelten haben und solchen, die von dieser Kategorie abzugrenzen sind. So konstatiert er im Rahmen einer von ihm vollzogenen Typologisierung der Gefangenen auf den Andamanen, dass es die Gruppe der „Bombenwerfer“ und die der „Politischen Gefangenen“ gibt. Beide Gruppen lassen sich nach ihm als radikal und extremistisch, jeweils auf ihre Weise, bezeichnen. Die „Bombenwerfer“ kämpfen jedoch durch Landesverrat und Volksverhetzung und die „Politischen Gefangenen“³⁰⁰ durch revolutionäre Aktivitäten gegen den Staat und wurden deswegen verurteilt. Während die „Bombenwerfer“ lediglich nur „Bomben“ werfen, sich in anderen Worten als „reine Terroristen“ betätigen, zeichnen sich die „Politischen Gefangenen“ dadurch aus, dass zwar auch sie gewaltsam vorgehen, d.h. Bomben, Pistolen usw. verwenden, aber auch das Schreiben als Waffe einsetzte. Im Letzteren liegt für Savarkar der bemerkenswerteste Unterschied zwischen beiden Gruppen: die „Politischen Gefangenen“ benutzen die Sprache als ihr wesentliches Instrument, um gegen die fremde Herrschaftsordnung zu kämpfen, um *Swaraj* zu gewinnen und zu etablieren. (Vgl. Savarkar 1950:109).

7.2 Universale Dimension des Politischen – Konzept der „Responsive Cooperation“

Neben letzt genannten umfasst sein Verständnis vom Politischen auch die Zweckbestimmungen von Politik und Regierung. Savarkar sieht deren wesentliche Aufgabe darin, die Menschen mit

³⁰⁰ Auch hier schlug Savarkar einen „indigenen Begriff“ vor, wenn der englische Terminus des „Political prisoners“ umgangen werden soll, nämlich den des „Raj Kaidi“ (Savarkar 1950:109). Siehe zur Bedeutung von indigenen Begriffen bei Savarkar *Hindutva* als konstituierendes Konzept zur Konstruktion einer kollektiven Identität, Kapitel 9, 9.3.1.5 Codeelement Reinigung der Sprache – Bewegung für Bhasha Shuddhi (kulturelle Sprache).

dem Recht der Staatsbürgerschaft auszustatten, in jedem Land repräsentative Institutionen zu schaffen, um dieses Recht durch die Erhaltung der öffentlichen Ordnung zu gewährleisten. Savarkar denkt dabei an „Verfassungsprozesse“ wie in England und Amerika. Die wichtigsten dieser Institutionen stellen das, durch die Mehrheit gewählte, Parlament und die, durch diese Mehrheit gewählte, repräsentative Regierung dar. Savarkar bringt in diesem Zusammenhang klar zum Ausdruck, dass sein politisches Denken den nationalstaatlichen Horizont überschreitet. So war seine visionäre Zielgröße nichts Geringeres als die Etablierung eines „Parlaments der Menschheit“ und eine „Föderation der Welt“. Dieser Föderation käme dabei die Aufgabe zu, als Wächter über Freiheit und Frieden, Gerechtigkeit und Gleichheit der Rechte weltweit zu fungieren. Alle Unterschiede hinsichtlich Rasse und Sprache, Glaubensbekenntnis und Hautfarbe, Land und Grenzen sollten in diesem Parlament und dieser Föderation aufgelöst sein. Dieses wird zu der Vereinigung der Menschheit und der Förderung von Frieden und dem *Goodwill* auf der Erde beitragen. Daher steht er für alle politischen Institutionen ein, die diese Sache fördern, die Schritte auf dem Weg zum Frieden darstellen. Er selbst sieht sich vor diesem Hintergrund auch nicht als ein Feind von „Gruppen von Nationen“ oder *Empires*, die grundlegend helfen dieses Ziel zu erreichen, d.h. den Aufbau einer Union von Ländern die durch eine gemeinsame Loyalität und einer gemeinsamen Regierung miteinander verbunden sind, vorantreiben. Wesentlich für ihn ist jedoch die Tatsache, dass eben die Länder, die dieser Union oder diesem Empire zugehörig sind, mit Freiheit und Selbstregierung ausgestattet sind, als Mittel, um Fortschritt und Wachstum zu erreichen. Die grundlegende Leitidee dabei soll sein – Hilfe und Kooperation im Austausch für Rechte – ohne Rechte, keine Kooperation (Savarkar 1950:342). Es handelt sich also dabei weder um ein generelles Prinzip der *cooperation* noch um das der *non-cooperation*. Mit dieser Art des „Dritten Weges“, den er als „responsive cooperation“ bezeichnet, möchte sich Savarkar zum einen gegenüber dem Verdacht erwehren, sein politisches Programm würde sich den Vorstellungen der britischen Kolonialmacht anbieten und zum anderen stellt es einen Versuch dar, sich eindeutig von Gandhis Bewegung der *non-cooperation* abzugrenzen. Ziel dieser *responsive cooperation* ist die Implementierung einer Politik, die davon ausgeht, dass wenn ein Erfolg für die Unabhängigkeit bzw. für die Entwicklung für Indien durch Kooperation gewonnen werden kann, so soll mit der gegnerischen Partei kooperiert werden. Dabei wird von Savarkar *apriori* keine Strategie der Implementierung ausgeschlossen, von der bedingungslosen Zusammenarbeit bis hin zum bewaffneten Widerstand, sofern sie unter den gegebenen Umständen die legitimen Interessen des *Hindutums* verteidigt bzw. weiter voran bringt. (Savarkar HS 1992:34f) Wenn die Sicherheit besteht, dass eine Kooperation nutzlos ist, sollte der Weg der Nichtzusammenarbeit eingeschlagen werden. In diesem Zusammenhang bringt er seine Ablehnung des Prinzips der Gewaltlosigkeit zum Ausdruck. Denn auch hier sieht Savarkar die einzige Möglichkeit in einer Art des „Dritten Weges“ indem er feststellt, dass es im Einzelfall abzuwägen gilt, ob eine „Nichtzusammenarbeit“ gewaltsam oder gewaltfrei zu erfolgen hat. In manchen Fällen kann es

helfen gewaltfrei vorzugehen und in anderen Fällen bedarf es einer gewaltsamen Aktion, jedoch sollte es sich dabei nur um eine temporäre handeln. Aber auch das Mittel der Nichtzusammenarbeit als solche, also unabhängig ob gewaltsam oder gewaltfrei, sollte lediglich ein Instrument im Rahmen einer zeitlich befristeten Strategie sein, aber niemals ein generelles Prinzip.

Kooperation mit allen und im besten Interesse von allen ist eine positive Doktrin, die es laut Savarkar zu berücksichtigen gilt. Wenn diese Doktrin also für alle arbeitet, und das Gute für alle fördert und dieses über den gegenwärtigen zeitlichen Kontext hinausgeht, dann ist sie richtig als eine *responsive cooperation* beschrieben. Der Nationale Nutzen ist das oberste Ziel, und wenn dieser auf friedlichem Wege erreicht werden kann, so soll der konstitutionellen Methode als konstruktive Arbeit der Vorzug gegeben werden. (Vgl. Savarkar 1950:523; 561; 1924:622f) Diese universale, utilitaristische Komponente unterstreicht er an anderer Stelle in seinem Gedicht *death bed* und betont, dass die Zukunft nicht allein in der Entwicklung des indischen Volkes liegt, sondern in der der gesamten menschlichen Rasse. Was auch immer zum Fortschritt der Menschheit beiträgt, was auch immer zum größten Nutzen der menschlichen Seele, was sich als fromm und rein erwiesen hat, soll allein als Verpflichtung des Menschen erachtet werden. (Vgl. Savarkar 1993:632f). Dementsprechend soll eine Handlung, verstanden als eine politische, so ausgestaltet sein, dass wenn aus ihr ein Gesetz gemacht werden soll, dieses weder die menschliche Entwicklung verzögert noch in irgendeiner anderen Weise benachteiligt. (Vgl. Savarkar 1993:634) Das sei eines der grundlegenden Prinzipien Savarkars, seines Denkens und Wirkens. Werden diese Prinzipien eingehalten, sieht er keinen Grund, warum man den Briten feindlich gegenüber stehen sollte. Im Gegenteil, wenn Großbritannien bereit wäre, Indien mit einer Form der Regierung auszustatten und dieser auch entsprechende Befugnisse einräumt, die dem Land Freiheit und Fortschritt ermöglicht, ist er bereit und gewillt, sich als ein Freund Großbritanniens zu bezeichnen. Wenn dieses eine praktische Proposition wird, mit Irland auf der einen und Indien auf der anderen Seite, würde ein Empire entstehen, welches nicht mehr das Britische sein kann. Bis sich kein besserer Name für dieses gefunden hat, könnte dieses als „Aryan Empire“ bezeichnet werden. (Savarkar 1950:340f).

7.3 Savarkar und „isms“

Eines der signifikantesten Merkmale von Savarkars politischem und sozialem Denken ist seine prinzipielle Ablehnung umfassender, doktrinärer Referenzrahmen, seien sie politischer oder religiöser Natur. (Savarkar 1941:50ff; 1999:52). Dieses bringt er durch seine explizite Distanzierung zu jeder Ideologie oder politischen, religiösen Phänomens, die bzw. das durch ein Begriff der mit der Endung „mus“ (*ism*) gekennzeichnet ist, zum Ausdruck. Die Konsequenzen für die religiöse Dimension dieser Geisteshaltung legt Savarkar ausführlich in seiner Interpretation der Geschichte und dem sich entwickelnden Verhältnisses der Hindus zu anderen, in Indien ankommenden bzw. entstandenen Religionsgemeinschaften dar. Hinsichtlich den

politischen „isms“ macht er unmissverständlich klar, dass weder die von Indien zu wählende postkoloniale Staatsform, noch die auszugestaltenden Politikfelder von solchen beeinflusst werden dürfen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er frei ist von ideologischen Präferenzen oder sich generell im Rahmen der Ausgestaltung politischer Institutionen gegen die Beeinflussung durch eine bestimmte Geisteshaltung stellt. Seine Ablehnung muss vielmehr verstanden werden als ein Versuch, jegliche Art von ideologischer Kompromisslosigkeit zu vermeiden. Die zugrunde liegende Idee ist, dass dadurch ein größtmöglicher „ideologischer Handlungsspielraum“ bei der Ausgestaltung der zukünftigen politischen Ordnung erreicht wird. Denn laut ihm, ist das grundlegende Prinzip der Politik, dass keine Form der Regierung oder politischer „isms“ absolut gut oder schlecht ist, in allen Situationen für alle Völker (Savarkar 1941:51). Daher räumt Savarkar zunächst jedem Land eine Art „ideologisches Selbstbestimmungsrecht“ ein. An konkreten Beispielen betont er, dass wenn Italien sich für den Faschismus, Deutschland für den Nationalsozialismus, Russland für den Bolschewismus und Großbritannien für die Demokratie entschieden hat, so gilt es, diese Entscheidung zu akzeptieren und ist aufgrund der eigenen bzw. anderen Überzeugung nicht zu hinterfragen.³⁰¹ Hier zeigt Savarkar erneut ansatzweise seine utilitaristischen Entlehnungen, dahingehend, dass eine positive Entwicklung von Staat und Nation bestimmt ist, inwieweit ein bestimmter politischer „ism“ sich als gut oder schlecht für das spezifisch betroffene Volk herausstellt. Die Bewertung soll jedoch diesem selbst überlassen werden. Savarkar versucht damit zu betonen, dass Indien das Recht habe, für sich selbst eine bestimmte Form der Regierung auszuwählen oder abzulehnen. Mit anderen Worten: Savarkar wehrt sich gegen die Ausgestaltung des politischen Systems durch Fremdbestimmung, seien es nun koloniale Vorgaben oder eine „ideologischen Großwetterlage“. Diese hat nur auf der Grundlage von indienspezifischen Bedürfnissen zu erfolgen (Vgl. Savarkar 1941:51). Folglich setzt er sich für die Möglichkeit der Hinterfragung sowie zu Einzelfallentscheidungen in den jeweiligen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Dimensionen ein.

Vor diesem Hintergrund soll jede Politik, ob Innen- oder Außenpolitik oder ein anderes bestimmtes Politikfeld betreffend allein den Interessen des *Hindutums* dienen. Niemals darf ein Akademiker, ein leerer Slogan der Demokratie, der Nazismus oder Faschismus die Politik der Hindus bestimmen (Vgl. Savarkar 2007:259ff).

7.4 Konzepte zur Herrschaftsordnung im *Hindu-Rashtra*

Savarkar hatte prinzipiell keine „permanent bestehenden, konkreten Vorstellungen“, welche Art des Staatsmodells ihm für sein *Hindu-Rashtra* vorschwebte, d.h. er lieferte keinen umfassenden

³⁰¹ Dieses bedeutete für ihn aber auch, dass ein Staat bzw. ein Volk nicht allein aufgrund seiner Entscheidung für eine bestimmte Form der Regierung oder Verfassungspolitik, welches als Bestmögliche für sich selbst erachtet wurde, bzw. welche am meisten zur nationalen Solidarität und Stärke beitragen könnte, verurteilt werden darf. Eine Argumentation, die insbesondere mit Blick auf eine mögliche Bewertung von autoritären und totalitären Systemen, bemerkenswerte und fragwürdige Ergebnisse nach sich zieht.

Vorschlag eines in sich geschlossenen Herrschaftssystems. Vielmehr richtete er sich diesbezüglich nach den Vorgaben seiner Zeit bzw. dem historisch-politischen Kontext in dem seine „staatstheoretischen Überlegungen“ eingebunden waren. So reicht die Bandbreite der ihm als ideal erscheinenden Konzepte der Herrschaftsordnung von einer konstitutionellen Monarchie im Sinne eines mehr oder weniger föderalen Staatenbundes bis hin zu einer demokratischen Republik. Dementsprechend gilt es an dieser Stelle, die wesentlichen Leitlinien bzw. Elemente diesbezüglich aus seinem Schrifttum wie Reden zusammenzutragen und auf diese Weise zu versuchen, ein kohärentes Bild seiner Vorstellung zur politisch-institutionellen Ausgestaltung des postkolonialen Staates zu erhalten. In seinen früheren Ausführungen zu einer möglichen Regierungsform des *Hindu-Rashtra* knüpfte Savarkar zunächst an die politische Suprematie des Adels an. Inspiriert von der Geschichte der Marathen beschäftigt sich Savarkar im Rahmen seiner Schrift *Hindu-Pad-Padashahi* u.a. mit der „Staatsform“ der „konföderierten Nation“ (*confederated nation*), im Sinne einer „Republican United States“. Seine Ausführungen weisen darauf hin, dass ihm dabei ein Reichsmodell der Bismarckschen Prägung vorschwebte, bei dem Maharashtra in Indien eine ähnliche Funktion wie Preußen in Deutschland, oder dem Königreich Piemont im Rahmen des italienischen Risorgimento, zufallen sollte (Savarkar 1971:204, 217). So betont er an mehreren Stellen, dass die Marathen im Gegensatz zu den anderen hinduistischen Gemeinschaften bzw. Völker durchaus in der Lage waren ein hinduistisches Reich aufzubauen, dass in Lage wäre, zu expandieren und das Beste von den Europäern zu assimilieren, und so eine Staatsform zu bilden, welche man „United States of India“ nennen könnte oder gar als ein „Hindu Reich“, welches auf konföderierte hinduistische Staaten basierte, wie es das Deutsche Reich auf den deutschen Fürstentümern tat. (Savarkar 1971:204). Dementsprechend wäre das politische System des post-kolonialen Indiens durch eine Föderation von verschiedenen Königtümern unter Führung eines Königs der Könige, sprich eines Kaisers geprägt. So drückt er in seinem *The War of Independence 1857* nicht nur seinen tiefen Respekt gegenüber dem Kaiser von Delhi aus, sondern lässt ihm auch die Schlüsselposition für den Kampf gegen die Briten 1857 zukommen, sprich er beschreibt ihn als die nationale integrierende Symbolfigur.

7.4.1 Stellung des Individuums zur Gemeinschaft sowie die Rolle des Staates

Savarkars Denkprozess liegt ein Konfliktverständnis zu Grunde, in der das soziokulturelle und politische Leben durch Über- und Unterordnung strukturiert wird, weil Menschen vor allem um seltene Güter wie Macht (Politik), Prestige (Kultur) und Reichtum (Wirtschaft) kämpfen. Dieses drückt sich unter anderem in den drei Dimensionen seines *Hindutva*-Konzeptes aus. So ist das wohl signifikanteste Kriterium aller möglichen Staatsformen bzw. Herrschaftsordnungen über die Savarkar Spekulationen anstellt, dass, dass diese stets von einer Nation im Sinne einer politischen Gemeinschaft getragen werden, die durch einen „absoluten Idealismus“ inspiriert wird. Einen Idealismus der persönliche, individuelle Interessen dem Allgemeinwohl, dem

Staatsziel hinten anstellen lässt. In der modernen Geschichte Indiens gab es laut ihm bist dato nur zwei Beispiele, die diesem Ideal gerecht wurden, zum einen in bemerkenswerter Weise das der Marathen und auf wesentlich kleinerem Niveau, d.h. mit geringerer Dimension aus pan-hinduistischer Perspektive - das der Sikhs. Diese waren zwar ebenfalls in der Lage, einen konföderierten nationalen Staat aufzubauen, jedoch mit regional beschränktem territorialem Ausmaß und nicht mit der Kontinuität, die der Staat der Marathen erreichte³⁰². Jedoch bezüglich des von Savarkar geforderten Idealismus sei es gerechtfertigt, die Sikhs als ein weiteres Beispiel für eine „konföderierte Hindumacht“ zu bezeichnen. Das dieser „Staatsidealismus“ keine Eigenschaft ist, die allen Hindus gleichermaßen zu Teil ist und es sich dabei mehr um eine utopische Zielvorstellung handelt, legt Savarkar bei seiner Beschreibung der Bemühungen der Marathen, ein pan-hinduistisches Reich zu konsolidieren, dar.

Seine wesentliche Aussage dabei ist, dass sofern kein allgemeiner Konsens, d.h. ein patriotischer Impuls unter allen hinduistischen (Teil-)Völkern, bezüglich der Etablierung einer für alle Hindus verbindlichen Staatsordnung vorliegt, ist es *natürlich*, dass dieser durch Zwang herbeigeführt werden muss. Auch wenn es bei diesen Ausführungen auf den ersten Blick darum zu gehen scheint, dass die Führung der Marathen in einem mehr oder weniger föderal aufgebauten Staatengebilde legitimiert werden soll, so bringt Savarkar unmissverständlich zum Ausdruck, dass sich die einzelnen Teile der Gesellschaft, d.h. nicht nur der Teilstaat sondern auch das Individuum, sich einer/einem übergeordneten politischen Zentrum/Macht unterzuordnen hat. An dieser Stelle finden wir einen weiteren Exponenten in seinem durch utilitaristische Strömungen geprägten Gedankenprozess. Die zur eigenen Legitimation notwendige erfolgsorientierte Verpflichtung der politischen Führung zur Sicherstellung der unbedingten Integrität der hinduistischen Gemeinschaft in Anbetracht bedrohender Faktoren für deren soziokulturelle, politische und physische Existenz ist nichts anderes als die Formulierung ihrer vorrangigsten Aufgabe, das „größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“ sicher zustellen in einer extremen bzw. sogar in einer extremsten Form.

An dieser Stelle findet man einen der kritischsten Momente in seinem politischen Denken, der die Bereitschaft zur Aufforderung impliziert, im Zweifelsfall die Interessen und das Glück einiger Menschen zugunsten eines größeren Gesamtnutzens zu opfern und die Betroffenen notfalls mit politischen Zwang oder Gewalt dazu zu bringen, ihre eigenen Wünsche denen der anderen Gemeinschaftsmitglieder unterzuordnen. So stellt er die Behauptung auf, dass es nur *natürlich* sei, dass die Marathen berechtigt seien, andere Hindu Staaten bzw. hinduistische Gemeinschaften, in diese Staatsform zu integrieren. Es sei darüber hinaus auch natürlich, dass der Erhalt der Unabhängigkeit sowie der politischen und zivilen Existenz der Hindus als Nation und ihres Glaubens die Einschränkung, Unterwerfung und Opferbereitschaft der Konstituenten dieses Hindu Staates (am vorliegenden Beispiel unter der Führung der

³⁰² Das Argument hinsichtlich der Kontinuität wird von Savarkar auch nicht relativiert aufgrund der Tatsache, dass die Sikhs zumindest die Bewegung der Marathen überdauerte, da sie aus dem selben Gründen „zeitnah“ ihr Ende fand (Savarkar 1971:241).

Marathen) gegenüber den auferlegten Verpflichtungen und Interessen der obersten und souveränen Verfassung, der höchsten Interessen des *Hindutums*, beinhalte. (Vg. Savarkar 1971:207). Dieser Grundgedanke der Subordinierung der Individuen unter die Gemeinschaft bzw. von Teilgemeinschaften unter einem Ganzen ist für Savarkar die Voraussetzung zum Erfolg wie zur Sicherung der Hindus als Nation und kann als weiteres Beispiel seiner politisch-philosophischen Maxime gelten, das *might is right*, dass Macht stets Recht hat.

Auch wenn er dieses unter den gegebenen Umständen als beste Lösung ansieht, kommt er nicht umhin, sich die Frage zu stellen, ob es nicht patriotischer von den Marathen gewesen wäre, wenn sie in der Lage gewesen wären, ein Hindu Reich zu gründen, indem sie die anderen Hindus zum Beitritt überreden, anstatt sie zu nötigen, sprich ein wahres *Commonwealth* zu bilden, in welchem Marathen, Bengalis, Punjabis, die Brahmanen wie die Mahars, alle nur noch als Hindus behandelt werden bzw. als solche verbleiben können. (Savarkar 1971:201) So stellt er fest, dass ein solcher Prozess sicherlich ungemein mehr patriotisch gewesen wäre, nur dessen Realisierung sah er als äußerst unwahrscheinlich an. Für ihn stand fest, wenn die Hindus tatsächlich in der Lage gewesen wären, eine solche politische Einheit durch einen Zusammenschluss zu formen, wäre es den Muslimen niemals gelungen den Indus zu überqueren. „Wir müssen die Tatsachen nehmen wie sie sind und ein Volk im Licht seiner Umgebung zu beurteilen. Keine Nation, jede mehr als ein Individuum, kann gänzlich über ihre Umgebung hinauswachsen oder es umgehen die Atmosphäre ihrer Zeit zu atmen“. So waren für Savarkar die Marathen ebenfalls nur Menschen, die unter Menschen gelebt haben – keine Engel die unter Engel gelebt haben (Savarkar 1971:201).³⁰³ Aus diesem Grunde muss man ihnen zugestehen, dass „sie zu einem gewissen Ausmaß die gleichen politischen Schwächen geteilt haben, die allen anderen Hindus gemein sind und konnten keinen patriotischeren Weg finden, um ihr Ziel zu erreichen. Noch konnte dieses eine andere hinduistische Sektion. Keine konnte es so gut wie die Marathen. Darüber hinaus, die anderen zu einer besseren Gesinnungslage zu überzeugen hängt genauso viel von der Fähigkeit der Person ab die überzeugt, wie die Aufrichtigkeit der Absicht und die moralische Sensibilität der Person die überzeugt werden soll“ (Savarkar 1971:202). Selbst wenn die Marathen nur die Methode der Überzeugung gewählt hätten, wäre es bei weitem noch nicht sicher gestellt, dass sich die anderen selbst erlaubt hätten, sich überzeugen zu lassen und freiwillig ihre individuelle Existenz, ihre Fürstentümer und Königreiche im Namen des *Hindu-Pad-Padashahi* aufzugeben, indem sie alle die gleichen Rechte und Verantwortlichkeiten teilten (Savarkar 1971:202).

³⁰³ Savarkar betont jedoch auch, dass allein die Betrachtung des Erfolges der Marathen aus Pan-hinduistischer Sichtweise heraus den falschen Eindruck vermitteln würde, dass alle ihre Akteure zu allen Zeiten ihre Aktionen in den Dienst des öffentlichen Nutzens oder der pan-hinduistischen Interessen gestellt haben. Zivile Fehden und Bürgerkriege haben waren ständige Begleiter der Maßnahmen zur Verteidigung der Nation und der Propagierung der Hindusache. Die Tatsache ist, dass die Marathen in erster Linie Hindus und dann erst Marathen waren und das dieses dazu führte dass sie naturgemäß zu einem bestimmten Ausmaß dieselben essentiellen Tugenden und Laster, die Stärken und Schwächen im Allgemeinen und das Temperament ihrer Rasse der sie angehörten im Besonderen, teilten. (Savarkar 1971:196)

Für Savarkar stand fest, dass ein solch „allumfassender freiwilliger patriotischer Impuls“ von den Hindus zur damaligen Zeit nicht zu erwarten war. Vielmehr würden sie dadurch gekennzeichnet sein, dass ihre diversen Kleinstaaten in blutigen Bürgerkriegen versinken, anstatt das in ihnen der patriotischer Geist emporsteigt. Eher würden sie sich vor den islamischen Herrschern verbeugen, die auf ihre heiligen Schriften herum trampeln, als vor ihren eigenen Brüdern (Vgl. Savarkar 1971:202).

Die Tatsache, dass die Marathen dieses Recht auf Führung sowie das Bewusstsein hinsichtlich der Notwendigkeit zur politischen Vereinigung der hinduistischen Gemeinschaften auch gewaltsam durchsetzen musste, wird damit begründet, dass das nationale Interesse die Einschränkung von allen nach geordneten Anführern erforderte. Von diesen erwartet er in erster Linie die Fähigkeit und die Bereitschaft, die in den Rang einer nationalen Verpflichtung erhoben wird, sich der eigenen Kompetenz bewusst zu werden und entsprechend im Interesse der Nation, eigene Führungsansprüche aufzugeben und sich den Individuen wie anderen hinduistischen Gemeinschaften die zur Herrschaftsausübung befähigter sind, freiwillig zu unterwerfen (Savarkar 1971:211f). Ein Gedanke, der nicht nur hinsichtlich seiner Vorstellung von der Führung der hinduistischen Nation durch eine „starke Hand“³⁰⁴ besondere Bedeutung erlangt, sondern auch ein Segment seines Konzeptes von Loyalität bildet. Auch hier lässt sich wieder die Tendenz zur Bereitschaft zur weitgehenden Einschränkung „individueller Freiheitsrechte“ zugunsten des Kollektivs in Savarkars politischem Denken feststellen, als Charakteristikum welches die Beziehungen zwischen Individuum und Gemeinschaft beschreibt³⁰⁵.

Kennzeichnend für dieses Denken ist darüber hinaus auch der stete Versuch, seine Argumentation durch eine historische Kontinuität zu begründen. So waren nicht nur die Marathen stets dazu aufgefordert ihren Führungsanspruch durch Zwang und Gewalt zu legitimieren, um so die Vereinigung der Hindus fortzusetzen, sondern auch alle früheren Reiche auf dem indischen Subkontinent mussten zunächst kleinere „widerspenstige“ hinduistische Reiche davon überzeugen, i.d.R. mit Gewalt, sich absorbieren zu lassen, um eine größere, mächtigere hinduistische, territoriale Einheit zu formieren. Diese erzwungene Integration sei etwas, was die Geschichte der Hindus stets begleitete. Ihre Kontinuität wird bei Savarkar stets durch das nationale Interesse legitimiert und durch die Tatsache, dass es ein generelles Phänomen sei, welches die Prozesse der Nationenbildung bei mangelndem Bewusstsein in die Notwendigkeit zur Bildung einer Gemeinschaft begleitet. So haben die Nationen der Italiener³⁰⁶ und der Deutschen vergleichbare Entwicklungen wie die hinduistischen Reiche in Indien erfahren (Savarkar 1971:215).

³⁰⁴ Siehe hierzu nächsten Abschnitt.

³⁰⁵ Savarkar stellt selbst fest, dass er i.d.R. sein politisches Denken mehr um das Kollektiv kreist bzw. auf dieses abzielt, als auf das Individuum (Vgl. Savarkar 2007:243).

³⁰⁶ So wäre es einem Mazzini oder Garibaldi allein mit dem Mittel der „moralischen Propaganda“ nie möglich gewesen das gesamte Italien zu vereinen - trotz ihrer hohen Intension.

Gerade der Glaube an die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit einer solchen Rechtfertigung ist für das *Hindutva*-Konzept wesentlich, welches sich die Auffassung vom Recht des Staates zur Sicherung gesellschaftlicher Ziele zu eigen macht, diese Ziele jedoch ausschließlich gemäß Savarkars eigener Vorstellung definiert werden. Ein Umstand, den man als eindeutige Absage an Versuche verstehen kann, Savarkar im Rahmen einer liberalen politischen Geistesströmung zu verorten. So kommt dem Staat, wie hier beschrieben, nicht nur die Aufgabe zu, den Hindus ein bestimmtes Maß an Sicherheit und Wohlfahrt für die politischen, soziokulturellen, ökonomischen Belangen zu garantieren, sondern es wird ihm dabei auch das Recht eingeräumt, weitgehend in ihr Leben einzugreifen, wie es in der Codierung des *Hindutva*-Konzept geschieht. Der Anforderungskatalog, den es zu erfüllen gilt, um entsprechend als ein Hindu gemäß Savarkar zu gelten, geht bei weitem über die Sicherung der Lebensbedingungen hinaus und stellt einen erheblichen Eingriff in das Leben der Bürger, nicht nur für die nicht-hinduistische Bevölkerungsteile, dar. Exemplarisch seien hier nur die Code bzw. Codeelemente wie Sprache, Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung), Tugend- und Morallehre u.a. angeführt. Ein Element was ihn von wesentlichen moralischen Prinzipien des klassischen Liberalismus entfremdet.

Savarkars Forderung nach der Allmächtigkeit des Souveräns und des Zweifels in dessen Neutralität gegenüber allen Teilen der Gemeinschaft, sei an dieser Stelle ein weiterer Hinweis auf die zuletzt angeführte kritische Dimension der ideengeschichtlichen Fiktion, dass der Wille des Souverän den gemeinsamen Willen aller Bürger repräsentiert. Die gesellschaftliche und politische Brisanz wird vor allem dadurch verstärkt, dass Savarkar außer dem Verweis auf die nationalen Interessen kein konkretes Konzept vorlegt, in dem die Interessen des einzelnen Individuums sinnvoll miteinander abzugleichen sind, geschweige denn, die eines einzelnen, dem Kollektiv unterzuordnen sind, außer durch die Anwendung von Zwang und Gewalt. Ein Punkt, den es im Rahmen der Auseinandersetzung mit seinem Verfassungsentwurf für einen postkolonialen Staat erneut aufzugreifen gilt.

7.4.2 Plädoyer für ein Widerstandsrecht

Savarkar war laut Godbole (2004:432) inspiriert durch das Konzept der „Responsive Resistance“, ein Begriff der von B.G. Tilak geprägt wurde, welcher beinhaltet, dass die Britische Kolonialmacht den Grad an Kooperation erhalten soll, der mit dem Grad der politischen Reformen, die den Indern zugestanden wird, korrespondiert. Oder auf eine einfache Formel gebracht, mehr Reformen durch die Briten bedeutet mehr Kooperation durch die Inder, weniger Reformen hingegen würde als Folge Massenagitationen, Unruhen und Unsicherheit für das britische Kolonialsystem in Allgemeinen und das Leben der britischen Beamten im Speziellen bedeuten. Savarkar selbst beschäftigt sich immer wieder mit dem Konzept des Widerstandes. Während seiner Frankreichstudien in London widmet er sich u.a. dem Erfolg und Misserfolg des Kampfes der französischen Weinbauern u.a. im Jahre 1907 und die Bedeutung

des Konzeptes des „passiven Widerstandes“³⁰⁷. Schon sehr bald fand er sich selbst persönlich konfrontiert mit der Idee eines solchen „Widerstandes“, mit seinen Worten: die des „passive resistance“, die die Verweigerung der Kooperation beinhaltet, konkret die Ablehnung der harten körperlichen Arbeit, sofern sich nicht die unerträglichen Haftbedingungen auf den Andamanen verändern würden. Auch wenn Savarkar es vermieden hat, sich persönlich allzu offen einem solchen Widerstand³⁰⁸ anzuschließen, so zieht sich diese Idee durch seine später verfasste autobiographische Abhandlung seiner Zeit auf den Andamanen (u.a. Savarkar 1950:124ff; 134; 232).

Dass das Widerstandsrecht als solches ein wichtiges Element in seinem politischen Denken darstellt, zeigt sich daran, dass er dazu übergeht, mehr indirekt als direkt, ein eigenes Konzept des Widerstandes zu entwickeln. Ausgangspunkt hierfür, ist die oben erwähnte Erörterung des Verhältnisses zwischen Individuum und Staat bzw. Kollektiv durch Savarkar. Es sollte hier an dieser Stelle Erwähnung finden, dass er die von Seiten des Staates weitgehenden Befugnisse hinsichtlich der Einschränkung der Freiheitsrechte der Individuen dahingehend „kompensiert“, indem er diesen wiederum eine Art des „relativen Widerstandsrechts“ einräumt. Relativ deshalb, weil es den Bürgern das Recht einräumt, zwar nicht das System, sprich die Institution der zentralen Gewalt zu reformieren [welches hier als ein absolutes Widerstandsrecht interpretiert werden würde], aber zumindest eine von ihnen durchgeführte personellen Neubesetzung dieser Einrichtung durch eine kompetentere Option rechtfertigt. Welche Voraussetzungen für diese Legitimation erfüllt sein müssen führt Savarkar am Beispiel des „Tyrannenmordes“ des Arya Chanakya (Kautilya) an Mahapadmanand (Nanda) aus: Das Vorliegen einer durch die Führung verursachte Schwächung der nationalen militärischen Stärke und des nationalen wissenschaftlichen Fortschritts sowie die Bedingung der Behebung dieser Mängel durch die neue Führung. Der Ausschluss aller persönlichen Ambitionen auf der Seite der- bzw. desjenigen, der das Widerstandsrecht ausübt, muss gewährleistet sein, d.h. die Ausübung hat nur im Sinne des nationalen Fortschritts und Wohlergehens zu erfolgen (Savarkar SGE 1971:43ff).

³⁰⁷ So bringt Savarkar klipp und klar zum Ausdruck, dass zum gegenwärtigen Stand der menschlichen Entwicklung der Möglichkeiten eines passiven Widerstandes klare Grenzen gesetzt sind. Insbesondere dahingehend was durch ihn erreicht werden kann und was nicht. So gibt sich Savarkar „keiner Illusion hin“ und konstatiert, dass die Mächtigen seiner Zeit eher dazu geneigt sind, Gewalt anzuwenden als die Regeln des Fairplays, der Wahrheit und der Gerechtigkeit in ihr Regierungshandeln zu implementieren. Die massive Repression, die die französischen Weinbauern durch den französischen Staat ausgesetzt waren um ihre aufgestellten Forderungen zu unterdrücken sei nur ein Hinweis dafür (Vgl. Godbole 2004:415ff).

³⁰⁸ Seine Ablehnung des Streikes als Form des Widerstandes begründet Savarkar in diesem Zusammenhang wie folgt: Zum einen sei es für die nationale Entwicklung schädlich, wenn die Streikenden für einen, im Vergleich zum Ziel der Unabhängigkeit gemessenen „banalen Grund“ ihr Leben riskieren würden und zum anderen würden sie, vor allem aber er selbst die Chance bzw. das Recht verlieren für die Freiheit zu kämpfen, d.h. im die Möglichkeit dazu nehmen. Denn eines stand für ihn fest, dass was er während seiner Gefangenschaft auf dem Andamanen für seine politischen und sozialreformerischen Ziele tun konnte war im Vergleich zu dem was er in Freiheit auf dem indischen Festland erreichen konnte verschwindend gering. So bestand für die Notwendigkeit einen goldenen Mittelweg zu finden zwischen Widerstand und Kooperation. (Savarkar 1950:391f; 454).

Ein weiteres Beispiel für das Widerstandsrecht, indem er in expliziter Weise das Vorgehen gegen eigene Landsleute rechtfertigt, lässt sich in seinem Werk *The Indian War of Independence of 1857* wieder finden. So betont Savarkar im Zusammenhang des Aufstandes der Inder gegen die Britische Kolonialmacht, dass es die Pflicht der individuellen Fürstenhäuser bzw. Staaten war, für die Verteidigung von Land und Religion ihre Ressourcen den Revolutionären zur Verfügung zu stellen. Diese aber hätten das ernsthafte Nachfragen und Flehen ihres Landes und ihrer eigenen Leute missachtet. Sie würden sich niemals offen der Revolution anschließen, weil diese besessen waren von dem sündigen Motiv, auf ihren eigenen persönlichen und individuellen Nutzen zu achten. Auch wenn Savarkar es nicht explizit hier zum Ausdruck bringt, so betont er doch das moralische Recht der Revolutionäre, notfalls sich die benötigten Ressourcen auch durch Zwang anzueignen. Für Savarkar stellt der Raub von Gütern der einzelnen Fürsten einen großartigen Plan dar, um die notwendige Revolution weiter voranzutreiben (Vgl. Savarkar 1970:523f). Die Legitimation hierin sieht Savarkar u.a. in deren moralischer Verpflichtung, die pan-hinduistische Bewegung zu führen, nicht nur mit ihr zu sympathisieren (Savarkar 2007:344). Für Savarkar handelt es sich dabei nicht nur um eine moralische sondern auch um eine nationale Verpflichtung. Dies erfahre eine besondere Brisanz, da sich die hinduistischen Fürsten bis dato nicht soweit mit der pan-hinduistischen Bewegung identifiziert haben, wie es die muslimischen Fürsten mit der panmuslimischen Bewegung bzw. mit den muslimischen Parteien getan haben. Während sich letztere mit allen Muslimen solidarisiert haben und die muslimische Gemeinschaft „stolz“ auf ihre muslimischen Fürsten ist, haben die „hinduistischen Kollegen“ sich nur in unzureichendem Maße für die nationale Entwicklung eingebracht. Dementsprechend sei ihr Rückhalt in der hinduistischen Öffentlichkeit nicht nur gering sondern ihre Bedeutung für die Nation wird vollständig ignoriert, insbesondere durch die Kongress-Partei (Savarkar 2007:345). Um diesem Abhilfe zu schaffen, steht es für Savarkar außer Frage, dass er das Mittel des Zwangs als ein völlig legitimes Mittel ansieht.

Das die Idee eines Widerstandsrecht auch noch in den späteren Jahren, d.h. bis zu seinem Lebensende, ein Element seines politischen Denkens bildete, lässt sich daran erkennen, dass er in seiner letzten umfassenden Schrift *Six Glorious Epochs of Indian History* den Tyrannenmord unter oben genannten Prämissen am Beispiel der Ermordung des sich als inkompetent herausstellenden König Brihadratha Maurya rechtfertigt. Bei Brihadratha handelt es sich um den letzten Angehörigen der Maurya-Dynastie, der durch seinen Oberbefehlshaber Pushyamitra Shunga während einer Truppenparade um etwa 185 v. Chr. ermordet wurde. Kulke und Rothermund (1998:93) stellen in diesem Zusammenhang fest, dass die durch letzteren begründete Shunga-Dynastie häufig mit einer brahmanischen Reaktion gegen die Bevorzugung der Buddhisten unter den Mauryas in Verbindung gebracht wird. Ein Hinweis darauf, dass es in diesem speziellen Fall Savarkar nicht nur um die Rechtfertigung des Widerstandsrechtes ging, sondern auch um die Zurückdrängung des staatlich geförderten Buddhismus. Dementsprechend

betont Savarkar das Pushyamitra Shunga, sich aufgrund seiner militärischen Fähigkeiten und seines Erfolges in der Verteidigung von Land und Religion zum Anführer einer politischen Revolution bzw. Verschwörung „qualifiziert“. Dadurch und durch die stillschweigende Akzeptanz der Bevölkerung der durch ihn erfolgte Ermordung Königs Brihadrath sei die Beendigung der buddhistischen Dynastie und die damit unterstellte Rückbesinnung auf den „vedischen Religion“ aus Savarkars pan-hinduistischen Sichtweise als „nationale Verpflichtung“ legitimiert (Vgl. Savarkar SGE 1971:77f).

7.4.3 Forderung nach der Führung der Hindus durch „eine starken Hand“

Savarkars gesamtes politikreligiöses Szenario ist geprägt von einer archaischen Weltsicht. Ausgehend davon ist ein weiteres wesentliches Element in Savarkars Vorstellung bezüglich der Ausgestaltung einer idealen Herrschaftsordnung für die Hindus das Konzept der „Führung der Hindus durch eine starke Hand“. Beispiele hierfür lassen sich an unterschiedlichen Stellen in seinem Schrifttum immer wieder finden, insbesondere anhand der von ihm sehr geschätzten Institution des *Chakravartitva* (Savarkar 1971:211) und der Vorstellung einer zentralisierten Macht. Diese Idee, dass eine Art sakraler und politischer Führer als Weltenherrscher im Mittelpunkt steht, ist jedoch nicht als ein Ergebnis von Savarkars metaphysischen Auseinandersetzungen zu sehen, sondern entstammt einschlägigen asiatischen Schriften, die diese Vorstellungen bereits lange zuvor kodifizierten. Diese mussten jedoch nur mit seinen Interpretationen historischer Abläufe verknüpft werden, um es für sein *Hindutva*-Konzept fruchtbar zu machen. Savarkar nimmt durch das Aufgreifen des *Chakravartitva* (*Chakravartin*), des „Welteroberers“³⁰⁹, einen idealtypischen Bezug auf das indische Altertum vor und instrumentalisiert ein Bild, welches im „indisch, martialischen Ideal eines Weltherrschers zum Ausdruck kommt, und mit dem ausdrücklichen Gebot zur Eroberung der Weltgegenden verbunden war“³¹⁰. Durch die ständigen Bedrohungen durch fremde, dem Hinduismus feindlich gesinnten Kräfte und der überwiegenden Handlungsunfähigkeit der damals führenden hinduistischen Aristokratie benötigte man eine „starke Hand“. Die hinduistischen Prinzen seien unfähig, politische Verantwortung zu tragen, dahingehend, dass sie ihre persönlichen Ziele und Ambitionen nicht hinter der großen Hindusache der Verteidigung des Landes und des Glaubens zurückstellen - sich gar gegen sie wenden und sich als anti-nationale Elemente mit den Feinden der Hindus verbünden. Dieses erfordere eine „starke Hand“ um zum einen, den zentrifugalen Tendenzen innerhalb der hinduistischen Gesellschaft entgegenzuwirken, um so als Integrations- und Symbolfigur für alle Hindus zu dienen, und zum anderen für den Schutz gegen äußere Feinde der vereinten hinduistischen Gemeinschaft zu garantieren. Die zu erobernde bzw. zu verteidigende Welt ist zunächst einmal die dem Verteidiger bzw. Eroberer bekannte indische

³⁰⁹ Vgl. hierzu auch Savarkars Ausführungen zu der Notwendigkeit eines „Gegenschlages“ gegen die Muslime anhand der Theorie des Archaya Madhatithi, der die Hindus zu einer aktiven expansionistischen und imperialistischen Politik aufrief. (Vgl. Savarkar SGE 1971:193)

³¹⁰ Vgl. zu der Bedeutung des *Cakravartin* Kulke und Rothermund (1992:14f; 28).

Umwelt in den Erkenntnisgrenzen seiner Zeit. Die erwähnten Kämpfe untereinander, d.h. die zu beseitigenden zentrifugalen Tendenzen, und mit dem aus dem Norden einbrechenden Fremdlingen gaben den Königen des Altertums immer wieder Gelegenheit, dem Eroberungs- und Verteidigungsauftrag nachzukommen. Aus diesen Gründen, hätten laut Savarkar bereits die Vorfahren die Institution des *Chakravartiva* nicht nur gerechtfertigt sondern auch geheiligt. (Vgl. Savarkar 1971:211).

Unter der Institution der *Chakravartiva* bzw. des *Chakravarti* versteht Savarkar konkret einen Anführer der Hindus, der alle anderen Hindu Könige unterworfen hat und als Beweis , dass dieser die Würde bzw. Bürde eines „Königs von Königen“, die eines Kaisers annimmt, nennt er sich *Chakravarti* (Vgl. Savarkar 1971:237). Diese Institution stattet den „hinduistischen Eroberer“ mit dem Recht aus, die Herrschaft über ganz *Hindustan* auszuüben, sofern er alle anderen Kleinstaaten erobert hat.

Trotz der vielen und offensichtlichen Missstände und Gefahren, die damit verbunden sind, hat sich diese Institution gemäß Savarkar als eine bemerkenswert erfolgreiche für die Hindus erwiesen. Sie übernimmt dabei mehrere Funktionen. Zum einen eine Organisationsfunktion, indem sie verhalf, einen institutionellen Kontext für die Nationenbildung zu schaffen, der es den Hindus ermöglichte, wenn auch langsam aber stetig, eine Art nationale Organisation aufzubauen, die das *Hindutum* eine politischen Solidarität und eine Einheit im nationalen Leben ausbilden ließ (Vgl. Savarkar 1971:211). Zum anderen eine Selektionsfunktion, dahingehend, dass sie „stets den besten Mann, die beste Organisation, das beste Volk, d.h. das was am besten befähigt ist, die Hindu Nation zu führen, hervorbrachte. In diesem Zusammenhang zwang sie alle Menschen mit mäßiger Begabung dazu, sich in ihren Ambitionen, Positionen zu begleiten, zurückzuhalten, die ihre Befähigung überschritten hätten. Dieses führt nach Savarkar dazu, dass die Institution des *Chakravartiva* dem Zweck diene, Nachteile für die nationalen Interessen zu vermeiden³¹¹ und dass die Verteidigung und die Führung des Reiches dem stärksten und fähigsten Mann, den die damalige Zeit hervorbrachte, anvertraut wurde. (Savarkar 1971:211). Sie sammelte die moralischen Kräfte der Nation auf der Seite des Kompetentesten und verlangte als nationale Verpflichtung von dem weniger Befähigten sich diesem unterzuordnen.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Savarkar diesen Selektionsprozess als etwas Natürliches bezeichnet, als ein „notwendiges Übel“ (Savarkar 1971:212), um den Stärksten zu identifizieren. Im Rahmen dieser Argumentation räumt er ein Minimum an (relativem) Widerstandsrecht den zur Führung weniger Befähigten ein, da dies von einem pan-hinduistischen Standpunkt aus gesehen unter gewissen Umständen die Förderung der Fähigkeiten im Kampf bedeutet, die Selektionsfunktion sowie die Vermittlung von Solidarität

³¹¹ In diesem Zusammenhang versucht er sich von der Vorstellung zu distanzieren, dass mit dieser Institution nicht nur die Ehre ein solches Amt zu begleiten, oder die reine Lust an Eroberungen, sondern mit ihr konkret die Erhaltung der Existenz der Hindus als Nation und ihres Glaubens verbunden ist (Savarkar 1971:213ff).

im politischen Denken und Leben der Hindus unterstützt wird. Mit anderen Worten ausgedrückt, bedeutet dies, dass Savarkar den Bürgerkriegen innerhalb der Hindus, den Status von internen Kämpfen mit Wettkampfcharakter zuordnet (Vgl. Savarkar 1971:212). Da man die Kompetenz, wie bereits angedeutet, insbesondere in Zeiten der nationalen Not prüfen kann, entfaltet hier die Selektionsfunktion ihre effektivste Wirkung. Die direkte Konfrontation mit einer Kriegssituation indem fremde, nicht indische (hinduistische) Mächte involviert sind, bezeichnet daher Savarkar als den einzigen praktikablen Test, um den am meisten geeigneten Kandidaten zur Verteidigung von Volk und Land zu finden. In diesem Zusammenhang muss sich der *Chakravarti* nicht nur als jemand beweisen, der kompetent ist, die anderen hinduistischen Könige unter seinem Banner zu vereinen, sondern auch als *Hindu-World-conqueror* zu bestehen (Savarkar 1971:212), also nicht nur gegen asiatische sondern auch europäische Kräfte, die zu dem damaligen Zeitpunkt – pauschalisiert formuliert - dem Hinduismus feindlich gesinnte Welt präsentierte.

Neben der Ordnungs- und Selektionsfunktion kommt der Institution des *Chakravartitva* insbesondere eine Konstitutive zu, die weit über die Bedeutung einer „starken Hand“, die die Geschicke der hinduistischen Nation leitet, hinausgeht. So stellt Savarkar zusammenfassend fest, dass, wenn Indien und das *Hindutum* irgendeinen nationalen Instinkt oder irgendein Gefühl dafür entwickelt haben, dass die Hindus trotz all ihrer Spaltungen ein Volk sind, sie sich im wesentlichen ein gemeinsames Blut teilen, eine gemeinsame Sprache sprechen, über eine gemeinsame Politik, Philosophie, gemeinsame Institutionen und ein gemeinsames Denken verfügen, ist dies zweifelsohne den großen hinduistischen Reichen zu verdanken, die durch die Institution des *Chakravartitva* begünstigt wurden. Aufgrund wechselnder Machtverhältnisse, wurde auch stets das politische Zentrum in Indien verlagert und entsprechend wechselte auch der *Chakravarti*, sprich er war in anderen Regionen beheimatet. So kam es, dass diese Institution von Provinz zu Provinz wechselte und sich auf diese Weise mit den unterschiedlichen Facetten des provinziellen Lebens vermischte und diese in den mächtigen nationalen Strom einbezog (Vgl. Savarkar 1971:213). Die von Savarkar hier angewandte Argumentationslinie ähnelt dabei sehr stark der „Beweisführung“ im Rahmen seiner Interpretation der „Arischen Migrationstheorie“³¹² und dem damit zusammenhängenden Versuch eine gemeinsame, auf eine Blutsverbindung beruhende, Abstammung zu belegen. Auch hier erfolgt die für Savarkar typische Vermischung von utopischen Wunschvorstellungen gemäß seinem politisch-gesellschaftlichen Projekt und dem empirisch nachweisbaren Ist-Zustand.

7.4.4 Konzept der „wehrhaften indischen Demokratie“

Wie bereits angedeutet ist es schwierig, ein bestimmtes Herrschaftsmodell den staatstheoretischen Vorstellungen Savarkars zu zuordnen. Es steht jedoch fest, dass mit

³¹² Siehe hierzu Kapitel 9, 9.2 Metacode Jati: Codierung der zweiten Dimension durch das konstitutive Element des „Gemeinsamen Volkes“.

zunehmendem Alter, spätestens mit der Transformation des kolonialen British-Indiens in eine unabhängige demokratische Indische Union, Demokratie-Konzepte verstärkt Gegenstand seines politischen Denkens waren. Dieses lässt sich in besonderer Weise in seinem zuletzt verfassten Werk *Six Glorious Epochs of Indian History* nachvollziehen, in dem er in seiner prägnanten kampfbetonten Rhetorik, die Vorzüge der ersten Demokratien, *Ganas* und *Janapadas* auf dem indischen Subkontinent lobend erwähnt, d.h. ihren Beitrag im Rahmen des Kampfes gegen fremde Aggressoren hervorhebt und so das Konzept der „wehrhaften indischen Demokratie“ als eine klassische indische Herrschaftsordnung konstruiert. Im Mittelpunkt seiner Beschreibungen stehen die Republiken (*Ganas*) bzw. Stadtstaaten (*Janapadas*) der Saubhootis, Kathas, Youdheyas, Bhramanakas, Malavas, Shudrakas, und Kalinga sowie Andhra. Diese Art der „wehrhaften Demokratie“ wie sie bereits in der modernen Frühgeschichte Indiens zu finden ist, ist laut Savarkar durch mehrere Merkmale gekennzeichnet.

(1) Unter Berufung auf griechische Quellen, betont Savarkar, dass deren Verfassungen demokratisch waren und zitiert den griechischen Autor Diodoros „they were governed by laws in the highest degree salutary and their political system was admirable“.³¹³

(2) Ein besonderes Merkmal, welches er hervorhebt, ist deren Politik, die physische Stärke unter ihren Bürgern zu fördern, um die „Wehrhaftigkeit“ sicher zu stellen. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist Savarkars Beschreibung der Eingriffsmöglichkeiten des Staates in die Freiheitsrechte der Individuen zur Sicherstellung eben solcher Eigenschaft, die sogar eine staatliche Geburtenkontrolle im Sinne einer Selektion vorsieht. Ein besonderes Merkmal dieser Republiken war, das mit Blick auf die Förderung gesunder, starker und attraktiver Nachkommen, es nicht den individuellen Launen und Wünschen zu überlassen, sondern durch den Staat zu kontrollieren, d.h. dass u.a. Heiraten nicht hinsichtlich einer lukrativen Mitgift arrangiert wurden, sondern gemäß adäquater Übereinstimmungen hinsichtlich der gegenseitig entsprechenden körperlichen Fitness, Schönheit und Gesundheit; und der Fähigkeit von Braut und Bräutigam gesunde und starke Kinder zu gebären. Selbst bei der Auswahl ihrer Führer, die die Nation zu leiten und die Bürde zu tragen hatten, das Nationale Wohl zu erringen, waren zu einem genügenden Maß aufgrund ihrer physischen Stärke und ihres Körperbaus gewählt. Ihre Gesetze bezüglich der probaten „Produktion“ der menschlichen Spezies waren so strikt, dass innerhalb von drei Monaten nach der Geburt der Kinder eine medizinische Untersuchung durch die staatlichen Behörden erfolgte und sobald ein natürlicher Defekt oder ein Leiden aufgrund einer unheilbaren Krankheit entdeckt wurde, erfolgte ihre unmittelbare Tötung auf staatliche Anordnung hin ohne Gnade (Savarkar SGE 1971:16f). Auch hier erfolgt wieder ein Raum-Zeit-Vergleich, indem er diese Politik mit der des griechischen Spartas hinsichtlich der gesetzlichen Regelung der Nachkommenschaft in Beziehung setzt (Savarkar SGE 1971:17).

³¹³ Diodoros zitiert in Savarkar (SGE 1971:16).

(3) Diese Republiken, vor allem, die in den nördlichen Grenzregionen, waren durch einen hohen Grad an Militarisierung geprägt. So wurde bereits eine Art „Wehrpflicht“³¹⁴ praktiziert, der sich nicht nur die Männer sondern auch die Frauen unterziehen mussten und in Kriegszeiten das ganze Volk für militärische Handlungsoptionen herangezogen werden konnten. In diesem Zusammenhang bezeichnet er u.a. die Republik Youdheyas als „a nation in arms“ (Savarkar SGE 1971:18f).

(4) Neben ihren militärischen Fähigkeiten werden diese frühen indischen Demokratien als tugendhaft bezeichnet, deren Tugenden in erster Linie Tapferkeit und Ehre sind (Savarkar SGE 1971:24). Eine besondere Bedeutung hinsichtlich der Tugendhaftigkeit nehmen die beiden Republiken Malava und Shudrak ein, die im Sinne des *Hindutva*-Konzeptes für Savarkar eine Vorreiterrolle einnehmen. Angesichts der drohenden Gefahr durch die Griechen waren beide Staaten in der Lage, ihre eigenen Ambitionen hinter der größeren nationalen Sache zurückzustellen. Ihre alte Feindschaft wurde beendet, eine gemeinsam kombinierte Streitmacht aufgestellt und sogar sozialreformerische Eingriffe in die Gesellschaftsstruktur beider Staaten unternommen, indem man tausende von kastenübergreifenden Heiraten zwischen den Jugendlichen beider Staaten im Rahmen einer Massenhochzeit durchgeführt hat, um so den Aufbau einer größeren politischen und sozialen Einheit zu bewirken (Savarkar SGE 1971:24).

(5) Trotz des letzt genannten Beispiels der Einsicht zur Notwendigkeit der Fusion einzelner Staaten in Zeiten der „nationalen Gefahr“, lehnten es diese indischen Staaten ab, eine Oberherrschaft durch die Griechen zu akzeptieren. Dementsprechend waren bereits innerhalb eines Zeitraumes von sechs bis zwölf Monaten alle griechischen Macht- und Herrschaftsstrukturen auf dem indischen Subkontinent beseitigt (Savarkar SGE 1971:34ff).

(6) Einen festen Bestandteil dieser Staaten bildete ihre absolute Anhängerschaft der „Vedischen Religion“ sowie ihre „nationale Einstellung“. So stand es u.a. für die Republiken Kalinga und Andhras außer Frage, fremden Aggressionen entgegenzutreten, insbesondere wenn keine anderen indischen Akteure dazu in der Lage waren (Vgl. Savarkar SGE 1971:91), worin Savarkar ein essentielles Charakteristikum einer indischen kollektiven Solidargemeinschaft sieht.

Bezüglich der „Wehrhaftigkeit“ lässt sich abschließend feststellen, dass es für Savarkar außer Frage stand, dass dies ein Merkmal war, welches i.d.R. allen indischen Staaten der damaligen Zeit zu Eigen war. Unabhängig davon, ob sie über eine demokratische Verfassung verfügten oder nicht, sprich den *Rajakas* (Monarchien) oder den *Prajakas* (Republiken) zu zuordnen waren. Das Wesentliche hierbei ist die Idee, welche das grundlegende Prinzip der politischen Theorie von Arya Chanakya (Kautilya) bildet, dass Kampfgeist und die Stärke der Armee das Wesen eines jeden politischen wie auch zivilen Lebens einer Gemeinschaft bildet

³¹⁴ So mussten alle Jugendliche in der Republik der Youdheyas im Alter von 18 bis 21 Jahren ein militärisches Training zu absolvieren, Frauen mit eingeschlossen (Savarkar SGE 1971:18).

(Vgl. Savarkar SGE 1971:51). Dies kann als Grundgedanke von Savarkars Konzept der „Wehrhaften Indischen Demokratie“ gelten, und was ihn in eine extreme Gegenposition zu dem Gedanken der absoluten Gewaltlosigkeit *Ahimsa* im Speziellen und dem Buddhismus im Allgemeinen brachte³¹⁵.

Es kann ebenfalls als unzweifelhaft angesehen werden, dass Savarkar zumindest im Rahmen des von ihm aufgegriffenen historischen Kontextes dazu tendiert, nicht nur föderale sondern auch demokratische Tendenzen innerhalb der indischen Gesellschaft aufzugeben bzw. als unvorteilhaft zu identifizieren. So bemerkt Savarkar, dass Chanakya mit einer neu konstituierten Armee sämtliches Chaos, welches durch die separatistischen kleinen Staaten, Republiken und Monarchien in Nordindien durch ihr Streben nach Unabhängigkeit verursacht wurde, dadurch entfernte, dass er diese in eine größere Einheit integrierte, dadurch Friede und eine einheitliche Organisation sicherstellte (Savarkar SGE 1971:52). Und an anderer Stelle heißt es, dass der Glaube an die demokratischen Prinzipien der Republiken im Grenzgebiet durch die gewaltigen Invasionen fremder Mächte stark erschüttert wurden und selbst von sich aus erkannten, dass die nationale Unabhängigkeit, solange sie in Gefahr ist, ein indisches Reich aufbauen muss, welches genauso umfassend, hoch zentralisiert, gut organisiert ist, wie das der Gegner (Vgl. Savarkar SGE 1971:48).

Die „demokratische Performanz“ dieser regionalen indischen Kleinstaaten wird im Rahmen einer Gleichsetzung mit den demokratischen Stadtstaaten in Griechenland bewertet (Savarkar SGE 1971:31). Wie im Rahmen seines Vergleiches des indischen Freiheitskampfes gegen die britische Kolonialmacht mit der italienischen Einigungsbewegung führt er auch hier einen Raum-Zeit-Vergleich durch. So wird der Kampf der Griechen gegen die persische Invasion als ein Vorbild für den Kampf der indischen Republiken gegen den Angriff der Griechen unter Alexander dem Großen beschrieben. Savarkar macht jedoch auch hier deutlich, dass eine solche nationale Herausforderung die Institution einer „vereinigenden starken Hand“ benötigt, die die partikularen Interessen der Kleinstaaten assimiliert und in einer größeren nationalen Einheit zusammenführt. Diese Aufgabe bedurfte einer Institution des *Chakravartitva*, die im antiken Griechenland von Philip, dem König von Mazedonien begründet und von seinem Sohn Alexander fortgeführt wurde und so die nötige Solidarität und einen „militanten Nationalismus“ unter den Griechen sicherstellte (Savarkar SGE 1971:5; 46). Für Savarkar steht fest, dass die Marathen dieselbe Rolle in Indien zu übernehmen haben, wie die Mazedonier in Griechenland, um die Schwächen der „Kleinstaaterei“ zu überwinden. Der indische Weg wurde bereits durch die hinduistischen Kaiser der Gupta-Dynastie im Altertum aufgezeigt und eingeschlagen, jedoch durch den „Buddhisten Ashoka“ und seinen Nachfolger nicht mehr weiter verfolgt, laut Savarkar. So bestünde nun der Auftrag der Marathen darin, die von den Guptas verfolgte Politik der Expansion wieder aufzugreifen und zu vollenden.

³¹⁵ Später natürlich auch mit M. K. Gandhi, dem wohl prominentesten Vertreters des Konzeptes der Gewaltlosigkeit in der „modernen Geschichte“ Indiens.

Allgemein steht bei Savarkar im Rahmen solcher Integrationsbemühungen die Vereinigung aller partikularen Kräfte unter einer zentralistischen Institution im Vordergrund, die von der kompetentesten Person oder Gruppe gehalten wird. Auch wenn Savarkar in diesem Zusammenhang den demokratischen Stadtstaaten großen Respekt entgegenbringt, so sieht er doch in ihnen nur einen Schritt in Richtung nationaler Einigung. Der erste „Inder“, der diese Lektion lernte, war für Savarkar Kautilya. Die Gefahr, die durch eine feindlich gesinnte, vereinte, zentralisierte und organisierte Macht für die indischen Kleinstaaten ausging, konnte daher nicht unterschätzt werden und die Entwicklungen in Griechenland, ausgehend von Philip und Alexander, sollten daher den indischen Kleinstaaten die nächsten Schritte in ihrer eigenen „nationalen Entwicklung“ zeigen (vgl. Savarkar SGE 1971:45f).

7.4.5 Savarkar zwischen Föderalismus und unitarischem zentralistischen Einheitsstaat

Die Verhinderung von Partikularinteressen ist eines der wichtigsten Herausforderungen des Freiheitskampfes sowie des späteren postkolonialen Staates. Beispiele wie die *Andhra Movement* oder der Verknüpfung des Unabhängigkeitskampfes in Bengalen mit regionalen Interessen würden aufzeigen, wie sehr ein indischer Einheitsstaat durch Separationstendenzen einzelner Provinzen gefährdet ist. Zwar seien diese Bewegungen für den Freiheitskampf im Allgemeinen von großer Bedeutung, für die nationale Einheit aber von großer Gefahr. So betont Savarkar entsprechend in diesem Zusammenhang, dass einer der größten Nutzen, den die britische Kolonialherrschaft mit sich brachte, die Verschmelzung der desintegrierenden Faktionen Indiens zu einem Volk war (Vgl. Savarkar 1924:593f). Vor diesem Hintergrund betont Savarkar im Rahmen seiner parteipolitischen Aktivität, dass eine föderale Verfassung wie sie durch den *India Act 1935* impliziert wird, inadäquat, verunsichernd und extrem enttäuschend sei, da sie keine reale Macht und effektive Regierungsgewalt der Vertreter des Volkes insbesondere in den Bereichen Militär und Außenpolitik übertrage.

Daher stand für Savarkar fest, dass das zukünftige Indien nicht nur eine vereinte sondern auch unitarische Nation sein muss, von Kaschmir zu Rameshwar, von Sindh zu Assam (Savarkar 2007:208). Vor diesem Hintergrund gesteht er dem föderalen Prinzip jedoch auch eine positive Funktion zu. So betont er, dass obgleich die Einführung des föderalen Prinzips unter der Britischen Herrschaft in die Verfassung dieses Landes, welches durch den Versuch bestimmt war, die unterschiedlichen politischen Lager durch das Zusammenfügen der Bundesstaaten und Provinzen zu einem politischen Körper zu verschmelzen als instabil erschien, so hat das föderale Prinzip doch die Macht, die Spannungen, welche durch den Kommunalismus aufgebaut werden, einzudämmen. Aus diesem Grunde würde Savarkar und seine Hindu-Mahasabha das föderale Prinzip nicht boykottieren, auch wenn es in seiner jetzigen Form in kurzer Zeit eingeführt werden sollte.³¹⁶

³¹⁶ Gleichzeitig wies er jedoch darauf hin, dass er und seine Partei jeglichen Vorteil der sich ihnen durch ein föderales Wesen Indiens bietet, nutzen werden um die eigene Position zu stärken, um für die

Wie bereits anhand Savarkars Ausführungen bezüglich der Vorzüge einer „starken Hand“ für den Prozess der Nationenbildung am Beispiel der Institution des *Chakravartitva* deutlich wurde, lässt sich vermuten, dass er auch im Rahmen anderer Staatsmodelle eine zentrale Institution zur Machtausübung den Vorzug gibt. Indien brauche daher gemäß dieser Sichtweise als Staat eine starke, zentralisierte Führung, die ihn zusammenhält. Bereits am Beispiel des Aufstiegs der Marathen bringt er zum Ausdruck, dass gerade in einem zentralisierten Reich, die Hoffnung auf politische Unabhängigkeit und den Schutz des *Hindutums* zu finden ist (Vgl. Savarkar 1971:207). In diesem Zusammenhang konstatiert Savarkar, dass eine Nation und ein Staat, die sich in einer Einheit konstituieren, ein Recht auf Selbstbestimmung haben können. Es sei jedoch lächerlich, dass eine Provinz, ein Distrikt oder ein Staat das Recht auf Selbstbestimmung hat dahingehend, dass es sich vom zentralen Staat ablösen kann und für sich selbst eigene unabhängige Nationen bildet. Aufgrund der Tatsache, dass eine Provinz eine Provinz ist, kann sie niemals das Recht auf Selbstbestimmung für sich in Anspruch nehmen, gegen die Nation, von der sie selbst ein untergeordneter Teil ist. (Savarkar HS 1992:136f). Provinzielle Autonomie kann prinzipiell gewährt werden, sofern die Existenz eines obersten, zentralisierten und mächtigen unabhängigen indischen Staats anerkannt wird (Savarkar HS 1992:155).

7.4.6 Savarkars Demokratiekonzept und sein erster „Verfassungsentwurf“

Laut Savarkar sollen alle potentiellen Staatsbürger, die durch ihre ungeteilte Loyalität und Treue mit der indischen Nation und dem indischen Staat verbunden sind, mit vollständiger Gleichheit behandelt werden und sollen Aufgaben und Verpflichtungen gleichermaßen teilen, unabhängig von ihrer Kaste, ihrem Glaubensbekenntnis oder ihrer Religion, und sollen repräsentiert werden, entweder durch das Prinzip *one man, one vote* oder in Proportion zu der Bevölkerung im Falle von separaten Wählerschaften. Die Besetzung von Ämtern im öffentlichen Dienst habe auf der Grundlage von Verdiensten bzw. Qualifikation zu erfolgen. Savarkar bringt dabei klipp und klar zum Ausdruck, dass nur die Personen das Anrecht haben, als Staatsbürger zu gelten, die dem indischen Staat und der indischen Nation ihre ungeteilte Loyalität entgegen bringen. Allein deren Mehrheit ist ermächtigt, auf der Basis von demokratischen Prinzipien Gesetze zu machen und den Staat zu regieren und zu verwalten. Minderheiten, und hier spielt Savarkar ausschließlich auf die indischen Muslime an, die die Absicht verfolgen, sich der Idee der Bildung eines separaten Staates wie Pakistan im Westen wie Osten, „Pathanistan“ im Nordwesten³¹⁷ oder ein „Nizamisthan“ und „Moplasthan“³¹⁸ im Süden anzuschließen, würden

Unabhängigkeit zu kämpfen. Dieser Weg würde fortgeführt, bis die gesetzgebende Gewalt und die Regierungsgewalt in den Händen der Repräsentanten unserer Indischen Nation liegt.

³¹⁷ Eine laut Savarkar durch die „Grenzmuslime“, den Pathanen geförderte Bewegung. (Savarkar HS 1992:76).

³¹⁸ Bei den Moplahs handelt es sich um eine islamische Gemeinschaft in Südindien, die insbesondere durch den Moplah-Aufstand in Kerala im Jahre 1921 bekannt geworden sind, einem Konflikt zwischen

sich entsprechend vom indischen Staat lossagen, verhalten sich demnach nicht loyal gegenüber der indischen Zentralregierung. Diese würden sich sogar so frei fühlen, dass sie sich sogar den Feinden des indischen Staates anschließen und unterwerfen. Savarkar kommt somit zum Schluss, dass dies ein Mangel an Loyalität sei, was dazu führe, dass diese nicht als potentielle Staatsbürger betrachtet werden können und wie Feinde des indischen Staates und der indischen Nation behandelt werden müssen. (Savarkar HS 1992:60; 124ff). Mit anderen Worten, jede Minderheit, also in erster Linie die Muslime, bei denen der Verdacht bestehe, dass sie mit dem Gedanken spielen, sich in irgendeiner Weise separieren zu wollen, verlieren das Anrecht auf Mitwirkung bei der Ausgestaltung der politisch-institutionellen Strukturen des postkolonialen Indiens. Denn laut Savarkar haben diese weder einen moralischen oder rechtlichen Anspruch darauf, aufgrund ihres eigenen Schuldbekenntnisses, das Vertrauen und die gleiche Behandlung durch die hinduistische Nation oder die indischen zentralen Staat einzufordern. Denn es sei die vorrangigste Pflicht des Staates und der Nation, sich selbst zu schützen und zu verteidigen. Kein Staat in der Welt könne es sich erlauben, dass es sich durch eine Sektion bestimmen lasse, die beabsichtige einen „Staat im Staate“ zu gründen. Jeder hinduistische Staat, der diesen Fehler begehen würde, dass sein Militär, seine Polizei oder seine Gesetzgebung oder andere vitale Faktoren einer muslimischen Mehrheit übergibt, sei dem Untergang geweiht. Dasselbe gelte für den Indischen Staat. (Savarkar HS 1992:60) In diesem Zusammenhang konstatiert Savarkar, dass das Dienen der legitimen Interessen der Hindus vereinbar (*can not but be*) mit den legitimen Interessen von allen anderen Gemeinschaften ist, und so konsequenterweise national und gerecht ist (Savarkar HS 1992:66).

Um sein Demokratieverständnis zu erläutern, legte er den Entwurf einer „Verfassung mit demokratischem Zuschnitt“ vor. Inwieweit er diese mit einer Bindungsabsicht versah oder diese lediglich sein Modell des *Hindu-Rashtras* vorteilhafter darstellen sollte, kann an dieser Stelle nicht weiter berücksichtigt werden. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass Savarkar prinzipiell die moderne Verfassung als ein Mittel anerkannte, um Ordnung zu stiften und das er autoritäre, undemokratische Ordnungsmodelle prinzipiell ablehnte. Prinzipiell deshalb, da für Savarkar der Staat die höchste Instanz für die Gewährleistung der inneren und äußeren Sicherheit ist, und durchaus „billigend in Kauf nahm“, dass der Staat auch die Gewalt gegen die Gesellschaft richten muss, ohne dass dies bestimmte Institutionen der Beschränkung erforderte. Allein die Aufgabe des Erhalts der Gemeinschaft und der postkolonialen Struktur ist Legitimation genug und der Grad der Herausforderung ist das Maß der anzuwendenden Mittel. Eine nähere Beschäftigung mit dem Problem wie Staatsgewalt, wie diese zu begründen und zu beschränken sei, erfolgte durch ihn nicht. Dies ist umso mehr verwunderlich, da er mit dieser Thematik vertraut sein müsste, was zumindest seine immer wiederkehrenden Bezüge zur Französischen Revolution vermuten lässt.

den Muslimen auf der einen und den Hindus und Briten auf der anderen Seite, und in den Fokus von Savarkars Kritik gerieten.

Darüber hinaus ist insbesondere die historische Erfahrung der Hindus, zumindest so wie Savarkar sie interpretiert, ein weiterer, entscheidender Referenzrahmen für seinen „Verfassungsentwurf“. Im Rahmen dessen erklärt sich auch die Notwendigkeit einer Verfassung sowie der Aufrechterhaltung von *Law and Order*, im Sinne eines „Plädoyers gegen Anarchie“. Am Beispiel der Erhebung von 1857 betont Savarkar, dass jede Revolution damit beginnt, die Gesetze der bis dato bestehenden Autorität durch Gewalt zu beschneiden. Wenn sich aber erst einmal der Habitus etablierte, ungerechte Gesetze einer nicht verfassungsgemäßen Autorität durch das Schwert zu beseitigen, dann ereignet es sich im „Eifer des Gefechts“, dass sich „böartige Angewohnheiten“ entwickeln wie die Nivellierung aller Gesetze nach Gutdünken. Das Schwert, welches erhoben wird um schlimme und grauenhafte Gesetze zu beseitigen, tendiert im Allgemeinen dazu, alle Gesetze zu zerstören. Die Helden, die sich erheben, um eine Fremdherrschaft niederzuringen, entwickeln schon bald die Angewohnheit alle Herrschaftsformen bzw. Herrschaftsstrukturen niederzuwerfen. Im Zuge der Erregung, die Bindungen durch eine Fremdherrschaft zu durchtrennen, entwickeln sie eine Abneigung gegen alle Arten von Bindungen, selbst solche die gerecht und normal sind. Auf diesem Wege endet jede Revolution in einer Anarchie, jede Tapferkeit in Laster, und was als eine große Errungenschaft erachtet wurde, endet in einem Verlust. (Savarkar 1970:348).

Die Zerstörung von Individuen, von Gesellschaften, und von Königreichen wird durch Anarchie genauso verursacht wie durch eine Fremdherrschaft, genau so viel wie durch die Abwesenheit von jeglicher Bindung, als auch durch die Präsenz von grausamen Bindungen. Wenn eine Revolution ihre „soziologische Wahrheit“ vergisst, tötet sie sich im Allgemeinen am Ende selbst. Genau wie ein Mensch, der damit beginnt, Wein zu trinken, um den ein oder andere Schmerz zu überwinden, und sich nicht mehr von der Angewohnheit des Trinkens lösen kann, selbst nachdem der ursächliche Schmerz nicht mehr existiert. Genauso verhält es sich für Savarkar bei der entwickelten Angewohnheit des Brechens von Bindungen im Zuge der Abschaffung schlechter Regeln. Diese Angewohnheit bleibt immer noch bestehen, selbst wenn bereits die Aufgabe der Auflösung einer ungerechten Herrschaftsordnung erfüllt wurde und macht die Menschheit ordnungswidrig und anarchisch. Die Revolution, die Ungerechtigkeit und Unterdrückung beseitigt, ist heilig. Aber wenn nun eine Revolution eine Wurzel von Ungerechtigkeit und Unterdrückung herausgerissen hat, pflanzt sie zur selben Zeit den Samen einer Neuen, und entweicht sich selbst. Der Samen der Zerstörung, der diese Sünde begleitet, setzt zu guter letzt der ursprünglich heiligen Revolution ein Ende. (Vgl. Savarkar 1970:348).

Aus diesem Grunde muss derjenige, der von dem Wein der Revolution kostet, um die Krankheit der Fremdherrschaft zu heilen, sich bewusst werden, dass er wachsam zu bleiben hat, um nicht von schlechten Angewohnheiten abhängig zu werden. Bei der Beseitigung von fremder Missherrschaft muss entsprechend darauf geachtet werden, dass alle möglichen Maßnahmen ergriffen werden um „interner Unordnung“ entgegenzutreten. Savarkar fährt fort und konstatiert, dass bei der Beseitigung von Fremdherrschaft und fremder Autorität stets die

eigene Herrschaft und Autorität als heilig geachtet wird. (Savarkar 1970:348f). Indem Augenblick, indem die fremde Macht zerstört wurde sollte umgehend, um das Land vor den Übeln der Anarchie zu schützen, eine Verfassung von der Mehrheit der Bevölkerung etabliert werden und dieser Verfassung sollten alle Folge leisten. (Savarkar 1970:349).

Savarkar fährt in seinen Ausführungen über die Notwendigkeit einer Verfassung fort und betont, dass den Anordnungen von allen Beamten, die ernannt wurden, unbedingt Folge geleistet werden muss, um die Disziplin zu erhalten. Wesentlich dafür ist, dass die individuellen Launen der Hingebung gegenüber dem Prinzip des Allgemeingutes hinten anstehen müssen und wenn eine Veränderungen der Verfassung als wünschenswert und gerecht erachtet wird, darf diese nur durch Mehrheitsentscheid erfolgen. In Kürze: die Regel sollte eine Revolution nach Außen und eine Verfassung nach innen, Chaos nach außen und Kosmos nach innen, Schwert nach außen und Gesetz nach innen sein (Savarkar 1970:349).

Das diese grundlegenden Prinzipien und Rahmenbedingungen einer Verfassung notwendig für den Erfolg von Revolutionen ist, lässt sich an der Erhebung von 1857 beobachten, die laut Savarkar insbesondere an einem Mangel an Disziplin und dem Fehlen eines allgemeinverbindlichen Regelwerkes, dem alle unbedingt Folge geleistet haben, gekennzeichnet war. (Vgl. Savarkar 1970:349)

Folgende Verfassung legte Savarkar vor:

- (A) *Hindustan* wird und muss als eine organische Nation vom Indus bis zu den Meeren und als integraler zentralisierter Staat verbleiben;
- (B) Die übrigen Mächte sollen die Zentralregierung bekleiden;
- (C) Alle Bürger sollen die gleichen Rechte und Verpflichtungen, ungeachtet ihrer Kaste oder ihres Glauben, ihrer Rasse oder ihrer Religion haben - vorausgesetzt sie bekennen sich uneingeschränkt zum indischen Staat;
- (D) In den Genuss der fundamentalen Rechte auf Gewissen, Verehrung [in religiöser Hinsicht], gesellschaftlichen Zusammenschluss etc. werden alle Bürger gleichermaßen kommen, egal welche Einschränkungen ihnen im Interesse des öffentlichen Friedens auferlegt werden, und Ordnung oder nationaler Notstand werden nicht nur allein auf irgendwelchen religiösen oder rassenabhängigen Erwägungen beruhen, sondern auf öffentlichen (gemeinsamen) nationalen Grundlagen; und
- (E) Für jeden Mann ein Stimmrecht (*one man, one vote*) wird die Allgemeinregel sein, unabhängig von jemens Glaubensbekenntnis, Kaste, Rasse oder Religion;
- (F) Repräsentation der Legislative etc. soll im Verhältnis der Mehrheiten- und Minderheitenpopulation erfolgen;
- (G) Ämter sollen sich nur an Verdiensten ausrichten;

- (H) Alle Minderheiten sollten effektive Sicherungsvorrichtungen erhalten, um ihre Sprache, Religion, Kultur etc. zu schützen, jedoch sollte es keinem von ihnen erlaubt sein, einen ‚Staat im Staat‘ zu bilden oder in die legitimierte Rechte der Mehrheiten einzudringen;
- (I) Jede Minderheit kann ihre eigenen Schulen haben, um ihre Kinder in ihrer eigenen Sprache zu unterrichten, ihre eigenen religiösen oder kulturellen Institutionen und können dafür auch Hilfe vom Staat erhalten, immer jedoch im Verhältnis zu den Steuern, die sie an den Fiskus zahlen; und
- (J) falls die Verfassung nicht auf einer gemeinsamen Wählerschaft und dem ungetrübten nationalen Ein-Mann-eine-Stimme-Prinzip beruht, aber auf einer gemeinschaftlichen Basis beruht, dann wird solchen Minderheiten, die eine separate Wählerschaft oder reservierte Sitze wünschen, dieses gestattet werden, aber immer im Verhältnis zu ihrer Population und vorausgesetzt, es betrügt die Mehrheit nicht um ein gleiches Recht im Verhältnis zu ihrer Population. (Savarkar und Parkash 1945:67ff).

Diese Verfassung bringt Savarkars wichtigste kritische Elemente in seinem sozialen und politischen Denken und seinen Bemerkungen darüber, wie ein indischer Staat aussehen sollte, zum Ausdruck. Sie hat genau Savarkars Konflikt zwischen den „unhinterfragten“ Forderungen nach Prinzipien der Freiheit und Gleichheit im westlichen politischen Denken einerseits und dem angenommenen Bedürfnis nach Vielfalt, Pluralität und den Themenkomplex der Regelung des Verhältnisses zwischen Mehrheit und Minderheiten im indischen Kontext eingefangen. Im Besonderen führt sein Prinzip der Mehrheit dazu, dass sein theoretisches *Hindutva*-Konstrukt in Opposition zu einer Politik gerät, die durch Ausdrücke wie Reservation, positive Diskriminierung und Aktionen gegen die Diskriminierung von Minderheitsgruppen etc. beschrieben wird.

Allgemein lässt sich feststellen, dass die Konstruktion seiner Verfassung selbst bereits auf den ersten Blick wenig geeignet ist, eindeutige Identitäten und Loyalitäten im indischen Kontext zu produzieren. Es handelt sich dabei um ein „Misch- und Kompromissgebilde“, das die Einführung einer gewählten Volksvertretung vorsieht, in dem durch ein allgemeines und freies Wahlrecht die größtmögliche Partizipation des Demos gewährleistet werden soll, allerdings aufgrund der hinduistischen Mehrheit eine garantierte Repräsentierung der einzelnen Minderheiten nicht gewährleistet sein wird. In ihrer Nüchternheit und Kompromissstruktur ist sie nicht in der Lage unproblematische und selbstverständliche Integrationssymbole zu liefern.

Der signifikanteste Kernpunkt dieses Verfassungsentwurfes besteht jedoch in dem innewohnenden Verständnis von Gleichheit bzw. in Savarkars apriorischen „Vorverständigung“ auf die „substantielle Gleichartigkeit des Demos“, des Wahlvolkes bestehend aus seinen Landsleuten, sprich dem Personenkreis, der die Kriterien erfüllt, um unter dem Begriff Hindu subsumiert zu werden, um als potentieller Staatsbürger entsprechende demokratische

Partizipationsrechte zu erhalten. Die zukünftige indische Demokratie beruht dementsprechend nicht auf der von ihm postulierten „Unterschiedslosigkeit“ zwischen den Menschen im Allgemeinen sondern zwischen den der Hindus im Besonderen. Die Gleichheit als wesentlicher Bestandteil seines *Hindu-Rashtras* richtet sich demnach ausschließlich nach innen und nicht nach außen. Damit verstrickt er sich erneut in einen Widerspruch mit von ihm selbst aufgestellten Prinzipien, hier mit der von ihm postulierten Forderung nach einem „universalistisch gerechten Staat“: „Die Erde ist unsere Heimat, die Menschheit unsere Nation und ein in Gleichgerechtigkeit und Gleichpflichtigkeit verwurzelter Humanstaat (*Human Government*) ist unser ultimatives politisches Ziel“³¹⁹. Auf diese Weise bringt Savarkar, bewusst oder unbewusst, die Hindus in Stellung gegen diejenigen, die nicht nach seiner Definition als solche gelten im engeren Sinne, und gegen die „universalistisch konzipierte Menschheit“ im weiten Sinne. Der zentrale Begriff einer indischen Demokratie nach Savarkar ist demnach, der der exklusiven hinduistischen Gemeinschaft, nicht der der in Indien lebenden Menschheit als inklusive Kategorie. Der Sinn der auf Gleichartigkeit begründeten demokratischen Selbstbestimmung ist nationale Unabhängigkeit – die Selbstbehauptung, Selbstbestätigung und Selbstverwirklichung einer Nation in ihrer Eigenart. Vor diesem Hintergrund sind daher für Savarkar *Hindu-Rashtra* und *Hindu-Sangathan* austauschbare Begriffe, gar notwendig, um den vorgelagerten, kulturell gesicherten homogenen sozio-politischen Hintergrundkonsens in der realpolitischen Arena zu implementieren. Diese Art von Rückkopplung, d.h. die Bindung der Ausübung demokratischer Prozesse an die Gleichartigkeit – sichergestellt durch den zu erfüllenden Kriterienkatalog- der hinduistischen Gemeinschaft scheint für Savarkar daher von Bedeutung zu sein, da er offensichtlich nicht davon überzeugt ist, dass eine demokratisch strukturierte Meinungs- und Willensbildung zwischen „Hindus“ und „nicht-Hindus“ aufgrund mangelnder Loyalität möglich ist bzw. zum Besten für die weitere Entwicklung des Landes zu sein scheint.

So ist es auch nicht verwunderlich, dass Savarkar in einer parlamentarischen Regierung nach einem Repräsentativsystem, welches Minderheiten Enklaven (verstanden als separate Wählerschaften) oder Reservierungen einräumt, einen Widerspruch zu dem Konzept eines „Gemeinwillens“ identifizierte, was eher geeignet zu sein schien, die Menschen und die Politik aufzusplittern, als eine Einheit herzustellen. Eine echte indische Wählerschaft kann laut Savarkar nicht geteilt werden, das heißt, sie kann nicht in eine muslimische, in eine nicht-muslimische oder in eine christliche unterteilt werden. Eine echte Wählerschaft muss ganz und gar indisch sein ohne jegliche anationale und ungerechtfertigte Differenzierung auf der Basis von Rasse oder Religion (Savarkar 2007:266).

Abschließend soll an dieser Stelle vermerkt werden, dass Savarkar sich nicht völlig von dem Ideal einer „konstitutionellen Monarchie“ distanziert hat. Denn unabhängig von seinem demokratischen Bekenntnis lässt sich stets ein gewisser Grad an Affinität zur monarchistischen

³¹⁹ Savarkar zitiert in Varma (1985:390f).

Souveränität entdecken. Seine Begeisterung für das hinduistische Königreich in Nepal sowie dem etablierten Königreich der Marathen kann als Indiz hierfür gesehen werden. Ein Eindruck, der sich auch aufgrund seiner „Verfassung“ und seines „Bekenntnisses zur Demokratie“ nach Ansicht des Autors nicht ganz aus der Welt schaffen lässt. So sind an keiner Stelle seines Denkens und Wirkens, Ansätze zu erkennen, in denen er einen eminenten Demokratiebedarf im zukünftigen *Hindu-Rashtra* konstruiert bzw. identifiziert. Viel wichtiger ist ihm das Ideal der „Liebe zum Land“, des Patriotismus, der Loyalität und die dadurch konstruierte Gemeinschaft, die über eine solche Code-basierende Basis verfüge, interne Auseinandersetzung absorbiert ohne große Erfordernisse interner Diskussionen und Abstimmungen. Diesen steht er zwar prinzipiell im Rahmen der Meinungsfreiheit offen gegenüber, allerdings lässt er auch keinen Zweifel daran, dass eine (über Gebühr) ausgeprägte Diskussions- und Konsenskultur auch als eine Verschwendung von Ressourcen interpretierbar ist.

7.5 Konzept des „heiligen, gerechten Kampfes“

Die Idee des „heiligen Kampfes“, *dharma yuddha*, gegen die Feinde des *Hindutums*, vor allem gegen die nicht-hinduistischen Besatzer des Landes, ist einer der wesentlichen Faktoren die Savarkar bereits seit seiner frühesten Jugend an prägen. Die Idee bzw. das Konzept des „heiligen“ bzw. des „gerechten“ Krieges hat er dabei der Gita entnommen. Es handelt sich dabei ursprünglich um den Zweck der Verkörperung des Göttlichen auf Erden: „Zum Schutz des Guten und zur Zerstörung des Bösen“. Savarkar sieht demnach den „Heiligen Kampf“ primär unter dem Aspekt eines Handlungskontextes. Ein Kontext, der eine soziopolitische Atmosphäre schafft, der es entsprechend den Akteuren erlaubt, ihre Handlungen von einem Gewaltbegriff leiten zu lassen, durch den die Anwendung von Gewalt nicht apriori als ein Verbrechen bewertet wird. Für Savarkar ist es die höchste Verpflichtung eines jeden Menschen und göttlich bestimmt, für die Rechte zu kämpfen, die einem von Gott gegeben wurden (Savarkar 1970:8). Von daher macht es Savarkar (1970:3) abhängig, ob der bewegende Geist eines Kampfes u.a. im Zuge einer revolutionären Befreiung heilig ist oder nicht, inwieweit das zugrunde liegende Prinzip nützlich oder schwach ist. So wird das Glaubensbekenntnis eines Individuums wie das einer Nation durch den Charakter des Motivs bewertet. In diesem Zusammenhang stellt Savarkar fest: „Was ist heiliger in dieser Welt als ein solcher Revolutionärer Krieg, ein Krieg für noble Prinzipien [...]“ und zitiert eine Proklamation des Kaisers von Delhi: „Oh, Söhne von *Hindustan*, wir werden unsere Feinde zerstören und unsere Religion und unser Land vom Joch befreien, Dinge die uns mehr am Herzen liegen als unser Leben!“ (Savarkar 1970:8). Von daher gibt es für ihn enorme Unterschiede zwischen den Eroberungskriegen Alexander des Großen und dem Kampf Italiens um die nationale Freiheit unter Mazzini und Garibaldi. Der Unterschied zwischen beiden Kämpfen macht sich dahingehend bemerkbar, das letzterer von Savarkars Konzept des „heiligen, gerechten Kampfes“, das heißt durch die Beweggründe wie den Schutz der eigenen Volkes, dessen Landes sowie dessen Kultur, entsprechend legitimiert

ist. Lässt man die Motive der Akteure außer Acht, so ist eine Beurteilung der historischen Ereignisse gemäß Savarkar nicht mehr möglich.

Wie eine solche Legitimation operationalisiert werden kann, zeigt er selbst am Beispiel des indischen Unabhängigkeitskampfes gegen die Briten. Hierfür instrumentalisiert er das eingangs aus der Gita entnommene Bild des Kampfes von „Gut gegen Böse“ und projiziert es auf die zu seiner Zeit stattfindenden Auseinandersetzungen zwischen den Indern und der Besatzungsmacht in die moderne indische Geschichte hinein, also in einem zweifach abgestuften, parallel gesetzten, Raum-Zeit-Vergleich. In einem ersten Schritt erfolgt die Ziehung einer Parallele in zeitlicher Hinsicht zur Auseinandersetzung zwischen hinduistischer und islamischer Macht zur Zeit des Marathen-Königs und in einem zweiten Schritt wird dieser stets mit dem italienischen Freiheitskämpfer Mazzini und dem Risorgimento in einen räumlichen-komparativen Vergleich gesetzt. Die Idee des „heiligen Kampfes“ inspirierte ihn bereits im Alter von zehn Jahren, eine Inspiration, die ihren ersten sichtbaren Ausdruck erfährt in einem Schwur vor dem Schrein seiner Familiengöttin Durga, bei dem er einen Eid leistete, der die gewaltsame Beseitigung der britischen Okkupation Indiens zum Gegenstand hatte. Der Anlass hierfür waren zeitgenössische Ereignisse wie die blutigen kommunalistischen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen in den *United Provinces* und die Hinrichtung zweier indischer Unabhängigkeitskämpfer, die Gebrüder Chapekar, die sich der Ermordung zweier britischer Offiziere im Jahre 1897 schuldig gemacht haben.

Dass die Familiengöttin als Symbol für den Kampf Gut gegen Böse durch die Tötung des Büffeldämonen Mahisa, der die Welt terrorisierte, galt, kann als weiteres Indiz dafür gewertet werden, dass er sich nicht nur einer gewaltsamen Rhetorik verschrieben hatte. Savarkar hat jedoch dabei nicht nur einen „heiligen Kampf“, einen *dharma yuddha* vor Augen sondern vielmehr einen *Digvijaya* (Savarkar 1971:237), eine militärische und kulturelle Eroberung aller Himmelsrichtungen. Bei dem *Digvijaya* handelt es sich entsprechend um einen Titel, der demjenigen verliehen wird, der sich erfolgreich für die Verteidigung des hinduistischen Glaubens sowie seiner Traditionen gegen alle Einflüsse einsetzt. Eine Vorstellung, die sich im Laufe seines politischen Denkens in den kommenden Jahren immer mehr heraus kristallisierte und seinen Höhepunkt in der vor ihm beschriebenen Institution des *Chakravartitva*, des *Hindu-World-conqueror* findet. Vor diesem Hintergrund erfolgt die Anwendung von Gewalt niemals aus dem Grund, militärische Ehre zu erwerben sondern aus der moralischen und patriotischen Verpflichtung heraus. Sie dient der Aufgabe, das hinduistische Volk vor einer bevorstehenden, großen nationalen Gefahr durch Streitkräfte eines aggressiven, anti-hinduistischen Fanatismus und einer reinen Eroberungslust zu schützen (Savarkar 1971:237). Dieser Grundgedanke führt ihn zu seinem Konzept der „gerechten Gewalt“, bzw. des „gerechten“, d.h. „heiligen Kampfes“. Die Tatsache, dass für ihn der *dharma yuddha* auch eine *Digvijaya* ist, beinhaltet für ihn eine dem Kampf innewohnende Toleranz, die u.a. einen religiösen Fanatismus und eine „gewaltsame Siegermentalität“ ablehnt. So erfolgten durch die Marathen, abgesehen von einigen Ausnahmen,

niemals religiös animierte Exzesse gegen die von ihnen besiegten, die fremden Religionsgemeinschaften angehörten, noch gegen Symbole und Stätten ihres Glaubens. Mit Hilfe dieses Bildes des „heiligen und gerechten Kampfes“, welches seine Beschreibungen der marathischen Kriegsführung stets kennzeichnet, versucht Savarkar seine Landsleute für eine mehr „kämpferischen Einstellung“ zu begeistern und dadurch ein weiteres gemeinsames Identität stiftendes Band zu schaffen.

Dass die Förderung diesbezüglich notwendig ist, kann man laut Savarkar aus der Geschichte der Hindus ablesen. Da die Hindus nicht über einen ausreichenden militanten Geist verfügten, wurden sie immer Opfer von Invasionensarmeen, die durch einen entsprechend höheren Kampfgeist geprägt waren. So konstatiert Savarkar, dass zu Zeiten des ersten Einfalles der Muslime, diese nicht nur durch eine kämpferische Einheit, sondern auch durch eine soziale Kohäsion und einer tapferen Leidenschaft geprägt waren, Eigenschaften, die sie aufgrund ihres gemeinsamen Glaubens hatten, der sie in ihrer Gesamtheit unaufhaltsam machte. Dies waren Qualitäten, an denen es den Hindus in bemerkenswerter Weise mangelte (Savarkar 1971:196). In diesem Zusammenhang stellt er die These auf, dass es egal ist in welcher Art und Weise man die absoluten Verdienste oder schlechten Seiten einer „militanten Kirche“ beurteilt hinsichtlich deren Expansion durch politische und religiöse Eroberungen. Es steht für ihn fest, dass eine Gemeinschaft, die darauf ausgerichtet ist, ihren Glauben zu verbreiten und in einem „kämpferischen Geiste“ erzogen wurde, die von der Überzeugung geprägt ist, dass das Angehören zu einer anderen Religion als verdammenswert zu betrachten ist („ein Pass in die Hölle“) und dass es verdienstvoll ist, alle Bemühungen zu unternehmen, deren „diabolische Hochburgen durch Gewalt oder Täuschung zu beseitigen, besser dazu geeignet ist seine Mitglieder zum kämpfen zu animieren und Gegner zu überwinden und über sie zu herrschen, als eine die einen anderen, gewaltfreien Habitus pflegt (Vgl. Savarkar 1971:196). Letzt genannte Gemeinschaft, die dementsprechend nicht einer „militanten Kirche“ angehört ist, die die Anwendung von Gewalt verwirft, wird sich gemäß Savarkar weder weiter entwickeln noch zusätzliche Mitglieder gewinnen, selbst solche nicht die zwangsweise konvertiert wurden.

Vor diesem Hintergrund, lässt sich auch seine vehemente Ablehnung der buddhistischen Lehren und Prinzipien verstehen bzw. einordnen. Gerade das Prinzip der *total Ahimsa*, verstanden als die Praktizierung einer absoluten Gewaltlosigkeit, ist aus oben genannten Gründen eine „absolute Bedrohung“ jeglicher staatlicher sowie nationaler Existenz. Die Bestätigung dieser These findet Savarkar in der Adaption des Buddhismus durch Ashoka und dessen landesweiten Propagierung. Diese habe dazu geführt, dass der Hinduismus und dessen Anhänger, die davor über einen bemerkenswerten kämpferischen Pathos und einer außerordentlichen Widerstandsfähigkeit gegen fremde Aggressoren verfügten, durch die nun staatlich gepflegte Kultur der Gewaltlosigkeit zu Angehörigen einer nicht-militanten Kirche wurden und die Inder zu schutzlosen Opfer aggressiver Willkür machte (Vgl. Savarkar 1971:60-87).

Savarkar nutzt auch hier die Gelegenheit, die Kritik an dem, durch ihn als schädlich für die hinduistische Gemeinschaft identifizierten, Individualprinzip aufzugreifen, welches er im Fall seiner Verurteilung der buddhistischen Lehren und Praktiken aber auch Institutionen, wie die der weltabgewandten buddhistischen Mönche (*Bhikkhus*) darstellt. Als „wandernde Parasiten“, den Staatshaushalt plündernd, aufgrund religiöser Motive einen „Selbstzentrismus“ pflegend und evtl. die Familie im Stich lassend, Gewaltlosigkeit predigend, fördern sie gesellschaftliche, sozioökonomische Konflikte, eine völlige Unordnung unter die kollektiven Institutionen und unterminieren auf diese Weise nicht nur die von Savarkar geforderte gegenseitige Loyalitätsverpflichtung bzw. die ihr zugrunde liegende „kollektive Verantwortung“ als Basis für das Funktionieren des nationalen Gemeinwesens (Vgl. Savarkar SGE 1971:63ff). Im Allgemeinen führe der Kult das Individuelle mehr als das Gemeinschaftliche zu pflegen, dazu, dass keine Organisation für eine gemeinsame Verteidigung ihres Glaubens entwickelt wird oder bereits vorhandene zerstört werden, wie man am Fall des Buddhismus im Rahmen von Savarkars Geschichtsinterpretation sehen kann bzw. soll. Darüber hinaus führe dies dazu, dass diese Kirche (Glaubensgemeinschaft) es an Kohäsion und nationaler Stärke fehlen wird, die eine militante Glaubensgemeinschaft erzeugen kann. Sie wird auch nicht in der Lage sein, die letzt genannten Schwächen durch Prinzipien wie die Liebe zu einem gemeinsamen Mutterland, einer gemeinsamen Rasse, einem gemeinsamen Königreich, zu ersetzen. Dieser Gemeinschaft wird es auch an der Fähigkeit mangeln, einen Staat zu etablieren, der stark genug ist, alle ihre Mitglieder zu einem organischen Ganzen zusammenschweißen und sie zu überzeugen sich der Verteidigung und dem Ruhm der Gemeinschaft hinzugeben, zumindest mit der selben kämpferischen Leidenschaft wie es ihre Gegner tun.

Die Muslime, als sie kamen, verfügten über eine Quelle von unüberwindlicher Stärke in dem Prinzip der theokratischen Einheit, unauflöslich verbunden mit der Verpflichtung alles in der Welt auf den Gehorsam gegenüber der ihr gegebenen Theokratie zu reduzieren, verstanden als metaphysische Unterordnung unter die Herrschaft Gottes (Vgl. Savarkar 1971:196f). Selbst die Griechen unter Demetrios und Menander, die laut Savarkar selbst von sich behaupteten, bei weitem nicht über die Qualitäten eines Alexanders und seiner Streitkräfte zu verfügen, waren fähig, sich als eine temporäre Gefahr für weite Teile Indiens zu entwickeln. Demgegenüber waren die Hindus in den kommenden Phasen, sprich nach dem Advent der staatlichen Förderung des Buddhismus, durch gewisse Transformationsprozesse innerhalb des Hinduismus angeblich stets in einer negativen Art gebunden, da sie sich ihrer individuellen Freiheit und ihren philosophischen Weltansichten und dem ultimativen *cause of causes* verbunden fühlten. Einer geistigen Haltung, die seine Landsleute dafür anfällig machte, sich Institutionen und einem Aberglauben hinzugeben, was sich durch lähmende und dezentralisierende Tendenzen unter ihnen bemerkbar machte. Ein immer wieder von Savarkar zitiertes Beispiel dafür, sind die Beschränkungen, denen sich die Hindus unterwarfen, mit dem Verbot gewisse Grenzen zu überschreiten, sprich Fahrten zur See, was sie aus militärstrategischen Erwägungen stets in eine

defensive Position brachte. Dass dementsprechend die Hindus mehr zur Gründung von politischen Organisationen neigten, die eher einen persönlichen als einen patriotischen Charakter hatten, schien für Savarkar die logische Konsequenz zu sein. Dieses führte nach ihm natürlich unweigerlich dazu, dass die Hindus von einem nationalen Standpunkt aus betrachtet in eine Ansammlung von kleinen Staaten zerfielen, die sich mehr oder weniger lose durch das Gefühl einer gemeinsamen Zivilisation mit einander verbunden fühlten, sich mehr über die regionalen und soziokulturellen Unterschiede bewusst waren, als über die Faktoren, die sie vereinten und als ein gemeinsames Volk auszeichneten. (Vgl. Savarkar 1971:197f).

Der „gerechte Kampf“ und die Anwendung von Gewalt sind vor diesem Hintergrund daher gerechtfertigt, da es sich dabei um ein „Gesetz der Natur“ handle. Dieses gilt auch in Anbetracht der Tatsache, dass Savarkar, wie bereits in der Erläuterung seines Weltbildes dargestellt, grundsätzlich auch von einem humanistischen Gedanken (gemäß seiner Auffassung) geprägt ist, im Rahmen dessen, dass er seine Landsleute dazu auffordert, nicht nach historischen Quellen zu fahnden, die die verschiedenen Rassen bzw. die Menschheit aufgrund der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen „Mutterländern“ oder Religionen unterscheidet und was verbunden ist mit der Weiterführung vergangenen Unfriedens und Spannungen sondern vielmehr man bemüht sein soll, den Grund zu finden, der dazu beiträgt, eben einen solchen Streit zu überwinden und gemeinsam nach einer Menschheit in einem weltweiten Gemeinwesen strebt (Savarkar 1971:21). So sei dennoch die Menschheit dadurch gekennzeichnet, dass sie in unterschiedlichen Facetten besteht, zusammen gesetzt aus einzelnen Menschen und Gruppen. Es ist für Savarkar erwiesen, dass der Prozess ihrer Konsolidierung in Richtung größerer sozialer Einheiten naturgemäß durch Krieg, d.h. durch Kampf und Aufopferung vonstatten geht (Vgl. Savarkar 1971:21). Daher wird ein Krieg, der dazu verhilft eine ungerechte Aggression niederzuringen, die tugendhafte Völker beschützt und die bösen zerstört, niemals als „gewaltsam“ durch die „vedische Religion“ [also dem Hinduismus im Sinne Savarkars] wahrgenommen. Er wird als ein religiöser Krieg, als ein gerechter Krieg bezeichnet (Savarkar SGE 1971:71).

Savarkar bringt unmissverständlich zum Ausdruck, dass er das Existenzrecht einer Nation, oder eines Volkes davon abhängig macht, inwieweit sie in der Lage sind, sich selbst zu verteidigen. Ist ein Volk, oder eine Nation nicht dazu fähig, hat dieses bzw. diese kein Recht als unabhängiges Subjekt in der internationalen Gemeinschaft zu bestehen. „Es ist nicht die Anzahl fremder Aggressionen gegenüber einer Nation, dass ist das letzte Kriterium um deren Vitalität und Stärke (*virulity*) oder das Fehlen von beiden zu bewerten; vielmehr ist es die Frage, ob diese Nation zerstört wurde als ein Ergebnis dieser Aggression oder ob diese Nation fähig war in der letzten Phase von diesen nationalen Kampf die fremden Aggressionen zu überwinden, dass bestimmt die Potenz einer Nation, ihre Vitalität und ihr „Recht zu leben“ (Savarkar SGE 1971:100). Vor diesem Hintergrund betont er, dass die Geschichte einer jeden Nation aus Epochen besteht, wobei jede für sich durch Kampf gekennzeichnet ist. Ein Befreiungskampf

gegen eine auswärtige Macht oder einer fremden Vorherrschaft auf eigenem Boden. Laut Savarkar ist nicht nur jede Nation durch solch „epochale Kämpfe“ gekennzeichnet, sondern diese Auseinandersetzungen sind sogar konstitutiv für die Prozesse ihrer Nationenbildung (Savarkar SGE 1971:2f).

Die erfolgreiche Implementierung seiner Vorstellung eines „Heiligen Krieges“ sieht er implementiert im Kampf der Marathen gegen die Muslime und die dabei angewandte „Guerilla Taktik“. Erwähnenswert hierbei ist weniger seine Begeisterung für diese Art der Kriegsführung als vielmehr der unternommene Versuch der Legitimierung unter Rückgriff auf alte indische Schriften. In Savarkars Terminologie und Denkprozess bedeutet dies nichts anderes als der Versuch der Herstellung einer historischen Legitimierung. So betont bzw. zitiert er explizit die Sanskrit Bezeichnung *Vrakyuddha*. Somit stellt er nicht nur eine historische Kontinuität in der Existenz dieser militärischen Strategie dar, sondern unterstreicht durch die Verwendung der „heiligen Sprache“ der Hindus dem Sanskrit die Signifikanz dieses Kampfes. Wichtig ist jedoch festzuhalten, dass trotz der von ihm verwendeten religiösen Terminologie im Zuge des Rückgriffes auf „heilige Schriften“ er betont, dass „der bewaffnete Sieg dem religiösen vorzuziehen ist, die umgekehrte Version ist unhaltbar. Ohne bewaffnete Unterstützung ist ein religiöser Sieg ‚lahm und fade‘, wohingegen ein martialischer Sieg ohne strenge religiöse Verwurzelung ‚teuflich stark‘ ist“ (Savarkar SGE 1971:102).

7.5.1 Konzept der gerechten, relativen Gewalt

Eines der bemerkenswertesten und umstrittensten Mantras Savarkars ist folgendes: „Relative Gewaltlosigkeit ist eine Tugend, absolute Gewaltlosigkeit ein Verbrechen“ (Savarkar 2007:365). Laut ihm ist die relative Gewaltlosigkeit im Ganzen gesehen ohne Zweifel eine Tugend und trägt hervorragend zum menschlichen Wohl bei, genau wie es eine der Fundamente des menschlichen Lebens darstellt, unabhängig ob im individuellen oder gesellschaftlichen, es bezieht seine Position und entwickelt seine Vorzüge (Savarkar 2007:236). In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass die von Gandhi geforderte Form der absoluten Gewaltlosigkeit nicht der ursprünglichen Vorstellung von Gewaltlosigkeit entsprechen würde³²⁰, wie sie von Jains und Buddhisten tatsächlich praktiziert wurde. Bei entsprechender Betrachtung der Geschichte stelle man fest, dass selbst Jains und Buddhisten Königreiche aufgebaut, Armeen aufgestellt und Kriege geführt haben. Sie haben ihre Schlachten und ihre Helden. (Vgl. Savarkar 2007:365). Laut Savarkar steht es fest, dass es kein Raum gibt für eine absolute Gewaltlosigkeit in der Natur. Es ist eine Lektion der menschlichen Geschichte, dass die militärisch Starken überleben, sich entwickeln und dominieren, während die militärisch Schwachen politisch untergeordnet wenn nicht gänzlich beseitigt werden (Savarkar 2007:367f).

³²⁰ Dementsprechend betont Savarkar: „The belief in absolute non-violence condemning all armed resistance even to aggression evinces no mahatmaic saintliness but a monomaniacal senselessness!“ (Savarkar 2007:367)

Vorweg lässt sich feststellen, dass bei Savarkar eine rhetorische Ästhetisierung der Gewalt erfolgt, die sich in einer partiell entfesselten Gewaltretorik entlädt. Die Betonung liegt dabei auf dem Aspekt der physischen Gewalt. Der physische Kampf ist für Savarkar aber mehr als nur ein Spezialfall oder Sonderweg. Auch wenn er, wie weiter unten näher ausgeführt wird, Gewalt als eine von mehreren Optionen sieht, verbindet er durch die Propagierung dieses Mittels zur Erreichung von politischen Zielen die Ablehnung der Tradition eines rein „geistigen Jihads“, verstanden als eine gewaltfreie, religiös inspirierte Auseinandersetzung mit dem Gegner wie sie von Gandhi als höchste Form des Widerstandes formuliert wurde. Eine Entfesselung, die insbesondere unter dem Einfluss europäischer Revolutionäre und deren zeitgenössischen Schriften während seines Studiums in London verstärkt wurde. So wird für ihn der Unabhängigkeitskampf gegen die Briten in dieser Perspektive nicht nur durchführbar, sondern auch notwendig, verehrens- und letztendlich eine „heilige Aufgabe“. Der Einsatz von Gewalt wird moralisch legitimiert. Das Konzept der gerechten Gewalt dient Savarkar dazu der *Hindu-Sangathan* neben einer historischen auch eine moralische Rechtfertigung für den Kampf gegen die inneren und äußeren Feinde zur Seite zu stellen. So werden immer wieder die Gräueltaten fremder religiös-fanatischer Aggressoren, die ungerechte Gerichtsbarkeit der britischen Kolonialmacht, die ökonomische Ausbeutung des Landes und die Diskriminierung der Hindus sowie deren Benachteiligung u.a. als „exogene Faktoren“ des Begründungstopos angeführt. Die endogene Dimension wird in erster Linie bei Savarkars Argumentationslinie durch das von den Buddhisten begründete und in Indien verbreitete Konzept der Gewaltlosigkeit ausgefüllt. Inspiriert von der Idee des „heiligen, gerechten Kampfes“ formuliert Savarkar das Konzept der „gerechten, relativen Gewalt“. Ideengeschichtlich stellt Savarkars Konzept der gerechten, relativen Gewalt ein Beispiel dar, wie er in methodischer Hinsicht eine Synthese aus westlichen und indischen Quellen unternahm. Was die indische Seite betraf so entwickelt Savarkar das Konzept der „gerechten, relativen Gewalt“ mit einem Rückgriff auf Kautilya. Es lassen sich aber auch Parallelen zu den Argumenten des religiösen Nationalist Lajpat Rai ziehen, der die „übertriebene Ahimsa“ geradezu als eine „Vergiftung der Quellen nationaler Vitalität“ sah.³²¹ Darüber hinaus lassen sich aber auch „Spuren“ von Bipan Chandra Pal entdecken, der bereits sehr früh die Idee vom „heiligen Mutterland“ formulierte, was Anfang des 20. Jahrhunderts den gewaltsamen Widerstand gegen die britische Besatzung legitimierte, indem die göttliche Mutter als Kali, die Schreckensgöttin gedeutet wurde (Töpfer 2005:10f). Savarkar ließ sich aber auch von seinem politischen Mentor Bal Gangadhar Tilak inspirieren, der die Bemühungen um Indiens Unabhängigkeit zu einer religiösen Sache machte, indem er den Widerstand unter den Schutz des Elefantengottes Ganesha stellte. Die indischen Quellen implementierte Savarkar durch einen Rückgriff auf die „hinduistische Mythologie“. So betonte er in der bereits oben erwähnten Auseinandersetzung mit Gandhi im Jahre 1909, dass Gott Rama nur in der Lage war, das „ideale Königreich“ (*Ram Raja*) zu etablieren, nachdem er

³²¹ Lajpat Rai übersetzt und zitiert in Conrad (2006:69).

in der Lage war, seinen Widersacher Ravana, der als Symbol der Unterdrückung und Ungerechtigkeit galt, gewaltsam niederzuringen. Der notwendige Tyrannenmord mit der Unterstützung der gewaltsamen Göttin Durga impliziert in Savarkars Argumentation, dass das Mittel der Gewaltlosigkeit uneffektiv sei, wenn man nicht gleichzeitig mit den Möglichkeiten zur physischen Gewaltanwendung ausgestattet ist³²².

Unter Rückgriff auf die göttlich-mythische Gestalt von Krishna wird die Heiligkeit des Kampfes, bzw. der Heilige Krieg, den *tasmat yuddhaya yujyaswa* wie folgt begründet: „Denn aus der Unabhängigkeit war das Hinduvolk auch im eigenen Lande auf den Sklavenstand hinab gedrückt worden und musste fremden Herren dienen. Alle Versuche, das Land zurück zu gewinnen und seine Unabhängigkeit bald auf friedlichem Wege, bald durch Geld, bald durch flehentliche Bitten zu erringen, waren bisher gescheitert. Deshalb: Sei bereit für den Krieg! „Wenn du fällst, so kommst du in den Himmel; wenn du gewinnst, so wirst du die Freuden dieser Erde genießen, deshalb: Sei bereit für den Krieg; um seinetwillen werden dir alle Sünden verziehen werden.“ (Savarkar 1970:74)

Was die westliche Seite betraf, so übernahm er von Mazzini die Idee der Rechtfertigung des bewaffneten Kampfes. Der Kampf stellt dabei etwas Tugendhaftes dar. Dabei soll es sich um einen Kampf handeln, der alle Inder miteinander verbindet. Denn laut Savarkar sind in einem solchen gerechten Kampf alle gleich und glorreich, alle großen und kleinen Unterschiede, unter denen die sich an dem Kampf zum Schutz für Religion und Land beteiligen, vergessen. Jemand der dies nicht erkennt und die Prinzipien nicht versteht, wie sie von den großen revolutionären Führern dargelegt wurden, ist entweder ein Narr oder ein Gauner (Savarkar 1970:9). Die Betonung dieser sozialen wie kollektiven Komponente ist ein weiteres Kennzeichen des Konzeptes der „gerechten, relativen Gewalt“. Mazzinis Kritik an der Geheimgesellschaft Carbonari, die aufgrund mangelnder organisatorischer Fähigkeit mehrerer zeitlich und geographisch unkoordinierter Aufstände gegen die Fremdherrschaft initiierte, wird dabei vehement verurteilt. Eine Kritik, die Savarkar in seinem Buch 1857 nur allzu deutlich zum Ausdruck bringt und die Notwendigkeit zur Geschlossenheit und Einheit betont. Nur wenn letzteres gewährleistet ist, ist die Aufforderung zum Kampf gegenüber seinen Landsleuten gerechtfertigt.

7.5.2 Der Ahimsa-Himsa Diskurs

Der Ausgangspunkt für die „theoretisch-philosophische“ Fundierung für sein Konzept der gerechten, relativen Gewalt sieht Savarkar in dem von ihm als widerstrebend identifizierten Prinzipien hinsichtlich der Anwendung von Gewalt, der „absoluten Ahimsa“ (*total Ahimsa*) versus *Himsa*. Unter dem Konzept der „absoluten Ahimsa“ versteht Savarkar die Praktizierung der absoluten Gewaltlosigkeit, insbesondere das Verbot des Nichttötens jeglicher Lebewesen.

³²² Vgl. hierzu die Beschreibung der Londoner Diskussion zwischen Gandhi und Savarkar in Hutt (1978:136).

Himsa beinhaltet dem hingegen für ihn die Anwendung jeglicher Form der Gewalt. Ein signifikantes Beispiel für *Ahimsa* ist gemäß Savarkar die staatlich verordnete Durchsetzung solcher Lehren und Prinzipien, wie es im Falle des von der Regierung geförderten Buddhismus unter Ashoka der Fall war³²³. Es steht dabei für ihn fest, dass dieses nicht nur gegen die natürlich-biologischen Bedürfnisse der Menschen hinsichtlich der Ernährung im Allgemeinen sondern auch gegen die soziokulturellen Notwendigkeiten der hinduistischen Gesellschaftsstruktur im Besonderen ist. So sei es u.a. dem Hindu, der einer Kriegerkaste angehört, eine essentielle religiöse Verpflichtung, dem Jagen nachzugehen; werde dies ihm verweigert, so sei er nicht mehr in der Lage, seine Religion zu praktizieren (Vgl. Savarkar SGE 1971:64). Aus diesem Grunde sei die restriktive Anwendung des Konzeptes der „absoluten Gewaltlosigkeit“ u.a. aufgrund der ihm innewohnenden religiösen Intoleranz, abzulehnen. Ein Argument, welches von Phadtare (1975:261) aufgegriffen wird und hervorhebt, dass diese Sichtweise bedingt mit der von Gandhi dahingehend übereinstimmen würde, dass man Versuche seitens des Staates, Menschen in religiöser Hinsicht zu beeinflussen, d.h. „religiös zu machen“ und sie gegenüber einer bestimmten Religion oder einem bestimmten Glaubensbekenntnis gegenüber zu verpflichten, niemals tolerieren dürfe. Auch wenn diese vergleichende Aussage kritisch zu bewerten ist, so betont sie doch Savarkars explizite Ablehnung religiöser Dogmen, sofern sie eine negative Entwicklung für die Bildung einer starken, einheitlichen kollektiven Gemeinschaft implizieren. Dass Gandhi mit dieser Aussage und dem Konzept der „absoluten Ahimsa“ in einem anderen Legitimationskontext steht, muss an dieser Stelle Erwähnung finden, kann aber leider nicht weiter verfolgt werden. Festzustellen bleibt, dass dies für Savarkar nicht das einzige Motiv für die von ihm geforderte Zurückweisung der „absoluten Gewaltlosigkeit“ ist. Die noch größere Gefahr, die für ihn von dem *Ahimsa*-Prinzip ausgeht, insbesondere wenn sie wie oben bereits angesprochen in den Status einer religiös-philosophischen Fundierung eines Staates erhoben wird, besteht darin, dass sie sich in eine „absolute Bedrohung“ eben dieser von ihr begründeten bzw. legitimierten staatlichen sowie nationalen Existenz verwandeln kann.

Eine der primären Argumentationslinien zur Legitimation seines Konzeptes der „gerechten, relativen Gewalt“ ist die Idee der „Relativierung von Moralität“. Mit anderen Worten: Es erfolgt eine moralische Rechtfertigung des Gewaltgebrauches. Nach Savarkars Verständnis waren Moral und Gewaltlosigkeit „relative“ Termini, deren Verhältnis zueinander sich auf eine pauschale Zweck-Mittel-Unterscheidung reduzieren lässt. Gerade dieser Glauben an ein Zweck-Mittel-Kalkül grenzt Savarkar scharf zu Gandhi ab, der für dessen Aufhebung plädierte und jegliche Existenz eines Zweckes für die bzw. die Rechtfertigung der Anwendung von gewaltsamen Mittel negiert. Demgegenüber hängt es für Savarkar von den jeweiligen Umständen und den entsprechenden Notwendigkeiten der Zeit ab, ob eine bestimmte Handlung einer Person als unmoralisch oder als gewaltsam bezeichnet werden muss. Er vertritt dabei den

³²³ Siehe ergänzend hierzu weiter unten Absatz 7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten.

Standpunkt, dass, wenn Herrscher bzw. Fremdherrschaften das Konzept der Moralität missachten, man nicht von den Beherrschten erwarten kann, dass sich an diese moralischen Prinzipien halten (Vgl. Phadtare 1975:281). Befindet man sich unter dem Joch einer fremden Regierung sind alle Methoden und Mittel von Wichtigkeit gerechtfertigt. Ausgangspunkt für diese Einstellung Savarkars ist seine Überzeugung, dass die einem Krieg inhärente Ethik einem fundamentalen Wandel unterlag und zwar dahingehend, dass das Prinzip der Ritterlichkeit verstanden als Toleranz, Respekt, Vergebung und Gnade dem niedrigergerungen Feind gegenüber aufgegeben wurde. Prinzipien, die noch zu Zeiten des *Mahabharata* Anwendung fanden, aber in der Konfrontation mit religiösem Fanatismus einer grundsätzlichen Hinterfragung bedürfen. Vor diesem Hintergrund konstatiert Savarkar, dass die „diabolische Ethik“ eines Krieges die einzige Ethik ist, die sich als nutzbringend für eine Nation erweist, die sich in einem „teuflischen Krieg“ befindet (Vgl. Savarkar SGE 1971:236f; 333f). Politische Befreiung und nationaler Kampf können demnach nicht ausschließlich auf der Basis von ethischen und moralischen Prinzipien erzielt bzw. ausgefochten werden (Phadtare 1975:281). Für Savarkar sei dies eine der wesentlichen Lehren, die die Inder aus ihrer Geschichte der Konfrontation mit ausländischen Mächten ziehen müssen. Griechen, Sakas, Kushans, Muslime und verschiedene europäische Nationen, allen voran die Briten, und die von ihnen ausgehenden Aggressionen gegen Land und Bevölkerung bestätigen dies eindrucksvoll, was er an mehreren Stellen zur Belegung dieser These anführt. Als Beispiele führt er an verschiedenen Stellen die Niederlagen bzw. Untergänge der Reiche an, die sich dem Buddhismus in Indien zugewandt haben sowie das Verschwinden der Buddhisten aus dem Land selbst. So haben sich die indischen Buddhisten der muslimischen Invasion unter von Mohammed-Bin-Kasim kampflos ergeben, gar ihre Hilfe gegen ihre hinduistischen Feinde in Form einer „gewaltfreien“ Unterstützung angeboten. Aber anstatt sich entsprechend erkenntlich zu zeigen, haben die muslimischen Invasoren bzw. Besatzer unter Missachtung aller moralischen und ethischen Prinzipien, die buddhistische Bevölkerung ebenfalls bekämpft. Savarkar gibt hier einen wichtigen Hinweis, nämlich den auf die Bedeutung einer Bedrohung für die Befriedung im Innern.

Ein weiteres, bemerkenswertes Beispiel für Savarkars Konzept der gerechten Gewalt ist das der Legitimierung des Führungsanspruches der Marathen in dem von ihnen etablierten pan-hinduistischen Königreich. Die Tatsache, dass sich die Marathen aufgrund ihrer von Savarkar identifizierten inneren Geschlossenheit, ihres pan-hinduistischen Patriotismus und vor allem aber aufgrund dessen, dass sie als einzige hinduistische Macht über die nötigen politisch-militärischen Ressourcen verfügten, um den permanenten Kampf mit den fremden, das *Hindutum* bedrohenden Mächten, auszutragen, qualifiziert sie und gibt ihnen das Recht, sich an die Spitze der pan-hinduistischen Bewegung zu stellen. Gemäß Savarkars Interpretation beinhaltet dies darüber hinaus das Recht, andere „Sektionen“ der Hindus auch gegen ihren Willen in einen pan-hinduistischen Staatsverband einzugliedern. Aber nicht nur die Tatsache,

dass die Marathen die stärkste Macht unter den hinduistischen Kräften war, sondern insbesondere das sie sich sozusagen für eine „heilige Sache“, die Hindusache einsetzen, bildet die Basis der Legitimation, *might is right* - solange es aus pan-hinduistischer Sichtweise gerechtfertigt ist.

Da die Macht als solche nun gerechtfertigt ist, ist daher auch der Kampf um die Macht gerechtfertigt, er wird den Menschen als etwas Innewohnendes, gar Natürliches beschrieben. Alle Bewegungen für eine nationale Konsolidierung und um große politische Zusammenschlüsse müssen sich dieser bedauerlichen Notwendigkeit stellen. Denn der Kampf um die Führung in „nationalen Einigungsprozessen“ ist ein Kräftemessen, das gemäß Savarkar dadurch gekennzeichnet ist, dass der Grad des Wunsches nach nationaler Kohäsion sowie die Intensität der patriotischen Leidenschaft stets in umgekehrter Proportion zu dem Maß, wie das individuelle Opfer im Rahmen der Förderung der nationalen Sache bemessen wird, steht. Welches naturgemäß eine stete Quelle der Hinterfragung von Legitimationen nach sich ziehe (vgl. Savarkar 1971:207f).

7.5.3 Himsa-Gebot und die Formulierung des Konzeptes der gerechten, relativen Gewalt

Resümierend kann festgestellt werden, dass die legitime Gewaltanwendung mit Bezug auf oben genanntes eines der wesentlichen Säulen von Savarkars *Hindu-Rashtra* bildet. Für Savarkar muss dieses nicht die de facto ausgeübte Gewalt sein, sondern vielmehr auf der als Sanktion glaubhaft angedrohten physischen Gewalt, basierend auf den dazu notwendigen militärischen und materiellen Ressourcen sowie der Wille zur Anwendung. Grundlage hierfür bildet die Auffassung, dass „der Zweck die Mittel heiligt“, d.h. dass es gewisse Anlässe gibt, die den Gewaltgebrauch rechtfertigen. Die Formulierung des Konzeptes der gerechten, relativen Gewalt ist demnach in erster Linie ein Plädoyer für den Erhalt eines diesbezüglich legitimierenden Zweck-Mittel-Kalküls und für die Ablehnung des Glaubens an eine praktikable Anwendung einer „absoluten Gewaltlosigkeit“ sowie für die Anwendung von Gewalt, falls alle friedlichen Mittel nicht zum erwünschten Ziel führen. Savarkar fordert demnach indirekt ein *Himsa*-Gebot, welches das Recht zur Selbstverteidigung gegen äußere wie innere Feinde gewähren soll. Ideengeschichtlich setzt ihn dieses *Himsa* in eine Geistesströmung die u.a. durch Niklas Luhmann oder Blaise Pascal vertreten wird. So stellte Niklas Luhmann fest, „das Politik und Recht nur möglich sind, wenn sie zu ihrer Durchsetzung auf physischer Gewalt zurückgreifen und Gegengewalt wirksam ausschließen können“³²⁴ und Pascal konstatiert: „die Gerechtigkeit ohne Gewalt ist kraftlos, ohnmächtig; Gewalt ohne Gerechtigkeit ist tyrannisch. Gerechtigkeit ohne Gewalt wird anerkannt, weil es immer Bösewichte gibt; Gewalt ohne Gerechtigkeit wird angeklagt. Man muss also Gerechtigkeit und Gewalt zusammenstellen, damit, was gerecht und angemessen auch stark und kräftig, was stark und kräftig auch gerecht und angemessen ist. Da man nicht hat erreichen können, dass das Gerechte und Angemessene auch stark und kräftig ist,

³²⁴ Niklas Luhmann zitiert in Dieter Conrad (2006:12).

hat man dafür gesorgt, dass das Starke und Kräftige gerecht und angemessen ist.“³²⁵ Ein Gedanke der insbesondere von Hobbes vertreten wird, der betont, dass ein Gesetz seinen Anspruch nicht aufgrund der dahinter liegenden Idee der Gerechtigkeit erfährt, als vielmehr die dahinter stehende Staatsmacht, die dessen Befolgung mit der ihr zur Verfügung stehenden physischen Gewalt durchsetzen kann³²⁶. Ein Gedanke der sich laut Dieter Conrad (2006:12f) nicht nur in der westlichen Geschichte sondern auch in der Staatslehre des bereits mehrfach erwähnten Kautilya, dem *Arthasastra*, finden lässt. Auch hier lässt sich wieder eine signifikante Symbiose von geistigen Strömungen des Okzidents und des Orients in Savarkars Gedankenprozess entdecken.

Vor diesem Hintergrund schätzt Savarkar insbesondere die Wiederbelebung von hinduistischen Sekten³²⁷ wie die der Shaivite-Sekte (Shiva-Sekte) von den Pashupatas, die wie die der Shaktas eine militante Ausrichtung verfolgte und die „zahme Gewaltlosigkeit“ und Entsagung des weltlichen Lebens der Buddhisten und Jains verachteten. Sie stachelten die Hindus gegen ihre nicht-hinduistischen religiösen Aggressoren an und verbreiteten eine Kriegsbegeisterung (Vgl. Savarkar SGE 1971:286). Dementsprechend konstatiert Savarkar, dass eine defensive Kriegspolitik im Sinne „eines Erhaltes des Status Quo“ nur von geringem Nutzen sei. Vielmehr hat man eine breitere Politik zu verfolgen, die Akquisitionen mit einschließt. Die Marathen hätten diese aktive Komponente in ihre Kriegspolitik erfolgreich implementiert und die religiösen Feinde angegriffen wann immer es ihnen möglich war (Savarkar SGE 1971:418f).

Savarkars Verhältnis zur Gewalt ist am besten ausgedrückt in Spencers Aussage: „Resistance to aggression is not simply justifiable but imperative. Nonresistance hurts both altruism and egoism“ (Srivastava 1983: 6). In seinen Vorträgen über die revolutionären Kämpfe in der Geschichte Frankreichs, Italiens und Amerikas hob er immer wieder hervor, dass eine „friedliche Evolution“ von Bedeutung ist und Sinn hat, eine „friedliche Revolution“ ist demgegenüber nichts von beidem (Srivastava 1983:11). Im Kontext der Diskussion um die Anwendung von Gewalt oder der Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit wird Savarkar i.d.R. eine Geringschätzung für ein gemäßigtes Verhalten bzw. ein Desinteresse an einer Moderation zwischen der Kolonialmacht und den Indern vorgeworfen (Vgl. Hutt 1978:158). Diese Aussage ist vor allem darauf zurückzuführen, dass Savarkar die Bemühungen Gandhis und dessen Partei ablehnte, Politikprogramme und politische Aktionen im Rahmen des Unabhängigkeitskampfes auf der Basis von ethnischen und moralischen Erwägungen hin auszurichten. Savarkar lehnte als Ganzes die Techniken der Gewaltlosigkeit ab, da die Herrscher gegen die sie gerichtet sind, ihnen nicht diese Bedeutung beimessen, wie es Gandhi erwartete (vgl. Phadtare 1975:261). Diesbezüglich soll an dieser Stelle konstatiert werden, dass Savarkar dem Erfolg einer

³²⁵ Blaise Pascal und Jacques Derrida zitiert in Conrad 2006:12).

³²⁶ „Auctoritas, non veritas facit legem“.

³²⁷ Dieses gilt trotz der Tatsache, dass er ansonsten Sekten sehr kritisch gegenüberstand, da er in ihnen eine Gefahr für die Einheit der hinduistischen Gemeinschaft sah.

gewaltlosen Befreiung äußerst skeptisch gegenüberstand. Jedoch allein die Tatsache, dass sie rein theoretisch möglich sei, führt dazu, dass er sie als eine weitere Option sieht, und sie daher als politisches Mittel apriori nicht ausschließen will. Jedoch lehre nach ihm die Geschichte, dass Groß-Britannien nie „freiwillig“ den indischen Subkontinent verlassen würde.

Sein Biograph Keer betont in diesem Kontext des Unabhängigkeitskampfes gegen die Briten, dass Savarkar keinen Zweifel daran ließ, „dass die Gewaltanwendung von Seiten der Revolutionäre nur ihre Antwort auf den Terror der Kolonialmacht darstelle: Wann immer der natürliche Prozess der nationalen und politischen Evolution durch die Kräfte des Unrechts gewaltsam unterdrückt wird, muss es in einer natürlichen Reaktion zur Revolution kommen“. Und diese sollte als das einzig wirksame Mittel, um Wahrheit und Recht wieder einzusetzen, begrüßt werden. Den britischen Kolonialherren rief er zu: „Ihr regiert mit Bajonetten, und unter diesen Umständen ist es ein Hohn, von konstitutionellen Agitation zu sprechen, wo es doch überhaupt keine Verfassung gibt. Aber es würde schlimmer als Hohn sein, von der Revolution zu reden, wenn es eine Verfassung gäbe, welche die umfassendste und freieste Entwicklung einer Nation erlaubt. Nur weil ihr uns ein Gewehr verweigert, greifen wir zur Pistole. Nur weil ihr uns Licht verweigert, versammeln wir uns in der Dunkelheit, um Mittel zu entwickeln, die Fesseln zu zerbrechen, die unsere Mutter gefangen halten“.³²⁸

Als ein weiteres Beispiel für die Absurdität der „absoluten Gewaltlosigkeit“ führt Savarkar auf, wenn in einer Menschenmenge ein Hund tollwütig wird, kann es nicht als unmoralisch oder gewalttätig angesehen werden, diesen verrückt gewordenen Hund zu töten. Es ist vielmehr verbunden mit Verantwortung, da durch diese Handlung das viel wertvollere Leben von Menschen gerettet werden kann. Von daher sei es auch eine perfekte moralische Handlung, diesen Hund zu erschießen, um die anderen zu retten. Extreme Gewaltlosigkeit ist daher ein Fluch und eine Sünde, die daher vermieden werden müsse. Gemäß Savarkar kann der Griff zu den Waffen und deren angemessene Verwendung zur richtigen Zeit kein Akt der Gewalt (*Himsa*) sein. Um dies zu unterstreichen, führt er weiterhin aus, dass selbst die Natur das Konzept der extremen Gewaltlosigkeit nicht anerkennen würde, denn diese habe es zum Gesetz gemacht, dass jedes Tier die Nahrung eines anderen zu sein habe. Auf der Grundlage dieser Argumentation kommt Savarkar zu dem Urteil, dass Gandhis Konzept der extremen Gewaltlosigkeit der Indischen Nation großen Schaden zugefügt habe. „Es ist essentiell für den Mensch dass er über ein Schwert verfügt um sich selbst zu schützen, da die Natur seinen Körper mit keinem Instrument ausgestattet hat mit dem er sein Leben und seine Person schützen kann.“ Der Mensch, so führt er weiter aus, sei das schwächste Wesen von allen Tieren; er hat weder Zähne noch Stacheln um sich zu schützen, aber er verfügt über die Fähigkeit, ein Schwert zu führen und infolgedessen muss er es in einer Zeit nutzen, in der sein Leben in Gefahr ist. Savarkar wendet nun dieses Konzept der gerechten (erlaubten) Gewalt auf die Freiheitsbewegung in seinem Land an, da dies den Anforderungen der Zeit entspreche. Auf der

³²⁸ Keer übersetzt und zitiert in Krüger (1985:98).

Basis dieses Prinzips war es ihm möglich, terroristische Bewegungen und seine eigene Partizipation in ihnen zu rechtfertigen. Wann immer Savarkar es notwendig und für möglich erachtete, empfahl er daher einen aggressiven und militanten Nationalismus. In diesem Zusammenhang beruft er sich des Öfteren auf das bekannte Diktum von Herbert Spencer: „Widerstand gegen Aggression ist nicht nur gerechtfertigt sondern zwingend erforderlich; Gewaltlosigkeit verletzt beides Altruismus und Egoismus“ (vgl. Phadtare 1975:286). Savarkar betont darüber hinaus, dass selbst die Hindugötter auf die sich Gandhi beruft mitunter Waffen zeigen und diese daran glauben würden, dass die Anwendung von Gewalt mitunter notwendig sei. Freiheit kann nur auf dem Schlachtfeld mit der Klinge des Schwertes gewonnen werden und Grenzen können nur mit Kanonen und nicht mit *Charkhas* verteidigt werden. Vor diesem Hintergrund konstatiert Savarkar dass Macht allein nicht gewalttätig ist, nur Macht in einer aggressiven Form ist Gewalt (vgl. Phadtare 1975:288).

Darüber hinaus vertrat Savarkar die Ansicht, dass die Menschen die unter dem Joch einer Fremdherrschaft zu leiden haben, nicht unbedingt nur Mittel anwenden müssen, die als legal, der Verfassung entsprechend und friedlich gelten. Die Fremdherrschaft in Indien hat die Macht an sich gerissen und das Land durch unfaire und ungerechte Mittel regiert. Von daher soll man das Prinzip *tit for tat* in der Politik im Allgemeinen und im Besonderen wenn man durch eine fremde Macht regiert wird, anwenden. Gemäß der Philosophie „der Zweck heiligt die Mittel“ kann politische Unabhängigkeit daher nur durch den Einsatz von Waffen bzw. der Anwendung von Gewalt erreicht werden. Savarkar betont jedoch in diesem Zusammenhang auch, dass es für ein Land nach dem Unabhängigkeitskampf von Bedeutung ist, Mittel und Methoden zu wechseln, damit es nicht der Anarchie verfällt.³²⁹ So forderte er seine Landsleute unmittelbar nach Erhalt der Unabhängigkeit im Jahr 1947 auf, den Prinzipien der Wahl und nicht der Gewalt zu folgen³³⁰, sprich die konstitutionellen und legalen Rechtsmittel sollen angewandt werden, um eine Regierung ihrer Wahl folgen zu lassen. Von daher gäbe es laut Savarkar einen klaren Unterschied zwischen den Mitteln, die während und nach dem Unabhängigkeitskampf zum Einsatz kommen sollen (vgl. Phadtare 1975:296). Letzteres dient unter anderem zur Legitimierung im Falle eines notwendig gewordenen Tyrannenmordes.

Abschließend sei an dieser Stelle angemerkt, dass Savarkar trotz seiner Gewalt verherrlichenden Rhetorik den Vorwurf zurückweist, dass er apriori alle gewaltlosen Maßnahmen ablehnt oder sich nur dem gewaltsamen Weg zugewandt hat. Dies bestreitet er vehement und betont, dass er sowie seine Anhänger, sich unverzüglich friedlichen Methoden zuwenden würden, sofern die britische Kolonialmacht garantiere, dass die Inder sich frei und ungehindert als Nation entwickeln können. Wenn es ihm und seinen Landsleuten ermöglicht werden würde, durch friedliche Methoden Fortschritte zu erzielen, so wäre es von ihnen unmoralisch (aber auch nur dann) sich der Gewalt als Mittel zu bedienen. Mit anderen Worten,

³²⁹ Siehe hierzu weiter oben den Absatz 7.4.6 Savarkars Demokratiekonzept und sein erster „Verfassungsentwurf“.

³³⁰ „Ballot Box and not bullets now“.

wenn es andere zuverlässige Methoden gibt, um die gewünschten Ziele, wie die Etablierung von freien politischen Institutionen anhand des Modells in England und Amerika, zu erreichen, hätte sich Savarkar nicht revolutionären und terroristischen bedient. Dies erachtet er als eines seiner Prinzipien (Savarkar 1950:248; 340; 405). In diesem Zusammenhang muss Savarkars prinzipielle Ablehnung von Gandhis Kampagne der *non-corporation* verstanden werden. Insbesondere die beiden Doktrinen der Gewaltlosigkeit und der Wahrheit widersprechen Savarkars grundlegenden Vorstellungen zur Gewinnung der Unabhängigkeit. Gandhis Vorstellungen von Gewaltlosigkeit und Wahrheit würden den Unabhängigkeitskampf zum einen nicht nur ohne jegliche Macht ausstatten sondern nachhaltig die Macht des gesamten Landes zerstören. Für Savarkar stellte dies eine Illusion, einen Irrsinn, gar einen Größenwahn dar (Savarkar 1950:521). Savarkars Kritiker dem gegenüber behaupten, dass das Konzept der „gerechten, relativen Gewalt“ und die dahinter stehende Philosophie *might is right*, bzw. der „Zweck heiligt die Mittel“ zu einer paranoiden Denkstruktur führen muss, da es in einer Welt übermächtiger Feinde immer um die bedrohte Selbstbehauptung geht.

7.5.4 Militarisierung der Gesellschaft

„Hand in Hand“ mit Savarkars Konzept der Gerechten Gewalt und der Vorstellung des „heiligen“ bzw. des „religiösen Krieges“ geht seine Forderung nach einer weitgehenden Militarisierung der Gesellschaft. Für Savarkar musste Indien stets „kampfbereit“ sein, d.h. voll bewaffnet sein, um für die Gewinnung und den anschließenden Erhalt der Freiheit zu kämpfen. Dieses sei für ihn unabhängig davon, was dieser Kampf kosten würde, egal welche Tortur das Land durchlaufen muss, um dieses Ziel zu erreichen (Savarkar 1950:58). Das sich seine Gedanken wesentlich um die Maximierung der militärischen Macht handelt, lässt sich u.a. daran erkennen, dass er sich selbst während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen damit auseinandersetzt³³¹.

Als im Jahre 1942 Gandhi *Quit-India*-Bewegung ins Leben rief und die Briten mitten im Zweiten Weltkrieg aufforderte, Indien zu verlassen, rief Savarkars Versuch, eine Bewegung zur Militarisierung des hinduistischen Volkes ins Leben zu rufen, nicht nur Unverständnis, sondern auch harsche Kritik hervor. Während viele der Aufforderung Gandhis folgten, ihre Arbeit in den

³³¹ So unterstreicht er nicht nur die Bedeutung für die Verteidigung Indiens sondern fordert auch, dass diese Inselgruppe zu einer maritimen Festung ausgebaut werden soll (Savarkar 1950:81; 463f). Neben diesen militärischen Überlegungen sind seine Visionen hinsichtlich der „Verwendung“ der Andamanen auch ein weiterer Hinweis darauf, wie Savarkars Denken von dem „Gesetz der Zahl“ und des „sozialen Wachstums“ bestimmt wurde. So fordert er nicht nur den Aufbau von militärischen Anlagen für Maritime- und Luftstreitkräfte sondern auch die Beibehaltung der Andamanen als eine Art Gefängnisinsel. Häftlinge sollen nicht in Gefängnissen sitzen sondern aktiv sich für den sozialen und ökonomischen Fortschritt auf diesen entlegenen Inseln bemühen und so einen Beitrag für Indiens Entwicklung durch den Aufbau einer neuen Kolonie leisten. Ihnen soll die Heirat erlaubt werden und so zum zahlenmäßigen Wachstum Indiens beitragen. Sie lediglich zu inhaftieren wäre laut Savarkar nicht nur schädlich für die individuelle Entwicklung der Häftlinge sondern auch für das ganze Land. Kanada und Australien sieht Savarkar dabei als Vorbild. Die Bewertung dieser Version des „humanen Strafvollzugs“ soll entsprechend den Leistungen oder Verfehlungen der Gefangenen erfolgen. (Savarkar 1950:462f;511ff).

unterschiedlichsten Bereichen des öffentlichen Dienstes niederzulegen, um friedlich gegen den Fortbestand des British Raj zu demonstrieren, startete Savarkar eine Gegenkampagne. Unter dem Slogan *Hinduise politics, militarize Hindus* forderte er seine Landsleute auf, den Briten ihre Dienste anzubieten, um dadurch Gelegenheit zu erhalten, sich mit dem Dienst in einer Armee vertraut zu machen (u.a. Savarkar 1941:415ff). Er war der festen Überzeugung, dass ein unabhängiges Indien nur Bestand haben werde, wenn es im Rahmen seiner kontroversen Maximen *might is right* und *survival of the fittest* über ausreichend militärische Fähigkeiten verfüge, um im „internationalen Wettbewerb der Nationen“ zu bestehen. Für Savarkar zeige die Geschichte, dass nicht „die Gerichtsbarkeit, sondern Stahl und Schießpulver über das Schicksal von Königreichen entscheidet“ (Savarkar 1941:242). Denn Krieg, werde laut ihm stets aus nationalen Interessen geführt, jedoch nie aus altruistischen Gründen³³². Vor diesem Grunde lehnt er auch die von manchen Indern geforderte Unterstützung der Alliierten Kriegsanstrengungen aus ideologisch-ideellen Gründen ab. Der angebliche Kreuzzug im „heiligen Krieg“ gegen den Nationalsozialismus bzw. Faschismus, um die demokratische Welt zu retten, würde nur aus Selbstzweck und zur Verbesserung der eigenen Position dienen, aber niemals aus Altruismus. Zwar sollten die Inder in den Krieg eintreten, aber nicht aufgrund von moralischer Verpflichtung sondern ebenfalls aus Eigennutz, nämlich wie oben erwähnt zur Verbesserung der eigenen militärischen Fähigkeiten (Vgl. Savarkar 2007:358f)

Daher erklären Savarkar und seine Anhänger, dass es ihnen aufgrund der unterschiedlichen Strategien und Prinzipien des Freiheitskampfes nicht möglich gewesen sei, Gandhis *Quit India*-Kampagne zu unterstützen. Aus diesem Grunde betont Savarkar, dass es sich im Falle seiner Befürwortung der Unterstützung der britischen Kriegsbemühungen nicht um die Frage handelt, inwieweit man mit den Briten generell kooperiert oder nicht kooperieren sollte. Es stehe laut ihm lediglich die Frage im Raum, inwieweit das indische Volk einen Nutzen aus dieser Situation ziehen kann.³³³ (Savarkar HS 1992:4) Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass Savarkar diese Philosophie tatsächlich auf die eigene Nation bzw. auf das eigene Volk bis in letzter Konsequenz anwendet und konstatiert, dass es im bitteren Kampf zwischen den Hindus und den Briten letztendlich nur natürlich sei, dass die Briten, die zu diesem Zeitpunkt überlegen waren, in der Art der Kriegsführung und Stärke über die Hindus herrschen sollten (Savarkar SGE 1971:460). Diese Überlegenheit beruhe aber laut Savarkar nicht nur auf den beiden letztgenannten Faktoren sondern auch auf dem kontinuierlichen Prozess der Administration, der Ordentlichkeit und Präzision in der Arbeit, der Fähigkeit zu organisieren und zu herrschen sowie eine umfangreiche Administration am Laufen zu halten. Die Hindus dementsgegen würden sich in diesen Dingen weniger glorreich auszeichnen,

³³² Dieses gelte im Besonderen für die Teilnehmer der beiden Weltkriege (Savarkar 1941:262).

³³³ Der Fall von Singapur, welches als uneinnehmbare Festung zum Schutz des östlichen Tors des British Empires galt, zeige nur allzu offen wo der Nutzen für beide Länder liegen kann sowie die Dringlichkeit dieser Angelegenheit. Je früher die Briten damit beginnen den Indern das Gefühl zu vermitteln, dass ein Kampf in Allianz mit ihnen der politischen Freiheit Indiens diene umso besser ist dieses für England und Indien. (Savarkar HS 1992:31; 68).

vielmehr wären sie durch einen chaotischen Weg gekennzeichnet, o.g. Dinge anzugehen sowie einem Mangel an Disziplin, politischer Instabilität sowie der kompletten Vernachlässigung gut organisierter Arbeit. Auch wenn Savarkar an dieser Stelle versucht, seine eigene Kritik dahingehend abzuschwächen, dass er einen Vergleich zwischen den Briten und den Hindus als nicht zu vertreten bezeichnet, so sieht er doch hier einen eindeutigen Hinweis auf die Schwächen seiner Landsleute, der hinduistischen Nation, die er durch das *Hindutva*-Konzept versuchen will, zu beheben. (Savarkar SGE 1971:460). Von daher stellte die Verweigerung eine Schwäche in zweifacher Hinsicht dar. Zum einen trage sie dazu bei, dass man eine „historische Möglichkeit“ nicht nutze, die oben von Savarkar identifizierten „negativen Eigenschaften“ der Hindus zu beheben und zum anderen stelle sie ein weiteres Beispiel für die „verdrehten Ansichten“ mancher seiner Landsleute dar. So stellt Savarkar fest, dass die Ablehnung, sich in einer „kämpfenden Truppe“ zu beteiligen, einen gewissen Selbstbetrug gegenüber dem eigenen Prinzip der Gewaltlosigkeit darstelle. Denn das Zahlen von Steuern, ein Dienst in der Verwaltung, Eisenbahn, im Postwesen, oder die Bereitstellung von Bekleidung und Nahrungsmittel sowie andere Güter sei ebenfalls eine essentielle Kriegsunterstützung für die Briten. Die Nichtteilnahme am direkten, aktiven Kriegsdienst stelle somit nur noch eine Vorenthaltung eines außergewöhnlichen Nutzens dar (Savarkar HS 1992:4; 24f; 35)³³⁴. Ein Nutzen, der sich für die Hindus als Nation in zweifacher Hinsicht auszahlen würde. Zum einen wären sie in der Lage, ihr Land selbst zu verteidigen, gegen äußere wie innere Feinde³³⁵ und zum anderen würde es langfristig die Position der Hindus gegenüber den Muslimen in den eigenen Streitkräften im Allgemeinen stärken. Denn für Savarkar stand fest, dass der Anteil der Hindus in den Streitkräften bedenklich niedrig ist (Savarkar ST 1992:38; 1941:128)³³⁶. Ein für Savarkar aus zwei Gründen besonderes bemerkenswerter Punkt, da erstens aufgrund der Politik der Gewaltlosigkeit durch Gandhi und dem Congress laut ihm eine Demilitarisierung der Hindus stattfindet, die unter anderem in eine Schwächung der Hindus in den eigenen nationalen Streitkräften aller Waffengattungen zur Folge hatte. (Vgl. Savarkar HS 1992:5) Zweitens, mit Blick auf die territoriale Integrität, sei dies ein außerordentlich sensibler Punkt ist. So sei u.a. Indiens Nordwesten besonders gefährdet, da dieser nicht nur mehrheitlich an islamische Staaten grenzt sondern auch über hohe muslimische Bevölkerungsanteile verfügt. Durch die zusätzliche Dominanz der Muslime im Militär wäre es den Hindus daher unmöglich, bei Gefahr einer Abspaltung verhindernd einzugreifen. Aus diesen Gründen setzt sich Savarkar und die vom ihm geführte HMS vehement für die Besetzung offener Stellen im Armee und Polizei entweder auf

³³⁴ Einen Vorwurf, den er in erster Linie gegen Gandhi gerichtet hat, der laut Savarkars Interpretation sich stets durch eine pro-britische Haltung in Kriegsangelegenheiten ausgesprochen habe. Zumindest im Zuge des Zulu-Krieges, des Buren-Krieges und des Ersten Weltkrieges (Savarkar HS 1992:24f).

³³⁵ Als einen internen Feind versteht Savarkar hier eine interne anti-hinduistische Anarchie, ohne dieses näher zu definieren.

³³⁶ Interessanter Weise widerspricht sich Savarkar hier selbst, sofern man seiner *Hindutva*-Argumentation folgt. Denn in Anbetracht der Tatsache, dass er die Sikhs unter die Kategorie der Hindus subsumiert hätte das Argument der Unterrepräsentation der Hindus nach seiner Definition keine Berechtigung, da die Sikhs überproportional quantitativ wie qualitativ in den Streitkräften vertreten sind.

der Grundlage der individuellen Leistung oder nach Bevölkerungsproporz ein (Savarkar 1941:128, 150).

Um die Voraussetzungen zu schaffen, dass genügend Hindus geeignet sind in den Militärdienst einzutreten, fordert Savarkar (1941:33f, 38, 151) die Pflicht zur Absolvierung militärischen Trainings und die Gründung von Schützenvereinen an Schulen und höheren Bildungseinrichtungen. Es sei laut ihm ein Geburtsrecht jedes Bürgers, Waffen zu tragen und sich militärisch für den Zweck der Selbstverteidigung, gegen individuelle sowie nationale Angriffe, auszustatten. Es sei die erste und führende Pflicht eines jeden Staates, für die Bewaffnung seines Volkes sowie die Erhöhung der militärischen Stärke Sorge zu tragen³³⁷ (Savarkar 1941:33).

Die Idee der Militarisierung zieht sich dabei nicht nur durch alle sein parteipolitische Schrifttum sondern stellt einen festen Bestandteil in seinen historischen Schriften dar. Als Beispiel kann u.a. der von Savarkar verwendete Begriff der *four-fold-Army* dienen, der anhand eines historischen Rückgriffes seine militärisch-politischen mit seinen sozialreformerischen Ideen versucht, in Einklang zu bringen. So ist gerade durch den Militärdienst auch eine Möglichkeit gegeben, die Kastensperren bzw. -spaltungen in der indischen Gesellschaft zu überwinden. So bedeutet dieser Begriff zum einen, den umfassenden militärischen Terminus als Bezeichnung für eine kombinierte Streitmacht bestehend aus vier Waffengattungen (Infanterie, Kavallerie, Streitwagen und Kriegselefanten). Zum anderen verwendet Savarkar ihn darüber hinaus in gewisser Weise nicht kohärent bzw. inkonsequent dahingehend, dass man den Eindruck erhält, dass sich das so genannte „four-fold“ auch auf die vier *Varnas* beziehen kann, also eine kombinierte Streitmacht die sich aus allen gesellschaftlichen Schichten zusammensetzt (Vgl. Savarkar SGE 1971:0-87). Im Rahmen seiner parteipolitischen Statements greift er diese sozialreformerische Komponente der Militarisierung der hinduistischen Gesellschaft immer wieder auf und betont an mehreren Stellen, dass der Dienst in den Streitkräften die erniedrigenden Differenzierungen zwischen gelisteten Klassen und Kasten aufgrund der Erfordernisse des Krieges aufheben würde. (Savarkar HS 1992:4).

Die Militarisierung der indischen Gesellschaft insbesondere aber der Militärdienst erhält eine außerordentliche Bedeutung bei Savarkar nicht nur aus dem Blickwinkel der Reduzierung von Nachteilen der Hindus gegenüber den Muslimen sondern auch hinsichtlich der Festigung einer Einheit zwischen Hindus und Muslime. Dies gilt trotz der oben angeführten anti-muslimischen Rhetorik. So entspreche weder der religiöse Verhaltenskodex der Muslime noch der der Hindus gegen den Dienst in einer „kombinierten Streitmacht“ aus beiden religiösen Gemeinschaften. So habe die indische Geschichte gezeigt, dass Muslime durchaus in der Lage waren, sich loyal gegenüber einem hinduistischen Herrscher zu verhalten. Auch wenn zu Anfang der politisch-militärische Dienst für einen hinduistischen König zunächst für sie ein

³³⁷ Um dieses zu Unterstützung initiierte Savarkar und die HMS die Gründung von so genannten *Hindu Militarization Boards*, die es den hinduistischen Kandidaten ermöglichen sollte in den Militärdienst einzutreten. (u.a. Savarkar 1941:355).

Tabu darstellte, wurde dies doch schnell aufgeben und die Muslime begannen zusehends den loyalen Dienst gegen über einem Hindu, als mit der eigenen Religion konform gehend anzusehen. Dies gilt laut Savarkar auch, wenn einige orthodoxe Muslime dies als notwendige Ausnahmen sahen oder als Möglichkeit, langfristig die hinduistische Herrschaftsordnung zu unterminieren. Bezüglich der Hindus stellt er fest, dass es ihnen durch ihre Religion niemals untersagt war, in einer muslimischen Armee, Seite an Seite mit Muslimen, zu kämpfen. Lediglich der Austausch von Nahrung und das Heiraten muslimischer Frauen waren ihnen untersagt (Savarkar SGE 1971:310). Sein wesentliches Argument in diesem Kontext ist folglich, dass der gemeinsame Militärdienst nicht nur eine natürliche Konsequenz aus der Vermischung bzw. der Interaktion zwischen beiden Religionsgemeinschaften ist, sondern auch gerade diese Prozesse positiv beeinflusst, gar deren Intensität erhöhen kann.

Ein weiteres Beispiel im Kontext Militär und Gesellschaft stellt Savarkars Begeisterung für die von den Sikhs durchgeführte Militarisierung ihrer Gesellschaft dar. In ausführlicher Weise hebt er die Leistungen des Sikh-Führers Govind Singh hervor, der wie kein anderer Guru³³⁸ vor ihm militärische Strukturen unter den Sikhs aufbaute. Den Aufbau einer stehenden Armee, d.h. der lebenslange militärische Dienst zur Verteidigung der eigenen Religion sieht Savarkar als vorbildlich an (Vgl. Savarkar SGE 1971:390). Aus diesem Grunde versucht er, nicht nur die Hindus sondern auch die Sikhs zu einem noch stärkeren, militärischen Engagement zu bewegen, wie den Eintritt in die indischen Streitkräften oder die Bildung von eigenen Milizen und Freiwilligen Verbänden. Dadurch würden sie nicht nur aktiv gegen die Politik der Gewaltlosigkeit von Gandhi und dem Kongress, sondern auch gegen die angebliche Dominanz der Muslime in den indischen Streitkräften vorgehen (Savarkar 1941:ff). In diesem Zusammenhang muss noch einmal ausdrücklich auf Savarkars Bestreben hingewiesen werden, sich von dem Prinzip der Gewaltlosigkeit scharf und explizit abzugrenzen. Eine seiner wesentlichen Kernpunkte seiner Argumentationslinie ist seine Auffassung, dass die Invasion eines feindlichen Territoriums das Hauptziel oder die Hauptverpflichtung einer nationalen militärischen Macht sei. Die Nation, welche Streitkräfte unterhält, „um einfach nur stark genug zu sein“ für den Zweck der Verteidigung – und es dabei unterlässt, nicht die ausreichenden Kapazitäten aufzubauen, eine Invasion zu unternehmen und diese auch noch als nicht als angebracht erachtet – ist entweder feige oder arbeitet unter einer Wahnvorstellung. Savarkar geht sogar soweit, festzustellen, dass vielleicht die „hochtrabenden Deklarationen“ wie die Verkündung von Prinzipien wie die Gewaltfreiheit bzw. die Nichtanwendung von Gewalt oder wie in dem zuletzt angeführten Beispiel des Aufbaues einer interventionsfähigen Streitmacht, dazu dient, die eigene Feigheit zu tarnen. Für ihn steht fest, dass eine Nation deren bewaffnete Streitmacht ausgestattet ist mit aggressiven (aktiven) Kapazitäten, sicherlich geeigneter ist zur Selbstverteidigung. So betont er auch, dass die Aggressionen der Hindus gegen über den

³³⁸ Guru wird in diesem Zusammenhang als soziopolitisches Oberhaupt der Sikhs verstanden.

Muslimen, nachdem diese ihr Territorium überfallen haben, daher in keiner Weise Aggressionen seien. (Savarkar SGE 1971:415f)

Die wahren ungerechten Aggressionen seien die der Muslime gewesen, als diese die Territorien der Hindus angriffen. Die aggressiven Erhebungen der Hindus gegen die empörende muslimische Herrschaft können dem hingegen niemals als eine Revolte oder eine Rebellion bezeichnet werden. Eher die Aggressionen der muslimischen Herrscher gegen die unabhängigen und rechtmäßig etablierten Hindustaaten waren aufrührerisch und rebellisch. Der Aufstand eines Räubers gegen den rechtmäßigen Machthaber kann als eine Meuterei bezeichnet werden, nicht die Erhebung der Waffen dieses rechtmäßigen Machthabers, um rebellische Freibeuter zu bestrafen. Unter Rückgriff auf die Aussagen des marathischen Wanderpredigers Ramdas konstatiert Savarkar, dass die Aufrührer bzw. die Unruhestifter nicht die Hindus sondern die Muslime seien. (Savarkar SGE 1971:416)

Letztendlich führe laut Savarkar die Militarisierung zu einem Kampfgeist und einer Kriegspolitik, die für den Erhalt einer Nation notwendig sei. Ein Kampfgeist der den Hindus abhanden gekommen war³³⁹, was den Muslimen den erfolgreichen Einfall in hinduistisches Territorium ermöglichte. Erst als die Hindus unter der Führung der Marathen und der Sikhs wieder zu alten „kämpferischen Werten“ zurückfanden, gelang es ihnen, die muslimischen Herrschaftsordnungen auf dem indischen Subkontinent an der militärisch-politischen Front zu überwinden. Ein Prozess der laut Savarkar u.a. dadurch möglich wurde, dass die früher so wilden und kämpferischen Muslime im „ungesunden Klima“ Indiens, verstanden als das luxuriöse Leben und den Annehmlichkeiten, denen die neuen Herrscher sich selbst aussetzten, von Generation für Generation verweichlichter wurden und ihre ursprüngliche Stärke verloren (Savarkar SGE 1971:429). Die Vollendung dieses Prozesses sah Savarkar in der Unterscheidung der verschiedenen ethnischen Gruppen in Indien der britischen Kolonialmacht in *martial* und *non-martial classes* bzw. *military* und *non-military classes*³⁴⁰. Deren Aufhebung er strikt fordert, um so die völlige „Indianization“ der Streitkräfte zu erreichen (Savarkar 1941:155).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich die Militarisierung der hinduistischen Gesellschaft verstanden als der Eintritt seiner hinduistischen Landleute in den Militärdienst als ein „Allheilmittel“ für die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Probleme Indiens sieht. Der Kampf mit anderen Nationen wird laut Savarkar nicht nur die sozialen Anschauungen seiner Landsleute verändern, er wird darüber hinaus grundlegend die gegenwärtige

³³⁹ Seine Rückgriffe auf das Argument des verlorenen Kampfgeistes der Hindus sind weitere Beispiele wie er durch seine historischen Interpretationen versucht Geschichte für sein parteipolitisches Programm zu instrumentalisieren. So sollen insbesondere die Jugendlichen aus dem Konkan-Gebiet sich in den Dienst der maritimen Streitkräfte stellen und so den alten Geist der seefahrenden Marathen wiederbeleben, die erfolgreich gegen die Portugiesen und Engländer gekämpft hatten. Dieser Geist, den Savarkar auch als maritimen Instinkt bezeichnet, sei durch die Britische Kolonialmacht stets versucht worden zu unterdrücken. (Vgl. Savarkar HS 1992:37).

³⁴⁰ Sowie die Unterscheidung zwischen „enlisted“ und „non-enlisted“ classes (Savarkar 1941:155, 176, 353f).

wirtschaftliche Unterbeschäftigung beseitigen, die Industrialisierung anregen, den militärischen Geist unter den Hindus schärfen, sowie die Stärke der Hindus verbessern, sichern und stabilisieren. Darüber hinaus wird es die politische Emanzipation der Hindus als Nation langfristig sicherstellen.

Besonders bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die von Savarkar entwickelte Strategie, die man im Sinne des Konzeptes der strategischen Gruppen von Evers und Schiel (1998) als eine Art „Appropriationsstrategie“ ansieht. Strategische Gruppen bestehen aus Personen, die durch ein gemeinsames Interesse an der Erhaltung oder Erweiterung ihrer gemeinsamen Aneignungschancen verbunden sind; diese Aneignungs- bzw. Appropriationschancen können sich dabei nicht nur auf materielle Güter sondern auch auf Macht, Prestige, Wissen oder religiöse Ziele beziehen. Strategische Gruppen bilden sich dort, wo sich solche neuen Chancen eröffnen. Eine dieser Chance sieht Savarkar in der Etablierung des *Hindu-Rashtra* bzw. die Realisierung der hinduistischen Interessen durch die Verdrängung des Alleinvertretungsanspruches des INC. So fordert Savarkar seine Anhänger auf, alle Möglichkeiten auszunutzen, um günstige Ausgangspunkte, verstanden als einschlägige Schlüsselpositionen in Staat und Gesellschaft, zu besetzen, um dadurch zu gewährleisten, dass so viele Hindus wie möglich in den verschiedenen militärischen wie administrativen Bereichen ihren Dienst aufnehmen können. Auf diese Weise kann sich das *Hindutum* durch sich selbst etablieren, indem es zu einer unverzichtbaren und mächtigen Konstituente der politischen Macht im Land wird und dadurch in der Lage sein wird, die verfassungsgebenden Konferenzen zu dominieren, was zur Folge hat, dass die Verfassung selbst ein integraler und unabhängiger Bestandteil von *Hindustan* wird. (Savarkar HS 1992:5)

7.5.5 Savarkars Freund-Feind Schema

An verschiedenen Stellen in der westlichen Literatur³⁴¹ wird dem politischen Denken Savarkars ein „klassisches Freund-Feind“-Schema im Sinne von Carl Schmitt zugrunde gelegt. Dies ist jedoch nur bedingt der Fall. So sind zwar die Kategorien Freund und Feind wesentlich für sein Denken, jedoch gibt es im Rahmen der Feind-Kategorie eine entscheidende Differenzierung. Diese ist am besten ausgedrückt in einer Aufspaltung dieser in zwei „Äste“ und zwar zum einen in die des *absoluten Feindes* und in die des *relativen Feindes*. Die absoluten Feinde werden von Savarkar als die *Mlenchhas* bezeichnet und die relativen *Yavans*. Die *Mlenchhas* zeichnen sich laut ihm dadurch aus, dass sie fanatische, religiöse Aggressoren sind, die sich insbesondere zum Ziel gesetzt haben, die Hindus und den Hinduismus als solches zu bekämpfen, während die *Yavans*, politische Aggressoren seien, die gegen die Hindus in Indien „lediglich“ um die politische Vorherrschaft kämpfen. Bei letzteren stehen also die materiellen, machtpolitischen Erwägungen im Vordergrund und keine religiösen Zielsetzungen, die entsprechend auch als

³⁴¹ U.a. Julia Eckert. 2002. „Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes“, in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (B 42-43/2002), 23-30.

Feinde der Inder und nicht der Hindus und des *Hindutums* von Savarkar identifiziert werden. Wichtig ist hier festzuhalten, dass es sich bei diesen beiden Kategorien um Idealtypen handelt, die Savarkar selbst an verschiedenen Stellen inkonsequent bzw. dem Kontext entsprechend flexibel anwendet. So werden beispielsweise in seiner Schrift *Six Glorious Epochs of Indian History* die Griechen zum einen als *Yavans* aber auch im Verlauf dieser Abhandlung als *Mlenchhas* bezeichnet. Durch die von Savarkar unterstellte Verbindung zwischen den Griechen als fremde Aggressoren und den indischen Buddhisten, und die von ihnen praktizierten „extremen Lehren, Praktiken und Rituale“ rechtfertigt gemäß Savarkars Feindkategorie die Subsumierung der Griechen in Kollaboration mit den indischen Buddhisten in der Kategorie *Mlenchhas* durch die Verbindung der Elemente „externe Macht“ und „religiöser Fanatismus“. Der Terminus *Yavans* kommt aus der Sanskrit Literatur und ist eine Bezeichnung für die Griechen. In ihrer eigenen Sprache nennen sie sich „Ionians“, was höchstwahrscheinlich dazu geführt hat, dass sie in Indien als *Yavans* oder „Yons“ bezeichnet werden (Savarkar SGE 1971:8). Diese Unterscheidung findet ihren expliziten Ausdruck in Savarkars unterschiedlichen Bewertungen der griechischen und der immer wiederkehrenden muslimischen Invasionen in Indien. So betont Savarkar, dass man nicht den Fehler machen dürfe, alle Fremden Aggressoren als *Yavans* zu bezeichnen, nur weil es im Falle der Griechen so geschieht (Savarkar SGE 1971:8f). Zum einen verfügen diese über eine entfernt vergleichbare Religion und zum anderen, obwohl sie Fremde und Aggressoren sind, sind diese vergleichsweise zu den damaligen Zeiten hoch kultiviert und der Fortbildung bemerkenswert zugetan. Demgegenüber seien die muslimischen Horden, die Indien Jahrhunderte lang überfielen, höchst fanatisch, teuflisch und rücksichtslos zerstörerisch, sprich sie verfügen über eine dämonische Natur. Von daher sollte man die Muslime *Mlenchhas* und nicht *Yavans* nennen (Savarkar SGE 1971:8f). An späterer Stelle in derselben Schrift, bringt er dies zusammenfassend zum Ausdruck und äußerst explizit, indem er eine eindeutige und unmissverständliche Kategorisierung der fremden Aggressionen gegenüber dem „Indischen Volk“ vornimmt. So stehen laut Savarkar auf der einen Seite die Angriffe der Griechen, Sakas, Hunnen sowie anderer Invasoren deren alleiniges Motiv die politische Dominanz auf dem indischen Subkontinent war. Dieses Ziel vor Augen waren sie niemals durch religiösen oder kulturellen Hass angetrieben. Während auf der anderen Seite die islamischen Invasionen nicht nur danach strebten, die politische Macht der Hindus zu zerschlagen, um danach die Souveränität einer muslimischen Herrschaft über ganz Indien zu etablieren, sondern ebenso durch eigene feste religiöse Ambitionen. Bemerkenswert an dieser Stelle ist die Tatsache, dass er nicht nur die Muslime sondern auch die Christen hier pauschal unter die Kategorie des „absoluten Feindes“ subsumiert. So seien die christlichen Offensiven, wie die der Muslime, politisch wie religiös gleichermaßen diabolisch. Auch sie wirkten verheerend durch die gewaltsame Konvertierung von Millionen von Hindus. Savarkar unterscheidet also ganz klar zwischen politischen und religiösen Motive der Akteure. Wobei letztere für ihn im Vergleich zu

ersteren bei weitem über den diabolischsten Charakter verfügen. (Savarkar SGE 1971:129f) Dieser diabolische Charakter, d.h. das Vorhandensein einer religiösen Zielsetzung konstituiert dementsprechend die Unterscheidung zwischen dem „relativen Feind“, der der hinduistischen Herrschaftsordnung aus politischer Motivation entgegentritt und dem „absoluten Feind“, der nicht nur die politische Unterwerfung der Hindus und ihr Territorium, sondern auch die Zerstörung ihres Glaubens, der hinduistischen Religion zum Ziel hat, welches für Savarkar den „Lebensnerv“ der Nation darstellt (Savarkar SGE 1971:129f). In *Hindutva* bringt er ein Freund-Feind-Schema in extremster Form zum Ausdruck: „Alles was wir mit unseren Feinden gemeinsam haben, schwächt unserer Macht diesen entgegenzutreten. Der Feind der nichts mit uns gemeinsam hat, ist der Feind, den wir uns am härtesten widersetzen können. Er ist genau wie ein Freund, der beinahe alles in sich vereint, dass wie an uns bewundern und schätzen, er ist wie ein Freund den wir am meisten lieben“ (Savarkar 1999:15). Hinsichtlich der sich daraus ergebenden Identität stiftenden Effekte, konstatiert Savarkar an anderer Stelle: „Nichts macht mehr von sich ‚Selbst‘ überzeugt als ein Konflikt mit dem ‚Nicht-Selbst‘ (Savarkar 1999:26). Nichts kann mehr eine Nation zusammenschweißen und Nationen zu einem Staat machen, als der Druck durch einen gemeinsamen Feind. Hass trennt und vereint. Niemals hatte *Hindustan* eine größere Chance und eine größere Stimulation sich ‚Selbst‘ zu sein und in ein unteilbares Ganzes zu schmieden als an dem Tag an dem Mohammed von Gazni den Indus überquerte“ (Vgl. Savarkar 1999:26). „In diesem anhaltend grimmigen Konflikt wurde das hinduistische Volk intensiv über sich selbst bewusst und wurde zu einer Nation zusammengeschweißt zu einem Ausmaß, welches in der bisherigen Geschichte unbekannt war.“ In diesem Zusammenhang ist es für Savarkar wichtig zu betonen, dass er stets die hinduistische Bewegung als Ganzes vor Augen hat, unabhängig von bestimmten Glaubensbekenntnissen oder religiösen Sekten. „Hindus leiden und triumphieren gemeinsam als Hindus. Beide, Freund wie Feind, trugen gleichermaßen dazu bei, dass die Wörter Hindu und *Hindustan* dazu befähigt wurden, alle anderen Bezeichnungen für Land und Bevölkerung zu verdrängen (Savarkar 1999:28).

7.5.6 Die religiöse und die politisch-militärische Front eines Krieges

Ein weiteres signifikantes Element seines politischen Denkens ist die Differenzierung zwischen verschiedenen Dimensionen eines Krieges mit einer anderen, fremden und nicht-hinduistischen Macht. Dementsprechend findet eine solche Konfrontation zum einen an der politischen und militärischen Front, zum anderen an der religiösen statt. Für Savarkar steht diesbezüglich fest, dass jede „Ethik eines Krieges“ und die daraus entwickelte „Kriegspolitik“, um seine Worte aufzugreifen, diese beiden Dimensionen in adäquater Weise berücksichtigen muss. Allerdings erfährt dies auch wieder eine gewisse Relativierung dahingehend, dass die ersten großen Invasionswellen nur bedingt die Hindus von der religiösen Seite her angriffen. Das lag laut ihm zum einen daran, dass, wie im Falle der Griechen unter Alexander, sie in keiner Weise Absichten mit missionarischem Charakter hatten und zum anderen, dass die anderen, fremden

Mächte selbst dem Hinduismus bemerkenswert nahe standen, was einen religiösen Konflikt weitgehend ausschloss.³⁴² Diese Problematik rückte erst viel später in den Vordergrund und zwar mit dem Erscheinen muslimischer Invasionen und dem Beginn der Etablierung islamischer Herrschaftsordnungen in der politischen Landschaft des indischen Subkontinents. Den Hindus aber, und hier liegt für ihn der entscheidende Nachteil gegenüber den Muslimen, war jedoch bereits das Bewusstsein dafür verloren gegangen, dass in einem Kampf, der über religiös-aggressive Komponenten verfügt, diesbezüglich „gleichwertig“ reagiert werden muss. Die Aufnahme des Kampfes nur in einer der beiden Dimensionen ist demzufolge für ihn langfristig zum Scheitern verurteilt. Die Tatsache, dass die Hindus „lediglich“ die frühen, rein militärisch-politischen Angriffe wie die der Griechen, Sakas, Kushans u.a. erfolgreich zurückschlugen, gilt für Savarkar als Bestätigung. Mit dem Erscheinen des Phänomens der religiösen Aggression sei aber nun eine Politik gefordert, die ein Vorgehen an beiden Fronten berücksichtigt.³⁴³ Dies muss zu einer Überlegenheit führen, die auf einer unbeugsameren, grausameren und unerbittlicheren Strategie als die des Gegners beruht. (Vgl. Savarkar SGE 1971:254). Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen will, ist nichts anderes, als dass „man ein Teufel sein muss, um den Beelzebul auszutreiben“³⁴⁴. Eine Kriegspolitik, die die Hindus zumindest in der Puranischen Zeit noch implementierten: „Den listigen Feind mit Superlist besiegen, Barbarei mit Hyperbarbarei zerstören ist vor diesem Zusammenhang das einzige effektive Mittel“ (Savarkar SGE 1971:255).

7.5.7 Konzept der „kompletten Revolution“

In diesem Zusammenhang entwickelt er die Idee von der Notwendigkeit einer *complete revolution*. Wie bereits oben näher ausgeführt liegt seinem Denken eine Differenzierung zwischen einem Kampf in der religiösen wie der politisch-militärischen Sphäre zugrunde. Eine Ausweitung des Konzeptes des Krieges und der Idee des „gerechten Kampfes“, die laut Savarkar zunächst, d.h. vor Ankunft der Muslime auf dem indisch-hinduistischen Subkontinent, nicht notwendig war. Bei dieser „kompletten Revolution“ handelt es sich jedoch nicht nur um eine politische mit diversen sozial-reformerischen Komponenten sondern sie beinhaltet vielmehr, nämlich einen universalen, allumfassenden Anspruch. Sie ist als eine „hinduistische Revolution“ dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht nur durch die adlig-königlichen Familien einzelner Fürstentümer, die hinduistisch-religiösen Führer, die Propagandisten in den

³⁴² Für Savarkar stand es fest, dass die Hindus in der politisch-militärischen Dimension keiner damaligen Macht in irgendeiner Weise unterlegen war, sofern sie bereit waren die selben Strategien wie ihre Gegner anzuwenden. (Vg. Savarkar SGE 1971:292).

³⁴³ Vor diesem Hintergrund hegt Savarkar eine gewisse Sympathie für den Mongolen Dschingis Khan, der mit seinen Armeen sich dem Islam nicht nur widersetzte sondern auch die muslimische Herrschaftsordnungen in Zentralasien „vom Pazifik bis zum Schwarzen Meer“ zerstörte. Dessen Zerstörung von Bagdad und die Tötung des Kalifen als politischer und religiöser Repräsentant des islamischen Glaubens ist für ihn hier besonders erwähnenswert (Vgl. Savarkar SGE 1971:278).

³⁴⁴ Savarkar verwendet hier folgende Redewendung: „arch-devils against the devils“ (Savarkar SGE 1971:255).

verschiedenen religiösen Institutionen wie den *Shankaracharya* sondern auch durch das gemeine Volk durch ihren Unwillen gegenüber der muslimische Vorherrschaft unterstützt wurde. Dabei handelte es sich nicht nur um einen Coup d'Etat in einem kleinen Staat sondern um eine das ganze Reich umfassende Umwälzung, welche die Etablierung eines indienweiten, unitarischen und von gefährlichen Muslimen befreiten Reiches, unerwartet und über Nacht, zur Folge hatte. In Savarkars Terminologie, stellt diese „komplette Revolution“ eine ideale, bzw. „perfekte Revolution“ und vor allem eine religiöse dar, die die Absicht verfolgt, die niedergeworfene muslimische Religion mit der hinduistisch-vedischen zu ersetzen. Savarkar spricht daher von einer kompletten Revolution, da sie die politisch-militärische Niederlage der fremden, aggressiven muslimischen Vorherrschaft als Prämisse voraussetzt und mit der Etablierung der Vorherrschaft der hinduistischen Religion vollendet wird (Savarkar SGE 1971:300; 305). Eine solche Revolution erfolgte nach ihm nur einmal in der Geschichte der Hindus, wenn auch nur kurzfristig durch die historischen Persönlichkeiten *Devaldevi*, einer ehemals hinduistischen Prinzessin und *Khushrukhan*, einem zum Islam konvertierten Unberührbaren, beide aus Gujarat. Ihnen gelang es, wenn auch auf unterschiedlichster Weise und auch nur kurzfristig, sich an die Spitze der damaligen muslimischen Herrschaftsordnung zu setzen und durch ihr Bekenntnis zum Hinduismus³⁴⁵ die durch sie angeführte politische Revolution in eine religiöse zu transformieren. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass der neue hinduistische Herrscher (*dharmarakshak*), der durch diese komplette Revolution inthronisiert wurde aufgrund seiner Politik gleichermaßen von Hindus wie von Muslimen geachtet wurde.

Auf der Grundlage seiner Aufforderung zur Gegenoffensive beurteilt Savarkar letztendlich die pan-hinduistische Bewegung der Marathen kritisch. Dies basiert auf dem Vorwurf, den Savarkar gegenüber den meisten Hindus pauschal erhebt, dass sie einer Pervertierung der Wertvorstellungen unterliegen würden. Seinem Erachten nach haben die Marathen, auch wenn diese sich für ihn in vorbildlicher Weise im Kampf gegen fremde, religiöse Aggressoren insbesondere gegen die Muslime an der militärisch-politischen Front auszeichneten, an der Religiösen versagt. So befand er sie u.a. für schuldig, dass sie nicht die muslimischen Grausamkeiten die u.a. an den Hindus von Mathura begangen wurden, gerächt haben. (Savarkar SGE 1871:447). „Erfolgreiche Beispiele“ im Umgang mit den Muslimen hätten Spanien, Portugal, Bulgarien, Griechenland bereits vorgegeben, sprich die aggressive Vorgehensweise auf dem Prinzip der Rache gegen die Muslime als Religionsgemeinschaft sei durch die Marathen nicht aufgegriffen worden. Savarkar macht kein Geheimnis daraus, dass, falls die Hindus in Indien sich von ihren „verdrehten Wertvorstellungen“ entfernen und sich der gleichen Strategien wie ihre fanatischen Gegner bedienen, also nicht nur dem Kampf gegen politisch-militärische Herrschaftsordnungen der Muslime sondern auch ihre religiösen Strukturen auf dem indischen Subkontinent beseitigen, so hätte die langfristige Etablierung

³⁴⁵ Siehe für den Wortlaut (Savarkar SGE 1971:307f).

eines politisch unabhängigen Hindustaaes bereits durch sie erfolgen können. Wie bereits zuvor die Griechen, Sakas und Hunnen wären auch die Muslime aus den Territorien der Hindus vertrieben worden (Savarkar SGE 1971:444f). Stattdessen haben sich die Marathen der suizidalen Politik verpflichtet gefühlt, sich in Toleranz gegenüber anderen Religionen zu üben, auch wenn sich diese feindlich, aggressive gegenüber den Hindus verhalten und sogar die Vernichtung derer als eine religiöse Verpflichtung ansehen.

Ein weiteres Beispiel, welches für Savarkar die Notwendigkeit einer „kompletten Revolution“ offensichtlich macht, ist das des muslimischen Herrschers Akbar. Im Rahmen seines Kampfes gegen die anti-hinduistische Geschichtsschreibung³⁴⁶ geraten auch die Arbeiten europäischer wie muslimischer Autoren, die sich mit Akbar beschäftigen, gleichermaßen in den Fokus seiner Kritik. Seine wesentliche These diesbezüglich ist, dass die so vielfach in o.g. Werken hervorgehobene Toleranz dieser historischen Persönlichkeit in keiner Weise von den Hindus geteilt werden soll. Die Aussage, dass Akbar die Hindus und deren Nation nie gehasst habe, da er inspiriert von Ideen wie den gleichen Respekt vor allen Religionen war, sei so, laut Savarkar, nicht haltbar. Wenn Savarkar in Akbar eine Politik der „gleichen Behandlung“ von Hindus und Muslimen sah, dann nur hinsichtlich der Tatsache, dass er alle Herausforderungen seiner Souveränität und seines Herrschaftsanspruches mit gleicher Härte bestrafte, unabhängig ob diese von muslimischer oder hinduistischer Seite erhoben wurden. Zusammenfassend stand für Savarkar fest, dass Akbar nicht aufgrund des Glaubens an eine Einheit zwischen Muslimen und Hindus oder an die Gleichheit der Menschen glaubte und erst recht nicht, dass er die Hindus nicht als *Kafirs* erachtete. Nach Etablierung und Konsolidierung seiner Macht war vielmehr die Etablierung einer neuen Religion seine Absicht, um auch der Beherrscher des spirituellen Lebens seines Volkes zu sein, (Vgl. Savarkar SGE 1971:400ff) um auf diese Weise zu versuchen, den Hinduismus zu unterminieren. Trotz seiner Größe als Stratege, seiner Fähigkeit und seiner Leistung ein riesiges Reich aufzubauen, so muss er doch laut Savarkar, von einem hinduistischen Standpunkt der Bewertung ausgesehen, als eine Person verortet werden, die einer fremden Religion angehört ist und über einen verengten Horizont verfügt (Savarkar SGE 1971:402). Ein Herrscher der an der militärisch-politischen wie auch an der religiösen Front gegen die Hindus vorging.

7.6 Indische Nation und die Nation der Hindus – Ein Spannungsverhältnis?

Die von Savarkar auf der Basis der Indo-Arischen-Migrationsthese nachgezeichnete Genese der hinduistischen Nation sei keine von ihm ausgedachte Fiktion, um die Muslime oder irgendjemand anderes zu ärgern (Savarkar 2007:239). Eine wesentliche Erkenntnis aus der Geschichte der Hindus ist für Savarkar, das *Hindustan* für die Hindus ein Vaterland und heiliges Land ist, nicht nur weil es für sie gänzlich anders ist als alle anderen Länder auf der Welt, sondern weil es mit ihrer eigenen politischen und religiösen Entwicklung assoziiert ist (Vgl.

³⁴⁶ Siehe hierzu detailliert, Kapitel 9, Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

Savarkar 2007:218). Vor diesem Hintergrund stelle es für ihn auch kein signifikantes Problem dar, dass die hinduistische Gemeinschaft durch das Vorhandensein von Sekten und Sektionen, Verschiedenheiten und Differenzen gekennzeichnet ist. Entscheidend für ihn ist, dass die trennenden Merkmale die zwischen den Hindus als Ganzes und allen anderen Völkern der Erde stärker und ausgeprägter sind, als die, die innerhalb ihrer Gemeinschaft bestehen (Vgl. Savarkar 2007:239). Dies sei der einzige Test, durch den sich ein Volk in der Welt als eine Nation auszeichnet. Durch die Tatsache, dass sich die Nation der Hindus nicht nur auf ein gemeinsames Vaterland sondern auch auf ein gemeinsames heiliges Land berufen kann, wäre das Bestehen dieses Testes in doppelter Hinsicht gewährleistet (Savarkar 2007:239). Savarkar will damit zum Ausdruck bringen, dass die Vorstellung einer Nation, die innerhalb eines geographischen Raums begründet wird und sich durch kulturelle, ethnische und religiöse Merkmale mit einem Eigenwesen auszeichnet, der Beschaffenheit der *Inder* entspricht. Dieses Eigenwesen ist trotz unterschiedlicher Gesichtszüge und Charaktereigenschaften, verstanden als eine diversifizierte Zusammensetzung des kulturellen, religiösen und ethnischen Fundaments der konstituierenden Bevölkerung der Nation, essentiell anders, als dies weiterer geographischer Räume. Da nun die Hindus, hier verstanden als mehrheitliche Teilgemeinschaft der zu begründenden indischen Nation, über das kollektive Bewusstsein verfügen würden, dass dieses Eigenwesen u.a. auch in der Territorialität (Indien als Vaterland und Mutterland) zum Ausdruck kommt, würden sie eine formal auf das territoriale Prinzip begründete Nation nicht apriori ablehnen. Aus diesem Grunde sei es für ihn auch nachvollziehbar, dass sich die Hindus der indischen Nationalbewegung, getragen von der Kongresspartei und unter der Führung Gandhis, anschließen würden. Fokussiert auf das gemeinsame Land als das einigende Band der Inder könnten sich die von Savarkar identifizierten entgegengesetzten Faktionen der Hindus mit der territorial definierten „Indischen Nation“ als ideologischer Bezugspunkt der Bewegung identifizieren. Für sie ist Indien nur ein Synonym für *Hindustan*, dem Land der Hindus. Zum einen für diejenigen, die sich eine Nation ohne hinduistischen Referenzrahmen nicht vorstellen können und dieser gemäß der hinduistischen Vorstellung von der Sakralität des indischen Territoriums, Indien als Vaterland und als Mutterland, gegeben ist. Zum anderen sei durch die explizit rhetorische Abstraktion des indischen Territoriums von seinen religiös-kulturellen Konnotationen auch denjenigen genüge getan, die aufgrund ihrer westlichen Bildung eine angebliche Distanz zu dem Hinduismus genommen haben und sich von westlich-christlichen Vorstellungen inspiriert fühlen. Jedoch der Gedanke, dass sich alle Gemeinschaften, also auch die nicht-hinduistischen auf der Basis des Territoriums als kleinster gemeinsamer Nenner als weitere Teilgemeinschaften in die Gesamtbevölkerung der indischen Nation integrieren ließen, scheiterte. Auslöser dafür war die Weigerung der Muslime, ihre muslimische Identität, verstanden als ihre Existenz als eine eigenständige politischer Entität, für die Realisierung einer allumfassenden indischen Nation aufzugeben. Ein Entgegenkommen in dieser Richtung hätte eine konsequente Anwendung des territorialen Prinzips zur Folge gehabt.

Aus diesem Grunde besteht für Savarkar die dringende Notwendigkeit für eine komplexere Ausgestaltung des Konzeptes der Nation, die explizit die kulturellen und religiösen Dimensionen der Bevölkerung zu berücksichtigen hat. Dieses könne sich jedoch nur an dem soziokulturellen Kontext der Mehrheit orientieren, da sie das tragende und konstitutive Element der gesamten Nation und des zu etablierenden Staat bilden. Anhand der traumatischen Erlebnisse, welche die Hindus im Zuge der Moplah-Rebellion³⁴⁷ erleben mussten, sei für Savarkar Beweis genug, dass in Indien nicht die territoriale sondern die kulturelle, religiöse und ethnische Einheit der jeweiligen partiellen Gemeinschaften das wesentliche Fundament für die Formierung einer Nation ist. Der Kongress habe daher den fundamentalen Fehler begangen, die Tatsache zu übersehen, dass eben diese soziokulturellen, religiösen und historischen Affinitäten für Minderheiten wie die Muslime mehr zählen würden als die Verbundenheit mit einem gemeinsamen Territorium oder einem gemeinsamen Wohnraum (Savarkar 2007:249).

Savarkar untermauert dies indem er die von den Befürwortern des territorialen Prinzips angeblich herangezogenen Vorbilder wie England selbst wiederum in Frage stellt. Savarkars Strategie bei dieser „Argumentationsweise“ ist also zusammenfassend wie folgt: In einem ersten Schritt unterstellt er seinen politischen Gegner³⁴⁸, die sich laut ihm dem Prinzip der territorialen Nation (pauschal als *Indian Nation*-Konzept bezeichnet) verschrieben haben, dass sie die europäischen Nationen wie England, Frankreich oder Deutschland zum Vorbild nehmen, um dann in einem zweiten Schritt ihnen fehlerhaftes Denken zu unterstellen, da diese eigentlich gar keine territoriale Nationen sind. So sei z.B. England nur anfänglich und vordergründig eine territoriale Nation gewesen, spätestens die religiöse Spaltungen und Konflikte durch den aufkommenden Gegensatz zwischen Protestanten und Anhängern der römisch-katholischen Kirche habe gezeigt, wie tief die Engländern in einem soziokulturellen, religiösen Referenzrahmen eingebunden sind. So konstatiert Savarkar, dass deren angeblicher territorialer Patriotismus nicht die Ursache aber die Konsequenz aus ihren sozialen und politischen Affinitäten sei. Dasselbe würde für die Holländer, die sich in eine spanisch-katholische Gruppe in Abgrenzung zu ihren eigenen Landsleuten formierten, die den Protestanten William von Oranien unterstützten. Auch Österreich-Ungarn kann als ein weiteres Beispiel für die Unmöglichkeit, eine rein territoriale Nation zu etablieren, herangezogen werden, die den sozialen, ethnischen, sprachlichen und kulturellen Kontext seiner Bevölkerung ignoriert (Savarkar 2007:250). Eines der bemerkenswertesten Beispiele in diesem Kontext sieht Savarkar im Fall der Sudetendeutschen. So sei nach der Zerschlagung des Wilhelminischen Kaiserreiches als deutscher Territorialstaat die Nation der Deutschen in geographischer Hinsicht zerrissen

³⁴⁷ Die Muslime hätten auch hier bemerkenswert gezeigt, dass sie lediglich an der Formierung eines Staats unter muslimischen Vorzeichen interessiert seien, in anderen Worten, dass ihr einziges Ziel die Wiederherstellung ihrer Vormachtstellung in Indien sei. Die Hindus hätten sich, wie die gewalttätigen Auseinandersetzungen gezeigt haben, unter allen Umständen den Muslimen zu unterwerfen (Vgl. Savarkar 2007:249).

³⁴⁸ Gandhi und die *Congress*-Partei und die sie unterstützenden Hindus, welche durch das westliche Bildungssystem „fehlgeleitet“ wurden.

worden und die Sudetendeutschen hätten sich, trotz der Tatsache, dass sie nicht mehr ein gemeinsames Territorium mit den Deutschen sondern und mit den Tschechen bewohnten, niemals mit den letzteren so sehr verbunden gefühlt als z.B. mit den „Preußen-Deutschen“. In Folge kann man laut Savarkar konstatieren, dass auch hier die kulturellen, sprachlichen, rassischen und historischen Affinitäten zu den territorial getrennten Deutschen stärker waren, als zu dem neuen gemeinsamen Land mit den Tschechen (Savarkar 2007:251). Für Savarkar steht fest, dass es nur menschlich sei, wenn man sich durch solche Kriterien eher mit anderen Menschen verbunden fühlt, als durch das Leben auf einem gemeinsamen Territorium oder in einem gemeinsamen Lebensraum (Savarkar 2007:252).

7.7 Savarkar und die Zwei-Nationen-Theorie

Die politische Entwicklung in Indien bewertend kommt Savarkar letztendlich zu dem Entschluss, dass zwei antagonistische Nationen in Indien Seite an Seite leben (Savarkar 2007:226). Damit wendet er sich seines Erachtens nach gegen die „infantilen Politiker“, die Traum und Realität verwechseln und den ernsthaften Fehler begehen, anzunehmen Indien sei bereits zu einer homogenen Nation zusammengeschmolzen oder das man es immer noch zu einer solchen zusammenschweißen könnte, sofern man dieses nur wollte. (Savarkar 2007:226). In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass die so genannte „kommunale Frage“, also das Problem der Hindu-Muslim Beziehungen eben nicht auf die gegenwärtig agierenden, angeblich kommunalen Organisationen zurückzuführen sei, sondern vielmehr auf einen seit Jahrhunderten kulturellen, religiösen und nationalen Antagonismus dieser beiden Gemeinschaften. Wenn die Zeit dazu reif ist, kann dieser gelöst werden, man kann ihn aber nicht unterdrücken, indem man es ablehnt, diesen wahrzunehmen (Savarkar 2007:226f). Tatsache sei laut Savarkar, dass nicht angenommen werden kann, das Indien zum Zeitpunkt des Befreiungskampfes eine unitarische und homogene Nation ist. Eher das Gegenteil sei der Fall, es existieren hauptsächlich zwei Nationen: die Hindus und die Muslime. Und wie es sich in vielen anderen Staaten in der Welt in ähnlicher Situation verhält, das äußerste was man machen kann, ist die Bildung eines Indischen Staates, indem niemand eine spezielle Gewichtung oder Repräsentation erlaubt wird und niemand ein extra Zugeständnis gemacht wird, um dessen Loyalität gegenüber dem gemeinsamen Staat zu erkaufen (Savarkar 2007:227). Die Hindus als eine Nation seien bereit ihre Verpflichtung einem gemeinsamen Indien, das auf Gleichberechtigung beruht, gegenüber zu erfüllen. Wenn aber die muslimischen Landsleute, auf einen kommunalen Unfrieden gegenüber den Hindus drängen und anti-indische und extra-territoriale Designs wie die Etablierung einer muslimischen Herrschaft und Suprematie in Indien, dann sollen die Hindus nach sich selbst sehen, auf ihren eigenen Beinen stehen, allein kämpfen so gut wie es geht für die Befreiung von Indien von jeder nicht-hinduistischen Unterdrückung, sei es nun britisch oder muslimisch (Savarkar 2007:227).

Dieser Vorwurf gründet sich insbesondere auf Savarkars Äußerung in Ahmedabad im Jahre 1937: „Indien kann heutzutage nicht als eine einheitliche und homogene Nation wahrgenommen werden. Sondern im Gegenteil, es gibt hauptsächlich zwei Nationen, die Hindus und die Muslime.“ Eine Aussage, die er einige Jahre später auf einer Presseerklärung am 15. August 1943 in Anspielung an Muhammad Ali Jinnah bestätigte: „er habe keinen Hader mit Jinnahs Zwei-Nationen-Theorie. Wir Hindus sind eine Nation für uns selbst und es ist eine historische Tatsache, dass Hindus und Muslime zwei Nationen sind“. Dass es zu einer solchen Situation gekommen ist, sieht Savarkar in dem angeblich exklusiven, abgrenzenden Verhalten der Muslime. So habe er selbst wiederholt den Willen der Muslime, sich in einem gemeinsamen Staat mit den Hindus zu integrieren, hinterfragt. In diesem Zusammenhang betont er, dass die Muslime als solches kommunal seien, d.h. nicht nur die Muslim Liga weil sie sich lediglich für die Interessen der Muslime einsetzt, sondern die gesamte muslimische Gemeinschaft in Indien inklusive der Muslime die sich im Rahmen des INC politisch engagieren (Vgl. Savarkar 2007:253). Wer dieses ignoriert, missachte die Geschichte, die Theologie und die politische Tendenz der Muslime, was letztendlich zu einer Antipathie gegen das Konzept des Territorialstaates seitens der Muslime führen würde. Darüber hinaus haben weitere Gründe zu dem Hindu-Muslim-Antagonismus geführt. Zum einen haben sich die Muslime, insbesondere die indischen Muslime, noch nicht der historischen Bühne, der intensiven Religiosität und von dem Konzept eines theologischen Staates lösen können. (Savarkar 2007:253) Ihre Theologie und praktische Politik teile die menschliche Welt in zwei Gruppen: das muslimische Land und das feindliche Land. Das gesamte Land, welches komplett von Muslimen bewohnt ist oder durch Muslime beherrscht ist, ist muslimisches Land. Alles andere sei feindliches Land und jedem Muslim sei es untersagt, diesem Land seine Loyalität entgegen zu bringen. Vielmehr ist er dazu angehalten, alles zu tun was in seiner Macht steht, um dieses Territorium unter die Herrschaft der Islams zu bringen und die Menschen zu konvertieren (Vgl. Savarkar 2007:253). Aus diesem Grund, kann ein Muslim niemals einen indischen Patriotismus anerkennen, da Indien für ihn stets ein feindliches Land ist, als Staat und Nation. (Vgl. Savarkar 2007:254)

Zur Rechtfertigung dieser Argumentation und des indischen Patriotismus muss laut Savarkar festgestellt werden, dass das Volk, welches Indien bewohnt, mehr mit sich selbst verwandt ist als zu jedem anderen Volk, durch die Bande einer gemeinsamen Abstammung, Sprache, Kultur, Geschichte usw. Aus diesem Grunde fühlen die Inder es als ihre wichtigste Verpflichtung, ihre Nation vor politischer Bevormundung und Aggression durch andere nicht-indische Nationen zu schützen. Dieser Grund dient aber nicht nur dazu, den indischen Patriotismus und Nationalismus sondern auch die Einheitsbewegung der Hindus zu legitimieren. (Vgl. Savarkar 2007:215). Denn laut ihm ist keine Bewegung verdammenwert einfach nur weil sie „selektiererisch“ ist, verstanden als den Einsatz für eine bestimmte Gemeinschaft. Solange sie versucht, die gerechten und fundamentalen Rechte einer bestimmten Nation, eines Volkes oder einer Gemeinschaft gegen die ungerechte und überwältigende

Aggression von anderen menschlichen Aggregaten zu verteidigen und es dabei nicht die ebenfalls legitime Rechte und Freiheiten anderer verletzt, kann sie nicht verdammt werden. Auch darf auf sie nicht herabgeschaut werden, nur weil es ein kleineres Aggregat in sich selbst ist (Savarkar 2007:215f). Wenn aber eine Nation oder Gemeinschaft auf den Rechten von Schwesternationen und Gemeinschaften herumtritt und sich aggressiv gegen die Bildung größerer Assoziationen und Aggregate der Menschheit stellt, wird Nationalismus und Kommunalismus von einem menschlichen Standpunkt aus verdammenswert (Savarkar 2007:216). Das ist die Feuerprobe, um den gerechtfertigten Nationalismus oder Kommunalismus von einem ungerechtfertigten und schädlichen zu unterscheiden (Savarkar 2007:216). Auf der Basis dieser Tests, sei die Einheitsbewegung der Hindus, man möge sie nun national, kommunal oder engstirnig nennen, genauso gerechtfertigt wie der indische Patriotismus (Savarkar 2007:216).

Bemerkenswert hierbei ist Savarkars Interpretation des Begriffes Kommunalismus, dessen Skizzierung zugleich den Abschluss des ersten Teils der Politischen Dimension von *Hindutva* bildet. Diese basiert in erster Linie auf der Zurückweisung des Vorwurfes er sei ein Kommunalist. Wurde er von den Briten als ein „unerwünschter Nationalist“ bezeichnet, so wird er im Rahmen seiner Parteiarbeit zunehmend von seinen indischen, politischen Gegnern, als ein „unerwünschter Kommunalist“ kategorisiert. Er selbst sieht sich als ein Nationalist und sofern er tatsächlich ein Kommunalist wäre, so sei Nationalismus in Indien naturgemäß Kommunalismus, sprich sein Kommunalismus sei nur ein anderer Name für Nationalismus. Seine Version von Nationalismus bzw. Kommunalismus steht laut ihm mit keinem fundamentalen Grundrecht irgendeiner Gemeinschaft in Widerspruch (Savarkar 1941:43). Um dies zu belegen, löst er den Begriff Kommunalismus von seinem spezifisch politisch-religiösen Kontext und betont am Beispiel seiner Reformbemühungen für die Abschaffung der Unberührbarkeit, dass jedes Engagement für eine bestimmte Gemeinschaft kommunal sei. Wenn also eine einzelne, ausgesuchte Gemeinschaft tyrannisiert wird, ist es erforderlich, dass man sich explizit eben mit dieser Gemeinschaft beschäftigt. Von daher sei zwar sein Handeln kommunal, aber da es sich um eine „Besserstellung“ einer benachteiligten Gruppe handele, kann dieses also weder verwerflich, gottlos oder antinational sein (Savarkar 1941:48). Eine Bewegung die 300 Millionen umfasst, kann allein aufgrund der Zahl nicht kommunal sein (Savarkar 1941:69). Sofern es die Gemeinschaft der Hindus betrifft, gibt es für Savarkar weder eine Unterscheidung noch einen Konflikt zwischen „kommunalen“ und „nationalen“ Verpflichtungen. Alles was zu ihrem Besten ist, ist zum Besten für das gesamte *Hindustan* (Savarkar 2007:206). Für Savarkar steht fest, dass Nationalismus und Kommunalismus in sich selbst gleichermaßen gerechtfertigt und menschlich ist. Nationalismus sei in diesem Kontext, sofern er aggressiv ist, genauso unmoralisch wie Kommunalismus, wenn er in einer Art und Weise die menschlichen Beziehungen bestimmt, die darauf abzielen, die gleichwertigen Rechte einer anderen Gemeinschaft zu unterdrücken (Vgl. Savarkar 2007:259). Wenn aber

Kommunalismus in einer defensiven Art zum Tragen kommt, dann sei dieser genauso gerechtfertigt und menschlich wie ein angemessener Nationalismus (Vgl. Savarkar 2007:259).

7.8 Savarkar und seine Beziehungen zu den religiösen Minderheiten in Indien

So weit es die anderen, nichtmuslimischen Minderheiten, namentlich Parsen, Christen und Juden betrifft, sieht Savarkar keine Probleme hinsichtlich des Erreichens der indischen nationalen Konsolidierung (Savarkar 2007:225). „Bei all diesen Minderheiten unserer Landsleute kann man sicher sein, dass diese sich als ehrenhafte und patriotische Bürger in einem Indischen Staat verhalten.“ (Savarkar 2007:225f) Nur der Fall der Muslime ist höchst unterschiedlich gelagert. So warnt er die Hindus, dass die Muslime sich wahrscheinlich als gefährlich für die hinduistische Nation und die Existenz eines gemeinsamen indischen Staates erweisen könnten, sobald die Briten das Land verlassen haben. Vor diesem Hintergrund ermahnt Savarkar seine Landsleute, nicht der Gefahr gegenüber blind zu sein, dass sich die Muslime als Gemeinschaft immer noch den fanatischen Hoffnungen hingeben würden, eine muslimische Herrschaft in Indien etablieren zu können (Savarkar 2007:226). Von daher appelliert Savarkar insbesondere an die Hindus, das diese zwar für eine Harmonie zwischen den religiösen Gemeinschaften erarbeiten und für das Beste hoffen, aber auch, dass sie ihre eigenen Interessen beschützen sollen (Vgl. Savarkar 2007:226).

7.8.1 Die Andamanen - Savarkars Schisma?

Der Literatur über bzw. zu Savarkar ist immer wieder zu entnehmen, dass es einen Bruch in seinen frühen und späteren Schriften gegeben hat, sprich vor und nach seiner Inhaftierung auf den Andamanen. Während insbesondere seine Beschreibungen der Ereignisse von 1857 noch von bemerkenswert vielen Stimmen als ein Manifest der Hindu-Muslim-Einheit zu bewerten sei, kann man sich gemäß zahlreichen Kritikern der später erschienenen *Hindutva*-Schrift offensichtlich nicht dem Eindruck verwehren, das „absurde Machwerk“ eines religiösen Fanatiklers vorzufinden. *Hindutva* sei weniger das Ergebnis theoriepolitischer Überlegungen als die unvorhergesehene Folge einer tiefen lebensgeschichtlichen Krise.

Die meisten Versuche Savarkar's Verhältnis zu den Muslimen im Kontext des indischen Unabhängigkeitskampf zu bewerten sowie Studien, die sein Verhältnis zu anderen Minderheiten beleuchten, erfolgen i.d.R. nicht ohne einen Rekurs auf die Debatte um ein mögliches Schisma Savarkars, welches sich im Rahmen seiner Gefangenschaft auf den Andamanen zugetragen haben könnte. Den Ausgangspunkt hierfür bildet die generelle Möglichkeit der Subsumierung eines bemerkenswerten Teils seiner Arbeiten in drei weit gefasste Kategorien bzw. Phasen: (1) die Zeit vor seiner Inhaftierung insbesondere seine Studienjahre in Pune und London bis zu seiner Verhaftung im Jahre 1910; (2) die Phase während seiner Verbannung auf den Andamanen; und (3) die Periode nach den Andamanen insbesondere nach der Entlassung aus der Haft auf dem indischen Festland. (Savarkar 1989:171). Viele Protagonisten Savarkars

betonen insbesondere die Aktivitäten während der zweiten Phase, u.a. seinen Einsatz für die Wahrung fundamentaler Rechte der Gefangenen, seine literarischen Arbeiten oder sein Engagement für die Interessenswahrung und den Schutz der inhaftierten Hindus.³⁴⁹ Ebenso findet sich eine Reihe von Kritikern wie Argumente, die im Rahmen einer Bewertung von Savarkar aus unterschiedlichsten Blickwinkeln die beiden anderen Phasen als die eminentesten für eine Bilanzierung seines Lebens hervorheben. Was jedoch viele wieder vereint ist die Diskussion um ein mögliches Schisma während Savarkars Zeit in der Strafkolonie. Zeitgenossen wie C. Rajagopalachari, Netaji Subhash, Veer Nariman, M.N. Roy, der Schriftsteller Acharya Atre, der Sozialist S.M. Joshi und Intellektuelle wie Tarkateertha Laxmanshastri Joshi glaubten, einen „unerfreulichen Wandel“ in Savarkar identifiziert zu haben. So wird die Hypothese aufgestellt, dass ein Wandlungsprozess bei Savarkar stattgefunden hat, der sein Leben in zwei Perioden aufteilt: (1) die Prä-Andamanen-Periode, d.h. die Zeit als Revolutionär eines säkularen indischen Nationalismus, gekennzeichnet durch eine anti-britische und anti-imperialistische Attitüde. (2) die Post-Andamanen-Periode, d.h. die Zeit als *Hindu-Sangathanist*, in der er sich für die Einheit der Hindus sowie deren Belange und Organisation einsetzt sowie für die Verwirklichung seines Staatsmodells *Hindu-Rashtra* kämpft und als sozialer Reformier tätig wird. Darüber hinaus wird davon ausgegangen, dass Savarkar seine revolutionäre Haltung gegenüber den Briten aufgegeben hätte, gar zu einem Kollaborateur geworden sei. Im Rahmen dieser Arbeit kommt dieser Frage dahingehend Bedeutung zu³⁵⁰, dass mit den beiden unterschiedlichen Lebensabschnitten nicht nur eine mögliche Schwerpunktverschiebung in der Art des Handelns sondern auch ein grundlegender ideologischer Wandel in Savarkars politischem Denken vollzogen hat. Die Schisma-These geht u.a. davon aus: (1) Dass in der Prä-Andamanen-Periode Savarkar davon ausging, dass Hindus und Muslime gemeinsam in einem Staat leben können. (2) Es wird unterstellt, dass er nicht nur an diese Hindu-Muslim-Einheit glaubte sondern er ein grundlegendes Interesse hatte, Muslime und andere religiöse Minderheiten in einen postkolonialen indischen Staat zu integrieren. (3) dass aufgrund der deprivativen Erfahrungen Savarkars insbesondere mit Blick auf das Verhalten muslimischer Wärter gegenüber hinduistischen Gefangenen³⁵¹, wie der Versuch der Konversion *Shuddhi*,³⁵² sein Glauben an die Hindu-Muslim Einheit verloren ging. Letztgenanntes führte schließlich dazu, dass Savarkar sich von einem Revolutionär gegen die britische Fremdherrschaft und einem militanter Vertreter eines säkularen indischen Nationalismus zu einem Protagonisten eines exklusiven Hindustaates wandelte, der sich gegen Muslime und

³⁴⁹ Siehe hierzu im Detail sein Werk *The Story of my Transportation for Life*.

³⁵⁰ Die hier behandelte Frage ist nicht nur im Rahmen der Bewertung von Savarkars Verhältnis zu den Muslimen von Bedeutung sondern vor allem für Historiker im Speziellen sowie für die Wissenschaft und Öffentlichkeit im Allgemeinen bei der Ermittlung von Savarkars Beitrag zum Indischen Unabhängigkeitskampf. Diese Komponente kann in dieser Arbeit nur in Verbindung der Kontextanalyse berücksichtigt werden. Siehe auch den Prolog.

³⁵¹ Siehe für Beispiele Savarkar (1950:90ff).

³⁵² Siehe hierzu Kapitel 4, Absatz 4.1 Savarkars Philosophie und Weltanschauung.

andere Minderheiten richtet, die sich weder absorbieren noch assimilieren lassen. Savarkars *Hindutva*-Konzept sei daher als ein Ergebnis dieses Schismas zu sehen (Deshpande 1999:56f).

Daneben gibt es noch zahlreiche Arbeiten, die davon ausgehen, dass es ein solches Schisma nicht gegeben hat, zumindest nicht in Bezug auf Savarkars Verhältnis zu den Muslimen. Als der wohl bedeutendste Vertreter dieser Gruppe kann J. Sharma mit seinem Werk *Hindutva – Exploring a Idea of Hindu Nationalism* aufgeführt werden. Sharma, in einem Interview gegenüber dem Autor, lehnt jegliche Wellen- oder Schisma-Theorien ab und postuliert eine grundsätzliche anti-muslimische Haltung in Savarkars Handeln und Denken. Die an dieser Stelle theoretisch mögliche Variante, dass Savarkar eine konstant positive Haltung gegenüber den indischen Muslimen hatte, kann hier a priori ausgeschlossen werden, dieses wird im Verlauf der Arbeit nachprüfbar werden bzw. wurde bereits offensichtlich. Prinzipiell kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass auch wenn die Schisma-These auf den ersten Blick, insbesondere nach der Analyse Savarkars literarischer Arbeiten während und direkt nach seiner Gefangenschaft eine gewisse Berechtigung erfährt, müssen weitere Faktoren für Savarkars spätere anti-muslimische Rhetorik herangezogen werden. Die Reduktion auf die gesammelten Erfahrungen Savarkars, während seiner Zeit auf den Andamanen zur Bestimmung seines Verhältnisses zu den Muslimen, greift bei weitem zu kurz.

Weitere Faktoren die gegen ein mögliches Schisma sprechen sind die Kontinuität mit der er Leitlinien seines politischen Denkens und Handelns weiterhin aufrechterhält. Eine seiner grundlegenden Doktrin wie die „Militarisierung der Hindus“, die durchaus, wie bereits oben beschrieben, eine bemerkenswert anti-muslimische Attitüde hat, zieht sich wie ein roter Faden durch sein öffentliches, politisches Leben³⁵³. Aber auch seine Begeisterung für eine indische Nation in der die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gleichberechtigt nebeneinander leben und für die indische Nation eine Bereicherung darstellen können, hatte Savarkar nie aufgegeben und immer wieder, wenn auch in späteren Jahren stark nachlassend, propagiert. Dass sich dies im indischen Kontext als ein bemerkenswert umstrittenes Konzept herausstellt, wird weiter unten im Detail kritisch analysiert. An dieser Stelle kann es jedoch als ein Widerspruch zur Schisma-These interpretiert werden.

Abschließend soll an dieser Stelle konstatiert werden, dass sich Savarkars Leben nicht so einfach in eine Prä- und Post-Andamanen-Periode einteilen lässt. Diese Debatte zeigt jedoch, dass sich sein aktives Denken und Handeln auf einen Zeitraum von über 60 Jahren erstreckt und sich nicht schematisch unter die drei Großkategorien sozial, politisch oder ökonomisch subsumieren lässt. Vielmehr kann es als ein Indiz dafür gewertet werden, dass das hier behandelte *Hindutva* Konzept nicht nur auf dem gleichnamigen Pamphlet beruht, sondern es

³⁵³ Die im Zuge seiner beständigen Forderungen zum Ausbau der militärischen Kapazitäten im Rahmen der britischen Kriegsanstrengungen im zweiten Weltkrieg gegen ihn erhobenen Vorwürfe, er hätte die Bereitschaft gegen die Briten zu kämpfen aufgegeben wehrt er sich im Jahre 1943 in einer Rede bei seinem 60ten Geburtstag ausdrücklich: „Ich bereue nicht die Tatsache, dass ich vor einen Jahren den bewaffneten Kampf den Briten erklärt habe. Wenn es die Situation erfordert werde ich mich nicht Zurückhalten eine gleiche bewaffnete Rebellion erneut auszurufen“ (Savarkar zitiert in Savkar 1989:172).

sich hier vielmehr um ein komplexes Konstrukt handelt, welches alle Stadien von Savarkars Wirken, Denken und Handeln mit einschließt. Es markiert definitiv keinen Bruch bzw. dessen Propagierung lässt sich nicht auf die Gefangenschaft auf den Andamanen zurückführen. *Hindutva* darf daher nicht als eine Theorie Savarkars gesehen werden, welches als Produkt eines seiner Lebensstadien oder Erfahrungen zu werten ist, sondern als eine Zusammenfassung seines gesamten Lebenswerkes. Savarkar selbst beantwortete diese Frage als Vorsitzender des Treffens der HMS am 21.11.1937: „Ich habe mich nicht verändert. Ich bin derselbe wie zuvor [vor den Andamanen]. In Zeiten in denen es schwierig ist selbst Worte wie *Swaraja* und Freiheit zu betonen haben wir sie verehrt wie heilige Pflichten. Heute ist *Swaraja* greifbar nahe und daher denke ich nun praktisch. Es ist doch daher logisch zudenken, dass ein Hindu ein unteilbarer Bestandteil des „swa“ in *Swaraja* ist“. Zu einer anderen Gelegenheit im Jahre 1938 im Rahmen einer Einladung der Sozialistischen Jugend in Pune betonte er, dass der Savarkar von heute immer noch der von 1908 sei, aber wo sind Madanlal Dhingra, Anant Kanhere, Madam Cama, Ayyar and Lala Hardayal von 1908?“³⁵⁴.

So wendet er sich als sozial-religiöser Reformler gegen das durch den „Brahmanismus“ u.a. implizierte Kastenwesen, welches die organische Einheit der Inder, die *Hindu-Sangathan*, und die hinduistische Kultur (*Hindu-Sanskriti*) zerstörte und somit die Infiltration und Diffusion fremder Religionen ermöglichte bzw. förderte. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch erklären, dass trotz seiner bemerkenswert anti-britischen Haltung, Savarkar bereits zu diesem Zeitpunkt überzeugt war, dass die Engländer gegenüber den Muslimen „das kleinere Übel“ darstellen.

7.8.2 Savarkars Beziehungen zu den Muslimen

Um sich einem der problematischsten Themenkomplexe jeder Savarkar-Forschung, sprich die Analyse seines Verhältnisses zu den Muslimen insbesondere den indischen, adäquat zu nähern, soll an dieser Stelle zuerst der Versuch unternommen werden, das nach Auffassung des Autors konstitutivste Element aufzugreifen, welches Savarkars Beziehung zu dieser Religionsgemeinschaft bildet: die Möglichkeit und die Bedingungen der Realisierung einer Einheit zwischen Hindus und Muslimen. Auch wenn diese Arbeit die oben bereits behandelte Schisma-These nicht weiter aufgreift, so kann man doch von einem gewissen Wandlungsprozess in Savarkars Einstellung gegenüber den Muslimen sprechen. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass Savarkars persönliche Erfahrungen mit den Muslimen während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen, die man durchaus als negativ bewerten kann, nur bedingt eine Determinante in der angesprochenen Transformation spielt. Vielmehr gilt es die veränderten politischen Rahmenbedingungen zu betrachten, mit denen Savarkar nach seiner Haftentlassung sowie der Aufhebung des Hausarrestes konfrontiert war, zu berücksichtigen sowie die aus seinen historischen Studien gewonnenen Erkenntnisse.

³⁵⁴ Savarkar zitiert in Savkar (1989:172).

Savarkar selbst kommentiert die im Laufe der Jahre erfolgte Verschärfung seiner Rhetorik gegenüber den Muslimen dadurch, dass er einen signifikanten Wandel in dem Verhalten und der Politik der Muslime identifiziert hat. Entscheidende Wegmarken in diesem Prozess sind die Gründung der Muslim Liga, der Lucknow-Pakt³⁵⁵, die *Khilafat*-Bewegung, die so genannte *Aligarh Politik*³⁵⁶ und für ihn insbesondere die *Lahore-Resolution*, welche die Forderung nach einem eigenen Separatstaat für die Muslime zum Ausdruck brachte. 1857 schrieb Savarkar, dass seines Erachtens nach eine „anti-hinduistische Natur“ der Muslime noch nicht so offensichtlich war. Für ihn war die nationale Politik sowie die Führung des Unabhängigkeitskampfes der damaligen Zeit in der Hand von pragmatischen Politikern, unabhängig davon, ob sie nun dem moderaten Lager wie Gopal Krishna Gokhale, Justice Ranade, Dadabhai Nowroji oder dem radikalen Lager wie Lokmanya Tilak, Lala Lajpat Raj und Bipin Chandra Pal, zugeordnet werden konnten. Aber mit Beginn der *Khilafat*-Bewegung im Jahre 1920 begannen die Hindus nach Savarkars Ansicht, „um die Muslime zu buhlen“ und die Interessen der Hindu-Gemeinschaft zugunsten der Hindu-Muslim-Einheit in den Hintergrund treten zu lassen. In einer solchen Situation hielt er es für notwendig, eine Warnung gegen diese für ihn als anti-national und schädlich wahrgenommene Politik zu richten. Für ihn stand fest, dass das Wort für die Hindus ergriffen werden musste und zwar zu ihrem eigenen Nutzen, verstanden im Sinne eines Selbstschutzes. Dass diese Mahnungen jedoch nicht nur ein Phänomen nach seinen Tagen auf den Andamanen war, zeigt sich daran, dass er bereits zu seiner davor liegenden Londoner Zeit im November 1909³⁵⁷ gegenüber seinen indischen Kommilitonen zum Ausdruck brachte, dass er die Idee der Hindu-Muslim-Einheit wohl unterstütze, diese aber niemals durch Opfer seitens der Hindus oder deren Verletzung erzielt

³⁵⁵ Lucknow soll laut Savarkar allen Hindus als eine Art „Augenöffner“ dienen, da die Muslime hier nun endlich ihre wahren Absichten offengelegt hätten. Savarkar, mit grotesk-zynischer Art, dankt dem muslimischen Führer Jinnah sogar dafür, schließlich könne man mit einem offenen Feind sicherer umgehen als mit einem suspekten Freund (Savarkar 2007:221). Die beschlossenen Resolutionen der Muslime seien im Prinzip nichts Neues für Savarkar. Allerdings lag die Beweisspflicht für die antinationale Attitüde der Muslime und ihren Pan-islamischen Ambitionen bis jetzt auf Seiten der Hindus. Die Lucknow Sitzung hätte allerdings in dieser Hinsicht eine ganz neue Situation geschaffen, dahingehen, dass die Muslime nun „offiziell“ ihr anti-hinduistisches, anti-indische und extraterritoriales Design offenlegten (Savarkar 2007:221).

³⁵⁶ Unter der *Aligarh*-Bewegung versteht man die Bemühungen von Sayyid Ahmed Khan die Muslime in British India in ihrem politischen Bewusstsein zu stärken und sie entsprechend zu mobilisieren. Ein entscheidender Schritt im Rahmen der umfassenden sozialen Reformvorschläge war die Fokussierung der Bildung innerhalb der muslimischen Gemeinschaft, was in der Gründung des Anglo-Oriental College 1875 und der daraus entstandenen Aligarh University im Jahre 1890 mündete. Die angedachten Reformvorschläge beschäftigten sich mit der Verbreitung und Abstimmung westlicher Bildungsinhalte mit dem Islam. Darüber hinaus zielte die Bewegung insbesondere darauf ab, die Besonderheiten der indischen muslimischen Gemeinschaft hervorzuheben und entlang „moderner Auffassung“ zu reformieren. Die Vorschläge beinhalteten u.a. das Verbot der Polygamie sowie die Aufhebung des Verbotes der Witwenheirat, die Ausbildung von Frauen, eine liberale Interpretation des Korans sowie die Abschaffung der Sklaverei u.a.

³⁵⁷ Anlässlich der Dussera Feierlichkeiten am 26. November 1909. Savkar konstatiert in diesem Zusammenhang, dass Savarkar seine „Affinität zum Hinduismus“ in London entdeckte und diese sich während seiner Zeit auf den Andamanen „von einer kleinen Pflanze in einen Baum“ verwandelte“ (Savkar 1989:173). Der Autor steht dieser These jedoch kritisch gegenüber, falls eine solche „Affinität zum Hinduismus“ bei ihm existent ist, dann ist diese ein Produkt seiner frühen Kindheit bzw. seinen Jugendjahren.

werden dürfe. (Savkar 1989:173). Die These, dass er während seines Studiums in London eine „Affinität zum Hinduismus“ entdeckte, mag bezweifelt werden. Zwar lässt sich allgemein feststellen, dass sein Aufenthalt in Europa bezüglich der Frage der „Hindu-Muslim-Einheit“ durchaus bemerkenswerte Einflüsse gehabt hat. Die generelle Tendenz zur Einsicht, dass eine Notwendigkeit zur Zusammenarbeit zwischen Hindus und Muslimen besteht, bewirkte auch bei Savarkar einen verstärkten Prozess der Annäherung an nicht-hinduistische Teilnehmer des Freiheitskampfes. Dennoch bleibt festzuhalten, dass auch hier eine nicht eindeutige Haltung seitens Savarkars besteht. So berichtet Krüger (1985:95), dass es im Februar 1909 zwischen Savarkar und dem Haider Raza, einem aktiven muslimischen Mitglied der *Abhinav Bharat Society* in London zu ernsthaften Konfrontation gekommen ist, da Raza sich gegen einen angeblichen antimohammedanischen Unterton wandte, den Savarkar in seinen Reden zu vermeiden nicht fähig war“. Krüger kommentiert diese Auseinandersetzung wie folgt, indem er die These aufstellt, dass bei Savarkar offensichtlich eine ausgeprägte hinduistische Grundhaltung vorhanden war, die bereits schon zu dieser Zeit in London chauvinistische Züge aufwies. Seine These sieht er in einem Bericht über Savarkars politisch-ideologische Ansichten von Hemchandra Kanungo vom Jahre 1907 bestätigt. Kanungos Ausführungen basieren insbesondere auf folgendem Zitat aus Savarkars *The Indian War of Independence 1857*, indem er bereits eine Weichenstellung sieht für Savarkars spätere Entwicklung hin zu einer von ihm als Hindu-Chauvinist bezeichnete Person: „In der früheren Meuterei [bzw. Volksaufstand von 1857] vereinigten sich die Hindus und Muslims, um gegen die Briten zu kämpfen. Jetzt werden die Muslims, die sich den Hindus im Kampf gegen die Briten anschließen oder die Hindus unterstützen oder ihre Religion annehmen, einen Anteil an der neu errungenen Unabhängigkeit erlangen. Wenn nicht, werden sie wie die Briten als Feinde behandelt. So, wenn Indien einst wieder das Land der Hindus wird [...] Die traditionelle arische Zivilisation, d.h. die brahmanische Zivilisation, wird mit den Reformen, die notwendig sind, wiederhergestellt, damit sie der modernen Zeit entspricht. Es wird keine Kastenunterschiede geben, aber die vier *Varnas* müssen bleiben. Die Brahmanen werden an der Spitze der Regierung des Landes stehen, und die anderen *Varnas* werden ebenfalls ihre Arbeit verrichten, wie es schon früher bestimmt wurde“ (Krüger 1985:95f). Nach Ansicht des Autors ist jedoch dennoch davon auszugehen, dass Savarkar durchaus von der Möglichkeit ausging, dass die Muslime mit Blick auf einen gemeinsamen postkolonialen Staat eine anti-nationale Politik entwickeln könnten (Savkar 1973:173). Die spätere Teilung Britisch-Indiens und die damit einhergehende Ermordung von mehr als einer Million Menschen bestätigte ihn in seiner Forderung nach einer Stärkung der Hindu-Gemeinschaft (Savkar 1989:172).

Darüber hinaus stellt Savarkar fest, dass seit der Etablierung der *Aligarh University* sich die Führung der Muslime dem Unabhängigkeitskampf fern gehalten hatte. Des Weiteren verfügten sie nur über sehr wenige herausragende Führungspersonlichkeiten³⁵⁸. In diesen Tagen

³⁵⁸ Was Savarkar in diesem Zusammenhang nicht unbedingt als einen negativen Faktor bewertet.

verfolgte für Savarkar niemand ernsthaft die Idee, dass die Unabhängigkeit nur durch eine Hindu-Muslim Einheit erreicht werden könnte. In diesem Kontext konnte sich für ihn eine nationale Politik apriori keine anti-hinduistische Tendenz entwickeln. Selbst als die Briten durch die Teilung Bengalens und anderen Maßnahmen versuchten, die von Savarkar damals angenommene Einheit zwischen Hindus und Muslimen zu trennen, zumindest die Möglichkeit der Etablierung und Konsolidierung einer solchen. Entscheidend dabei war für Savarkar, dass die vorhandenen muslimischen Führer das Projekt Unabhängigkeit unterstützen und zwar gemeinsam mit ihren hinduistischen Landsleuten, entweder als liberale Politiker des moderaten Lagers wie Badruddin Tyebji oder als Teil des extremistischen Kreises um Savarkar wie Mirza Abbas, Sikandar Hayat Khan, Sayyad Haider Reza und Asaf Ali (Savkar 1989:173).

7.8.3 Kontext der Hindu-Muslim Einheit in Savarkars Geschichtsinterpretation

Als Prämisse jeglicher Beschäftigung mit dieser Problematik setzt Savarkar voraus, dass zunächst die Frage des Überlebens als eine nationale oder eine soziale menschliche Einheit im Vordergrund zu stehen hat. Dass es sich hierbei in erster Linie um das Überleben der Hindus handelt, versteht sich für Savarkar von selbst und wird im Laufe der folgenden Aussage deutlich: „Es kann keine ehrenhafte Einheit geben zwischen einem Sklaven und seinem Herren. Hätten es die Hindus verfehlt aufzusteigen und ihre Stärke unter Beweis zu stellen, um Vergeltung für die Ungerechtigkeiten zu ersuchen, die ihnen als Nation und Rasse angetan wurden, selbst wenn die Muslime die Hand des Friedens gereicht hätten, wäre es nur eine Tat von Herablassung gewesen und nicht von Freundschaft, und die Hindus könnten niemals ehrenhaft diese Hand ergreifen mit der Leidenschaft, Ernsthaftigkeit und Zuversicht mit einem Sinn der Gleichheit aller Rassen. Aber der überdimensionale Kampf, welchen die Hindus ausgetragen haben mit denen, die damals ihre Feinde waren, im Namen ihrer *Dev* und *Desh*, machte den Weg frei zu einer ehrenhaften Einheit zwischen zwei rivalisierenden Giganten. Darum sagen wir mit Blick auf die nationale Erhebung von 1857, dass dieses der Tag gewesen sei, an dem eine ehrenhafte Einheit zwischen Hindus und Muslime mehr oder weniger realisierbarer wurde. Bezeugt wird dieser Tag durch den triumphalen Einzug in Delhi der *Haribjakas*, der Kräfte des *Hindutums*, und dadurch, dass der Thron, die Krone, und die Standarte der Muslime niedergeschmettert am Boden und im Staub rollend zu Füßen von Bhau und Vishwas im Jahre 1761 lag. An diesem Tag gewannen die Hindus ihre Freiheit zurück, bewiesen ihre physische Fitness, um zu überleben auf gleichberechtigter und ehrenhafter Basis in der Welt. Sie bezwangen den Eroberer und waren danach in der Lage, ihn ehrenhaft zu umarmen, sofern dieser es wünschte, als Landsmann und Freund (Savarkar 1971:21). Unter Berufung auf einen marathischen Abgesandten und Diplomanten zitiert er diesbezüglich an

anderer Stelle, dass „das Gespräch über Freundschaft erst nach einem Kräftemessen erfolgen kann. Friede kann nur auf Krieg folgen“ (Savarkar 1971:77).³⁵⁹

Ausgangspunkt für diese Feststellung ist für Savarkar demnach die Überwindung eines Phänomens bzw. eine Kette historischer Ereignisse, die man gemäß Savarkars Gedankenwelt wohl als eine Art „Ersünde“ in der Beziehung der Muslime und Hindus bezeichnen kann. Diese Ersünde rechtfertigt es für Savarkar die grundsätzliche Subsumierung der Muslime im Rahmen seines Freund-Feind-Schemas unter die Kategorie des „absoluten Feindes“. Ein ähnlicher Verortungsprozess, dem auch die Christen auf dem indischen Subkontinent unterlagen. So sei das ursprüngliche Verhältnis, d.h. gemäß des „Arguments der Ersünde“, dadurch gekennzeichnet, dass sich die Muslime nicht nur als politische sondern auch als religiöse wie kulturelle Aggressoren gegenüber den Hindus verhielten. Die Kriege, die die Muslime gegen sie führten, waren dementsprechend nicht nur gegen ihre politische Führung sondern auch ganz konkret gegen die Religion der Hindus und somit gegen ihren „Lebensnerv“ gerichtet. Die oben skizzierte Beseitigung der muslimischen Herrschaftsordnung als Ausgangsbasis für diese von Savarkar identifizierte Versuche des fanatisierten Kampfes gegen die Hindus muss daher als eine unverzichtbare Voraussetzung für die Annäherung und Kooperation zwischen beiden Gemeinschaften angesehen werden. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, steht z.B. die Geschichte der Marathen, wie in *Hindu-Pad-Padashahi*, beschrieben, weit davon entfernt, zwischen einer echten und ehrenhaften Einheit zwischen Hindus und Muslime zu stehen. Dies mache eine offene und dauerhafte Union weit möglicher als es ansonsten wäre, und verdient aus diesem Grunde die Aufmerksamkeit aller indischen Patrioten, Muslime wie Hindus (Savarkar HPP 1971:22). Die Voraussetzung ist jedoch die Überwindung jeglichen religiösen (hier verstanden als muslimischen!) Fanatismus, dessen Darlegung ein wesentliches Element seiner historischen Schriften darstellt. Dementsprechend gibt er an vielen Stellen Beispiele für religiösen Fanatismus, bei denen erzwungene Konversionen eine außerordentliche Bedeutung einnehmen. Neben ausführlichen Passagen in *Hindu-Pad-Padashahi* betont Savarkar immer wieder, dass sich die Marathen und ihre Führer zwar als hinduistisch-religiös gaben, aber den Muslimen gegenüber - trotz der Tatsache, dass sie in einem existenziellen Kampf miteinander stehen - stets eine „ritterlich“ und tolerante Haltung hatten. Ungeachtet der Schändungen heiliger hinduistischer Stätten, Misshandlungen der hinduistischen Bevölkerung, durch Zwang und körperlicher Gewalt erzwungene Konversionen im Namen des muslimischen Glaubens hätten sich die Marathen laut Savarkar niemals zu einer religiös-fanatichen Politik hinreißen lassen. Zwar werden sie von einem hinduistischen

³⁵⁹ „Diese fünf Tage werden in der Geschichte von *Hindustan* ewig unvergesslich bleiben, ewig unvergessen, weil dies fünf Tage unter dem Wirbel der Trommeln das Ende der unaufhörlichen Kämpfe zwischen den Hindus und Muslimen verkündeten, jener Kämpfe, die noch von dem Einfall Mahmuds von Ghazni herrührten. In diesen Tagen wurde zum ersten male kundgetan, dass die Hindus und die Muslims nicht Nebenbuhler, nicht Erobernde und Besiegte, sondern Brüder waren. Diese Tage in denen Hindus und Muslime verkündeten, dass Indien ihr Land sei und dass sie alle Brüder seien, diese Tage, da Hindus und Muslime eines Sinnes das Banner der nationalen Freiheit in Delhi entfalteten, diese Tage sind für immer in das Buch der Geschichte *Hindustan* eingetragen. (Savarkar 1940:85).

Sendungsbewusstsein getragen, welches den Aufbau eines hinduistischen Staates sowie die Verteidigung des hinduistischen Volkes sowie ihres Glaubens beinhaltete, dennoch war niemals ihre Intension der von ihnen durchgeführten Kampagnen der Kampf gegen eine bestimmte Religionsgemeinschaft als solches oder die der Missionierung durch „Feuer und Schwert“.³⁶⁰ Ein Argument, welches er in seinen *Six Glorious Epochs of Indian History* im Rahmen seiner Ausführungen zu dem Kampf zwischen Hindus und Muslimen weiter ausführt. Die eigentliche „bigottische muslimische Aggression“ startete für ihn nach sporadischen Überfällen, die u.a. die Zerstörung der Provinz Makram zur Folge hatte und mit der Zwangskonvertierung der dort lebenden Hindus verbunden war. Der Beginn all dieser Ereignisse wird laut Savarkar durch den ersten extensiven Angriff auf die Region Sindh des muslimischen Heerführers Mohammed Bin-Kasim im Jahre 711 n. Chr. markiert (Savarkar SGE 1971:133). Im Rahmen seines Feldzuges seien zahlreiche Städte zerstört worden und alle dort ansässigen Hindus misshandelt, getötet, oder verschleppt worden. Der eigentlich große, fast 1000 Jahre andauende, Kampf zwischen Hindus und Muslimen begann jedoch erst mit den umfassend angelegten Feldzügen des Mahmud of Ghazni um 1000 n. Chr. Dass es sich hier nicht nur um Raubzüge sondern vielmehr um „muslimische Kreuzzüge“ handelte, bringt Savarkar klipp und klar zum Ausdruck, indem er feststellt, dass eben besagter Mahmud von Ghazni der damals höchsten islamischen Autorität das Gelübde gegeben hatte, die Hindus zu zerstören (Savarkar SGE 1971:148; 219).

Ähnlich seiner Interpretation der Beziehungen zwischen den Hindus und den Buddhisten so liegt auch seiner Betrachtung der Beziehungen zwischen Hindus und Muslimen eine außerordentliche Polarisierung zu Grunde. So werden die Hindus stets als „Märtyrer“ dargestellt, die im Namen ihrer Religion handeln, einer Religion, die nicht über eine solche blutdürstige, diabolische Religiosität verfüge, wie die der Muslime, die religiöse Städte zerstörten sowie die Bevölkerung durch das Schwert zu ihrem Glauben bekehren wollten. Die Angriffe auf Mathura sowie die Zerstörung des Tempels von Somnath durch Mahmud von Ghazni sollen dies belegen (Savarkar SGE 1971:150ff). Bei Savarkars Beschreibung der Geschichte des Tempels von Somnath handelt es sich nicht nur um eine seiner vielen Darstellungen, welche Grausamkeiten die Hindus durch die Muslime erfahren mussten. Das Beispiel von Somnath findet sich in einer Vielzahl von seinen Schriften und Statements wieder.³⁶¹ So gilt es nicht nur als ein Beispiel für die Illoyalität der Muslime gegenüber einer hinduistischen Herrschaftsordnung in Indien bzw. einer dieser zugrunde liegenden kollektiven Gemeinschaft wegen den Verpflichtungen durch transnationale Loyalitätsnetzwerke sondern auch als ein Mahnmal dafür, dass die Hindus ihr Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften nicht auf der Basis starrer religiöser, nicht-weltlicher Prinzipien

³⁶⁰ Siehe hierzu im Detail Kapitel 9, Absatz 9.1.2.2 Codeelement Shivaji und Panhinduismus.

³⁶¹ Um die Signifikanz von Somnath zu unterstreichen soll an dieser Stelle betont werden, dass unmittelbar nach Erhalt der Unabhängigkeit dieser Tempel durch die postkoloniale Kongressregierung wieder aufgebaut wurde, nachdem dieses der damalige Innenminister und stellvertretende Premierminister Sardar Vallabhbai Patel bereits im Jahre 1947 versprochen hatte.

auszurichten haben, sondern vielmehr an dem tatsächlichen soziokulturellen und politischen Kontext und entsprechend formulierten Handlungsanweisungen. Bei dem Tempel von Somnath handelt es sich um eine bemerkenswert wichtige religiöse Stätte für die Hindus. Diese wurde des Öfteren von muslimischen Invasoren zerstört und immer wieder von hinduistischen Herrschern aufgebaut. Vor diesem Hintergrund steht Somnath für Savarkar für eine falsch verstandene religiöse Toleranz. Anstatt sich vehement gegen den ausbreitenden, laut ihm, intoleranten Islam zu widersetzen, habe man gar den Muslimen erlaubt, eine Moschee in Nähe des Tempels zu errichten. Trotz der Tatsache, dass im Rahmen der Vielzahl der Kämpfe um diese heiligen Stätten die Hindus niemals die religiösen Stätte der Muslime beschädigen, erfolgten dennoch gezielte Aktionen seitens der Muslime gegen den hinduistischen Tempel. So ist für Savarkar der Kampf um Somnath nicht nur einer gegen den äußeren, politischen Gegner sondern auch ein Kampf gegen den Undank, mit dem die fremde Religion den Hindus begegnete und gegen die suizidale religiöse Toleranz, wie sie von den Hindus praktiziert wird. (Vgl. Savarkar SGE 1971:168ff).

Ein weiteres bemerkenswertes Beispiel für Savarkar für den „Prototyp“ des aggressiven, fanatischen Muslims stellt Tipu Sultan und dessen Vater Hyder Ali dar. Diese kombinieren alle, die von Savarkar identifizierten „Eigenschaften“ der Muslime, die sich zum Nachteil der Entwicklung der hinduistischen Gemeinschaft auswirken würden. Verräterisches Verhalten den früheren hinduistischen Herrschern gegenüber, Aneignung der Herrschaftsgewalt über das hinduistische Volk und Territorium sowie der Versuch der Vernichtung ihres Glaubens unter systematischer Anwendung gewaltsamer und grausamster Methoden. Die Zerstörungen der hinduistischen Kleinstaaten Nargund und Kittar seien dabei dramatische Höhepunkte des religiösen Fanatismus gegenüber den Hindus gewesen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:223-227). Die Eroberung von Khasi, auch unter den Namen Benares oder Varanasi bekannt, dem geistig-kulturellen Zentrum durch Mohammad Ghorri der Hindus stellt für Savarkar ein weiteres historisches Beispiel dieser Grausamkeit dar, welche durch Plünderungen, Schändungen, Tötungen und Zwangskonvertierungen zum Ausdruck kam. (Vgl. Savarkar SGE 1971:273). Erst die pan-hinduistische Solidarität der Marathen und der Wille dieser Aggression entgegenzutreten, habe dazu geführt, diese Vorgehensweise Tipus zu beenden.

Neben den Beschreibungen des religiösen Fanatismus, der von den Muslimen an den Hindus praktiziert wurde, ist das zweite, bereits im Rahmen von Somnath angesprochene, auffällige Merkmal der hinduistisch-muslimischen Beziehungen in Indien - wie sie Savarkar sieht - die mangelnde Loyalität der Muslime gegenüber den Hindus bezüglich der Verteidigung des Landes gegen fremde Aggressoren. Den Grund hierfür sieht Savarkar immer wieder in konkurrierenden Loyalitätsverpflichtungen der indischen Muslime gegenüber fremden auswärtigen muslimischen Akteuren. Das Merkmal der mangelnden Loyalität haben die indischen Muslime im Übrigen mit den indischen Buddhisten, laut Savarkar gemein, was neben

anderen Faktoren zu dessen „Verschwinden“ aus Indien führte³⁶². Bereits im Zuge der o.g. ersten größeren Invasion von Muslimen durch Bin-Kasim hätten die Arabischen, sprich muslimischen, Truppenteile gegen ihren hinduistischen Herrscher rebelliert. Zum einen würden sie sich nicht gegen einen Muslimen und zum anderen nicht gegen einen religiösen Kreuzzug gegen die Hindus stellen (Savarkar SGE 1971:135).³⁶³

Wie bereits im Kapitel Savarkars Denkprozess sowie hier im ersten Teil der politischen Dimension herausgearbeitet, stellen die vollzogenen Religionsübertritte von Hindus zum Islam für Savarkar ein äußerst schwieriges Hindernis dar, auf dem Weg zur Zusammenarbeit zwischen Hindus und Muslimen, insbesondere mit Blick auf die Etablierung und Konsolidierung einer „Einheit“ zwischen beiden Religionsgemeinschaften. Ein besonders schwerwiegender Fall, den Savarkar thematisiert, ist der der erzwungenen Konversionen von hinduistischen Frauen. Unter Berücksichtigung auf den möglichen Verlust der numerischen Superiorität erweist sich diese Strategie des „religiösen Fanatismus“ als ein Phänomen mit exponentiell negativen Konsequenzen für die hinduistische Gemeinschaft. Neben der Auflistung von solchen, die sich auf die proportionalen Verhältnisse zwischen Hindus und Muslime beziehen und zwar zuungunsten ersterer, bringt Savarkar hier eine ganz neue Argumentationslinie hervor, was als ein außerordentlicher Faktor in der Bewertung seiner Einstellung zu den Muslimen ist. So stellt er hier die These auf, dass es sich bei den Konversionen, also insbesondere den erzwungenen, nur bedingt um einen „religiösen Fanatismus“ handelt, auch wenn dieser Terminus weiterhin in seinen Ausführungen Verwendung findet. Dieser stelle zwar zweifelsfrei eine Aggression und als solche eine gewisse „Tollwut“ (*madness*) dar, dies aber „nur“ als solches zu sehen, greife nach ihm zu kurz. So ist diese „madness“ in erster Linie eine Verhüllung, ein äußeres Erscheinungsbild einer dahinter stehenden Methode. So konstatiert er: „Tatsächlich ist der religiöse Fanatismus der Muslime nicht im Geringsten eine „Tollwut“; es ist eine effektive Methode, die muslimische Bevölkerung zu erhöhen unter besonderer Berücksichtigung der unvermeidlichen Gesetze der Natur“ (Savarkar SGE 1971:175). In ihrer Anwendung entspräche diese Methode gar einem Gesetz der Natur. Um dieses zu belegen, zieht Savarkar verschiedene Beispiele nicht nur aus der indischen Geschichte sondern auch aus anderen Ländern sowie aus der Tierwelt heran. Vor allem letzteres ist eine „Methode der Argumentation“, die sich des Öfteren bei ihm finden lässt³⁶⁴. So würden Viehherden wie Menschen, sofern die „weiblichen“ Exponenten den „männlichen“ in Zahl überwiegen in mathematischer Progression steigen; im umgekehrten Fall nicht. So hätte dieses Naturgesetz bereits indische wie afrikanische Stämme schon seit Urzeiten berücksichtigt und gezielt Frauen getötet oder geraubt. Der Raub der Frauen wurde laut Savarkar nun mit besonderem Engagement von den Muslimen im Kampf gegen die Hindus eingesetzt, um deren

³⁶² Siehe hierzu im Detail Kapitel 7, Absatz 7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten.

³⁶³ Siehe hierzu ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.1.3.3 Codeelement Loyalität.

³⁶⁴ Vgl. hierzu den Vergleich des „tollwütigen Hundes“ und der Notwendigkeit zu dessen Tötung im Rahmen seiner Rechtfertigung des Konzeptes der „relativen, gerechten Gewalt“.

zahlenmäßige Dominanz zu schwächen. Neben dieser Art der „Zahlenhuberei“ die Savarkar hier betreibt, erzielte diese Methode eine weitere Brisanz dadurch, dass die gekidnappten Frauen wie Eigentum der Muslime behandelt würden, diese in einem Umfeld eines religiösen Fanatismus aufwachsen würden und deren Nachkommen sich besonders in ihrem Hass gegen die Hindus hervortun würden. Als Beispiele nennt Savarkar Sultan Ghiyasud-din Tughlak, Sultan Shikandar, Sultan Phiroz-Shah Tughlak. (Vgl. Savarkar SGE 19971:175ff).

7.8.3.1 Die Aufforderung zur Gegenoffensive

Für Savarkar stand es zweifelsfrei fest, dass der Erfolg der Muslime in erster Linie darauf beruhte, dass die Hindus eine falsche Vorstellung von Tugenden und der Art und Weise der Praktizierung ihrer religiösen, soziokulturellen Vorschriften, ausgehend von dem hinduistischen Kastensystem, haben. Falsch verstandene Toleranz und die Vorstellung von Reinheit bzw. Verunreinigung habe dazu geführt, dass man den Verlust einer enormen Anzahl nicht nur von Glaubensbrüdern sondern auch von Landsleuten hinnahm sowie tyrannische Herrschaftsordnungen akzeptierte, die von fremden, aggressiven Religionsgemeinschaften im eigenen Land etabliert wurden. Die einzige Lösung die Savarkar sah, war der Start einer „superdiabolischen Gegenoffensive“. In diesem Zusammenhang sieht er die vom ihm geforderte „aktive Haltung“ nicht als eine reine Aggression sondern vielmehr im Sinne einer Vergeltung für bereits vollzogene Feindseligkeiten, der nichts anderes zugrunde liegt als die so genannte *tit for tat* Strategie³⁶⁵, „wie du mir so ich dir“. Der Schlüssel hierfür sah Savarkar in der Transformation der Einstellung, dass die Hindus zwar religiöse Gegengewalt ablehnten, sich aber für das Instrument der sozialen Ächtung aussprachen. Dass es stets Widerstand gegen diese Entwicklung gab, weist Savarkar anhand des Wirkens zweier außergewöhnlicher Intellektueller nach, Maharshi Deval und Acharya Madhatithi. Beide waren soziale Reformer und Kritiker der *Manusmriti*, die behaupteten, dass die darin niedergelegten Verhaltensvorschriften die Hindus zu machtlosen Akteuren gegen fremde, politisch-religiöse Aggressionen machte. Auch sie sahen die Möglichkeit der Rekonversion, d.h. die Wiederaufnahme von konvertierten Hindus in die eigene Gemeinschaft als eine zwingende Notwendigkeit zur Stärkung und dem Erhalt der hinduistischen Nation an. Ihre und Savarkars These besteht darin, dass der religiöse Verhaltenskodex des Hinduismus durchaus über ein Arsenal von speziellen und fortschrittlichen Waffen verfüge. Es fehlte lediglich eine entsprechende Klasse von geeigneten Führern, die diese von Zeit zu Zeit zum Einsatz bringen. Die Konfrontation mit den Muslimen sei nach ihnen eine solche Gelegenheit, diese speziellen und außergewöhnlichen Waffen anzuwenden, sie

³⁶⁵ Ein Konzept aus der Spieltheorie, welches von Anatol Rapoport entwickelt wurde und als ein Modell der Spieltheorie bekannt geworden ist. So haben die Rajputen von Jodhpur unter der Führung der Maharani Jaswantsingh die Moscheen zerstört, die durch den muslimischen Herrscher Aurangzeb auf den Ruinen von hinduistischen Tempel erbaut wurden, sondern auch „muslimisierte Hindus“ rekonvertiert, muslimische Frauen geheiratet und so in die hinduistische Gemeinschaft integriert, und den Muslimen mit der selben Gewalt begegnet wie sie sie den Hindus entgegengebracht haben (Vg. Savarkar SGE 1971:203). Es muss hier in Erinnerung gerufen werden, dass Savarkar die Sikhs als Teil der hinduistischen Gemeinschaft sieht.

müssten nur „gezogen und geschärft“ werden, um sie von der indischen Erde zu vertreiben (Vgl. Savarkar SGE 1971:189). Savarkar unterlässt es allerdings, explizit auszuführen, um welche Waffen es sich dabei handeln könnte. Er beschränkt sich lediglich auf drei Möglichkeiten, wie man den numerischen Verlust an Hindus beenden könnte. Erstens, die Reintegration von konvertierten hinduistischen Frauen, d.h. die Aktivierung des Mittels der Vergebung der „Konvertierungssünde“; zweitens, die Beendigung der Aufgabe von unehelichen Kindern bzw. von Kindern der Kinderwitwen; und drittens die Durchführung von Konversionen von in anderen Religionsgemeinschaften Hineingeborenen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:190f). Savarkar allerdings gibt selbst zu, dass nur das erste Instrument bzw. die erste Waffe von den damaligen hinduistischen Reformern als solche erkannt und akzeptiert wurde. Dass darüber das umfassende Mittel der Gewaltanwendung nur bedingt berücksichtigt wurde, wirft zudem die Frage auf, wie er sich die von ihm geforderte „Gegenoffensive“ im Detail vorgestellt hat. Eine Frage, die er weitestgehend an dieser Stelle noch offen lässt. Der Hinweis, dass die Reformvorschläge von Deval breite Akzeptanz innerhalb der hinduistischen Gesellschaft fanden, hinsichtlich der Rekonvertierung von konvertierten Hindus nach der territorialen Rückeroberung des Sindhs von dem muslimischen Heerführer Kasim, muss genügen. Konkreter wird Savarkar erst, als er sich dem zweiten, seines Erachtens nach weiter führenden Denker „alter Tage“ zuwendet, nämlich Acharya Madhatithi. Losgelöst von seinen sozialen Reformansätzen plädiert er unter Rückgriff auf den großen hinduistischen Führer Chandragupta Maurya für eine Re-Orientierung des soziopolitischen Verhaltens der Hindus. Nicht mehr die Tolerierung des aggressiven Verhaltens fremder Gemeinschaften und Religionen sondern die Expansion und der siegreicher Imperialismus sollen die Ecksteine hinduistischer Politik sein. Die dahinter stehende Intension soll sein, dass man nicht nur die muslimischen Aggressionen aktiv zurückschlägt sondern zur Gegenoffensive schreitet und ihre Länder erobert. Das finale Ziel ist dementsprechend kein geringeres als die Eroberung der Welt. Eine Politik, die in einem von Madhatithi zitierten Slogan, der der vedischen Zeit entstammte, zum Ausdruck kommt: „Krunvanto Vishvam Aryam“, „lasst uns ausziehen, um die Welt arisch zu machen“ [„We are going to make the whole world Aryan“]. (Savarkar SGE 1971:193). Um dies zu erreichen, beruft sich Savarkar weiter auf Madhatithi, solle man sich auf die ursprünglichen Inhalt der religiösen Texte, wie denen des Manusmriti berufen, dessen Anordnungen streitbar, Waffen verherrlichend seien und imperialistische, religiöse Riten und Lehren beinhalten. In diesem Zusammenhang sei es offensichtlich, dass die Eroberung eines anderen Königreiches, vor allem eines feindlichen Staates, niemals ungerecht in der politischen Wissenschaft sein kann. Im Gegenteil, es sei die Verpflichtung eines Königs den Feind der Hindus niederzuringen, bevor er stärker wird. Dabei handelt es sich um nichts anderes als die Rechtfertigung eines Angriffs- und Präventivkrieges. Dies sei die wahre Staatskunst. Zu warten bis ein Verteidigungsfall vorliegt sei hingegen fatal. Stellt sich heraus, dass ein Nachbar feindlich gesinnt ist, so ist dieser unmittelbar anzugreifen, unter Umständen nach Bildung von Allianzen, bevor er stärker als die

eigene Nation wird. Allein die Tatsache, dass dieser feindliche Absichten hegt, ist ausreichende Legitimation für dieses Handeln. Güte, Großzügigkeit und Ehrlichkeit sind dabei die falschen Eigenschaften und wirken sich schädlich für die Nation aus. Vielmehr sollten alle zur Verfügung stehenden Instrumente der Kriegsführung Verwendung finden. Savarkar findet auch hier die Bestätigung seiner Thesen, das „Might is Right“ und das „der Zweck die Mittel heiligt“. (Vgl. Savarkar SGE 1971:195). Savarkars Vorbilder für diese Politik stellen manche der südindischen Königreiche wie die der Kalingas, Pandyas, Cheras oder Cholas u.a. dar, die mit ihren maritimen Streitkräften ferne Länder kolonisierten, eroberten oder auch nur besuchten, von der afrikanischen bis zur chinesischen Küste. Selbst zu Zeiten der muslimischen Invasionen unter denen die Hindus große Teile ihrer Population verloren, führten sie in Indiens Nordosten, in Assam, Eroberungen und Konvertierung durch. Dass diese von den Lehren Medhatithi inspiriert waren, stellt dabei für ihn eine unhinterfragte Tatsache dar.

Ein weiteres Beispiel für eine solche Gegenoffensive sieht Savarkar u.a. in der Etablierung des südindischen Königreiches Vijaynagar. Das diese nicht nur die selbe hinduistische Flagge verwendeten (die saffranfarbige Flagge - *geruwa*³⁶⁶) wie die Marathen, zeichnet sie symbolisch als Teil der pan-hinduistischen Bewegung aus, ihre politisch-militärischen Erfolge rechtfertigen es darüber hinaus, dieses hinduistische Reich zumindest temporär als Spitze diese Bewegung zu sehen und sie in „Savarkars Welt“ mit den Marathen auf eine gedankliche Ebene zu verorten. (Vgl. Savarkar SGE 1971:349). Das diese durch die religiös-spirituelle Fokussierung auf die „Inkarnation von Nursinh“³⁶⁷, welche die Hindus dieses Königreiches nicht nur dazu inspirierte, ihre „verdrehten Wertvorstellung“ zu vergessen und sich nicht nur dem Unrecht, welches ihnen durch die Muslime angetan wurde, bewusste wurden, sondern auch den schädlichen buddhistischen Kult der Gewaltlosigkeit entsagten, also gemäß Savarkars Terminologie den äußeren wie den inneren Feind realisierten und entsprechend handelten. (Savarkar SGE 1971:349f)

Während seiner parteipolitischen Aktivitäten gibt es weitere bemerkenswerte praktische Beispiele seiner Aufforderung an die Hindus zum Widerstand gegen die Muslime. Angesichts der durch die Muslime angestrebten und letztendlich vollzogenen Teilung des „indischen Mutterlandes“ seien nun die Hindus gefordert, daran zu arbeiten, um Pakistan zu teilen. Als ein konkretes „Maßnahmenpaket“ sieht er folgende Schritte als imperativ: (1) Schaffung einer Hinduistischen Provinz in West Bengalen; (2) die Ausweisung muslimischer Eindringlinge in Assam³⁶⁸ um jeden Preis, um den östlichen Teil Pakistans (heutige Bangladesch) zwischen zwei hinduistischen Provinzen „zu erdrücken“ und „einzuquetschen“. (3) die Schaffung einer Hindu-Sikh Provinz im östlichen Punjab und der Wiederanschluss der angrenzenden hinduistischen

³⁶⁶ Siehe zur Bedeutung der Flagge Kapitel 9, Absatz 9.3.4.1 Codeelement Hindu-Dhwaja / Flagge.

³⁶⁷ Siehe hierzu Kapitel 9, Absatz 9.3.2.3 Codeelement Ritual der Verehrung der Inkarnation von Nursinh.

³⁶⁸ Für Savarkar kommt der Region Assam eine besondere Bedeutung im Rahmen der Verteidigung Indiens im Osten zu sowie als eine Ausgangsbasis für weitere territoriale Expansionen. Daher habe der Schutz der Interessen des Volkes von Assam eine besondere Bedeutung. (Savarkar HS 1992:162).

Distrikte in Sind an die *Bombay Presidency*. Die daraus entstandenen 10 großen hinduistischen Provinzen sollen unter einer starken, zentralisierten Regierung des „Freien Indiens“ (*Akhand Hindustan*) konsolidiert werden und in der Lage sein, effektiver die revoltierenden pakistanischen Gebiete wieder anzuschließen; (4) die Verhinderung der Bildung von muslimischen Enklaven in Indien wie z.B. in Behar, da die Gefahr bestehen würde, dass diese Gebiete (Areas) im Laufe der Zeit einen „Pakistanischen Korridor“ bilden könnten (Savarkar HS 1992:160; 165f).

Dies sei laut Savarkar aus verschiedenen Gründen notwendig geworden: Zum einen hätten die Muslime stillschweigend *Hindustan* den Krieg erklärt mit der Absicht, es komplett in ein politisches, religiöses und kulturelles „Moslemsthan“ zu transformieren. Darüber hinaus hätten sie bereits Vorbereitungen getroffen, dieses mit modernsten Waffen und Luftstreitkräften, mit der Hilfe von Pathanen und Baluchis und evtl. unter der Führung des Amirs von Afghanistan an mehreren Fronten diese Invasion zu realisieren. Die Muslime in Indien wären in diesem Falle angewiesen, gleichzeitig eine Revolte zu starten und den Staat von innen zu sabotieren, um die Invasion von außen zu unterstützen (Savarkar HS 1992:176). Daher müssen die Hindus bemüht sein, eine rein durch Hindus zusammengesetzte starke Armee aufzubauen, eine eigene Waffenindustrie aufzubauen und komplett auf Kriegswirtschaft umzustellen (Savarkar HS 1992:176f).

7.8.3.2 Widerstand der Hindus gegen die Muslime

Eines der wesentlichen Argumente in seiner Beschreibung der Konfrontation zwischen den Muslimen und den Hindus ist seiner Ansicht nach die Tatsache, dass obwohl die Hindus mit bemerkenswerten „internen Hindernissen“ zu kämpfen hatten, stets in der Lage waren, periodischen Widerstand zu leisten. Dies würde die Hindus von einigen afrikanischen und europäischen Nationen unterscheiden, die umfassend erobert wurden. Ein Zustand, der sich in dieser Art auf dem indischen Subkontinent nicht wiederholte bzw. einstellte. So sei die komplette Zerstörung der hinduistischen Gesellschaft durch die Muslime nie erfolgt. Als ersten Grund hierfür nennt Savarkar, die politischen Niederlagen, die die Hindus den Muslimen zufügten. Eine Schlüsselrolle nehmen dabei u.a. die Rajputen und Marathen ein, welches im Zuge der Darlegung des Codeelements Shivaji ausführlich in dieser Arbeit behandelt wird. Neben diesen Gruppen, denen es gelang, gemeinschaftlich Widerstand zu leisten, war aber insbesondere eine weitere Eigenschaft des hinduistischen Volkes von Bedeutung und zwar die, dass es in der Lage war, von Zeit zu Zeit außergewöhnliche Persönlichkeiten, verstanden als heroische Kämpfer und Kämpferinnen, hervorzubringen, was laut Savarkar als zweiter Grund gewertet werden kann. (Savarkar SGE 1971:198f). Als Beispiele hierfür sind nach Savarkar Shankaracharya Vidyaranyaswami, Chhatrapati Shivaji, Durgadas Rathod, Maharaja Jaswantsingh, die nicht nur politische sondern auch religiöse Kampagnen wie die der Re-Konvertierung angeführt haben.

In einer abschließenden Bewertung kommt Savarkar jedoch nicht umhin festzustellen, dass es sich bei diesen „religiösen Gegenoffensiven“ lediglich um vereinzelte Aktivitäten, um inadäquate Versuche von Individuen handelt, die zerrissene kollektive (religiöse) Front gegen die Muslime zusammen zu fügen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:221) Sein wesentliches Argument ist, dass, wenn die Hindus als eine geschlossene, kollektive Gemeinschaft agiert und sich denselben Mitteln wie ihre Feinde bedient hätten, würde nicht ein Muslim in Indien verbleiben. Mit anderen Worten: auch hier verbindet er seinen Aufruf zur Formierung eines Kollektivs mit der Vorstellung, dass der Zweck die Mittel heiligt, als deren führende Handlungsmaxime. Die Notwendigkeit zur Einheit der Hindus und eine Rückbesinnung auf die nach seiner Interpretation wahren, ursprünglichen Werte und Tugenden der hinduistischen Zivilisation sowie der Hindu-Kultur waren das Gebot der Stunde angesichts fremder Aggression. Insbesondere die Verwerfung der Angst, dass jede Aktivität gegen die Muslime deren Aggression gegen die Hindus verstärken würde, bildet dabei den Kern seiner Forderung. Vielmehr habe die Geschichte der Hindu-Muslim-Beziehung laut ihm gezeigt, dass wenn die Gräueltaten der Muslime weder individuell noch kollektiv von den hinduistischen Herrschern oder ihren Verwaltungen bestraft wurden, die Muslime in ihrem aggressiven Verhalten gegen die Hindus bestärkt wurden.

Das „alte Europa“ und vor allem Spanien³⁶⁹ bildet dabei das große Vorbild Savarkars, welches Indien seiner Auffassung nach den Weg zeigte. Der kollektive Schulterschluss zwischen der spanischen Regierung, der spanischen Kirche und den Spaniern selbst, ihr Wille, an den Islam verlorene Christen durch Re-Konvertierungen zurück zu gewinnen und sämtliche Spuren des islamischen Glaubens im Land zu eliminieren, also nicht nur die Muslime sondern auch die physische Infrastruktur ihrer Religion. Polen, Serbien, Bulgarien und Griechenland seien weitere westlich, europäische Beispiele für die erfolgreiche Anwendung der Strategie „Gleiches mit Gleichem“ zu vergelten und die Vertreibungen der Muslime durchzuführen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:250).

7.8.3.3 Das Dilemma der Hindus: die Spirale der Angst im Kampf gegen die Muslime

Wesentliches Merkmal des Befreiungskampfes der Marathen gegen die Muslime war laut Savarkar, dass sich diese rein auf die politische Sphäre bezieht, d.h. ansonsten den anderen Religionen mit Respekt entgegen getreten wird. Dem gegenüber würden sich islamische Herrscher ihren Titel durch die Verteidigung ihres Glaubens legitimieren, die durch die Zerstörung von heiligen Plätzen und Städten der Hindus gekennzeichnet ist (Vgl. Savarkar 1971:93). Von daher ist für Savarkar die Beziehung der Hindus zu den Muslimen stets durch einen „Selbst-Widerspruch“ gekennzeichnet, nämlich durch die Furcht, dass jeder Versuch, sich gegen eine muslimische Aggression zu widersetzen eine noch größere nach sich ziehen wird.

³⁶⁹ Insgesamt geht Savarkar von 5 bis 6, höchstens aber 10 Länder aus, die in der Lage waren die religiös-politische Dominanz der Muslime zu brechen. (Savarkar SGE 1971:248).

Wenn nun aber die Hindus diese Furcht tatsächlich in ihrer Handlungsweise hätten, so wären niemals politische oder militärische Angriffe zustande gekommen. Als Folge dessen haben die Muslime hinduistische Staaten erobert und dadurch wäre erst die Verfolgung von Hindus durch sie ermöglicht worden. Also wenn nun nach Savarkars Verständnis die Hindus wirklich sich vor den Muslimen fürchteten, dann hätten sie sich in erster Linie vor der bewaffneten politischen Aggression fürchten müssen. Hier wiederum liegt nach ihm aber der Widerspruch, denn tatsächlich haben die Hindus, abgesehen von kleineren Ausnahmen direkt von Beginn der islamischen Invasionen an heftigen und erbitterten Widerstand geleistet, um ihre Staaten und ihre Religion zu verteidigen. Für Savarkar ein bemerkenswertes Paradoxon im Denken sowie der Verhaltensweise der Hindus. Dies hat zu Savarkars Feststellung geführt, dass die Muslime sich niemals um die Sicherheit ihrer religiösen Vormachtstellung zu fürchten brauchten. Die Hindus als Gemeinschaft, wie bereits weiter oben erwähnt, waren niemals daran interessiert, die Muslime an der „religiösen Front“ zu attackieren. Dies wurde von den Hindus als diametral entgegengesetzt zu ihrer religiösen Überzeugung aufgefasst. Die einzige Furcht die die Muslime verspürten war die, wie sie den islamischen Glauben kontinuierlich in ganz Indien verbreiten konnten, selbst wenn die Hindus die politische Macht zurückeroberten (Vgl. Savarkar SGE 1971:239f).

Was Savarkar diesbezüglich am schwerwiegendsten sah, war nicht nur der Verlust der numerischen Stärke sondern auch der Verlust an Territorium. So haben die Muslime durch ihre „religiösen Angriffe“ laut ihm schrittweise immer mehr „hinduistisches Territorium“ unter ihre Kontrolle gebracht, ohne dass die Hindus davon Kenntnis erlangten. Dies habe letztendlich zu einer Situation geführt, dass die Muslime mehr Land durch Konversion als durch Eroberung unter ihre „Herrschaftsgewalt“ bekamen. So seien ganze Stadtteile und Dörfer von den Muslimen bewohnt und für die Hindus verloren gegangen. Zwar haben die Marathen die politische Macht der Muslime in Indien zerschlagen, aber die individuelle und kollektive Masse verblieb genauso wie ihr Besitz (Vgl. Savarkar SGE 1971:240f). Verstärkt wurde dies aufgrund der von ihnen praktizierten Polygamie und des damit verbundenen rasanten Anstieges ihre Bevölkerungszahlen, was wiederum zu einer vermehrten Besetzung hinduistischen Landes führte, so Savarkar. Der Vorwurf den er in diesem Zusammenhang erhebt ist, dass die Muslime in diesen von ihnen „besetzten Räumen“ nicht nur die religiöse Vorherrschaft ausübten sondern diese auch noch als ihren Besitz wie Eigentum beanspruchten. Auch hier stellt Savarkar wiederum die widersprüchliche und fatale Denkweise der Hindus fest, die dieses nicht nur stillschweigend akzeptierten sondern den Muslimen auch noch das verfassungsmäßige Recht zugestanden, das Eigentum zu erwerben sowie diese darüber hinaus mit der Staatsbürgerschaft auszustatten. Aufgrund der damaligen Feindschaft zwischen Hindus und Muslimen, welche kausal dafür ist, dass ein Wechsel der Religion auch ein Wechsel der Nationalität bedeutete, hieß die Bewilligung des Erwerbes von Eigentum und Land die direkte Übergabe dessen in die Hände des nationalen Feindes der Hindus. Indien war dementsprechend „durchsetzt“ von einer

Vielzahl von muslimischen Enklaven, die Savarkar als „Muslimistans“ bzw. „Islamistans“ bezeichnete (Vgl. Savarkar SGE 1971:241f). Die Existenz dieser wurde nicht nur als eine erneute Teilung Indiens angesehen, d.h. einer *Vivesection* in zwei Teile, in ein hinduistisches und in ein muslimisches, nach dem die Marathen der islamischen Mogul-Herrschaft und der ersten Aufspaltung ein Ende bereiteten, sondern auch als Zeitbomben in der Fundierung des hinduistisch-politischen Überbaues.

Savarkar konstatiert weiterhin, dass die andauernden Gewalttaten der Muslime dazu geführt haben, dass die negativen Effekte des Kastensystems noch verstärkt wurden, so dass die Hindu Gesellschaft ihre ursprüngliche Empfänglichkeit für Wandel, Expansionismus, die Fähigkeit neue Elemente zu absorbieren und ihre strikte Neigung für Vergeltung selbst im religiösen Feld verlor. Ein Phänomen, was Savarkar die Frage aufwerfen ließ, wie es den Hindus in Anbetracht dessen möglich sein, soll die Muslime zurückzuschlagen oder in die hinduistische Gesellschaft zu absorbieren (Savarkar SGE 1971:246). Den einzigen „glücklichen“ Umstand den Savarkar zu erkennen glaubt, ist für ihn die Tatsache, dass die Hindus niemals die Idee entwickelt haben, dass auch ihr Territorium durch den Kontakt mit fremden, nicht-hinduistischen Kräften verunreinigt werden konnte. Dies hätte gemäß seiner Argumentationslinie nicht nur das Ende der hinduistischen Geschichte, sondern auch das der hinduistischen Nation bedeutet. (Vgl. Savarkar 1971:248).

7.8.3.4 Savarkars Kritik an den Muslimen

Savarkars Kritik an den Muslimen ist bereits an vielen Stellen in dieser Arbeit zum Ausdruck gekommen, so dass an dieser Stelle nur auf einige weitere besondere Ereignisse, die sein Verhältnis zu ihnen prägte, angeführt werden. Seine kritische Haltung kommt in dem von ihm verwendeten Begriff *Ghazi* zum Ausdruck, den er selbst als eine Bezeichnung für einen Muslimen verwendet, der ernsthaft und erfolgreich für seinen Glauben kämpft (Savarkar 1970:554). Wichtig ist es, an dieser Stelle anzumerken, dass Savarkar je nach Interessenslage den Terminus *Ghazi* mit unterschiedlichen Konnotationen belegt. In seinen Werken *Hindu-Pad-Padashahi* und *Six Glorious Epochs of Indian History* erfährt *Ghazi* eine bemerkenswert negative Aufladung, indem *Ghazi* stellvertretend für den aggressiven, fanatischen Muslim der einer „militanten Kirche“ angehört, verwandt wird, der es als seine religiöse Pflicht ansieht, nicht nur jegliche hinduistische Herrschaftsordnung zu unterwerfen sondern auch an der religiösen Front die Hindus als Glaubensgemeinschaft mit all den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln zu vernichten. Diese Bedeutungszuweisung erfährt einen Wandel in seinem Werk *The Indian War of Independence 1857* indem *Ghazi* den Muslimen bezeichnen, der Seite an Seite mit den Hindus für den Schutz der in Indien befindlichen Religionen kämpft, um so das Eigenwesen Indiens zu verteidigen. Ein Eigenwesen welches den Kernbestand einer Nation ausmacht.

Wie bereits im *Abschnitt 7.2.1 Die Andamanen - Savarkars Schisma?* deutlich wurde, stellt die Zeit seiner Gefangenschaft in der britischen Strafkolonie offensichtlich ein Referenzpunkt in der Bewertung seines Verhältnisse zu den Muslimen dar. So kommt an mehreren Stellen seines Werkes *The Story of My Transportation of Life* eine während dieser Zeit aufgebaute tiefe Abneigung gegenüber den Muslimen im Allgemeinen insbesondere aber gegen bestimmte muslimische Gruppen, allen voran die Pathanen³⁷⁰ und Baluchis zum Ausdruck. (u.a. Savarkar 1950:90; 199f; 233; 278; 498). Neben seinen detaillierten Ausführungen zu den Grausamkeiten sowie die unmenschlichen Haftbedingungen, denen die Gefangenen ausgesetzt waren, stellt Savarkars Anklage gegen die Muslime einen wesentlichen Kernbestand dieser Abhandlung dar. Auslöser dieser Beschuldigung ist ein von Savarkar beobachtetes Phänomen, dass muslimische Gefangene, seien es nun Baluchis, Sindhis, Pathanen stets Wächter hatten, die ihrer eigenen Religionsgemeinschaft angehörten. Den Hindus sei eine solche Gunst nicht gewährt worden und von Muslimen bewacht worden³⁷¹. Eben diese muslimischen Wächter hätten sich nun von den Briten unter Ausnutzung des von letzteren forcierten Hindu-Muslim Antagonismus instrumentalisieren lassen, um gegen ihre hinduistischen Gefangenen vorzugehen, an ihnen die Grausamkeiten zu verüben, die die Briten selbst nicht ausüben wollten. In diesem Zusammenhang, konstatiert er, dass die Muslime derart geeignet und den Briten von so großem Nutzen waren, dass sie deren schändliche Taten und unmoralische Handlungen duldeten, solange sie die hinduistischen Gefangenen unter Kontrolle hielten und damit fortführen, sie zu terrorisieren. Es war für ihn und die meisten der inhaftierten Hindus der größte Terror, den sie je erleben mussten, wie die Heimsuchung durch ein böses göttliches Wesen (Savarkar 1950:90f). Interessanter Weise differenziert Savarkar hier die Muslimen in zwei unterschiedliche Gruppen: Auf der einen Seite die Baluchis, Sindhis, Pathanen, die mit wenigen Ausnahmen grausame und skrupellos Menschen waren, die sich in besonderer Weise durch ihr bigottes Verhalten und einen außerordentlichen fanatischen Hass gegen die Hindus auszeichnen würden. Hindus zu verfolgen sei für sie eine natürliche Sache. Seine größte Abneigung richtete sich jedoch gegen die Pathanen, die laut ihm die größten „Tyranen und Feiglinge“ seien. Auf der anderen Seite standen die Muslime aus dem Punjab, Bengalen, der Tamilischen Provinz sowie aus Maharashtra, die von ihm zwar als moderater eingestuft wurden, aber von ihren oben genannten Glaubensgenossen herabgesetzt und verspottet wurden, als „half kafir“. (Savarkar 1950:91f; 105f). (Savarkar 1950:279). Savarkar

³⁷⁰ Savarkar geht sogar soweit, hier von einem *Pathan Raj*, einer Herrschaft der Pathanen zu sprechen, die die Szene bis zu seiner Ankunft dominierten. Dass die Pathanen und andere muslimische Gruppierung für die ständige religiöse wie politische Drangsalierung der Hindus verantwortlich sind und primär von dem Gedanken geleitet werden eine muslimische Herrschaft über die Hindus in Indien zu etablieren ist ein Argument, welches Savarkar während seiner parteipolitischen Aktivität wiederholt vorbringt. In diesem Zusammenhang prägt er den Begriff des „fanatischen Grenzmuslimen“, der sich nicht nur anti-hinduistisch durch seine Dominierungsversuche sondern auch anti-indisch durch Separationstendenzen auszeichnet (Savarkar 1950:494; HS 1992:75).

³⁷¹ Die Tendenz, dass das muslimische Wachpersonal ihre hinduistischen Kollegen angeblich denunzierten und aus dem Amt drängten verschärft diese Situation um einiges. (Savarkar 1950:91; 206f).

hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass sich die Muslime, d.h. insbesondere die Pathanen, nicht nur von den Briten instrumentalisiert haben lassen, sondern auch durch fanatische Elemente innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft. Dieser Fanatismus würde laut ihm nicht nur in dem „alltäglichen Hass“ gegen die Hindus zum Ausdruck kommen, sondern vor allem, und dieses wiegt für Savarkar besonders schwerwiegend, in dem Versuch, sie durch Zwang zu ihrem islamischen Glauben zu bekehren.³⁷² Dies bewertete er als etwas besonders Verwerfliches, dem widerstanden werden muss.

An dieser Stelle muss ein weiterer Begriff vorgestellt werden, der ebenfalls wie der des *Ghazi* mit außerordentlich negativen Konnotationen aufgeladen ist und bezeichnend für Savarkars Vorstellung über das Verhältnis zwischen Hindus und Muslimen ist. Bei dem hier diskutierten Terminus handelt es sich um den des *Kafirs*³⁷³, der ständig in Savarkars Schriften Verwendung findet. Im Allgemeinen handelt es sich dabei um einen arabisch-islamischen Rechtsbegriff der „Ungläubige“ (Ruthven 2001:176) bzw. „Gottesleugner“ bezeichnet. In seinen Schriften greift er diesen Begriff auf und verwendet ihn als eine Fremdbezeichnung für die Hindus durch die Muslime mit bemerkenswert negativen Konnotationen. Für Savarkar steht *Kafir* stellvertretend für einen religiösen Fanatismus und für Aggressionen gegen die Hindus, einer Einstellung die eine Einheit bzw. Kooperation zwischen beiden Religionsgemeinschaften von Seiten der Muslime aus bisher verhinderte (u.a. Savarkar 1950:92; 105; 199f).

Eine weitere wesentliche Kritik Savarkars an den Muslimen richtete sich auf das Phänomen Panislamismus im Allgemeinen und die *Khilafat*-Bewegung im Speziellen. Gerade hier sah Savarkar den Kern für die Zweifel an der Loyalität der indischen Muslime und sei darüber hinaus einer der sichtbarsten Kennzeichen dafür, dass die Muslime ihr Interesse am indischen Unabhängigkeitskampf verloren haben (Savkar 1989:173). Im Zuge der weltweiten Entwicklungen des Ersten Weltkrieges sah Savarkar darin weniger eine religiöse als eine politische Bewegung. Durch die Allianz zwischen der Türkei und dem Deutschen Reich gegen die Briten sah er zwar durchaus positive Effekte für Indien aber auch eine äußerst bedrohliche Dimension. Im Falle eines deutschen Sieges könnte Deutschland nicht nur die Hand nach Indien austrecken sondern auch eine für Deutschland stellvertretende muslimische Herrschaft der Türken installieren. Aufbauend auf dieser „vagen Verschwörungstheorie“ lehnte er daher vehement Gandhis Unterstützung für die *Khilafat*-Bewegung ab, betrachtete sie gar als existenzbedrohend für die hinduistische Nation. (vgl. Savarkar 1950:339; 348ff) Der Fanatismus der Muslime disqualifiziere sie nach Ansicht von Savarkar, national zu denken und Patrioten für Indien zu sein, ein Phänomen, welches durch die Ignoranz der Weltgeschichte unterstützt wurde. (Savarkar 1950:349) Muslime würden diesen Geist des Panislamismus und den damit verbundenen religiösen Eifer mit ihrer „Muttermilch“ aufnehmen, und sich für ein *Muslim Raj*, einer Herrschaft der Muslime, einsetzen. Demgegenüber sei es nur sehr wenigen

³⁷² Siehe hierzu Kapitel 6, Absatz 6.7.7 Aufhebung des Verbotes der Rekonvertierung (Shuddhibandi).

³⁷³ U. a. Savarkar (SGE 1971:365; 445).

Hindus je bewusst gewesen, was Hindu Macht, *Hindu Raj* oder selbst der Terminus Hindu bedeutet. Ein Umstand, den Savarkar als äußerst bedauerlich empfindet (Savarkar 1950:354).

Seinen Widerstand gegen die von Gandhi initiierte *Khilafat*-Bewegung stellte einen ersten Schritt gegen die von diesem gestartete *non-cooperation*-Bewegung dar, basierend auf den beiden Doktrinen der Gewaltlosigkeit und der Wahrheit. Diese identifizierte er als eine bemerkenswerte Bedrohung für die Entwicklung des Landes. (Savarkar 1950:521f). Schließlich haben die Erfahrungen aus dem ersten Weltkrieg aufgezeigt, dass auf einen wesentlichen Teil der indischen Muslime kein Verlass sei. So würde bei jeder Bedrohung in Indiens Nordwesten durch eine fremde Macht die Gefahr bestehen, dass die Muslime auf der Basis ihrer panislamischen Überzeugung einen eigenen muslimischen Staat oder eine Islamische Föderation, von Balutschistan über Kaschmir bis nach Delhi reichend, gründen wollen (Savarkar 1941:150). In diesem Zusammenhang bringt er klar zum Ausdruck, dass die Muslime seines Erachtens nach, niemals die Idee einer gemeinsamen und wahren Indischen Nation, bestehend aus Muslimen und Hindus, die sich zu einer politischen Einheit verbinden, auf der Basis gleichwertiger Staatsbürgerschaft ohne Referenz zu Religion, Kaste oder Glaubensbekenntnis, tolerieren könnten. Diese wollen vielmehr eine Nation für sich selbst sein (Savarkar 1941:197f). Demzufolge seien die Hindus ebenfalls eine Nation für sich selbst und sollten alles daran setzen, die hinduistische Suprematie in *Hindustan* sicher zu stellen. Die Muslime hätten zwar Rechte, aber nur soweit, dass sie die der Hindu-Mehrheit nicht beeinträchtigen und es ihnen gemäß ihres Bevölkerungsproporz zusteht. (Savarkar 1941:198). Was in diesem Zusammenhang die Hindu-Muslim-Einheit betrifft, drückt Savarkar seine Einstellung mit folgenden Slogan aus: „ Wenn ihr folgt, mit euch, wenn nicht, dann ohne euch und wenn ihr euch widersetzt, ungeachtet von euch“ (Savarkar 1941:198).

Dementsprechend vermerkt Savarkar kritisch, dass den Muslimen bereits von Geburt an gelehrt worden sei, dass es ihre vorrangigste Pflicht sei, den Islam zu befähigen, selbst politisch die nicht-islamische Welt zu dominieren. Für sie sei die muslimische Sache die einzig patriotische, die einzig nationale, die einzig menschliche Aufgabe. Aus diesen Gründen würden die muslimischen Wähler stets Parteien und politische Organisationen unterstützen, die dieses Ziel fordern, Beispiele hierfür sei die Unterstützung der Muslim Liga, die die Forderung nach einem eigenen muslimischen Staat Pakistan erhoben habe oder der *Khilafat*-Bewegung. (Savarkar HS 1992:76). Darüber hinaus würden die Muslime laut Savarkar öffentlich behaupten, dass sie nichts zu tun haben mit der so genannten indischen Nation, dass sie eine andere Nation für sich selbst sind und dass sie so viele Provinzen wie möglich von Indien abspalten möchten, und diese als territoriale Basis verwenden wollen, um einen anti-hinduistischen, muslimischen Staat aufzubauen, der unabhängig von jeglicher indischen Zentralregierung ist. So sei die muslimische Politik darauf ausgerichtet, eine Kampagne zu starten, um den hinduistischen Staat zurück zu erobern. Ihre Strategie sei dabei, an zwei Fronten vorzugehen, zum einen durch die Abspaltung der Provinzen mit muslimischer Mehrheit im

Norden und im Westen durch die Gründung von Pakistan und im Süden durch die Etablierung eines Nizamisthan im Deccan (Savarkar HS 1992:113; 124ff). Die Idee der provinziellen Selbstbestimmung sei lediglich eine „demokratische Maske“, um die wahre Absicht der Separation zu verdecken, um in einem weiteren Schritt ein muslimisches Reich auf dem gesamten indischen Subkontinent zu etablieren.

Wie bereits an anderer Stelle schon angedeutet wurde, wirft Savarkar des Weiteren den Muslimen die Nichtteilnahme am Freiheitskampf nach 1857 vor. Unabhängig davon, was sich in den nächsten Jahrhunderten ereignen möge, stellt es heute eine massive, nicht zu ignorierende Tatsache dar, dass die Religion einen mächtigen Einfluss auf den Geist der Menschen in Hindustan ausübt (Savarkar 2007:216). Im Fall der Muslime, besonders hinsichtlich ihres religiösen Eifers, stellt dies - eher öfters als gar nicht - eine Grenze zum Fanatismus dar (Savarkar 2007:216). Ihre Liebe zu Indien als ihr Mutterland ist jedoch eine Dienerin ihrer Liebe zu ihrem Heiligen Land außerhalb Indiens (Savarkar 2007:216). Ihr Angesicht sei stets Richtung Mecca und Medina gerichtet. Aber für die Hindus ist *Hindustan* nicht nur ihr Vaterland sondern auch ihr „heiliges Land“, ihre Liebe, die sie *Hindustan* entgegenbringen, ist ungeteilt. Sie bilden nicht nur die überwältigende Mehrheit der Indischen Bevölkerung sondern sind im Großen und Ganzen der vertrauensvolle Verfechter ihrer, der indischen, Sache (Vgl. Savarkar 2007:216f). Ein Muslime dahin gegen ist des Öfteren beobachtet worden, sich einer extra-territorialen Loyalität hinzugeben. Es sei laut Savarkar mehr von Ereignissen in Palästina bewegt, als solche die Indien als Nation betreffen. Seine Sorgen gelten mehr dem Wohlbefinden der Araber als dem seiner hinduistischen Nachbarn und Landsleuten in Indien (Savarkar 2007:217). So erhebt Savarkar den Vorwurf, dass tausende von Muslimen sich in Verschwörungen mit den türkischen Khilafatisten und Afghanen befanden, mit dem Ziel eine Invasion durch fremde Kräfte zu bewirken, um eine muslimische Herrschaft in Indien zu etablieren. Aber für einen Hindu ist Indien insgesamt sein nationales Wesen. Das sei laut ihm auch der Grund warum die Hindus im Kampf gegen die Briten vorherrschten, um die politische Bevormundung durch die Briten zu Fall zu bringen (Vgl. Savarkar 2007:217). Es waren die Hindus, die auf den Schafott (Galgen) gingen, die zu hunderten auf die Andamanen deportiert und zu tausenden im Kampf für die Befreiung von *Hindustan* inhaftiert wurden (Savarkar 2007:217). Sie waren es auch, die als erstes von einem vereinigten indischen Staat träumten und Aufopferung und Kampf in den Bereich ihrer praktischen Politik internalisierten (Savarkar 2007:219). In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass, wenn man die Stärken und Schwächen der Hindus abwägt, diese stets bereit waren, die Kooperation mit allen nicht-hinduistischen Sektionen ihrer Landsleute zu ermöglichen, um im gemeinsamen Kampf einen vereinigten Staat zu etablieren (Savarkar 2007:219). Allerdings seien eben diese nicht-hinduistischen Sektionen insbesondere die Muslime nirgendwo im Kampf um Unabhängigkeit zu finden gewesen, aber überall dort in erster Reihe, wenn es darum ging, die Früchte dieses Kampfes zu ernten (Savarkar 2007:219). Trotz allem seien die Hindus stets bereit gewesen, eine

gemeinsame, vereinte Indische Nation zu begründen und brachten keine speziellen Ansprüche, Privilegien oder reservierten Rechte für sich selbst über die anderen nicht-hinduistischen Sektionen in *Hindustan* hervor (Savarkar 2007:219f). Die Muslime so fährt Savarkar fort, wären im Freiheitskampf gegen die Briten als eigenständiger politischer Faktor nie in Erscheinung getreten. Der einzige, eigenständige Versuch wäre die Schlacht von Plassey gewesen, den die Briten mehr oder weniger „im Schlaf gewonnen hätten“ (Vgl. Savarkar 2007:240). So sei es auch dazu gekommen, dass die Muslime nach Savarkars Sicht sich mehr als ein brauchbares Instrument der Briten herausstellten, die durch sie die Möglichkeit sahen ihre politischen Ziele zu verfolgen. Diese bestanden insbesondere darin, die Solidarität der Hindus als religiöse und politische Einheit zu zerschlagen, die die einzige und ernst zunehmende Gefahr für ihre Suprematie der britischen Kolonialmacht auf dem indischen Subkontinent bildete. (Vgl. Savarkar 2007:240, 244).

7.8.3.5 Bedingungen, Möglichkeiten und Situationen der Annäherung an die Muslime

Es lässt sich also feststellen, dass es durchaus Hinweise gibt, dass Savarkar die Muslime nicht pauschal verurteilt, nur weil sie Muslime sind. So betont er an verschiedenen Stellen in seiner Autobiographie von den Andamanen, dass er Ansätze zur Kooperation erfahren hatte. Solche Muslime z.B. die die Verbrechen ihrer Glaubensgenossen an den Hindus selbst verurteilten. Sofern sich die Muslime nicht als fanatische Aggressoren darstellten, so betont Savarkar, stand er stets in einer positiven Beziehung zu ihnen, die durch gegenseitigen Respekt geprägt war. So hebt er u.a. hervor, dass sein Einsatz für die Hindus auf den Andamanen hinsichtlich der Haftbedingungen auch den Muslimen zu Gute kam und durch ihn nie ein Unterschied auf Grund von Religion, Kaste oder Glaubensbekenntnis gemacht wurde (Savarkar 1950:325f). In diesem Kontext konstatiert er, dass es für ihn ein Grundprinzip war, stets die Muslime zu unterstützen, die frei waren von Bigotterie und sich mit Umsicht verhalten haben. Wenn dies der Fall war, konnten diese nicht nur an seinem angebotenen Unterricht teilnehmen, sondern er setzte sich darüber hinaus für deren Interessen ein³⁷⁴.

Wenn er die Muslime wegen ihren Konversions-Bemühungen angriff, so erfolgte dies mit Verweis, dass der Grund hierfür in erster Linie in den närrischen religiösen Vorstellungen der orthodoxen Hindus lag. Die Konversion sei die natürliche Folge von der Obskurität der hinduistischen Gesellschaft hinsichtlich Reinheit und Unreinheit, Berührbarkeit und Unberührbarkeit, Konversion und Re-Konversion. Vor diesem Hintergrund betont Savarkar, dass die von ihm ins Leben gerufenen Bewegungen *Shuddhi* und *Sangathan* in der hinduistischen Gesellschaft in keiner Weise ein Mittel sei, um einen Antagonismus zwischen den beiden Gemeinschaften, Hindus und Muslime, in Indien zu erzeugen. Vielmehr sollen sie eine dauerhafte Einheit auf der Basis vom richtigen Wissen und richtigen Verständnis

³⁷⁴ Eine dieser Arten der Interessenvertretung schloss auch das Abfassen von Partitionen in deren Namen ein um eine Verbesserung der Haftbedingung zu erwirken.

begründen. Er selbst habe keinen Hass gegen die Muslime, er wendet sich lediglich gegen die, die sich repressiv und gewaltsam gegenüber anderen verhalten. Er selbst glaube daran, dass die *Shuddhi*-Bewegung in der Lage ist, eine Brücke zur beständigen Union zwischen Hindus und Muslimen zu bauen, Gutes für beide Gemeinschaften bringen und sich als einen nachhaltigen Vorteil für Indien wird (Savarkar 1950:325f). Dementsprechend unterstreicht Savarkar, dass er nie apriori gegen eine Hindu-Muslim-Einheit gewesen ist, er ist nur sehr kritisch gegenüber einigen ihrer Protagonisten und deren Kompromisslosigkeit. So wirft er unter anderem M. K. Gandhi vor, dass er in einem solchen Ausmaß von der Hindu-Muslim-Einheit überzeugt war, dass er blind den Führern der Muslime vertraut hatte, ohne ihre Glaubwürdigkeit oder ihre Einstellung gegenüber den Hindus zu hinterfragen. Dennoch, trotz der vielen Meinungsverschiedenheiten mit den muslimischen Führern, suchte Savarkar Muslime wie Christen während den hinduistischen Festen auf, um ein besseres Klima zwischen den Hindus und anderen Religionsgemeinschaften zu fördern, um entsprechend seine Standpunkte, wie u.a. hinsichtlich seiner *Shuddhi*-Kampagne und der Notwendigkeit der *Hindu-Sangathan*-Bewegung. Es stellt sich hier natürlich die Frage, inwieweit dies die Muslime genauso sahen oder sich eher selbst bedroht fühlten von Savarkars Aktionen. Ein Problemkomplex, den es bei der abschließenden Bewertung zu berücksichtigen gilt.

Im Kontext seiner Ablehnung der Unterstützung Gandhis für die *Khilafat*-Bewegung lässt sich ein weiteres Beispiel für dessen differenziertes Verhältnis zu den Muslimen finden, welches durchaus als eine Annäherung an die islamische Welt interpretiert werden kann. So wandte sich Savarkar nicht pauschal gegen die Türken als Muslime, nur weil er nicht die *Khilafat*-Bewegung befürwortete. Vielmehr war er ein Unterstützer der (revolutionären) Bewegung der *Young Turks* und deren Führer wie Enver Pasha oder Enver Baig. Viele dieser Türken hatten ihre Ausbildung in Frankreich und Deutschland absolviert und versuchten, die Türkei mit einem neuen Geist zu beleben. Tendenzen und Bemühungen, die Savarkar als gut für deren nationale Entwicklung empfand und für deren Bewegung seine volle Sympathie zum Ausdruck brachte (Savarkar 1950:351)

Ein weiteres Beispiel für eine Einheit zwischen Hindus und den Muslimen sieht Savarkar in der möglichen Zusammenarbeit zwischen den Hindus und den muslimischen *Shias*. So hätten laut ihm zahlreiche Führer der *Shia*-Gemeinschaft von Lucknow ihrem Willen Ausdruck verliehen, mit der HMS zusammenzuarbeiten und sich „hinduistischen Standpunkten“ angenähert. So wäre von ihrer Seite der freiwillige Verzicht, Kühe zu schlachten³⁷⁵, erfolgt sowie die Erlaubnis erteilt worden, dass alle Hindus sowie weiteren nicht *Shia*-Bürgern öffentlich Musik zu spielen, was bis dato in ihrer Domäne lag. Savarkar sieht hierin die patriotische Formel zur Entwicklung eines gemeinsamen nationalen Lebens, zum Aufbau einer

³⁷⁵ Ein weiterer Widerspruch hinsichtlich seiner philosophischen Fundierung und seiner tatsächlichen politischen Arbeit. Auf der einen Seite fordert er seine hinduistischen Landsleute auf, Kuh als ein „Nutztier“ zu verehren und ihr Fleisch zu essen, auf der anderen Seite begrüßt er es wenn die Muslime Abstand von der Schlachtung der Kühe nehmen.

Einheit, zum Zusammenschluss der unterschiedlichen Gemeinschaften zu einer Indischen Nation (Savarkar 1941:106ff).

7.8.3.6 Die Hindu-Muslim Einheit

Die operationale Basis für die Schaffung einer gemeinsamen Einheit bzw. einer Kooperation zwischen den Hindus und Muslimen sah Savarkar in dem gemeinsamen Kampf gegen die Briten, der für ihn seinen absoluten Höhepunkt in der nationalen Erhebung im Jahre 1957 fand. Dementsprechend betont er in dem Vorwort zu seinem Buch *The First War of Indian Independence of 1857*, dass es nicht ratsam sei, den Hindu-Muslim Konflikt aus der Zeit Shivaji's weiterhin aufrecht zu erhalten und beschreibt den Kampf gegen die britische Kolonialmacht als eine Integrationschance für die Muslime, als ein Ausdruck der Zugehörigkeit zur nationalen Gemeinschaft. Daher ist für ihn der bemerkenswerte Aspekt an diesem historischen Ereignis von 1857, dass die Hindus und die Muslime es letztendlich doch geschafft haben, sich selbst in einer Nationalen Front zu organisieren und einen nationenübergreifenden Krieg gegen die Briten begannen und dabei die seit Jahrhunderten währende Feindschaft gemeinsam vergaßen (Savarkar SGE 1971:461). Die Basis hierfür sieht Savarkar gemäß seines „historisch-wissenschaftlichen“, auf die Motivationen der Akteure zentrierten, Ansatz in einer damaligen Einstellung seiner Landsleute, die er in *The Indian War of Independence 1857* wie folgt beschreibt: „Eine Nation die kein Bewusstsein hat über ihre Vergangenheit, hat keine Zukunft. Gleich wahr ist es, dass eine Nation die Fähigkeit entwickeln muss nicht nur eine Vergangenheit für sich in Anspruch zu nehmen sondern ebenso lernen muss diese für die Förderung seiner Zukunft zu verwenden. Die Nation sollte die Herrin und nicht die Sklavin ihrer eigenen Geschichte sein. Aus diesem Grunde ist es absolut unklug zu versuchen heute verschiedene Dinge ohne besondere Überlegungen zu tun, nur weil sie sich einmal in der Vergangenheit ereigneten. Das Gefühl des Hasses gegen die Muslime war gerecht und notwendig in der Zeit von Shivaji - aber, ein solches Gefühl wäre ungerecht und dumm wenn es heute noch gepflegt wird, nur weil es einst das dominierende Gefühl der Hindus war“ (Savarkar 1970:IXf). Savarkar unterlässt dabei keine Gelegenheit aus, auf die Stärke hinzuweisen, die Indien erhalten kann, wenn Hindus und Muslime zusammenarbeiten. So habe alleine der zwei bis drei Jahre währende Kampf gegen die Kolonialmacht, dieser mehr Schaden zugefügt, als alle anderen zuvor stattgefundenen „individuellen Kriege“ der Marathen, der Sikhs und Nepalesen gegen die Briten, um die Souveränität in Indien zu erhalten.

Aus diesem Grunde ist eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Schaffung einer Einheit zwischen Hindus und Muslimen die Erzeugung eines Zusammengehörigkeitsgefühls, verstanden als eine kollektive Identität. Um ein solches Gefühl der Zusammengehörigkeit zu erwecken bzw. zu verstärken, sprich die gewünschte Identität stiftende Wirkung zu erzielen, verfolgt Savarkar in methodischer Hinsicht folgende Strategie:

(1) Savarkar stellt die Herrschaft der Briten nicht nur als eine politische sondern auch als eine religiöse Fremdherrschaft dar und vollzieht dadurch eine kausale Verbindung von Religion und Nationalgefühl.

In diesem Zusammenhang stellt er unter einem metaphysischen Rückgriff auf Ramdas die These auf, dass bereits die Duldung einer Sklaverei unter der solche widerrechtlichen Gewalttaten und eine Vielzahl anderer ungenannter Verbrechen begangen und begünstigt wurden und die einhergegangene Unterwerfung unter das Joch der Eindringlinge, bereits die Zerstörung der Religion bedeutet. Dabei wirft Savarkar die Frage auf, welcher Glaube Unabhängigkeit und Sklaverei nicht verurteile? Das erste Ziel einer Religion sei laut ihm, die Angleichung des Menschen an die Natur des höchsten Wesens (Gott), das alles in Bewegung erhält, an ihn, der alle Geschöpfe befähige, vollkommen zu werden. Nichts Unvollkommenes darf an den Menschen sein, wenn er dem Vollkommenen, also Gott, gleichen will. Dieses bringt ihn folglich zu der Frage ob in einem Lande, das unter der Versklavung leidet, etwas anderes als Unvollkommenheit herrschen kann? Gott ist das Wesen der Gerechtigkeit, und Sklaverei ist ihr völliges Fehlen. Gott ist das Wesen der Freiheit; Sklaverei ist Mangel an Freiheit. Wo Gott ist, kann deshalb nicht Sklaverei sein, und wo Sklaverei herrscht, ist Gott und Göttlichkeit nicht denkbar. Kürzer und in andere Worte gefasst: eine wahre Religion kann nicht bestehen, wenn Sklaverei, der Nährboden der Ungerechtigkeit, wuchert. Sklaverei führt unmittelbar in die Hölle, wahrhaftige Religion aber ist ein Mittel, den Himmel zu erwerben. Um auf dem Pfad zum Himmel zu wandeln, müssen die Ketten der Sklaverei gebrochen werden. In dieser letzt genannten praktisch-philosophischen Handlungsanweisung, die der marathische Wanderprediger Ramdas dem Kämpfer Shivaji erteilte, sieht Savarkar die religiöse Begründung nicht nur für den Fortbestand einer jeden Nation, für das essentielle, individuelle Nationalgefühl sondern auch für den Kampf um Freiheit (Vgl. Savarkar 1970:53f)³⁷⁶. Die Idee, die hinter dieser Politik stand, war für Savarkar die, dass wenn es den Briten gelänge, dass die indischen Religionen zugrunde gingen, dann würde auch das indische Nationalgefühl absterben, die Individualität würde zerstört. „Es ist aber unendlich viel leichter, ein Volk zu beherrschen, dessen persönliche Eigenart vernichtet wurde, als eins, dass sich seiner Wesensart durchaus bewusst ist.“ (Savarkar 1970:55) So handelt es sich eigentlich mehr um eine Frage der Politik als eine Frage der Religion, und der Grund, weshalb England nicht das Schwert zur Lösung dieser Frage erhob, war ebenfalls ein diplomatischer. (Savarkar 1970:56)

(2) Betonung des Bewusstseins ungerechter Missstände mit Verantwortlichkeitszuschreibung

Nach Auffassung Savarkars ist das Verhältnis zwischen den Engländern und den Hindus (dieses gilt im Übrigen für alle in Indien ansässigen nicht-christlichen Religionen) in erster Linie durch eine tief verwurzelte Abscheu gegenüber den anderen, d.h. auf Seiten der Engländer bzw. der Christen gegenüber den Hindus, zutiefst geprägt. Diese Abscheu verstellte ihnen auch den Blick

³⁷⁶ Siehe für die deutsche Übersetzung Savarkar (1940:42).

dafür, dass die Hindus (wie auch die Muslime) niemals, wie von den Briten angenommen, sich so einfach ihrer Religion schämen, sie aufgeben und sich dem Christentum zuwenden würden (Savarkar 1970:55). So haben die Briten eine Politik betrieben, die sich zum Ziel gesetzt hat, die in Indien vorherrschenden Religionen, wie den Hinduismus und den Islam, nicht direkt sondern indirekt zu bekämpfen. Dabei hätten sie laut Savarkar gelernt, von den früheren muslimischen Machthabern wie Aurangzeb, der allzu offen die Hindus als eine Religionsgemeinschaft verfolgt habe.

(3) Schärfung der Wahrnehmung der Missstände – Prozess der Intensivierung

Um das von Savarkar festgestellte Bewusstsein ungerechter Zustände im Zuge seiner identitären Konstruktionsprozesse nutzbar zu machen, erfolgt in einem dritten Schritt ein Prozess der Intensivierung, d.h. die gezielte Förderung der schärferen Wahrnehmung von Missständen. So vertritt er die These, dass die oben genannte anfänglich geübte Zurückhaltung der Briten hinsichtlich der Einmischung in religiöse Angelegenheiten erst langsam, aber dann doch unaufhaltsam aufgenommen und fortgesetzt wurde. Deren Bemühung um die Abschaffung der Witwenverbrennung, das Gesetz zur Ermöglichung der Wiederheirat von Witwen, Diskussion über die Abschaffung der Polygamie usw. seien Wegmarken in diesem Prozess. Einen außerordentlich kritischen Grad nimmt diese britische „Interventionspolitik“ ein, als diese die Christianisierung der indischen *Sepoys* miteinschließt, welches letztendlich dazu führt, dass er das Verhalten der Kolonialmacht auch als „Öl aufs Feuer geben“ bezeichnet. (Savarkar 1970:53ff; 61). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass die sozialen Reformmaßnahmen, die von den Briten angestrengt wurden u.a. auch wesentliche Punkte des Reformansatzes seines *Hindutva*-Konzeptes darstellen. Interessanter Weise führt Savarkars Verortung dieser Bemühungen nicht zu der logischen und konsequenten Schlussfolgerung der Betonung der Unterstützungswürdigkeit dieser Vorhaben sondern vielmehr zu einer bemerkenswert harschen Kritik. So seien diese Reformmaßnahmen der Briten lediglich als ein System der Einmischung in religiöse Angelegenheiten durch Gesetze ausländischen Ursprungs zu bewerten, welche darauf ausgerichtet seien, die Errichtung einer hemmungslosen Willkürherrschaft zu erreichen. Einer Gewaltherrschaft wie sie bereits der muslimische Herrscher Aurangzeb praktizierte und letztendlich dazu führte das Hindus wie Muslime in den Briten die bisher größte Gefahr für ihre jeweiligen Religion sahen (Savarkar 1970:58ff).

(4) Betonung der gemeinsamen Wahrnehmung der erfahrenen Missstände

Savarkar unternimmt intensive Bemühungen ein Bild zu skizzieren, welches unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass Hindus wie Muslime gemeinsam Opfer der Briten, d.h. des Christentums sind. So wurden laut ihm nicht nur die Veden sondern auch der Koran von den Briten öffentlich beschmutzt (Savarkar 1970:60). Die Verwendung des Begriffes *Jihad* unterstreicht die Tatsache, dass es sich bei dem Kampf gegen die Briten nicht nur um einen „heiligen Krieg“ für die Hindus sondern auch um einen „heiligen Krieg“ für die Muslime

handelt. Dementsprechend würden die Himmelstore für die Kämpfer beider Religionsgemeinschaften offen stehen, entsprechend werden auch alle eingebunden an der nationalen Pflicht des *Jihad*, am Kampf für Gerechtigkeit, teilzunehmen (Savarkar 1970:88).

Die Schaffung eines gemeinsamen Feindes zur Förderung des Zusammengehörigkeitsgefühls unterstreicht Savarkar u.a. durch die Verwendung des Begriffes *Feringhi* (Savarkar 1970:61; 64; 72; 79; 80; 83) für die feindlichen Briten. Da in seinen bisherigen Werken der Terminus *Mlechhas* bereits in erster Linie als Bezeichnung in seinen Werken *Hindu-Pad-Padashahi* und *Six Glorious Epochs of Indian History* Verwendung fand, war dieser bereits mit negativen Konnotationen seitens der Muslime besetzt und erwies sich als unbrauchbar in der sich verändernden Situation.

In diesem Zusammenhang kann *The War of Indian Independence of 1857* als Zeugnis dafür gelten, dass die Hindu-Muslim-Einheit ein fester Referenzpunkt in Savarkars politischem Denken darstellt. Aufgrund eines von ihm bis dato festgestellten, jedoch nur für die Hindus geltenden, gemeinsamen Gesichtsbewusstseins basierend auf historischen Vorbildern und „Heldenmythen“ mussten nun entsprechende Elemente der jüngeren Geschichte bzw. seiner Gegenwart ersatzweise herhalten, um das Zusammengehörigkeitsgefühl beider Religionsgemeinschaften zu stärken. Ein wesentlicher Kernbestand bei der Bewusstseinsbildung über eine gemeinsame Geschichte war das gemeinsam erlebte historische Schicksal der Unterdrückung durch die britische Kolonialmacht.³⁷⁷ Für Savarkar gibt es in seiner Beschreibung von 1857 keine unabhängige eigene muslimische oder hinduistische Geschichte, das gemeinsam erlebte bildet die Basis für ihre Einheit. Da die Adaptierung einer kollektiven, nationalen Identität, anhand dieser Kriterien erfolgte, spielt das Gegensatzpaar von „Wir“ und die „Anderen“, d.h. von „Hindutum“ und „Muslimtum“ im Rahmen des gemeinsamen Kampfes gegen die Kolonialmacht keine Rolle.

³⁷⁷ So heißt es in der deutschen Übersetzung von Savarkars 1857: „Die englische Herrschaft kam zu einer Zeit nach Indien, als sich in der indischen Politik eine große Umwälzung vollzog. Verschieden Strömungen, die jahrhundertlang voneinander getrennt waren, suchten die Dämme zu zerbrechen und in dem gewaltigen Bett der allindischen Einheit zusammenzufließen. Die großen geeinten und geschlossenen Nationen der Erde von heute mussten, bevor sie ihre Einheit gewonnen oder auch um sie zu gewinnen, ein Durchgangsstadium der Unordnung, der inneren Gegensätze, je der Auflösung durchlaufen. Wenn wir den Hader In Italien, in Deutschland oder auch England unter den Römern und Normannen betrachten, wenn wir die tödliche Feindschaft zwischen verschiedenen Rassen, Provinzen und Religionen und die unmenschlichen Verfolgungen im Laufe gegenseitiger Vergeltungskämpfe berücksichtigen, dann werden wir erkennen, dass die Zwietracht in Indien von sehr geringer Bedeutung gewesen ist. Wer kann aber leugnen, dass die erwähnten Länder jetzt ihre verschiedenen Völkerschaften in starken und mächtigen Nationen zusammengefasst haben, weil sie im Schmelzofen innerer Zwistigkeiten und im Feuer ausländischer Tyrannei geläutert worden sind?“ (Savarkar 1940:96) „Durch eine ähnliche historische Evolution wurde ganz Indien eine große Nation aus den verschiedenartigen völkischen Elementen, die das Land bewohnten. Die Dampfwalze der englischen Sklaverei reichte aus, alle Gegensätze unter den Völkern Nordindiens breit zu walzen und in ihnen den einheitlichen Willen zu wecken, die Fremdherrschaft abzustreifen; im Punjab aber reichten zehn Jahre nicht aus, um den dortigen Volke die Augen über die wahre Natur ihrer Versklavung zu öffnen. Deshalb brachten weder die Sikhs noch die Jats Verständnis und Hilfe für die Verwirklichung einer geeinten indischen Nation auf“ (Savarkar 1940:96f).

(5) Vermittlung von Handlungsorientierungen bzw. -anweisungen

Um die Identität stiftenden Wirkungen hier zu entfalten, gibt Savarkar konkrete Anweisungen, an denen sich die Hindus wie die Muslime orientieren können. Diese Orientierung sieht er in dem aktiven, gemeinsamen und bewaffneten Kampf der Hindus und Muslime gegen die Briten, der politisch-militärischen Fremdherrschaft sowie die der indischen Religionen feindlich eingestellte aggressive, fanatische (christliche) Religion. So betont Savarkar die Bedeutung aus religiösen Gründen *Swaraj* zu gewinnen, um wegen diesem zu kämpfen und zu sterben, wie es Hindus und Muslime gemeinsam 1857 getan haben.

7.8.3.7 Hindu-Muslim Einheit in Savarkars Realpolitik

Savarkars Ansätze zur Etablierung einer Hindu-Muslim Einheit bzw. einer Kooperation zwischen beiden Religionsgemeinschaft, die er in seinen historischen Studien in gewisser Weise versucht zu begründen, erfährt in dessen realen, parteipolitischen Welt eine drastische Nivellierung. So wird die Hoffnung auf eine Zusammenarbeit als eine vergebliche bezeichnet in Anbetracht der sich abzeichnenden Aufteilung des Britischen Kolonialreiches in mehrere Nachfolgestaaten aufgrund religiöser Trennungslinien (Savarkar HS 1992:55). Nichtsdestotrotz, auch wenn es den Anschein erweckt, dass er selbst nicht mehr daran glaubte, legte Savarkar seine „parteipolitische Bedingung“ vor, unter der er sich vorstellen kann, mit Minderheiten insbesondere den Muslimen zusammenzuarbeiten. So betont er, dass er durchaus bereit war, jeglichen ernst gemeinten Vorschlag für eine Zusammenarbeit, eine Koalition, gerade in praktischer Politik willkommen zu heißen und Hand in Hand mit allen Indern, Hindus wie nicht-Hindus zusammenzuarbeiten, vorausgesetzt die Hindus werden nicht um ihren rechtmäßigen Anteil in der Politik gebracht, um die Muslime zu bestechen, patriotisch zu sein. Dass er mit Blick auf die zukünftige Integrität des Staates durchaus eine solche Zusammenarbeit als etwas wünschenswertes betrachtet, bringt er damit zum Ausdruck, dass jedem Bürger das Recht gegeben werden soll, sich mittels eines Trainings auf eine politische Tätigkeit (u.a. in Koalitionen) vorzubereiten, damit er in der Lage ist sich in einen konsolidierten, integralen, gemeinsamen Staat einzubringen zu können (Vgl. Savarkar HS 1992:83).

Die Erfahrungen der Geschichte sowie die Beobachtung der zeitgenössischen politischen Entwicklungen führen Savarkar zur Formulierung folgender These, dass eine wahre Einheit zwischen Hindu und Muslimen nur dann zustande kommen kann, wenn es die Muslime brauchen (Savarkar 2007:224). Das wirkliche Problem der Hindu-Muslim-Einheit liege im Grunde in nichts anderem als in dem Verlangen der Hindus, eine solche Einheit zu verwirklichen. An dem Tag, als die Hindus den Muslimen zu verstehen gaben, dass *Swaraj* nicht gewonnen werden kann, wenn nicht die Muslime sich bemüßigt fühlten, mit den Hindus gemeinsame Sache zu machen, an diesem Tag haben die Hindus eine ehrenhafte Einheit aufgegeben (Savarkar 2007:224). Wenn eine überwältigende Mehrheit eines Landes vor einer Minderheit auf die Knie geht, die so antagonistisch sei wie die Muslime, sie anfleht, ihr eine

helfende Hand zu reichen, da ansonsten die größte Gemeinschaft dem Untergang geweiht ist, so sei es kein Wunder, dass diese Minderheit versucht, ihre Unterstützung so teuer wie möglich zu verkaufen, sie nicht hastet und bemüht ist, ihre eigene politische Oberhoheit zu etablieren (Savarkar 2007:224).

Savarkar sei bereit, den Muslimen als Minderheit einen speziellen Schutz ihrer Sprache, ihrer Kultur und ihrer Religion zu gewähren, sofern sie ebenfalls versprechen, nicht die gleichen Freiheiten der anderen Gemeinschaften in Indien zu verletzen, ihre eigenen Wege in ihren eigenen Häusern zu praktizieren und nicht zu versuchen, die Hindus zu dominieren oder zu erniedrigen (Savarkar 2007:224). Die Muslime sollten jedoch wissen, dass die Hindus im vollen Bewusstsein sind, über die anti-indischen Attitüde der panislamischen Bewegung, von Arabien bis nach Afghanistan reichend, die in Verbindung mit den gegenwärtigen aggressiven und defensiven Allianzen steht. Allianzen, die unter anderem beängstigende Tendenzen unter den Stämmen der angrenzenden Gebiete entwickeln und ihren Ausdruck darin finden, die Hindus aufgrund religiösen und rassistischen Hasses zu unterdrücken. Daher können die Hindus den Muslimen nicht mehr länger apriori vertrauen und „blank cheques“ ausstellen (Savarkar 2007:224f).

Wenn Indien nicht von fremder Herrschaft befreit wird, dann werden auch die Muslime nicht anderes sein als Sklaven. Wenn sie fühlen, dass es sei richtig und wenn sie es fühlen, dass sie es nicht tun können ohne Unterstützung und dem guten Willen der Hindus, lasst sie auf die Hindus zukommen und nach einer Einheit fragen. Dabei sollen aber nicht die Hindus den Muslimen sondern die Muslime den Hindus entgegenkommen (Savarkar 2007:225). Eine Hindu-Muslim Einheit, die auf diese Weise zustande kommt, ist es wert zu haben (Savarkar 2007:225). Die Hindus mussten kostspielig realisieren, dass ein von ihnen ausgehender Versuch, eine Einheit zwischen beiden Gemeinschaft zu realisieren, dazu führt, dass eben eine solche Einheit verloren geht (Savarkar 2007:225). Von daher lautet die Formel für die Etablierung einer Kooperation zwischen Hindus und Muslimen laut Savarkar wie folgt: „wenn ihr kommt – mit euch -, wenn ihr nicht kommt, ohne euch, und wenn ihr opponiert, trotz euch – die Hindus werden mit dem Kampf für ihre Nationale Freiheit so gut wie sie können fortfahren“ (Savarkar 2007:225).

Abschließend soll darauf hingewiesen werden, dass alle einzelnen Dimensionen des *Hindutva*-Konzeptes nicht die Zielsetzung verfolgen, altruistische und humanistische Vorstellungen bzw. bestimmte Ideologien zu implementieren. Vielmehr geht es um die Umsetzung eines konkreten politischen Zieles, die Schaffung einer hinduistischen Solidargemeinschaft. Wenn Savarkar nun eine Einheit zwischen Hindus und Muslimen vorschlägt, dann erfolgt dies auf der Grundlage seiner darwinistischen Überzeugungen, d.h. nach dem Gesetz der Zahl. Eine theologische Fundierung eines gesellschaftlichen Diskurses zwischen den beiden Religionsgemeinschaften hält Savarkar dementsprechend auch für unnötig. Es lässt sich auch feststellen, dass Savarkar kein besonderes Interesse für religiöse

Empfindlichkeiten etwaiger Minderheiten unterhält. Sein Augenmerk gilt lediglich der Integrierung einer entsprechenden, als „Subgemeinschaft“ empfundenen Gruppe, in ein kollektives Ganzes, um dieses zu stärken. Je stärker dieses Kollektiv ist, desto mehr erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass diese im internationalen Wettbewerb der Nationen bestehen bleibt. Bleibt eine Integrierung aus, wird die Minderheit nicht als eine Minderheit sondern entweder als eine selbständige fremde Nation oder einer solchen zugehörigen in Savarkars Denkprozess betrachtet.

7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten

Das Aufkommen des Buddhismus stellt für Savarkar in erster Linie eine konfessionelle Aufspaltung dar, was die angeblich ursprünglich religiöse Homogenität des weltlich-hinduistischen Herrschaftsverbandes auf dem indischen Subkontinent zerbrechen ließ. Im Rahmen der Bewertung von Savarkars Verhältnis zu den Buddhisten betont Jyotirmaya Sharma daher, dass Savarkar in den Buddhisten den größten Feind der Hindus sah³⁷⁸. Diese hätten eine bemerkenswerte Destabilisierung und Fragmentierung der hinduistischen Gemeinschaft bewirkt. Unterstützung findet Sharmas Argument durch die Tatsache, dass Savarkar in all seinen historischen Werken versucht, die Anstrengungen von hinduistischen Gemeinschaften, und hierunter subsumiert er auch die Sikhs sowie die Buddhisten, pan-hinduistische Bewegungen zu formieren, um eine große nationale Gemeinschaft aufzubauen und ein Hinduistisches Reich zu begründen, skizziert. So werden die Sikhs in diesem Zusammenhang stets lobend erwähnt³⁷⁹, demgegenüber der ehemals hinduistische und später buddhistische³⁸⁰ Herrscher wie Asoka, der wohl das bedeutendste Reich, vor allem mit Blick auf seine territorialen Ausdehnungen auf dem indischen Subkontinent beherrschte „mit keiner Silbe“ in *Hindu-Pad-Padashahi* gewürdigt³⁸¹. Eine Erklärung hierfür finden wir in Savarkars *Six Glorious Epochs of Indian History*, indem er Asoka zwar zugesteht, dass man ihn als einen bedeutenden König nicht nur in Indien sondern auch weltweit verehren solle, aber es ebenso unmissverständlich zum Ausdruck bringt, dass die Ära Ashokas nicht die von Savarkar gesetzten Kriterien einer glorreichen Epoche erfüllt. Von daher könne man ihn, also Ashoka, nur mit einer beiläufigen Referenz zur indischen Geschichte erwähnen (Vgl. Savarkar SGE

³⁷⁸ In einem persönlichen Interview dem Autor gegenüber, 12. August 2004 in Hyderabad.

³⁷⁹ Siehe u.a. Savarkars Beschreibung des Versuches der Sikhs eine konföderierte Nation zu etablieren (Savarkar 1971:196).

³⁸⁰ Asoka trat im Laufe seiner Regentschaft zum Buddhismus über und forcierte erheblich dessen Verbreitung. Auslöser für die Konversion war die bemerkenswert blutig verlaufene Unterwerfung des Landes Kalinga, das an der Ostküste liegt am längsten seinem Expansionismus widerstanden hatte. Aus Ashokas Inschriften, die im allgemeinen als ein signifikanter Beitrag zur indischen Geschichtsschreibung zu bewerten sind [er ist der erste Herrscher, der solche Schriften hinterließ] erfahren wir dass die Folgen dieser Auseinandersetzung, in dem „einhundertfünfzigtausend Menschen verschleppt, hunderttausend getötet wurden und viele mehr starben“ Ashoka zur Aufgabe aller weiteren kriegerischen Eroberungen und zur Hinwendung zum Buddhismus bewegten. (Kulke/Rothermund 1982:83;85).

³⁸¹ Vgl. Seine Ausführungen in *Hindu-Pad-Padashahi*, u.a. seine Wertschätzung gegenüber den Leistungen hinduistischer Könige wie die Harsha, Pulkeshin, Chandragupta, Vikramaditya oder Shalivahan (Savarkar 1971:212ff)

1971:61). Darüber hinaus interessant in diesem Kontext Savarkars Feststellung, wann die Geschichte Indiens, das heißt in seinen Worten, die Geschichte der Hindus, als Nation beginnt, und zwar mit dem Erscheinen Buddhas, dem Stifter der Buddhistischen Religion und nicht mit Ashoka, der das erste buddhistische Reich auf „hinduistischen Boden“ errichtete. Wichtig diesbezüglich ist die Tatsache, dass er hier seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, dass eine Geschichtsschreibung, die mit Zeiten Buddhas laut „zeitgenössischer Auffassung“ starten solle, in Zukunft, sofern neue Erkenntnisse zu Tage treten, auch die *Puranas* mit einbeziehen werden. Dieser scheinbar „lapidare Hinweis“, kann jedoch als eine versteckte, bemerkenswerte Kritik in zwei Richtungen interpretiert werden. Zum einen, wie bereits an einigen Stellen schon hervorgehoben wurde, gegen die bis dato vollzogene Geschichtsschreibung bestimmend durch westliche Historiker [die auch indische mit einschließt]. Zweitens gegen eine Tendenz nur buddhistische Überlieferungen als einzig akzeptierte Quellen, die Zeugnis über die „moderne Geschichte“ der indischen Nation ablegen können, anzusehen (Savarkar 1971:2). Mit anderen Worten wendet sich Savarkar gegen eine Geschichtsschreibung, die sich überwiegend oder ausschließlich auf buddhistische Quellen beruft und fordert die Einbeziehung hinduistischer. Die Konturen dieser Kritik werden schärfer im Verlauf seiner diesbezüglich ergänzenden Ausführungen, dass er sogar soweit geht, die bis dato heftig kritisierte, fremde, historisch-wissenschaftliche Literatur als eine unverzichtbare aufzuwerten und neu verfügbare Quellen einzubeziehen. Dementsprechend beginnt für ihn die Frühgeschichte der indischen Nation mit dem hinduistischen Fürsten Chandra Gupta Maurya, also weder mit dem davor lebenden Buddha noch mit seinem „Nachfolger“ Ashoka, der das Reich der Maurya zu seiner größten Ausdehnung führte und konsolidierte, „jedoch“ zum Buddhismus übertrat und sich nach Savarkar sozusagen nicht nur von der „*Hindu Sache*“ abwandte, sondern gegen sie stellte. Bestätigung für diese These scheint Savarkar darin zu finden, dass kein einziger Hinweis auf Buddha oder den Buddhisten durch die Griechen zu Zeiten ihrer Invasion in Indien unter Alexander dem Großen zu finden sei. Dies interpretiert er dahingehend, dass sich der Einfluss der Buddhisten für einen Zeitraum von 250 bis 300 Jahren lediglich auf eine Region im Osten, das heißt lokal rund um das Magadha Reich beschränkte (Savarkar SGE 1971:8). Savarkar will damit zum Ausdruck bringen, dass die Buddhisten von einem nationalen Standpunkt aus betrachtet im „besten Fall“ nur eine „nebensächliche Rolle“ in dieser Phase der nationalen Geschichte Indiens spielten. Auch wenn sie den einen oder anderen Beitrag zum Aufbau eines Territorialstaates in Indien geleistet haben, so würden sie doch einer Welt angehören, die sich weit von der Realität entfernt habe (Vgl. Savarkar 1999:13). Setzt man sich jedoch intensiver mit seinen Ausführungen über Buddha, Buddhismus und Ashoka auseinander, so kommt man nicht umhin, eine tief verwurzelte Abneigung in Savarkars Denken letzterem Gegenüber festzustellen. So betont er, das Konzepte wie *Ahimsa* und anderen aus dem Buddhismus entsprungene Prinzipien sich für die weitere nationale Entwicklung der Hindus als bemerkenswert ungünstig erwiesen haben (Savarkar SGE 1971:62). So betont Savarkar in

seinem *Hindutva*, dass der Buddhismus zwar den ersten und wohl größten Schritt im Versuch, eine universale Religion zu propagieren, darstellt und die Verkündung des Gesetzes der Gerechtigkeit eine durchaus bemerkenswerte Sache ist. Soweit lässt sich konstatieren, dass Savarkar nicht apriori gegen Buddhismus ist, und dieser sich generell mit seinen Ideen von Humanismus und Universalismus bedingt vereinen lassen würde. Seine Kritik an ihm wird jedoch dadurch geweckt, dass trotz seiner Erfolge er nichts erreichen konnte, um Indien gegen die „Wurzeln animalischer Leidenschaften“, politische Ambitionen oder individuelles Streben zu schützen. Vielmehr habe der Buddhismus in Indien dazu geführt, dass man die Notwendigkeit für einen harten Sinn für Ungerechtigkeit sowie die Möglichkeit sich auf die Macht eines unzerbrechlichen Widerstandes berufen zu können, gänzlich außer Acht gelassen hatte. (Vgl. Savarkar 1999:14f)

Generell lässt sich feststellen, seine zum Ausdruck gebrachte Wertschätzung des Buddhismus als Religion steht diesbezüglich in einem signifikanten Missverhältnis zu der von ihm vorgebrachten Kritik hinsichtlich der dem Buddhismus angeblich innewohnenden anti-nationalen Tendenzen. So greift Savarkar u.a. das „Vorurteil“ auf, dass die Buddhisten Praktiken nachgehen, die von den Hindus durchaus auch als korrupt angesehen werden und von den Buddhisten nicht aus intellektuellen bzw. philosophischen Gründen sondern aus rationalen und bzw. oder politischen Gründen vollzogen werden, und in einem Nutzen maximierenden Kontext einzuordnen sind (Vgl. Savarkar SGE 1971.63f). Wobei sich in diesem Zusammenhang der Kern von Savarkars Kritik im Wesentlichen gegen die durch den Buddhismus angeblich erfolgte Ablehnung der *Vedischen Religion* und mit ihr in Verbindung stehenden Kulte, Ritualen, Praktiken und Traditionen richtet. Dass sich diese ablehnende Haltung gegenüber dem nationalen Leben in seiner ökonomischen, sozialen wie politischen Dimension nicht nur als bemerkenswert hemmend erweist sondern gar ein dramatischer Rückschritt in der nationalen Entwicklung der pan-hinduistischen Nation bedeutet, bringt er klar zum Ausdruck. So habe der Buddhismus, insbesondere seit seines Protegierens durch Ashoka, das Land in eine schwere innenpolitische Krise gestürzt u.a. durch das Verbot von Opfern, die Gewalt zu lieben bzw. verherrlichten. Opferungen waren aber eines der Kernbestandteile der *Vedischen Religion*, durch deren Verbot, d.h. durch die Ausdehnung der *Ahimsa* auf die nicht-menschliche Kreatur, wurden laut Savarkar rund 80% der damaligen Bevölkerung in die Illegalität getrieben, d.h. machten sich einem „Gesetzesverstoß“ gegenüber der Regierung schuldig. Dieser bis dato nur bedingt bekannte Konflikt zwischen den Hindus und Buddhisten, entfalte durch besondere Edikte der buddhistischen Führung nicht nur hinsichtlich der soziokulturellen sondern auch der ökonomischen Sphäre seine schädlichen, wenn man Savarkars Argumentation wörtlich nimmt, gar lebenszerstörerischen Auswirkungen für die einzelnen Individuen sowie das nationale Leben als Ganzes. Durch das von den Buddhisten verfolgte Prinzip des „total Ahimsa“, der „absoluten Gewaltlosigkeit“ wurde nicht nur das Jagen verboten, was u.a. für die Angehörigen der hinduistischen Kriegerkasten als eine essentielle religiöse Verpflichtung aufgefasst wurde

und so über eine kulturell-politische Brisanz verfügte, sondern auch das Fischen und das Töten von Geflügel. Dieses führte angeblich zu einer erheblichen Verknappung der Nahrungsgrundlage für Millionen von Menschen, von daher müsse das Prinzip der „total Ahimsa“ als schädlich für die Menschheit angesehen werden. Selbst das Verbot des Tötens von Raubtieren, auch wenn es um den Schutz des eigenen Lebens oder der landwirtschaftlichen Produktion ging, zeigt wie gefährlich die Lehren des Buddhismus für die nationale Stärke und die Basis der Gesellschaft ist. Gefahren vor denen laut Savarkar bereits Arya Chanakya (Kautiliya) in seiner politischen Schrift zur Staatsführung *Arthashastra* warnte.

Ins Fadenkreuz seiner am Buddhismus geübten Kritik geriet neben dem Prinzip der „absoluten Gewaltlosigkeit“ auch die Institution des *Bhikkhu*³⁸², insbesondere dessen Lebensstil. So sei nicht nur dessen Weltabgewandtheit (ein manchen Religionen innewohnendes Phänomen, welches er bereits im Rahmen seiner Gedanken zur Reform des Hinduismus kritisiert hat), das Zurücklassen einer eventuell unversorgten Familie³⁸³, aber vor allem das Leben auf „Kosten des Staates“ zu Zeiten Ashokas, als besonders verdammenswert zu beurteilen. So wäre durch Ashoka nicht nur den Staatshaushalt schwer belastet, sondern auch der Konflikt zwischen Buddhisten und Hindus heraufbeschworen bzw. verschärft wurden, indem er einen bemerkenswerten Anteil des Staatsbudgets für die Förderung des Buddhismus spendete, mit anderen Worten Gelder, die überwiegend von den Hindus erwirtschaftet und durch Ashoka gegen ihre Interessen verwendet wurden (Vgl. Savarkar SGE 1971:65). Dies führt Savarkar letztendlich zu der Feststellung, dass dem Buddhismus und der Politik Ashokas eine inhärenten Verzerrung bzw. Inkonsistenz zwischen Grundgedanken und Praxis zugrunde liegt, die ihren Ausdruck darin findet, dass auf der einen Seite Ashoka versuchte, mit allen Mitteln die religiösen Praktiken der hinduistischen Brahmanen- und Kriegerkasten zu beseitigen, auf der anderen Seite den Respekt vor allen Religionen verkündete (Vgl. Savarkar SGE 1971:64).

Bevor jedoch der signifikanteste und wohl kritischste Teil seiner Beanstandung an den „extremen“ Lehren des Buddhismus, seinen Institutionen wie deren Anhängern hier dargestellt wird, sollen die bereits umrissenen Punkte als Ausgangspunkt für die weitere Analyse zusammengefasst werden: 1) Die Institution der Mönche, den *Bhikkhus*; diese würden durch ihre Weltabgewandtheit und den staatlich geförderten „Parasitismus“ die Grundfesten der indischen, d.h. der hinduistischen Gesellschaft in ihrer sozialen und ökonomischen Sphären zerstören. Die durch die *Bhikkhus* gepflegte Abwendung würde insbesondere hinsichtlich einer zu versorgenden Familie ihre negativen Effekte entfalten; 2) Die Lehre der absoluten Gewaltlosigkeit bzw. deren unbeschränkte Anwendung führte zu einer gesellschaftlichen

³⁸² Unter *Bhikkhu* wird hier ein umherwandernder Mönch verstanden, dem gemäß der staatlichen Unterstützung durch Ashoka in so genannten *Buddhistic Sanghas* kostenloses Essen, Kleidung, Unterkunft u.a. gewährt wurde (Vgl. Savarkar SGE 1971:65).

³⁸³ Dieses Argument greift Savarkar indirekt auf, indem er sich auf die Auflagen und Restriktionen bezieht die Kautiliya gesetzt hat, sofern sich ein Bürger entscheidet sein Leben als *Bhikkhu* fortzuführen.

Atmosphäre, in der militärische Stärken, die Verwendung von Waffen, der Kampf und die Verteidigung des Landes als gewaltsam, sündig und unreligiös verurteilt wurden, dass es respektabler sei „das Leben eines umherwanderten parasitären *Bhikkhus* zu führen als ein religiös-inspirierter, tapferer bewaffneter Krieger“ (Savarkar SGE 1971:65; 136). Dies führte zu einer geistig-emotionalen Haltung, die ihren Ausdruck in dem Slogan findet, „das ein religiöser Sieg höher zu bewerten sei, als einer der durch Waffen gewonnen wurde“ oder „das der religiöser Sieg dem Sieg auf dem Schlachtfeld überlegen ist“ (Savarkar SGE 1971:65f). Ausgehend von dieser als schädlich für die nationale Entwicklung des Landes identifizierten Phänomene, die Savarkar mit dem unter Ashoka zu einer „quasi Staatsreligion“ erhobenen Buddhismus in kausalen Zusammenhang bringt, konstatiert er resümierend folgendes: So sei die Propagierung der extremen Form der Gewaltlosigkeit u.a. dafür verantwortlich: (1) dass die Inder nicht nur ihren Kampfgeist sowie ihre Tapferkeit verloren und sich dementsprechend von dem Konzept des „Heldentums“ entfernten – Tugenden, der den geistig-moralischen Habitus seiner Landsleute noch zu Zeiten des Einfalles Alexander des Großen auszeichnete und sie in die Lage versetzte, den griechischen Aggressoren adäquat, zumindest was die kämpferische Einstellung betrifft, zu begegnen; (2) Neben dem Degenerieren der allgemeinen, individuellen Kampfmoral³⁸⁴ aller Bürger bei Frauen wie bei Männern, Jungen wie Alten, erfolgte parallel zum inneren auch der äußere Zerfall der Streitkräfte. Vor diesem Hintergrund sei laut Savarkar die durch Ashoka implementierten extremen Lehren des Buddhismus als „Staatsphilosophie“ für den Niedergang der indischen militärischen Widerstandsfähigkeit sowie die darauf folgenden neuen Invasionen fremder Mächte verantwortlich. Die komplette Auflösung der militärischen Ordnung insbesondere in den nordwestlichen Provinzen haben sozusagen die Invasionen der griechischen Heerführer Demetrios und Menander³⁸⁵ förmlich heraufbeschworen (Savarkar SGE 1971:66ff).

Es kann daher konstatiert werden, dass letzt genanntes in einem diametralen Gegensatz stand zu Savarkars Maxime „might is right“ und den Konzepten der „gerechten Gewalt“ und des „Heiligen Krieges“ bzw. des „heiligen Kampfes zur Befreiung des *Hindutums*“. Zusammenfassend hätten die von Ashoka propagierten extremen Lehren des Buddhismus dazu geführt, dass die martialischen Fähigkeiten der Hindus verloren gingen, dass auf kriminelle Art

³⁸⁴ Eine Kampfmoral die laut Savarkar sicher gestellt war und zwar im Rahmen der von ihm skizzierten „wehrhaften indischen Demokratie bzw. Republik“ im Sinne einer „nation-in-arms“, die stets bereit ist ihre Grenzen zu verteidigen, die aus Bürgern besteht die kollektiv dazu bereit sind ihr Leben für die nationale Sache zu geben, die die Kampfbereitschaft durch einen allgemeinen Wehrdienst für Frauen und Männer erzielt. Siehe hierzu Kapitel 7, Absatz 7.5.4 Militarisation der Gesellschaft und Kapitel 9, Absatz 9.3.2.1 Codeelement Ritual Johar/Jauhar.

³⁸⁵ Savarkar spricht hier von den „Bactrian Greeks“ oder den asiatischen Griechen. Savarkar versteht darunter, die durch Alexander dem Großen nach Asien eingedrungenen Griechen, die jedoch nach seinem Tode und dem Zerfall seines Reiches eher eine Abspaltung bilden als das sie sich diesen „originären Griechen“ zu Alexanders Zeiten zuordnen lassen. Darüber hinaus sind sie eher, in Savarkars Worten, durch ein Niedergang der hohen Standards, wie sie von Alexander gesetzt waren, gekennzeichnet. Das ein solches Volk in der Lage war die einst unter Chandra Gupta und Arya Chanayka so militärisch mächtigen Indern nun zu besiegen, soll die Bedeutung der negativen Auswirkungen der „absoluten Gewaltlosigkeit“ auf das indische Volk betonen (Vgl. Savarkar SGE 1971:68ff).

und Weise die Kühnheit und Tapferkeit der Hindus, die für die nationale Unabhängigkeit kämpften, negiert und das gesamte Land in ein riesiges buddhistisches Kloster verwandelt wurde. Indien, das unter Chandra Gupta über die stärkste Armee der Welt verfügt habe, war nun durch einen völligen Zerfall aller militärischen Organisationen dem Verlust von Kampfgeist und Heldentum sowie dem Verlust des ehemals vorhandenen „eisernen Patriotismus“ gekennzeichnet. Aus diesen Gründen bezeichnet Savarkar die extremen Lehren des Buddhismus als ein „internal virus“, der die nationale Ehre Indiens unterminiert, eine Gefahr für die nationale Freiheit der vedischen Hindus und als solche als nationales Unglück zu bewerten sei. (Savarkar SGE 1971:73f).

Den jedoch größten Vorwurf, den Savarkar im Rahmen seiner Interpretation der geschichtlichen Ereignisse erhebt und der darin von ihm zugewiesenen Rolle für die Buddhisten, ist der des Verrates am indischen Volk und deren staatlichen, nationalen Unabhängigkeit. So haben laut ihm die indischen Buddhisten mit den fremden, griechischen Aggressoren und später auch mit den Sakas und Kushans aus machstrategischen bzw. politischen Erwägungen heraus gemeinsame Loyalitätsnetzwerke aufgebaut. So konstatiert Savarkar, dass die Buddhisten sich durch die Kollaboration mit den fremden Mächten nicht nur die Schonung ihres eigenen Lebens sowie ihrer Religion erhofften, sondern auch, dass sich der Fokus deren Angriffes rein auf den „vedischen Hinduismus“ und dessen Anhänger konzentrierte und das im Falle deren Sieges, sie mit Hilfe der Fremden eine buddhistische Herrschaft in Indien etablieren und konsolidieren können (Vgl. Savarkar SGE 1971:84f; 103). Bemerkenswert ist die Grenze, die er zieht bzw. die Polarisierung, die er hier aufbaut und zwar mit den verräterischen Buddhisten und ihren fremden Unterstützern auf der einen Seite und den heldenhaften, für die Freiheit von Land, Nation und Glauben kämpfenden patriotischen, vedischen Hindus. Aus diesem Grunde rechtfertigt Savarkar, die nach der Niederwerfung der griechischen Invasionen oder der Zerschlagung der Herrschaftsordnungen der Sakas wie der Kushans, etwaige Aktionen im Sinne einer „Siegerjustiz“ gegen die indischen Buddhisten durch die siegreichen Hindus. Sofern Gewalt und Strafe gegen diese angewendet wurde, dann aus dem politischen Blickwinkel der Bestrafung für anti-nationales, illoyales und verräterisches Verhalten, aber niemals aufgrund religiöser oder philosophischer Erwägungen³⁸⁶. Diese Polarisierung bzw. Ausgrenzung der indischen Buddhisten von den vedischen Hindus zieht sich durch wesentliche Teile seines Schrifttums. Einen besonderen Höhepunkt erfährt dieser Prozess in seinen Ausführungen zu dem Verhalten der Buddhisten zu Zeiten der ersten islamischen Invasionen, u.a. die von Mohammed-Bin-Kasim in 711 n. Chr.

Auch wenn Savarkar es nicht wortwörtlich formuliert, so kann doch an dieser Stelle festgehalten werden, dass er den indischen Buddhisten hier nicht nur anti-nationales und

³⁸⁶ „Die Buddhisten wurden nicht als eine Gemeinschaft verurteilt, einfach weil sie in Nihilismus oder Agnostizismus glaubten oder weil einige von ihnen Atheisten waren oder gewaltlose Prinzipien verfolgten oder die Veden verdammt, oder ihre religiösen Rituale in vieler Hinsicht sich von den der vedischen Hindus unterschieden“ (Savarkar SGE 1971:84).

verräterisches Verhalten vorwirft, sondern zunehmend die Rolle des „Sündenbocks“ zuweist, dem die Schuld der Niederlage der vedischen Hindus gegenüber den muslimischen Invasionen zugerechnet wird. Aus der den Hindus gegenüber entwickelten „Böswilligkeit“ haben die Buddhisten sich nicht nur mit der Hoffnung zufrieden gegeben, dass die neuen Invasoren sich wie frühere dem buddhistischen Kult in die Position einer Staatsreligion erheben, sondern mit der aktiven Unterstützung der Feinde des vedisch-hinduistischen Indien. So hätten die Buddhisten laut Savarkar die Muslime im Sindh auf allen mögliche Arten unterstützt, durch Bereitstellung von Futter und Nahrungsmitteln sowie militärischen Geheimnissen. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist Savarkars Strategie die Buddhisten als ein geschlossenes Kollektiv zu beschreiben, welches sich als ein Ganzes illoyal verhält. Demgegenüber hätten sich auch Hindus des Verrates schuldig gemacht, so seien dies jedoch stets nur vereinzelte Individuen (Savarkar SGE 133f).

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist Savarkars Verhältnis zu Ambedkar. Ambedkar, den Savarkar noch während seiner Zeit in Ratnagiri und in den Jahren als Präsident der Hindu-Mahasabha in gewisser Weise verehrte, geriet zunehmend als Führer der Unberührbaren ins Fadenkreuz seiner Kritik. Erste Spannungen zeichneten sich bereits sehr früh ab³⁸⁷, nachdem Savarkars Reformbemühungen in Richtung der Abschaffung der Unberührbarkeit nicht auf die erwartete Resonanz bei Ambedkar stieß und als dieser noch zu dem Buddhismus übertrat, verwandelte sich die Verehrung in eine tiefe Abneigung. Im Kontext seines Kampfes gegen die „Pervertierung“ der indischen Geschichte durch „anti-hinduistische Quellen“ schreibt Savarkar folgendes: „Unsere Feinde haben [diese] falschen Eindrücke als unzweifelhafte Fakten über die ganze Welt in den letzten zwei bis drei Jahrhunderten verbreitet. Zum Beispiel wie Ambedkar in seinen späteren Jahren der gezeichnet von Hass gegenüber dem Hinduismus schrieb: „[...] The Hindus, has been a life of a continuous defeat. It is a mode of survival of which every Hindu will feel ashamed“³⁸⁸. Seinen vorläufigen Höhepunkt der Ausgrenzung in diesem Zusammenhang hinsichtlich der Ablehnung des buddhistischen Ambedkars findet sich in Savarkars Feststellung, dass Ambedkars Bemerkungen als „extravagant und vulgär“ zu bezeichnen seien (Savarkar SGE 1971:132).

Ausgehend davon geht Savarkar sogar soweit zu konstatieren, dass diese von Zeit zu Zeit stattfindenden Verfolgungen aufgrund der oftmaligen Verrate an der indischen Unabhängigkeit und am Indischen Reich letztendlich dazu geführt haben, dass der Buddhismus in Indien beseitigt wurde (Vgl. Savarkar SGE 1971:86; 103).

³⁸⁷ So lobt Savarkar dessen soziale Reformbemühungen zur Verbesserung der Lage der Unberührbaren als eine patriotische und humanitäre Leistung, die Ambedkar selbst als einen außergewöhnlichen Gewinn für die indische Nation auszeichnet. Dieser Beitrag sei so bedeutend für die „pan-hinduistische Sache“, dass selbst der Tatsache, dass Ambedkars gelegentliche anti-hinduistische Äußerungen nichts daran ändern. (Vgl. Savarkar HS 1992:36f).

³⁸⁸ Ambedkar zitiert in Savarkar (SGE 1971:131) unter Angabe folgender Referenz: *Annihilation of Caste*, Speech prepared by Dr. Ambedkar for the Annual Conference of the *Jat-Pat-Todak Mandal of Lahore*, but not delivered (1936), 34.

Dass die Buddhistische Religion kein Ideal, d.h. nichts Erstrebenswertes darstellen würde, versucht Savarkar u.a. am Beispiel der Sakas zu belegen, die sich nach ihrer militärischen Unterwerfung komplett durch eine Adaptierung der indischen Kultur in den gegebenen soziokulturellen Kontext integrierten, hier verstanden als die Zuwendung zum „vedischen Hinduismus“, aber eine Konvertierung zum Buddhismus ablehnten. Dies sei geschehen obwohl sie naturgemäß eine Ablehnung gegen die „vedische Religion“ entwickelten sollten, da dies der Glaube der sie besiegenden Streitkräfte war. Die Buddhisten hingegen hätten sich niemals mit oder ohne Waffen gegen sie gestellt und sich bereitwillig unter deren politischen Vorherrschaft untergeordnet. So habe der sie prägende „kämpferische Pathos“ dazu geführt Respekt und Ehrfurcht vor der „vedischen Religion“ zu entwickeln, was seinen expliziten Ausdruck in der von ihnen entwickelten „Liebe zum Sanskrit“, der heiligen Sprache der Hindus findet (Vgl. Savarkar SGE 1971:97f)³⁸⁹.

7.8.4.1 Vorwurf der internen Zersplitterung

Für Savarkar stand es außer Frage, dass der Buddhismus aufgrund seiner historischen Betrachtungen nur bedingt Identität stiftende Funktionen entwickeln kann, die in Richtung des Aufbaues einer kollektiven, homogenen Gemeinschaft positive Wirkungen entfalten. So haben sich laut Savarkar die Kushans, trotz ihrer ersten Ablehnung, dann durch die Konvertierung ihres Kaisers, dem Buddhismus zumindest von offizieller, staatlicher Seite zugewandt (Savarkar SGE 1971:101). In diesem Kontext betont er, dass der Buddhismus nicht nur anti-national sondern auch anti-kollektiv ist und die Zersplitterung einer Gemeinschaft bewirkt. Dies sei ein Merkmal, was dessen Genese begleitet und bereits über eine historische Kontinuität verfügt. So sei der Buddhismus unter Ashoka wie später unter Kanishka belastet mit „unzähligen Fimmeln und abstrusen Theorien“. Er sei in verschiedene Sekten „aufgespaltet“, die sich unterschiedlich feindlich gegenüber stehen. Versuche unter den sie fördernden Herrschern, wie die Einberufung eines Konzils, um die unterschiedlichen Strömungen zusammenzuführen, hätten aber nur dazu geführt, dass neue Sekten bzw. Zweige wie zuletzt der der *Mahayan* entstanden seien. Gebote und Praktiken, die bis dato in der ursprünglichen Form keine Verankerung hatten, waren nun laut Savarkar in dieser neuen Sekte inkorporiert und wurden von Kanishka gefördert und innerhalb seines Reiches sowie durch militärische Kampagnen weiter nach Zentral- wie Ostasien (China) verbreitet³⁹⁰. Äußerst bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist für Savarkar jedoch die durch diese *Mahayan* Sekte erfolgte Übernahme des *Sanskrits*, verbunden

³⁸⁹ Siehe hierzu ergänzend Kapitel 9, Absatz 9.3.1.1 Codeelement heilige Sprache Sanskrit: *Rashtrabhasa*.

³⁹⁰ Kulke und Rothermund (1996:107) schreiben hierzu, „dass der bereits von Ashoka begonnenen Buddhismus-Mission verhalfen die Indo-Griechen und die Kushanas dank ihrer „internationalen“ Beziehungen in Zentralasien zum Erfolg“.

mit der Negierung ihrer alten „heiligen buddhistischen Sprache“ *Pali* oder *Prakrit*³⁹¹. So habe zwar die staatliche Förderung auf den ersten Blick für die Ausbreitung des Buddhismus gesorgt, indirekt jedoch den Buddhismus, das neu unter Kaniska entstandene Reich, gewollt oder ungewollt, durch die Verwendung des *Sanskrit* der indischen Zivilisation und Kultur, hinsichtlich der Religion, Sprache, Denken sowie Sitten und Gebräuche, unterworfen (Vgl. Savarkar SGE 1971:101). Es ist jedoch wichtig in diesem Zusammenhang festzustellen, dass auch wenn Savarkar hier den Eindruck einer „positiveren Einstellung“ gegenüber dem Buddhismus im Allgemeinen erweckt, insbesondere indem er ihn als eine indische Religion anerkennt und als solches diesen einen religiösen Sieg unter Kanishka für Indien errungen hatte, so war dies laut ihm nicht der Verdienst der ursprünglichen, reinen Form der Buddhismus wie er von Buddha gelehrt und Ashoka praktiziert wurde. Sondern vielmehr der einer modifizierten, der politischen Notwendigkeitsstruktur sowie den individuellen Interessen des Herrschers Kanishkas angepassten Variante. So sei zwar die Loyalität gegenüber Buddha die Basis, jedoch wurden immer noch die „vedischen Rituale“ praktiziert und Lehren wie die „absolute Gewaltlosigkeit“ und die Philosophie, dass ein „religiöser Sieg, dem Sieg auf dem Schlachtfeld“ vorzuziehen sei, aus der realpolitischen Perspektive ins Abseits gedrängt. Dieses sieht Savarkar darin bestätigt, dass unter Kanishka zunächst der Aufbau militärischer Kapazitäten und deren konsequente Anwendung im Rahmen der Expansion seines Territoriums und Machtbereiches erfolgte, bevor die Verbreitung des Buddhismus innerhalb der neuen Gebiete, durch die von ihm geförderte Missionierung erfolgen konnte. Auch wenn es Savarkar nicht explizit benennt, so bringt er doch damit zum Ausdruck, dass dieser religiöse Sieg für Indien unter Kanishka, also nicht vom Buddhismus sondern vielmehr durch die in ihm zu findenden „vedischen (hinduistischen) Elementen“ und der durch sie gepflegte kämpferische Geist, errungen wurde.

7.8.4.2 Konzept der Einheit zwischen Buddhisten und Hindus

Trotz all seiner vehementen und entgrenzenden Kritik am Buddhismus lassen sich auch immer wieder vereinzelt Worte der Annäherung finden. So betont er an verschiedenen Stellen, dass die Buddhisten trotz ihrer oben genannten „Fehler und Schwächen“ den Hindus näher stehen als den Muslimen. (Vgl. u.a. Savarkar 1950:323). So bekommen die Buddhisten einen besonderen Stellenwert erst wieder in der Konfrontation mit den Muslimen. In diesem Zusammenhang sieht Savarkar eine einheitlich hinduistisch-buddhistische Front von Indien bis Japan, um einer möglichen vereinigten muslimischen Front von Muslimen bzw. eine panislamischen Bewegung in Indien, Burma und China entgegenzutreten (Savarkar HS 1992:41ff; 1941:27ff; 369f). Am Beispiel angeblicher Bedrohungen der Buddhisten in Burma (heutiges Myanmar) durch die Muslime versucht Savarkar aufzuzeigen, dass die Buddhisten durch dieselben Kräfte und Strategien herausgefordert werden wie die Hindus. Von daher bestehe die dringende

³⁹¹ So wurden laut Savarkar die existierenden Buddhistischen Schriften in das *Sanskrit* übersetzt. Durch die staatliche Förderung wäre ein „Boom“ der *Sanskrit*-Literatur und Zivilisation durch das Kanishka-Reich und über dessen Grenzen hinweg eingetreten. Vgl. Savarkar SGE (1971:101).

Notwendigkeit zu einer Kooperation nicht nur zwischen den Hindus in Indien und ihren Glaubensgenossen in Burma sondern auch zwischen Hindus und Buddhisten, die er in diesem Kontext als „Schwester-Nation“ sieht. Von daher fordert er die Hindus auf, die sich kulturell, religiös und politisch mit Burma verbunden fühlen, die Buddhisten in Burma gegen jegliche Expansion von nicht-hinduistischen Gegnern zu unterstützen (Savarkar 1941:29). Es steht dabei außer Frage, dass es Savarkar dabei nicht nur um den Schutz der Buddhisten geht, sondern vielmehr um die aktive Bekämpfung einer möglichen panislamischen Allianz (Savarkar 1941:361f).

Dass der Buddhismus in Indien „beinahe“ verschwunden ist, ist laut Savarkar ein vielschichtiger Problemkomplex. Ausgangspunkt seiner Darlegung der Gründe ist die Feststellung, dass nicht nur die erfolgreiche theoretische Widerlegung der buddhistischen Philosophie und religiösen Glaubenssätzen, sondern durch die unerschütterlichen Vedischen Theologen und *Pandits* schuld an der Exstinktion des Buddhismus in Indien ist. Neben dieser „religiös-theoretischen“ Konfrontation haben aber laut ihm vor allem, wie oben beschrieben, eine Vielzahl von sozialen und politischen Ereignissen Anteil an diesem Prozess.

7.8.5 Savarkars Beziehungen zu den Christen

Die bemerkenswert positive Einstellung Savarkars gegenüber den Parsen lässt sich nach seiner eigenen Aussage, auch wenn in einem geringeren Ausmaß, gegenüber den Christen feststellen. Auch in ihnen sieht Savarkar keine Gefahr für die zukünftige indische nationale Konsolidierung (Savarkar 2007:225). So hebt er diese positiv hervor, dass, obwohl sie nur wenig zum nationalen Kampf beigetragen, zumindest sich nicht gegen ihn gestellt haben. Zudem seien sie weniger fanatisch und der politischen Vernunft mehr zugänglich als die Muslime (Savarkar 2007:225).

Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen den Hindus und den Christen, hier vertreten durch die Briten, ist laut Savarkar insbesondere durch ein einschneidendes Ereignis geprägt und zwar durch die nationale Erhebung der Inder im Jahre 1857. Hatten die Briten zuvor noch versucht, in direkter Weise durch Versuche der Christianisierung die von Savarkar suggerierte Einheit der Hindus sowie deren Solidarität untereinander zu zerschlagen, so wurde der Kolonialmacht durch die dramatischen Ereignisse des damaligen Aufstandes und den mit ihm in Verbindung stehenden religiösen Faktoren im Ursachen-Wirkungs-Kontext bewusst, dass sie nach subtileren Methoden der politischen Konsolidierung ihrer Macht zu suchen hatten. Diese bestanden zum einen in dem Aufbau der Muslime als eigenständigen politischen Faktor und deren Instrumentalisierung als Gegengewicht zu den Hindus und zum anderen in der Einbindung der Hindus in ein westliches Ausbildungs- und Erziehungssystem³⁹² (Savarkar 2007:240ff). Dass sich die Muslime diesem Erziehungssystem verschlossen, verstärkte zum

³⁹² Siehe hierzu Kapitel 9, Absatz 9.3.6 Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung).

einen den Prozess der Polarisierung beider Gemeinschaften und zum anderen, dass die Solidarität unter den Muslimen nicht so wie bei den Hindus durch die Briten unterminiert werden konnte (Savarkar 2007:241).

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass Savarkar von Jesus Christus und seiner Bergpredigt durchaus inspiriert war, wie er es selbst an einigen Stellen in seinem Schrifttum bestätigt. (u.a. Savarkar 1950:19). Seine „christlichen Studien“ umfassten zwar auch das Neue Testament, jedoch interessieren ihn in erster Linie die historischen Wurzeln des Christentums, sprich dessen Genese und in diesem Kontext schwerpunktmäßig das Alte Testament. Sein Interesse weckt in erster Linie bei diesen Studien die Geschichte der Juden und das Jüdisch-Christliche Verhältnis, aber auch die spätere Geschichte der Christen im römischen Reich. Allerdings erfolgte dies weniger aus Gründen eines theologischen Erkenntnisinteresses als vielmehr aus politischer Perspektive. So interessieren ihn nicht religiös-philosophische Standpunkte von Juden und Christen sondern der reine Kampf der Juden als eine Nation und deren Helden oder die Herausforderung der Christen durch die römische Tyrannei³⁹³. Im Vordergrund steht dabei ihre Befreiung aus der Knechtschaft in die sie durch einen unglücklichen Verlauf der Geschichte geraten sind. Die Bemühungen der Juden dieser Hilflosigkeit und Pein zu entgehen, gewannen seine Sympathien. (Vgl. Savarkar 1950:19) Savarkar sieht dabei durchaus Parallelen zu der Situation der Hindus und deren Verlauf des Prozesses der Nationenbildung.

Trotz seiner grundsätzlichen Sympathien für die Christen werden sie zunächst im Rahmen seines im Sinne von Carl Schmitt modifizierten Freund-Feind-Schemas wie die Muslime als „absolute Feinde“ der Hindus kategorisiert. So seien sie wie Muslime nicht nur daran interessiert, die politische Vorherrschaft über Land und Bevölkerung auf dem indischen Subkontinent zu erringen sondern auch an der Zerstörung deren religiösen und kulturellen Kontextes (Savarkar SGE 1971:130). So seien diese also nicht nur politische Aggressoren sondern auch religiöse Fanatiker. Wobei für Savarkar feststeht, dass der religiöse Fanatismus in seinen schädlichen Auswirkungen für die Entwicklung der Hindus weit bedrohlicher ist als die politische Aggression. So haben die eindringenden Christen, seien es nun die Portugiesen, Briten, Franzosen oder Holländer stets auch mit Gewalt versucht, die Hindus zu ihrem Glauben und ihrer Kultur zu bekehren. Diese sehr stark pauschalisierte Subsumierung unter die extremere Form der Feindkategorie die Savarkars politisches Denken kennt und in seinen *Six Glorious Epochs of Indian History* (SGE 1971:130) formuliert, wird jedoch an verschiedenen anderen Stellen seines Schrifttums wieder bedingt relativiert, so unter anderem in *Hindu-Pad-Padashahi* (HPP 1971:86ff; 148ff).

³⁹³ Dieses geht sogar soweit, dass er die Treffen mit Gesinnungsgenossen während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen mit den geheimen Treffen der frühen Christen vergleicht (Vgl. Savarkar 1950:159)

7.8.5.1 Syrische Christen

Das Savarkar den Christen durchaus mit bemerkenswerter Skepsis entgegenstand, kann man daran erkennen, dass er bereits die Umstände ihrer „Sesshaftwerdung“ auf dem indischen Subkontinent in sehr kritischer Weise nachzeichnet. So sei den Syrischen Christen, die selbst verfolgt wurden und in Indien Zuflucht suchten, von dem damaligen hinduistischen König von Malabar Zomorin nicht nur das Recht eingeräumt worden, sich in eigenen Wohnstätten niederzulassen sondern ihnen gar als eine „separate Kaste“ in dem politischen Institutionengefüge eine eigene Vertretung im *gram-panchayat* (Stadtrat) einzuräumen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:212). Letzteres stattete sie mit den gleichen Rechten aus wie sie die anderen hinduistischen Gemeinschaften verfügten. Als jedoch die Christen herausfanden, dass der soziokulturelle Kontakt mit ihnen, wie essen und trinken, unter Androhung der Exklusion aus der hinduistischen Gemeinschaft untersagt war, nutzten sie dieses laut Savarkar aus, um massenhaft Hindus zum Christentum zu konvertieren³⁹⁴.

Diese syrisch-christlichen Einwanderer waren in verschiedene Sekten unterteilt, die sich darin unterschieden, inwieweit sie die Christliche Doktrin aufrichtiger in fremden Ländern verbreiteten. Die Folge davon waren Denunzierungen untereinander bei den religiösen Autoritäten in Europa, unter welchen Lügen und Misstände die anderen Gruppen angeblich Hindus zum Christentum bekehrten. Was zur Folge hatte, dass für geraume Zeit die Hindus, die zum Christentum konvertierten, keinen legalen Status als Christen besaßen, obwohl sie davon ausgingen, und dass es ihnen nicht erlaubt war Kirchen zu betreten. Dieser Schwebezustand wurde gemäß Savarkar letztendlich durch kostspielige Subskriptionen aufgehoben werden. Christliche Missionare aller Sekten begannen nun, auf „Biegen und Brechen“, selbst durch Zwang und bewaffnete Gewalt Hindus zu konvertieren. (Vgl. Savarkar SGE 1971:214). Zweifelhafte Methoden wurden entsprechend nicht mehr in Frage gestellt. Erst Kriege unter den Christen stoppten zunächst diesen Trend. Auch hier ist es Savarkar wichtig festzuhalten, dass die Hindus sich nicht denselben Mitteln bedienten und Versuche unternahmen, die Christen wieder zu (re-)konvertieren. Neben diesen ersten Christen, also den Syrischen Einwanderern, kommt im Rahmen der großen christlichen Missionierungsbewegungen, vor allem den Portugiesen eine bemerkenswerte Rolle zu.

³⁹⁴ In diesem Zusammenhang berichtet Savarkar folgendes „Ereignis“. Unter Ausnutzung der Vorstellung, dass Hindus, sofern die Annahme von Speisen und Getränke von anderen die außerhalb ihrer Kaste und Religion stehen sie verunreinigt und in Konsequenz den Ausschluss aus ihrer Gemeinschaft bedeutet, hätten diese ersten syrischen Christen gezielt die heiligen Seen der Hindus aufgesucht, mit diesen gemeinsam gebadet und das Wasser getrunken. Nach einigen Tagen hätten diese lautstark folgendes verkündet: „Oh ihr Hindus, Wir sind Christen, die Nachfolger von Jesus! Wir sind keine Hindus! Wir haben mit Euch in euren Seen gebadet. Nachdem wir unseren christlichen Gott gehuldigt haben, haben wir das heilige Wasser unserer christlichen Religion getrunken und haben euch in diesen Tagen dasselbe Wasser gegeben und ihr habt es andächtig getrunken. Gemäß eurer hinduistischen Religion, jeder Hindu der das Wasser der Christen trinkt wird ein Christ für sein restliches Leben. So ist eure gesetzliche Vorschrift, so werdet ihr alle Christen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:213).

7.8.5.2 Portugiesen

In seinem Werk *Six Glorious Epochs of Indian History* führt er aus, wie die Portugiesen als erste der europäischen Nationen auf dem indischen Subkontinent Fuß gefasst haben. Dabei betont er die für ihn feststehende Tatsache, dass dies ihnen unter der Vorspiegelung falscher Beweggründe gelang. Die Angaben wirtschaftlicher Interessen sollten lediglich die wahren, territorialen Interessen verdecken. Letztere Interessen wurden, nachdem man zunächst punktuell muslimische Herrschaftsordnungen, wie die des Sultans von Vijapur im Jahre 1510 n. Chr. verdrängt hatte, offensichtlich und die Portugiesen begannen laut Savarkar, ihre Macht mit der selben Strategie wie die Muslime zu konsolidieren: (1) Sieg an der politisch-militärischen Front; (2) Die erzwungene Vermischung der bestehenden Bevölkerung mit den neuen Ordnungsmacht d.h. hier der Erzwingung von Heiraten von hinduistischen Frauen mit portugiesischen Männern, um den Aufbau von ersten portugiesischen Siedlungen in Indien zu ermöglichen; (3) Aufnahme des Kampfes an der religiösen Front, verstanden als eine religiöse wie nationale Verpflichtung mit all seinen Konsequenzen: Zwangskonversionen, Misshandlungen und Schändung von Hindus sowie ihres Glaubens und ihren heiligen Stätten. Seine Kritik an den Portugiesen insbesondere an deren religiösen Fanatismus ist an mehreren Stellen in seinem Schrifttum zu finden. In *Hindu-Pad-Padashahi* bringt er klar sein Missfallen zum Ausdruck, dass nicht nur Muslime sondern auch Christen die Hindus zu Religionsübertritten gezwungen haben, entweder durch Gewalt oder durch Täuschung. Nachdem er bereits in seinen *Six Glorious Epochs of Indian History* dargelegt hat, was weiter oben näher beschrieben wurde, inwieweit der christliche Fanatismus von den ersten Exponenten dieser Religion ins Land getragen wurde, betont er, dass diese Vorgehensweise von den Portugiesen aufgegriffen und rigoros fortgeführt wurde. Insbesondere nach ihrer durchgeführten Inquisition in Goa geraten sie in den Fokus seiner Kritik. Der „heilige“ Francis Xavier, jesuitischer Missionar erster Erzbischof, der 1540 nach Indien kam, hat sich laut Savarkar durch besondere Grausamkeiten im Zuge seine Konvertierungsbemühungen hervorgetan (Vgl. Savarkar SGE 1971:215; 371). Dieser kritisierte nicht nur seine eigenen Landsleute hinsichtlich ihres ausschließlichen Interesses an der Akkumulation von Reichtum sondern auch die Anwesenheit von Anhänger des Jüdischen Glaubens sowie von Muslimen. Aus diesen Gründen setzte er sich vehement für die Durchführung einer „heiligen Inquisition“ ein. Diese sollte u.a. dazu dienen, um die Macht der Brahmanen zu brechen, die in außerordentlicher Weise die Missionierungsbemühungen der Portugiesen behinderten. Selbst wenn sie tausende von den Hindus zum Christentum bekehren, so würden diese insgeheim durch Rekonvertierungsmaßnahmen, durchgeführt durch die Brahmanen, rückgängig gemacht werden. (Savarkar SGE 1971:215f, 371). Die erfolgreiche Beschwerde von Xavier und die darauf folgenden Maßnahmen der portugiesischen Christen führten dazu, dass der Teil der hinduistischen Bevölkerung, der sich nicht konvertieren lassen wollten, Hals über Kopf flüchten musste und dass die Hohen Priester und Tempel bzw. Klostervorsteher sowie die städtische Oberklasse verhaftet, gefoltert sowie ihren Reichtümern

beraubt wurden. (Vgl. Savarkar SGE 1971:215). Hinsichtlich der Aktivitäten der Brahmanen berichtet Savarkar, dass offizielle Dokumente die gewaltsame Beendigung von Re-Konversationsmaßnahmen der Brahmanen unter den zum Christentum übergetretene Hindus belegen (Savarkar HPP 1971:228f).

Ein weiteres Beispiel, welches Savarkar in diesem Kontext anführt, ist das von Antaji Raghunath, der Sardesai von Malad, der in seinen Augen nicht nur tapfer und beliebt ist sondern auch als ein „Hindu der Hindus“ gilt, sozusagen als ein Vorbild für seine hinduistischen Landsleute anzusehen ist. Dieser zeichnete sich dadurch aus, dass er offen zum Ausdruck brachte, dass die portugiesische Ordnung gegen die hinduistischen Riten ein Vergehen darstellt und seine Landsleute dazu aufforderte, sich gegen sie aufzulehnen. Dieser fiel der portugiesischen Verfolgung zum Opfer, wurde inhaftiert, sein Land konfisziert und er wurde der verheerenden Qual der Inquisition in Goa überstellt (Savarkar 1971:69).

Wie auch immer, die Portugiesen verloren zusehend an Macht und Einfluss in Indien und somit auch an Bedeutung für Savarkar. Nachdem sie Bombay (Mumbai) an den englischen König als eine Mitgift übergeben haben und die Marathen im Laufe der Zeit das Hinterland dieser Stadt bzw. Provinz eroberten, verblieb den Portugiesen nur noch Goa auf dem indischen Subkontinent.

7.8.5.3 Holländer

Direkt auf die Portugiesen folgten die Holländer, die im Jahre 1602 die holländische *East India Company* gründeten. Jedoch gelang es ihnen nicht, sich in Indien niederzulassen und konzentrierten sich infolge dessen auf die indonesischen Inseln wie Java und Sumatra. Ein Sieg gegen die Briten bei Amboina festigte ihre Position in dieser Region. (Savarkar SGE 1971:372). Für die weitere Entwicklung der Hindus als Nation spielten sie keine Rolle.

7.8.5.4 Engländer³⁹⁵

Allgemein lässt sich feststellen, dass Savarkar großen Respekt vor den Briten hegte, auch wenn er im Rahmen des Unabhängigkeitskampfes seine Landsleute aufforderte, alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel in der Auseinandersetzung mit ihnen einzusetzen. So stellt er fest, dass es höchstwahrscheinlich wahr ist, vergleicht man die Briten und die Marathen als Nation zu Nation, dass die Briten zweifellos besser ausgerüstet sind als die Marathen hinsichtlich ihrer nationalen Qualitäten. Dabei handelt es sich um Qualitäten, die die Menschen dazu bringen ihre individuellen Interessen und Ambitionen den nationalen Zielen unterzuordnen und instinktiv eine religiöse Abscheu beim Gedanken ans Verraten ihrer zivilen und gemeinschaftlichen Interessen entwickeln oder für eine Linsensuppe ihre nationale Freiheit verkaufen. Dennoch, selbst wenn dies der Fall sein sollte, dann müssen die Hindus sich selbst gegen trügerische

³⁹⁵ An dieser Stelle soll nur skizzenhaft dessen Verhältnis Savarkars zu den Engländern dargestellt werden, da dieses an vielen anderen Stellen detailliert aus unterschiedlichsten Perspektiven beleuchtet wird.

Tendenzen schützen, die die Vergangenheit ausschließlich durch das entlehene Licht der Gegenwart betrachten“ (Vgl. Savarkar 1971:151). In diesem Zusammenhang betont er, dass „der wissenschaftliche und konstitutionelle Fortschritt den England damals verzeichnete, nicht so hoffungslos fortgeschritten war, als das er die Aktivitäten der Marathen im politischen Wettlauf um die imperiale Krone in Indien zurückwerfen würde. Vielmehr gab es natürliche und erhebliche Nachteile auf englischer Seite dahingehend, dass die Briten auf fremdem Territorium kämpfen mussten, tausende von Kilometer von ihrer Hauptbasis und ihrem Mutterland entfernt“ (Savarkar 1971:151).

7.8.5.5 Franzosen

Die Franzosen waren mit die letzten der europäischen Nationen, die den Griff nach dem indischen Subkontinent gewagt haben. Trotz des Umstandes, dass die *French East India Company* erst in 1664 gegründet wurde, entwickelten sich ihre wirtschaftlichen Aktivitäten bemerkenswert schnell (Savarkar SGE 1971:372). Trotz der Tatsache, dass es ein französischer Gouverneur (Dupleix) war, der als Erster die Idee entwickelte, ausgedehnte territoriale Herrschaftsordnungen in Indien durch umfangreiche militärische Interventionen zu etablieren, spielten die Franzosen in Savarkars Gesichtsinterpretationen nur bedingt eine Rolle. Zwar wurden sie ebenfalls wie die Portugiesen, später auch die Briten, als Feinde des *Hindutums* skizziert, jedoch nicht aufgrund religiösen Fanatismus. Vielmehr werden sie als Akteure verortet, die aus rein „materiellen, machtpolitischen Erwähnungen“ auf dem indischen Subkontinent auftraten und nach entsprechend militärischen Konfrontationen mit den Marathen in ihrem Wirkungskreis stark eingeschränkt wurden³⁹⁶, sich sogar in gewisser Weise als „brauchbar“ für die Sache der Hindus erweisen konnten. So betont er, dass, nachdem ein Kampf gegen die Inder insbesondere gegen die Marathen nicht mehr zu gewinnen war, die Franzosen dazu übergingen diese in militärischen Dingen zu unterstützen, wie die Durchführung von militärischen Trainings und den Verkauf neuartiger Waffentechnologie³⁹⁷. Savarkar nutzt jedoch auch hier die Gelegenheit, den Muslimen anti-nationalen Tendenzen zu unterstellen, da die Franzosen u.a. unter dem Protegé eines muslimischen Herrschers standen (Savarkar 1971:86). So heißt es an anderer Stelle in Savarkars *Hindu-Pad-Padashahi*, dass die Franzosen sich niemals wirklich direkt, d.h. von Angesicht zu Angesicht, trauten, die Marathen militärisch herauszufordern³⁹⁸. Vielmehr versuchten sie Pune, verstanden als das politische Zentrum der Marathen, durch Hyderabad und Arco indirekt zu beeinflussen, sprich durch muslimische

³⁹⁶ Siehe hierzu den Vertrag von Bhalaki in 1752 zwischen den Franzosen und den Marathen.

³⁹⁷ Jedoch wird dieser Nutzen für Savarkar durch zwei Begleiterscheinungen erheblich eingeschränkt: Ersten, der durch die „europäischen Söldner verlangte Entlohnung in Form von hohen Geldbeträgen oder umfangreichen Ländereien; zweitens, eine bald zwischen den europäischen Nationen zustande gekommene Übereinkunft, dass man im Falle einer Konfrontation niemals gegeneinander kämpfen werde. Was den Nutzen der Franzosen für die Marathen im Kampf gegen die Engländer mehr oder weniger nivellierte. (Savarkar SGE 1971:374).

³⁹⁸ Was er später selbst korrigiert indem er diverse Niederlagen der Franzosen gegen die Marathen als einen Grund für den Untergang des französischen Einflusses in Indien sieht.

Akteure. Aufgrund der Erfolglosigkeit und der Verwicklung in andere europäische Konflikte stellten die Franzosen jedoch keine Gefahr für das Hinduistische Reich dar. Vielmehr waren sie laut Savarkar für die Marathen, wie bereits angedeutet, eher als eine Art „Gegenkraft“ zu den Ambitionen der Briten auf dem indischen Subkontinent dienlich (Savarkar 1971:148).

Zusammenfassend stellt Savarkar über die Christen fest, dass sie eine zivile Minderheit seien, die über keine extra-territorialen Designs gegen Indien verfügt, stehen den Hindus weder linguistisch noch kulturell feindlich gegenüber und aus diesen Gründen können sie politisch von den Hindus assimiliert werden (Savarkar 2007:261).³⁹⁹ Lediglich in religiöser Hinsicht würden sie sich von den Hindus unterscheiden und verfügen über eine missionarische Kirche. In dieser Hinsicht gilt es für die Hindus laut Savarkar, den Christen Grenzen aufzuzeigen, dahingehend dass es nur freiwillige und legitime Konversionen geben darf (Savarkar 2007:261). Savarkar bringt aber auch klipp und klar zum Ausdruck, dass die Hindus nicht aufhören dürfen zu versuchen, die Christen wieder zum Hinduismus zurück zu konvertieren, laut ihm selbstverständlich ebenfalls auf freiwilliger und legitimer Basis (Savarkar 2007:263).

7.8.6 Savarkars Beziehungen zu den Sikhs

Laut Savarkar seien die Sikhs für die Hindus die wichtigste nicht-hinduistische Gemeinschaft in Indien, bei weitem wichtiger als die der Muslime (Savarkar 1999:78). Zu verschiedenen Gelegenheiten unterstrich Savarkar, welche Bedeutung den Sikhs im Rahmen des Unabhängigkeitskampfes zukommen kann. Savarkar schätze insbesondere das Interesse weiter Teile der Sikh-Gemeinschaft, das Projekt eines ungeteilten postkolonialen Indiens zu unterstützen und war von der Existenz einer Hindu-Sikh-Einheit überzeugt. Die Teilnahme von Master Tara Singh an von ihm organisierten *Akhand Hindustan Leader Conference* im Oktober 1944 bestätigte ihn in dieser Auffassung (Singh 1989:139f).

Generell lässt sich feststellen, dass Savarkar im Aufstieg der Sikhs in der nordöstlichen Region Indiens, dem Punjab, die Wiederauferstehung der „Hinduistischen Macht“ sah (Savarkar SGE 1971:385ff). So bezeichnet er die Sikhs wiederholt als „Zitadelle des *Hindutums* im Punjab“⁴⁰⁰. Die als eine neue religiöse Sekte geformte Gruppe erweckte nicht nur Savarkars Interesse sondern auch seinen Respekt. Auch wenn er es selbst nicht explizit formulierte, so soll hier die These aufgestellt werden, dass für Savarkar die Gemeinschaft der Sikhs eine gewisse Vorbildfunktion für die *Hindu-Sangathan* hat. Ihre Homogenität⁴⁰¹ sowie ihre martialische

³⁹⁹ Interessant ist die Tatsache, dass Savarkar trotz seiner generellen Überzeugung in die Notwendigkeit zur Lockerung der Heiratsvorschriften der Hindus sich zunächst gegen eine Heirat zwischen hinduistischen Männern und europäischen Frauen aussprach (Savarkar 1924:583). Allerdings handelt es sich nicht um ein absolutes, starres Verbot. Indem er das Verbot an die gegenwärtige (schwierige) Phase der nationalen Entwicklung koppelt, lässt es mögliche Optionen in der Zukunft offen.

⁴⁰⁰ U.a. Savarkar 1941:196.

⁴⁰¹ Die von ihm selbst wenig später aufgeführten Separationstendenzen (Aufteilung der Sikh-Gemeinschaft in Sektionen und Subsektionen sowie die Gründung eines neuen Zweiges durch den Sohn des Gurus Nanak; die zwei Ströme der *Sahajdhari* und *Keshdhari* [SGE 1971:394]) werden durch Savarkar mit dem lapidaren Hinweis relativiert, dass es sich hierbei um ein unvermeidbares Phänomen

Attitüde, die nicht nur ihren Ausdruck in einem Kampfgeist sondern auch in einer permanenten Kampfbereitschaft findet, stellen, wie bereits in *Hindu-Pad-Padashahi* ausführlich dargelegt, bei den Marathen eine der wesentlichen Fähigkeiten dar, die sie zur Führung einer pan-hinduistischen Bewegung qualifizieren. Eine Übereinstimmung im Wesenszug beider Gemeinschaften, die unter anderen darin begründet lag, dass einige Lehren vom dem aus Maharashtra stammenden Predigers Namdev Eingang in die Lehren des Religionsstifters der Sikhs Guru Nanak fand (Savarkar SGE 1971:387).

In diesem Zusammenhang hebt Savarkar den Sikh-Führer Govind Singh hervor, dem es in erster Linie zu verdanken sei, dass eine bemerkenswerte Militarisierung und Organisierung der Sikhs erfolgte, der er als „Prinz unter den Märtyrern“ verehrt wurde (Savarkar 1924:9; SGE 1971:389). Der Versuch blinden Aberglauben und Gebräuche zu verbannen, Maßnahmen, die einen wesentlichen Aspekt von Savarkars sozialen Reformmaßnahmen bilden, sind auch hier zu finden. Die Entwicklung bzw. Fokussierung auf eine einheitliche Schrift, dem *Gurumukhi*, die durch die Gurus⁴⁰², als Führer der Sikh-Gemeinschaft, verbreitet wurde, war Savarkar im Rahmen des Einsatzes von Sprache für die Prozesse der Identitätskonstruktion von besonderer Bedeutung. Dementsprechend betont Savarkar, dass die Schrift von dem früheren Namen ‚Lundi-mundi‘ (allgemein als *Prakut* Schrift bekannt) auf *Gurumukhi* umbenannt wurde, weil sie nicht nur von den Führen, den Gurus, der Sikhs angewandt wurde sondern auch die Schrift war, in der ihre oberste, heiligste Schrift verfasst wurde, dem *Gurugranth*. Letzterer, welcher auch als *Adigranth* bezeichnet wird, verfügt für Savarkar über eine erhebliche Identität stiftende Wirkung. Als ein weiteres wichtiges integrierendes Element, welches Savarkar außerordentlich beeindruckend empfindet, ist der des Aufbaues einer zentralen religiösen Stätte in Amritsar. Ebenfalls ein Baustein, welcher nach Savarkar die *Hindu-Sangathan* mit einer hohen kohäsiven Wirkung ausstatten würde. Beides, die Festlegung auf eine führende religiöse Schrift, sowie das Vorhandensein eines religiösen Zentrums fehlt den Hindus laut Savarkar, um eine gemeinsame Identität aufzubauen. Zusammenfassend lässt sich diesbezüglich feststellen, dass Savarkar bei den Sikhs Attribute und Eigenschaften fand, die er als signifikant für die Etablierung und Konsolidierung sowie den langfristigen Fortbestand einer Nation sieht. Neben den Marathen, sind die Sikhs in erster Linie als diejenigen zu nennen, die einen nennenswerten Widerstand gegen fremde, religiös fanatische Aggressoren leisteten. Als der Punjab für die Hindus bereits als verloren galt, hat der Gründer der Sikhs, Guru Nanak, versucht, die Gemeinschaft der Hindus und Muslimen dahingehend zu vereinen, indem er predigte, dass sie vor Gott die gleichen wären (Savarkar SGE 1971:387).

handelt, welches in allen großen religiösen Gemeinschaften zu finden sei. Ein Hinweis, der zwar eine gewisse Berechtigung erfährt, den er jedoch mit Blick auf die Hindus nicht gelten lassen will.

⁴⁰² Daher auch der Name *Gurumukhi*. An anderer Stelle betont Savarkar (1950:482), dass er zu dem Entschluss gekommen sei, dass diese Schrift nicht von den Gurus eigens entwickelt wurde, sondern vielmehr es um eine alte Schrift handelt, die unter Händlern und Personen von durchschnittlicher Bildung verwendet wurde, vergleichbar mit dem Marathi in Maharashtra. Im Rahmen seiner „Sikh Studien“ und der Anfertigung seines Buches *The History of the Sikhs* lernte Savarkar die Sprache *Gurumukhi*.

Ein wesentliches Element, welches für Savarkar die Beziehung zwischen den Sikhs und den Hindus prägt, ist die von ihm festgestellte Tatsache, dass die Gemeinschaft der Sikhs zum überwiegenden Teil durch die im Punjab ansässige hinduistische Kaste der *Jats* unterstützt wurde, d.h. sie sich aus dieser rekrutierten. Dies führt Savarkar darauf zurück, dass Hindus des Punjab eine generelle starke Zuneigung zu den Sikhs empfanden. Dieses Konzept der gegenseitigen emotionalen und personellen Verflechtung dient Savarkar letztendlich auch dazu, die Gemeinschaft der Sikhs als eine Teilgemeinschaft (er spricht hier von Sekte) unter das umfassendere Kollektiv der Hindus zu subsumieren. Diese „soziokulturellen Symbiose“ verfügt über eine Wirkungskraft nach außen wie nach innen. Die Außendimension findet ihren sichtbarsten Ausdruck darin, dass die Sikhs zum einen durch ihre „militanten Tendenzen“ und ihre militärischen Organisationen sich als Verteidiger des Hinduismus gegen einen stärker werdenden aggressiven, muslimischen Fanatismus etablierten. Nach Innen gerichtet hat sie dazu geführt, dass die Sikhs stets einen „Hindu Way of Life“ pflegten, d.h. sich hinsichtlich religiöser Riten, sozialer Sitten und Gebräuche sich in keiner Weise von der Hindu Gesellschaft separierten (Vgl. Savarkar SGE 1971:388). In rhetorischer Weise lässt sich diese Verflechtung beider auch durch den von ihm an manchen Stellen zur Anwendung kommenden Begriff des „Hindu Sikh“ wieder finden (Savarkar SGE 1971:394). Die „reale“ Bestätigung findet Savarkar darin, dass sich einige Sekten bzw. Untergemeinschaften der Sikhs wie die „Bandai“ sich im Laufe ihrer Geschichte wieder als Hindus bezeichnet hätten. Diese Faktoren, also Militarisierung, hinduistische Lebensweise, sowie der gleichzeitige Widerstand gegen anti-hinduistische Aggressoren bildeten für Savarkar das Fundament für den starken Antrieb zur Etablierung eines unabhängigen, hinduistischen Staates im Punjab. Dass es sich hierbei um einen unabhängigen Sikhstaat handelt und nicht um einen Versuch, wie bei den Marathen eine pan-hinduistische Bewegung zu begründen, d.h. gemäß Savarkars *Hindutva*-Konzept bei weitem zu kurz greift, findet im Allgemeinen keine Berücksichtigung im Rahmen seiner Kritik an den Sikhs. Eine durchaus an dieser Stelle bemerkenswerte Inkonsequenz in seinem politischen Denken, was allerdings seinem übergeordneten politischen Ziel der Integrierung bzw. Subsumierung der Sikhs in die hinduistische Gemeinschaft entspricht. So konstatiert er auch, dass die Sikhs sich im Laufe ihrer Geschichte in eine „kräftige Sub-Hindu-Nation“ entwickelte, die die muslimische Herrschaft durch das Schwert aus dem Punjab vertrieb (Savarkar 1971:394).

Diese Zuneigung der Sikhs zu den Hindus steht nun gemäß Savarkars Interpretationen der historischen Ereignisse in Indien im Allgemeinen sowie die in der Geschichte der Sikhs im Besonderen in einem diametralen Verhältnis ihrer Beziehungen zu den Muslimen. Der ursprüngliche, die Annäherung suchende, Ansatz von Guru Nanak, wandelte sich im Laufe der Zeit zunehmend in einen feindlichen. Den einschneidenden Wendepunkt stelle der durch die

Muslime gewaltsam herbeigeführte Tod des Gurus Arjun dar und der die Feindseligkeiten zwischen den beiden Gemeinschaften intensiviert.⁴⁰³

Wie bereits oben angedeutet, haben die Sikhs für Savarkar insbesondere mit Blick auf die in ihrer Gemeinschaft vollzogenen Prozesse der Konstruktion von Identität eine herausragende Bedeutung. Die rituellen Praktiken, wie die Taufe, das militärische Gelöbnis sowie der Einsatz der *fünf Ks*, die spezielle Stellung der *Khalsa* u.a. als Identität stiftende Merkmale finden die Aufmerksamkeit von ihm und lassen sich in modifizierter bzw. transformierter Form in seinem politischen Denken und Handeln an vielen Stellen wieder finden, bzw. lassen sich als Ansätze verstehen, in denen er einige seiner Konstruktionsmechanismen wieder zu finden glaubt. Speziell im Rahmen der von ihm im Rahmen seiner durch die Codes formulierte Loyalitäts- und Patriotismus-Konzepte lassen sich Parallelen sehen. Sein eigenes Gelöbnis, das Land von der Britischen Kolonialmacht zu befreien, der Eid, den seine Gefolgsgenossen in seinen Jugendorganisationen wie den *Abhinava Bharat* zu leisten hatten, die Verwendung von Symbolen wie das Schwert sollen hier nur beispielhaft aufgeführt werden.

Bezüglich der Integration der Sikhs in die *Hindu-Sangathan* betont Savarkar, dass keine andere Gemeinschaft so einfach zu integrieren sei wie diese. (Savarkar 1999:76) Erstens gibt es keine Gemeinschaft, die so überzeugend behaupten kann, das *Hindustan (Sindhustan)* ihr Vaterland ist und dies von frühester Zeit an. Es kann nachgewiesen werden, dass bereits ihre Vorfahren in der vedischen Periode dort gelebt haben. Zweitens würden die Sikhs ohne Zweifel hinduistisches Blut in ihren Adern haben, genau wie es ein Hindu in Madras oder Bengalen hat. Die Sikhs haben wie die letzt genannten dieses „arische Blut“ geerbt, da sie von den gleichen Vorfahren abstammten. Drittens haben sie extensiv zu der Entwicklung der hinduistischen Kultur beigetragen, so dass Savarkar in dieser Hinsicht die Sikhs als kulturelle „Ko-Partner“ bezeichnet. Ihre heiligste Schrift (*Gurugranth*) wird von den Sikhs wie auch von einigen Hindus gelesen. Indien ist damit nicht nur ihr *Pitribhu* sondern auch ihr *Punyabhu*, ihr Vaterland und ihr heiliges Land. Keine andere Gemeinschaft wie die Sikhs könne demnach dermaßen ohne Zweifel behaupten sie seien Hindus wie die „Sikh-Brüder“ (Savarkar 1999:76f). „Der Sikh von heute, war der Hindu von gestern und wird der Hindu von Morgen“. Der Wechsel der Kleidung oder der Gebräuche oder ein Detail des alltäglichen Lebens kann nicht das Blut oder den Samen ändern, noch kann es die Geschichte beseitigen und ausradieren (Savarkar 1999:77). Diese Einheit zwischen beiden Gruppen ist unzweifelhaft, die u.a. darin zum Ausdruck komme, dass selbst Heiraten zwischen beiden eine sehr verbreitete Sache sei.

In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass das *Hindutva*-Konzept nicht durch irgendwelche theologischen Tests bestimmt wird. So stehe es den Sikhs frei, sich von allen Arten des Aberglaubens unter den Hindus, selbst von der bindenden Autorität der Veden zu distanzieren, sofern sie dies möchten. (Savarkar 1999:78) Die Sikhs seien dementsprechend

⁴⁰³ Ein wichtiges Element seiner Beschreibungen der Hindu-Sikh-Beziehungen ist seine These, dass die Sikhs ursprünglich den Muslimen positiv gegenüberstand. Erst mit dem Tod des Gurus Arjun und nach diversen anderen Grausamkeiten trat eine zunehmende Distanzierung ein.

Hindus, im Sinne der Definition von *Hindutva*, aber nicht im religiösen Sinne. Hinsichtlich der Religion verbleiben die Sikhs als Sikhs, sowie die Jains als Jains, die Lingayats als Lingayats, die Vaishnavas als Vaihnavas verbleiben (Savarkar 1999:78).

Diese rassistische Einheit wird durch kein anderes Wort besser ausgedrückt als durch *Bharatiya*. Es bezeichnet einen Inder und drückt die große Generalisierung aus, aber es kann nicht die rassistische Einheit der Hindus ausdrücken. Wir sind Sikhs, Hindus und Bharatiyas (Inder). Wir sind alle zusammen geführt und keiner ist ausgeschlossen (Savarkar 1999:78).

7.8.6.1 Kritik an den Sikhs und Schaffung einer Hindu-Sikh-Einheit (Sikh-brotherhood)

Die Sikhs spielten laut Savarkar eine unglückliche Rolle im Zuge der Ereignisse von 1857. Aufgrund einer falsch verstandenen Loyalität zu den Briten verweigerten sie den revolutionären Kräften nicht nur ihre Unterstützung sondern wandten sich gegen sie, indem sie die Briten unterstützen. Savarkar führt dieses auf eine mangelnde Einsicht in die Notwendigkeit des Kampfes gegen die Unterdrückung zurück. Diese mangelnde Einsicht sei verstärkt worden, dass ihr Kampfgeist und der Wille zur Freiheit durch die Briten zerbrochen, nachdem ihr eigener Staat durch die Briten zerstört wurde. Nichtsdestotrotz führt er die wenigen Anlässe auf, in denen die Sikhs sich gegen die Briten stellen und Seite an Seite mit den Hindus gekämpft haben. (Savarkar 1970:85;196).

Neben der „Ersünde“ der Sikhs, die Briten unterstützt zu haben und nicht ihre hinduistischen Landsleute im Unabhängigkeitskampf, klagt Savarkar explizit deren Eigenschaft an, ängstlich die speziellen Rechte ihrer Gemeinschaft zu schützen. Interessanter Weise übergeht Savarkar diese im Prinzip diametral seinen Zielen entgegenstehenden Tendenzen unter den Sikhs, mit dem Verweis, dass wenn die Muslime ihre speziellen Rechte einfordern, sei es nur natürlich, dass dies die Sikhs auch tun und er sehe hier keinen Grund, ihnen es entsprechend zu verwehren. Der Ansatzpunkt seiner Kritik ist lediglich der, dass wenn die Sikhs als Religionsgemeinschaft spezielle Rechte für sich einfordern, dann sollen sie es bitte als Hindus, im Sinne von *Hindutva* tun. So gesteht Savarkar jeder Gemeinschaft zu, spezielle und kommunale Repräsentation für sich in Anspruch zu nehmen. Die Bedingung hierfür ist jedoch, dass diese eingeforderten Rechte als unabdingbar für das Wachstum der entsprechenden Gemeinschaft angesehen werden und letztendlich auch zu deren Wachstum beitragen. Denn laut Savarkar bedeutet jedes Wachstum einer solchen Gruppe, ein Wachstum der Hindu-Gesellschaft als Ganzes. Die „Rechtfertigung für dieses Zugeständnis“ innerhalb seines ansonsten gegen die Vergabe von speziellen Rechten an einzelne Gemeinschaften (Sekten) ausgelegtes *Hindutva*-Konzept sieht er darin, dass der Schaden, der durch deren Gewährung entsteht bei weitem geringer ist als der, der dadurch entsteht, wenn die einzelnen Teilgemeinschaft die Attitüde einer rassistischen Distanziertheit pflegen (Savarkar 1999:78). Schließlich hätte es bereits im Altertum der Hindus gewisse spezielle Repräsentationen für die unterschiedlichen vier

„Hauptkasten“ auf kommunaler Basis in Stadträten wie auf Dorfebene gegeben (Vgl. Savarkar 1999:78).

„Lasst die Sikhs in religiöser Hinsicht als Sikhs, aber in rassischer und kultureller Hinsicht als Hindu klassifiziert werden“. Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen will, ist, dass er einen „Hindu Politicus“ erschaffen will, der allerdings in religiöser Hinsicht ein Jain, ein Hindu, ein Sikh u.a. sein kann. Vor diesem Hintergrund kann konstatiert werden, dass auf den ersten Blick Savarkars „Hindu Politicus“ dem Begriff des *Bharatiya* offensichtlich sehr nahe kommt. Die Gemeinsamkeit beider Begriffe kommt in dem ihnen innewohnenden Hinweis auf die religiöse Pluralität in Indien zum Ausdruck. Während jedoch bei *Bharatiya* die Betonung auf der Gleichwertigkeit aller Religionen liegt und ansonsten mit keinen weiteren konkreten Implikationen in Verbindung gebracht wird, ist der Begriff *Hindu Politicus* mit Konnotationen gekennzeichnet, die eben jedes definatorische Equilibrium zu füllen versucht, durch eindeutige Kategorien, wie sie durch das *Hindutva*-Konzept vorgeben werden sollen.

Eine wesentliche Aufgabe bzw. Vorteil aus der von als *Hindu-Sikh-Bruderschaft* bezeichneten Allianz sieht er im angehenden postkolonialen Kontext in der Befreiung der Regionen Punjab und Kaschmirs und deren Eingliederung ins „freie Indien“ (*Akhand Hindustan*) (Savarkar HS 1992:168). Um dies zu unterstützen, fordert Savarkar von den Hindus die Sikhs zu unterstützen, wie z.B. im Rahmen des Schutzes ihrer „heiligen Städten“, den Gurdwaras.⁴⁰⁴ Um die Verbundenheit zwischen Sikhs und Hindus zu stärken, beschloss Savarkar den Jahrestag des Sikh Führers Guru Govind Singh zu feiern. Diese Feierlichkeit sollte dazu führen, dass Hindus und Sikhs näher zusammenrücken, dass das Band zwischen ihnen gestärkt und das Verständnis und die Wertschätzung beider Gruppen ihrer gemeinsamen Kultur gefördert wird (Savarkar 1950:506). Die Schaffung von Leidenschaft, Einmütigkeit und Solidarität sah Savarkar hier als Kern seiner Identitätsarbeit.

7.8.7 Savarkars Verhältnis zu den Parsen, Juden und Anglo-Indern

Die Parsen haben schon immer Schulter an Schulter mit den Hindus gegen die englische Vorherrschaft gearbeitet (Savarkar 2007:225). Sie seien keine Fanatiker. Von dem großen Dadabhai Naoroji bis zu der berühmten revolutionären Dame Bhikaji Rustom Cama haben die Parsen ihre Quote zu den indischen Patrioten beigetragen und niemals etwas anderes außer ihrem guten Willen gegenüber der hinduistischen Nation zum Ausdruck gebracht, eine Nation, die sich als veritabler Retter ihrer Gemeinschaft erwiesen hat (Savarkar 2007:225). Auch kulturell seien sie sehr eng verwandt mit den Hindus. Savarkar geht sogar soweit festzustellen, dass die Parsen den Hindus am ähnlichsten sind, durch ihre Rasse, ihre Religion, ihre Sprache und Kultur (Savarkar 2007:261). Sie haben sich Indien gegenüber nicht nur als dankbar sondern auch als loyal erwiesen und es in Konsequenz zu ihrer Heimat gemacht. Aus diesen Gründen

⁴⁰⁴ Beispielsweise als die muslimische Stadtverwaltung von Karachi den Bau einer Straße über das Gelände des Sikh Heiligtums Akal Bhunja in Karachi (heute Pakistan) plante (Siehe Savarkar 1941:38ff).

sollen sie in den gemeinsamen Staat integriert werden mit perfekten gleichen Rechten und Vertrauen (Vgl. Savarkar 2007:261). Darüber hinaus war sich Savarkar auch durchaus der ökonomischen Bedeutung dieser zwar kleinen, aber wirtschaftlich sehr erfolgreichen Gemeinschaft bewusst. Ein Faktor, der mit Blick auf sein Ziel, ein starkes unabhängiges Indien aufzubauen von besonderer Bedeutung ist.⁴⁰⁵

Juden

Wie die Parsen und die Christen stellen auch die Juden laut Savarkar keine Gefahr für die nationale Konsolidierung in Indien dar. Sie seien klein an der Zahl und nicht antagonistisch gegenüber den nationalen Bestrebungen der Hindus (Savarkar 2007:225, 262). Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass Savarkars Beziehung zu den *indischen* Juden, nach eigener Aussage, durch nichts anderes als Wohlwollen gekennzeichnet ist. Denn diese seien nicht nur seit Jahrhunderten bereits im Land ansässig, sondern haben im Laufe dieser Zeit bereits enge sprachliche, kulturelle und zivile Affinitäten mit den Hindus entwickelt (Savarkar 1941:70ff). Nichtsdestotrotz, stellt er sich vehement gegen den, innerhalb des Kongress diskutierten, Vorschlag den europäischen Juden die Möglichkeit zu offerieren, sich in Indien niederzulassen, um so den Verfolgungen durch die Nationalsozialisten zu entgehen. Selbst wenn es dünn besiedelte Gebiete in Indien geben würde, so würden diese von den eigenen Landsleuten benötigt, um den Bevölkerungsdruck von anderen Regionen zu reduzieren. Schließlich hätten laut ihm, die Hindus in ihrer Vergangenheit bereits genug bezahlt, indem sie Kolonien von rassistisch, religiös und kulturell anderen Völkern erlaubt habe. Eine angeblich suizidale Torheit, die man in der Vergangenheit begangen habe und nicht wiederholt werden sollte (Savarkar 1941:71). Indien sei das Land der Hindus und müsse für sie reserviert bleiben (Savarkar 2007:262). Dennoch hege er Sympathien mit der jüdischen Gemeinschaft in Europa und sieht die beste Lösung in einer bedingungslosen Rekolonisierung von Palästina durch das jüdische Volk. Seiner Ansicht nach gehöre dieses Land allein ihnen, da es nicht nur ihr Mutterland sondern auch ihr Heiliges Land sei, das Land von Moses, David und Salomon. (Savarkar 1941:71). Es seien die Araber gewesen, die die Juden gewaltsam und rücksichtslos ihres Geburtsrechtes beraubt und sie aus Palästina vertrieben haben (Savarkar 1941:71f). Damit wendet er sich, laut eigener Aussage, klar gegen die Stellungnahme von Gandhi und anderen, die betonen, dass Palästina rechtmäßig den Arabern gehöre und die Juden die eigentlichen Fremden seien. Dieses sei gemäß seiner Interpretation der Geschichte eine außergewöhnliche Ignoranz gegenüber der Geschichte oder eine bewusste und erbärmliche Fehlinterpretation von

⁴⁰⁵ In diesem Zusammenhang stellt Rothermund fest, dass die Parsen in einigen Wirtschaftsbereichen wie die Textilindustrie, Schiffbau und Handel u.a führend waren und in einigen Industriezweigen als eine Art Kapitalkatalysator fungierten. In Bombay behielten zwar die Parsen lange Zeit ihre führende Rolle. Noch in 1924 waren von 81 Fabriken in Bombay 22 in der Hand von Parsen und diese 22 Fabriken hatten etwa ein Drittel aller Spindeln und Webstühle und beschäftigten ebenso ein Drittel der lokalen Textilarbeiterschaft, während Hindus, Muslims und Juden jeweils 19, 15 und 14 Fabriken betrieben und europäische Unternehmer nur 11^c. (Rothermund 1985:71ff).

Fakten, um die indischen Muslime zu besänftigen (Savarkar 1941:72). Ansonsten hegt er großen Respekt gegenüber den Juden und den Parsen, da sie als die Araber ihre Länder eroberten, es bevorzugten, eher diese zu verlassen als das sie ihre rassische und kulturelle Identität verlieren und um eine neue, geeignetere Heimstätte zu finden (Savarkar 2007:218).

Anglo-Indern

Hinsichtlich der Anglo-Inder verliert Savarkar nur sehr wenig Worte. So weit es die Gemeinschaft der Angloinder betrifft, so konstatiert er, würde ihre gegenwärtige Arroganz und die Rechte sowie Privilegien, die ihnen unter Briten zugesprochen wurden, im Zuge der Reformen nachdem die Briten das Land verlassen haben, unverzüglich verschwinden. Ihr intakter politischer Instinkt würde sie schon bald auf eine politische Linie mit den anderen indischen Staatsbürgern bringen, ansonsten würden sie sehr einfach zu Verstand gebracht werden können (Savarkar 2007:226).

7.8.8 Mögliche Integrierung von Minderheiten

Savarkar gibt diesbezüglich an verschiedenen Stellen einige indirekte wie direkte Hinweise, wie er sich die Rahmenbedingungen einer Integration von Minderheiten in die indische Nation vorstelle. Einer dieser Hinweise findet sich im Rahmen seiner Beschreibung wie die Assimilierung der restlichen in Asien verbliebenen und nach Indien geflüchteten Griechen erfolgte. (1) Die Konvertierung von Teilen dieser Minderheit zu einer auf dem indischen Subkontinent entstandenen Religion, in ihrem Falle war es entweder der Übertritt zum vedischen Hinduismus oder zum Buddhismus; (2) Die Sicherstellung, dass die zu integrierende Minderheit nicht in irgendeiner Form politische Unruhe verursachen kann, was in dem hier aufgeführten Fall aufgrund der Ubiquität der vedisch-hinduistischen Staaten in Indien gewährleistet war; (3) die Adaptierung der indischen Sprachen, indischer Sitten und Gebräuche und die Fusion mit der indischen Gesellschaft; (4) die Konstituierung von Heirats- und anderen sozialen Verbindungen bewirkte den Bedeutungsverlust einer separate Existenz (der Griechen), d.h. das Gefühl einer/ihrer separaten Nationalität⁴⁰⁶. Die wesentliche Voraussetzung hierfür sieht Savarkar nicht nur in der militärisch-politischen sondern auch in der kulturell-sozialen Widerstandsfähigkeit der Inder. Aufgrund der hoch entwickelten Zivilisation waren die Inder stets in der Lage die Fremden, wie es u.a. das Beispiel der Sakas gezeigt hat, zu prägen. So war es nach seiner Auffassung ein natürliches Ergebnis, dass sie, also die Sakas, nach mehr als hundert Jahren Konfrontation mit den Indern sich völlig mit ihrer Kultur verbanden und in ihr

⁴⁰⁶ Zusammenfassend schreibt Savarkar folgendes: „Diese entlaufenen Griechen legten sich überall wo sich auch nur der kleinste Schutz oder die geringste Obhut bot nieder. Einige von ihnen konvertierten zum Buddhismus und einige zum Hinduismus. Vedische Hindus hatten in ganz Indien ihre Staaten. Diese Griechen, ob nun Buddhisten oder vedische Hindus, waren nicht in der Lage für politische Unruhen zu sorgen. Sie übernahmen die indischen Sprachen, Indischen Gebräuche und wurden schnell in die indische Gesellschaft assimiliert. Und weil sie sich mit Indern vermählten und auch weitere soziale Beziehungen hegten, verloren sie nach ein bis zwei Jahrhunderten das Gefühl der Fremde, das Gefühl einer anderen Zugehörigkeit.“

aufgingen. Vom einfachen, gemeinen Mann bis hin zu ihren königlichen Familien gaben diese ihre Saka Namen auf und nahmen indische an (Vgl. Savarkar SGE 1971:97; 98).

Eine besondere Berücksichtigung sollte das in diesem Zusammenhang vorgebrachte Argument finden: „Unabhängig davon ob es die Griechen oder ein anderer fremder Aggressor war, jeder der sein Schwert aufblitzen ließ, aber ultimativ besiegt und übermannt wurde, komplett in die unsere (indische) Gesellschaft versunken ist, hinterließ nicht eine Spur einer separaten Existenz zurück. In jedem Fall hatte es sich bewiesen, dass wenn das unverschämte Schwert des Aggressors niedergerungen war – es war nur, wenn der Aggressor komplett bezwungen war in einem tödlichen bewaffneten Konflikt auf dem Schlachtfeld – das diese Fremden genauso zahm und nachgiebig wurden, so einfach wie sie überwältigt wurden und sich in unserer (indischen) Gesellschaft auflösten. Dieses wurde jedoch nicht durch friedliche Überzeugung erreicht sondern durch die stärkeren und tödlicheren Waffen“ (Savarkar SGE 1971:83).

7.9 Religionen im Spannungsfeld zwischen Mehrheit, Minderheiten und Feindbildern

Generell lässt sich feststellen, dass Savarkar, wenn auch in einer leicht modifizierter Version, von einem Freund-Feind-Denken geprägt ist, welches dem von Carl Schmitt sehr nahe steht. Dies liegt primär daran, dass seine Konstruktion von Identität, bei dem die Unterscheidung zwischen „uns“ und „denen“ oder „wir“ und „die anderen“ in einem erheblichen Maße auf Abgrenzung durch die Projizierung von Feindbildern beruht. Dennoch muss festgestellt werden, dass ein wesentliches Kriterium seiner Identitätsarbeit ist, dass sie, obwohl Feindbilder einen elementaren Bestandteil bilden, die sonst in diesem Feld übliche Propagierung einer klassischen „Sündenbocktheorie“ als Identität stiftendes Instrumentarium außer Acht lässt. Nicht der Feind wird hier apriori als Ursache allen Übels gesehen im Rahmen der Schwierigkeiten in der Entwicklung der Hindus als bzw. zur Nation sondern überwiegend innerhalb der eigenen Gruppe. Die Schwäche liegt nicht im „Außen“ sondern im „Innen“. Erst wenn es gelingt, eine homogene Gesellschaft aufzubauen, sind sie in der Lage, den Prozess der Nationenbildung erfolgreich zu absolvieren und als solches, im internationalen, darwinistischen Wettbewerb der Nationen zu bestehen. In diesem Zusammenhang kann konstatiert werden, dass nicht die Eliminierung des Feindes als die *Ultima Ratio* gesehen wird sondern die Reformierung der eigenen, hinduistischen Gesellschaftsstruktur. Von daher skizziert Savarkar nicht, wie vielfach unterstellt, das Bild einer generell als fanatisch, aggressiven, blutrünstigen und antihinduistisch eingestellten muslimischen oder christlichen Gemeinschaft als Feind. Auch wenn seine Schriften und Reden an vielen Stellen diesen Eindruck vermitteln mögen, so greift diese doch viel zu kurz und gibt nicht exakt, das von Savarkar skizzierte Feindbild, wieder. Dies besteht vielmehr, wie weiter unten noch näher zu erläutern sein wird, in einem aggressiven, religiösen Fanatismus unabhängig von jeglicher „theologischer Couleur“, ob christlich, muslimisch oder buddhistisch. In diesem Zusammenhang soll in Erinnerung gerufen werden, dass sich Savarkar

aus gleichem Anlass gegen seine hinduistischen Landsleute richtet. So wendet er sich nicht nur vehement gegen die Hindu-Orthodoxie sondern auch gegen diejenigen, die sich gegen seine *Hindu-Sangathan* Bewegung stellen, namentlich die Anhänger Gandhis wie die Unterstützer der *non-cooperation*-Bewegung oder der *Khilafat*-Bewegung. Savarkar bringt klipp und klar zum Ausdruck, dass er diese Kampagnen für die nationale Entwicklung Indiens als schädlich betrachtet, somit auch indirekt die Hindus (und Anhänger anderer Religionsgemeinschaften) die daran teilnehmen. Zusammenfassend also kann festgestellt werden, dass nicht eine bestimmte Religionsgemeinschaft als Feind erachtet wird, sondern erst dann wenn ein anti-nationales Vorgehen vorliegt. Was Savarkar als anti-hinduistisches Verhalten interpretiert, ist nur vage definiert und beschränkt sich i.d.R. auf (1) die Feststellung, dass Handlungen, die als feindlich den Hindus gegenüber eingestuft werden können; (2) Bestrebungen nicht-hinduistischer Religionsgemeinschaften eine Herrschaftsordnung auf indischen (hinduistischen) Territorium zu etablieren, die eine Superiorität gegenüber den Hindus begründet; (3) alle Aktivitäten, die sich negativ auf die zahlenmäßige Entwicklung der Hindus als Volk auswirken, um die wesentlichen Kernpunkte zu skizzieren.

Savarkars Politik der Identität hatte also nicht die Abschaffung anderer Religionsgemeinschaften zum Ziel, sondern die oben genannten Tendenzen bzw. Entwicklungen entsprechend rückwirkend zu machen. Es muss jedoch auch festgestellt werden, dass die Ziehung einer trennscharfen Linie in diesem Kontext nur sehr schwer möglich ist und Phänomene hervorruft, die man auch als das „Öffnen der Büchse der Pandora“ bezeichnen kann. Religiöse Fanatiker, die sich auf ihn berufen, belegen diese schwierige Aufgabe.

Durch den dauerenden Verweis auf diejenigen, namentlich Christen und Muslime, oder anderen Religionsgemeinschaften angehörend, und im besten Fall für die Hindus laut Savarkar einfach nicht dazu gehören bzw. offensichtlich nicht dazu gehören wollen, schafft er ein deutungsorientiertes Equilibrium. Dieses besteht in einem fließenden Übergang von der inklusiven Idee von der Integrierung dieser „Fremdgläubigen“ bei Akzeptanz des „Andersseins“ und dem „exklusiven Gedanken“ der notwendigen Assimilierung in Form der Nivellierung und Unterordnung nicht dem Kollektiv gemeinsame konstitutive Elemente. Savarkar kultiviert damit ein kulturnationalistisches Rasonnement, und spielt damit bewusst oder unbewusst eine verhängnisvolle, nicht darstellbare, Doppelrolle: die eines Brandstifters und die der Feuerwehr. Seine Verweise darauf, dass er weder Hass gegen Muslime oder Christen verspürt, noch auf sie mit Verachtung oder Geringschätzung herabschaut (u.a. Savarkar 1950: 326) ändert daran nur bedingt etwas.

Savarkars Argumentation versucht dabei auch die in diesem Kontext wesentliche Frage aufzugreifen, die die politische Arena der damaligen Zeit dominierte: Wie beseitigt man die Angst der muslimischen Minderheit, von der hinduistischen Mehrheit dominiert zu werden? Vorweg kann festgestellt werden, dass Savarkar, auch wenn eventuell der Eindruck entsteht, dass er diesen Themenkomplex eher lapidar angeht, so nimmt er doch bei der Beantwortung

eine außerordentlich kompromisslose, exklusive Haltung ein. Der Ausgangspunkt ist dabei eine wohl eher „philosophisch-polemische“ Überzeugung, die wie folgt formuliert werden kann. Wenn in der Vergangenheit die Hindus unter den Muslimen leben konnten bzw. mussten, so können nun heute und in der Gegenwart die Muslime dieses auch unter den Hindus tun. Anstatt dass die Mehrheit die Minderheit versucht zu besänftigen, sollte es vielmehr umgekehrt sein, dass die Minderheit versucht sich mit der Politik der Mehrheit anzufreunden. So solle die Minderheit die Mehrheit bitten, diese Blockierung, diesen „toten Punkt“ zu überwinden. Dieses könne dadurch geschehen, dass die muslimische Minderheit die „gerechte Lösung“ akzeptiere, dass ihre politische Repräsentation gemäß der Proportion zu ihrer Bevölkerungszahl erfolgt. Darüber hinaus sollte sich die Minderheit mit der Mehrheit anfreunden, dieses Vertrauen schenken und loyale Bürger des indischen Staates werden. Wenn dies nicht erfolge, würden sich die Muslime niemals von der Angst der hinduistischen Bevormundung befreien können. Dass es sich dabei um eine nicht-verhandelbare Bedingung handelt, bringt Savarkar unmissverständlich dadurch zum Ausdruck, indem er feststellt, dass wenn man erst einmal damit beginnen würde, der muslimischen Minderheit mit ungerechten und anti-nationalen Zugeständnisse gefällig zu sein, wären sie erst dann zufrieden, wenn sie *Hindustan* dominieren würden. Für ihn steht fest, dass eine Politik der Zugeständnisse (*appeasement*) an die Muslime gefährlicher und fataler sei als die Britische Besetzung selbst. (Savarkar HS 1992:133f). Dies begründet er damit, dass eine konstruktive Politik zur Etablierung eines unabhängigen Indien, zum Aufbau von Staat und Nation, basierend auf den Prinzipien Demokratie und Nationalismus unter dem Zwang des *appeasement* nicht möglich sei. Es könne laut Savarkar nicht sein, dass im Rahmen einer konstitutionellen, politischen Transformation des Landes, ständig die Mehrheit die Kooperation der Minderheit durch neue Investitionen in Form von Zugeständnissen hinsichtlich spezieller Repräsentationen, Gewichtungen und Privilegien erkaufen muss. Nirgendwo sei die Mehrheit der Minderheit in einer solchen Art verpflichtet, dass die Angst der Minderheit davor von der Mehrheit beherrscht zu werden, zu Maßnahmen führe, die die Minderheit in eine Position versetze, die die Mehrheit handlungsunfähig mache. Im indischen Falle würde es bedeuten, dass wenn man den Minderheiten mehr Repräsentation einräumt als ihnen gemäß ihres Bevölkerungsanteils zusteht, dass die Mehrheit selbst zur Minderheit wird (Vgl. Savarkar HS 1992:135f). Durch einen historischen Rückgriff betont Savarkar, dass wenn die Hindus in der Mehrheit waren, hätten sie keine Sünde begangen. Die Muslime dahingegen fühlten sich den Hindus niemals gegenüber verpflichtet in der Minderheit zu verbleiben, so dass die Hindus den Muslimen gegenüber kein Mitleid empfinden brauchen. Die Muslime hätten seit ihrer Ankunft auf dem indischen Subkontinent ihr Bestes versucht, die Stärke der Hindus auszulöschen. (Vgl. Savarkar HS 1992:136).

Wenn die muslimische Minderheit wirklich Angst vor der hinduistischen Mehrheit hat, dann besteht der einzige effektive Weg darin, sich selbst zu schützen, indem sie sich mit der Mehrheit anfreunden, ihre ungeteilte Liebe und Loyalität zu dem gemeinsamen Mutterland und

zu dem zentralisierten indischen Staat entgegen bringen. Die Hindus selbst sind bereit in jeder Verfassung oder in jedem Kompromiss solche fundamentalen Rechte der Staatsbürgerschaft zu inkludieren, die auf alle anwendbar sind, unabhängig von Kaste, Glaubensbekenntnis oder Religion wie zum Beispiel Freiheit in der Praktizierung des Glaubens, Gleichheit vor dem Gesetz etc., Rechte, die die Vereinten Nationen benennen oder welche der besondere Fall Indiens erfordere. (Savarkar HS 1992:136).

Vor diesem Hintergrund stellt sich Savarkar, die grundsätzliche Frage, inwieweit die Muslime und andere Minderheiten bereit sind, sich einem solchen „wahrhaftigen indischen Staat“ anzuschließen ohne nach irgendwelchen speziellen Privilegien, Schutz oder Gewichtung zu fragen auf der fanatischen Grundlage, dass ein besonderer Wert mit ihnen verbunden ist, weil sie Muslime bzw. nicht Hindus sind (Savarkar 2007:220f). Denn für ihn steht fest, dass in der postkolonialen staatlichen Ordnung die zukünftige politische Entscheidungsfindung nur auf der Grundlage des Mehrheitsprinzips erfolgen kann, dies stellt für ihn eine unverhandelbare Angelegenheit dar. Schließlich haben die traumatischen Erlebnisse während der Kolonialherrschaft gezeigt, wie es den Briten gelungen ist, durch das Instrument des sogenannten Minderheitenschutzes, die Vorherrschaft der Hindus zu zerbrechen, und ihre Einheit zu zerstören. Durch die ausgedehnten Zugeständnisse, Privilegien sowie einer politischen Repräsentation, die die Kolonialmacht den Minderheiten wie den Muslimen, Christen u.a. einräumten, die weit über ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung lagen, wurde die eigentliche Mehrheit zur Minderheit im eigenen Land. Um ihre politische Solidarität zu zerstören, wurde ihr Elektorat in kleinste, in sich geschlossene Einheiten zerbrochen (Vgl. Savarkar 2005:233). Flankiert wurden diese Maßnahmen durch die Einführung des westlichen Bildungssystems, welches weitere Diffusionstendenzen unter den Hindus sowie zwischen Hindus und Muslime bewirken sollte⁴⁰⁷. Vor diesem Hintergrund kommt Savarkar zu der Überzeugung, dass jedes Zugeständnis an eine Minderheit gleichzeitig eine Beschränkung der legitimen Rechte der hinduistischen Mehrheit bedeutet, in Savarkars Worten die Hindus haben die Rechnung zu zahlen, für die Zugeständnisse an die Muslime, um diese zur Zusammenarbeit zu bewegen (u.a. Savarkar 1941:215). Von daher ist für Savarkar das Gebot der Stunde: „Lass den indischen Staat rein Indisch sein. Lass ihn keine garstigen Unterschiede machen, unabhängig davon ob es das Wahlrecht, den Öffentlicher Dienst, die Steuer, oder Mandate betrifft auf der Basis von Religion oder Rasse. Es soll keine Kenntnis davon genommen werden ob jemand ein Hindu oder Muslim, ein Christ oder ein Jude ist. Lass alle Bürger des Indischen Staates gleich behandelt sein hinsichtlich ihres individuellen Wertes und ungeachtet ihrer religiösen und rassischen Anteils an der gesamten Bevölkerung“ (Savarkar 2007:220).

⁴⁰⁷ Vgl. hierzu ausführlich Kapitel 9, 9.3.6 Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung).

Kapitel 8: Ökonomische Dimension von Hindutva

Nahezu zwei Jahrhunderte *British Raj* haben die indische Wirtschaft nicht nur einschneidend geprägt sondern auch signifikant in ihren Strukturen verändert. Das gilt sowohl für den institutionellen Rahmen als auch für die Strukturbedingungen des industriellen und landwirtschaftlichen Wachstums. Die bemerkenswerten Implikationen für die soziale wie politische Entwicklung des Landes, wie sie von Savarkar rezipiert wurden, veranlassten ihn u.a. in seinem Hindutva Konzept neben sozialen und politischen auch wirtschaftliche Aspekte zu berücksichtigen. Für Savarkar steht es außer Frage, dass die Hindus selbst verantwortlich sind für die Armut und Desorganisation ihres Landes. Dementsprechend stellt er die Hypothese auf, dass Inder sich nur soziopolitisch als Hindus⁴⁰⁸ entwickeln können, wenn sie eine starke und prosperierende Wirtschaft aufbauen. Gelingt ihnen dies nicht, werden sie langfristig als unabhängige hinduistische Nation nicht bestehen können.

8.1 Allgemeines zur wirtschaftlichen Lage unter der Britischen Kolonialherrschaft

Der Heidelberger Professor Dietmar Rothermund beschreibt die Wirtschaftsgeschichte als ein spannendes Drama, welches sich wie folgt skizzieren lässt: „Eine jahrtausendealte Bauernkultur wird zunächst von einem militär-feudalen Regime in den Rahmen eines gewaltigen Agrarstaates gepresst, der unter den Großmoguln seine Glanzzeit hatte, dann wird dieser Agrarstaat von einer britischen Handelsgesellschaft usurpiert, und es entsteht eine parasitäre Symbiose, in dem sich ein fremdes kapitalistisches System mit dem indischen Agrarstaat verbindet, ohne ihn zunächst wesentlich zu verändern. Durch diese Verbindung wird Indien jedoch den Kräften des Weltmarktes unterworfen und erlebt im 20. Jahrhundert in der raschen Folge von Krieg, Weltwirtschaftskrise und abermals Krieg diese äußeren Einflüsse als bestimmende Faktoren seiner Entwicklung, dabei bleibt es nach wie vor an den zugleich lebensspendenden und unheilbringenden Monsun gebunden. Nach Erlangung der Unabhängigkeit bemüht sich die junge Republik Indien darum, sich sowohl der Fremdbestimmung durch äußere Einflüsse als auch von den retardierenden Kräften einer monsunabhängigen Landwirtschaft durch eine rasche Industrialisierung zu emanzipieren“ (Rothermund 1985:9).⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ D.h. sofern sie sich an die von Savarkar vorgeschlagenen Codes als richtungsweisende identitätsbildende Faktoren orientieren.

⁴⁰⁹ Um eine weitere Einschätzung wieder zugeben soll die von Dutt (1951: 22) als größte britische Autorität auf dem Gebiet des indischen Wirtschaftslebens, Dr. Vera Anstey, an dieser Stelle angeführt werden. Anstey beschreibt zusammenfassend die ökonomische Situation in Indien während der britischen Kolonialherrschaft wie folgt: „[...] um so befremdeter, als die ökonomischen Zustände in Indien bis zum 18. Jahrhundert verhältnismäßig fortgeschritten waren und Indiens Produktionsweise, seine Industrie und Handelsorganisationen jeden Vergleich mit anderen Ländern der damaligen Zeit aushalten konnten [...]. Man kann natürlich nicht behaupten, dass unter der britischen Herrschaft kein ökonomischer Fortschritt erzielt wurde. Die Ergebnisse der Verbindung mit Britannien bestanden darin, dass Indien mit billigen Importwaren versorgt wurde, dass die Nachfrage nach vielen Produkten Indiens gesteigert wurde, dass öffentliche Bauarbeiten und Verwaltungsmethoden eingeführt wurden, die Indien befähigten, weit größere Quantitäten von landwirtschaftlichen Produkten (durch Erweiterung des Bewässerungssystems) hervorzubringen und viel größere Mengen anderer Waren zu produzieren und sie (mit Eisenbahn und

An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass es nicht die Aufgabe dieser Arbeit ist, die Diskussion fortzuführen, inwieweit die britische Kolonialherrschaft die indische Wirtschaft geschädigt hat, oder diese gar von ihr profitierte. Diese, höchst politisch motivierte Debatte, wird insbesondere durch die Kritik indischer Nationalisten an der Britischen Kolonialmacht gefördert. Ihre Beschreibungen und Erklärungen basieren auf einem durch sie identifizierten Mangel an Wachstum und Entwicklung der indischen Wirtschaft aufgrund der restriktiven und explodierenden britischen Wirtschaftspolitik gegenüber der indischen Kolonie. Das Argument der Ausbeutung tritt insbesondere in der nationalistischen Argumentation, wie sie von Dadabhai Naoroji, Romesh Chunder Dutt oder Mahadev Govind Ranade vorgebracht wurde, am signifikantesten zu Tage. Die Auslöser ihrer Kritik sind insbesondere die katastrophalen Hungersnöte in den 1870er und den späten 1890er⁴¹⁰ sowie die weit verbreitete Armut unter den Massen der ländlichen Bevölkerung. Die Schuld hierfür sehen die Nationalisten in den Verzerrungen der indischen Wirtschaft durch die Eingriffe der Briten wie in der Einführung der Besteuerung landwirtschaftlicher Flächen, der, die indische Wirtschaft diskriminierende, „Einkaufspolitik der Briten, der Abwesenheit einer die einheimische Wirtschaft schützenden Zollpolitik (Charlesworth 1982:12), sowie den dadurch entstandenen *drain of wealth*, eine These, die insbesondere von Dadabhai Naoroji⁴¹¹ vertreten wurde. Der Abfluss von Erträgen führe zu einer Verelendung der Masse der indischen Bevölkerung (Tomlinson 1993:12). Für diese Theorie sprechen die Tatsachen, dass Indien spätestens im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts der größte Einkäufer britischer Exportartikel war, ein Hauptarbeitgeber für hochrangige britische Verwaltungsbeamte, die Hälfte des militärischen Personals der britischen

Dampfschiffen) zu transportieren. Indiens Gesamtproduktion und Verkehr gingen insbesondere während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sprunghaft in die Höhe. Aber diese Wandlung brachte eine eigentümliche gegenseitige Abhängigkeit zwischen Indien und dem Westen hervor, bei der Indien im wesentlichen dahin tendierte, Rohmaterialien und Nahrungsmittel zu produzieren und zu exportieren, und Textilien, Eisen- und Stahlwaren, Maschinen und sonstige Fertigwaren verschiedenster Art einzuführen. Hinzu kommt, dass der Bevölkerungszuwachs während dieser Zeit das Wachstum der Totalproduktion ausglich [trotz der Hungersnöte wie in 1890, so dass kein nennenswertes Ansteigen der Produktion pro Kopf der Bevölkerung festzustellen ist. Diese Tatsachen machen gewisslich die Ansicht, dass die ökonomische Entwicklung Indiens „gehemmt“ wurde anschaulich [...] Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts waren die Auswirkungen der britischen Herrschaft auf das Gedeihen des Volkes zweifellos enttäuschend“ (Anstey 1936:5)].

⁴¹⁰ Hungersnöten fielen in 1866 in Orissa 1,3 Millionen Menschen zum Opfer, 1876/77 in Madras und Mysore 3,5 Millionen und 1896/97 in Bihar und Punjab 4,5 Millionen. Weitere Hungersnöte brachen 1868 in der Rajputana aus, 1899 in Bombay (Mumbai) und 1900 in Gujarat. Den darauf folgenden Epidemien fielen allein im Jahr 1899 weitere 6,5 Millionen Menschen zum Opfer. (Westphal 1980:371).

⁴¹¹ Laut Dietmar Rothermund stellte Dadabhai Naoroji seine Theorie des „Drain of Wealth“ im Jahre 1876 im Rahmen eines Vortrages über die Armut Indiens in Bombay (Mumbai) vor. Hierin rechnete er „seinen Zuhörern vor, dass Indien in den Jahren von 1835 bis 1872 Güter im Wert von insgesamt 1120 Millionen Pfund Sterling exportiert habe, addiere man einen bescheidenen Gewinn von 15 Prozent hinzu, so käme man auf eine Summe von 1288 Millionen Pfund. Ferner habe Indien in dieser Zeit eine Staatsschuld von 50 Millionen Pfund und Kredite für den Eisenbahnbau in Höhe von 100 Millionen Pfund aufgenommen, füge man diese Summen dem Exporterlös hinzu, so ergäbe sich ein Betrag von rund 1440 Millionen Pfund. Der Wert der im gleichen Zeitraum importierten Güter betrug jedoch nur 943 Millionen Pfund, die Differenz von rund 500 Millionen Pfund sei Indien offensichtlich verloren gegangen“ (Rothermund 1985:332f). Naoroji formulierte diese These später insbesondere in folgender Schrift: *Poverty and Un-British Rule*. London 1901. Auch R. C. Dutt in seinem Werk *The Economic History of India in the Victorian Age*, London 1906 unterstützte weitestgehend diese Argumentation.

Streitkräfte stellte (finanziert durch indische Steuergelder mit der Begründung der Notwendigkeit zur Verteidigung) und ein bedeutender Empfänger britischen Kapitals war (Tomlinson 1993:13). Trotz dieser Leistungen, so wird von indischer Seite weiter behauptet, hätten die Kolonialherren durch bewusste Diskriminierung den industriellen Fortschritt Indiens verhindert. Dahingegen hätte ein freies und unabhängiges Indien mit seinen vorkolonialen wirtschaftlichen und humanen Ressourcen sich im gleichen Maße wie z.B. Japan entwickeln können. Um dieser nationalistischen Kritik, die unter anderem auch von marxistischen Vertretern aufgegriffen wurde, zu begegnen, betonte die britische Seite stets ihre eigenen Leistungen als Kolonialmacht, wie z.B. in den Bereichen Recht und Verwaltung, Ausbau der Infrastruktur, wirtschaftliche Erschließung usw.

Vorab lässt sich feststellen, dass die Performance der indischen Wirtschaft unter kolonialer Herrschaft bezüglich des Bruttosozialproduktes und der Einkommenshöhe nur sehr schwer zu bewerten ist. Nicht nur die bemerkenswerten regionalen Disparitäten sondern auch die Unsicherheit bezüglich der Entwicklung der landwirtschaftlichen Produktion, vor allem bezüglich der Ertragsraten und der Produktivität. Darüber hinaus beziehen sich die meisten Studien auf einzelne Regionen und sind sehr oft durch eine anti-britische Attitüde gekennzeichnet. Ende des 19. Jahrhunderts bzw. Anfang/Mitte des 20. Jahrhunderts ist der überwiegende Teil der indischen Bevölkerung im landwirtschaftlichen Sektor beschäftigt, dem Kern der indischen Wirtschaft. Die Probleme bezüglich der Produktivität in den Jahren zwischen 1891-1947 finden ihren Ausdruck in einem klaren Rückgang der landwirtschaftlichen Produktion pro Kopf, insbesondere im Bereich der *food grains* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Unter diesen Umständen ist es nachvollziehbar, dass selbst der überwiegende Anteil der indischen Nationalisten keine Zukunft in einer auf dem Agrarsektor beruhenden postkolonialen Wirtschaftsstruktur sah, sondern allein von der Industrialisierung den Durchbruch zum modernen Wirtschaftswachstum erwartete. Der industrielle Fortschritt, so wurde behauptet, würde durch seine technologischen Innovationen dann auch die Landwirtschaft mitreißen und die ihr aufgezwungenen exogenen, wie traditionellen, endogenen Hindernisse überwinden. So ist es nicht verwunderlich, dass der Ausbau des industriellen Sektors und die Steigerung der industriellen Produktion das Primat jeder zukünftigen Wirtschaftspolitik zu sein hat.

8.2 Die nationalistische Argumentation bei der Bewertung der wirtschaftlichen Entwicklung unter dem British Raj

Die Nationalisten betonen in ihrer Argumentation, dass die Briten eine erfolgreiche und reibungslos funktionierende vorkoloniale indische Wirtschaft in dem späten 18ten und Anfang des 19ten Jahrhundert zerstörten oder deformierten. In ihrer Interpretation versuchen sie stets das Argument zu widerlegen, dass es sich, am Vorabend der Kolonisierung durch die Briten, bei der indischen Wirtschaft um eine primitive handelte. Der Beginn der britischen Herrschaft

wurde daher nicht nur als Zerstörung der Basis des bis dato erreichten hohen Entwicklungsniveaus gesehen, sondern auch als Verlust der eigenen, indigenen Quellen für wirtschaftliche Macht und Wachstum wahrgenommen, die durch imperiale Strukturen und Netzwerke ersetzt wurden. Dies führte angeblich zu einer Benachteiligung indischer Unternehmer und Geschäftsleute in dem „modernen“ Sektor, die um die Chance gebracht wurden, am Prozess der nationalen Regeneration zu partizipieren und somit die wirtschaftliche Entwicklung des Landes voranzutreiben. Darüber hinaus war der „traditionelle“ Sektor durch die schwerwiegenden Eingriffe mit seinen Wohlfahrts- und Verteilungseffekten betroffen, allen voran die Unterwerfung des Handwerks dem internationalen Wettbewerb sowie den Zwang zur Kommerzialisierung der Landwirtschaft (Tomlinson 1993:12). Bezüglich der Anbindung Indiens an den Weltmarkt während der Kolonialzeit hebt Rothermund hervor, dass diese Entwicklung keine positive Marktintegration bewirkt hatte, sondern eben eine „Anbindung“, die die ungünstigen Eigenschaften der indischen Agrargesellschaft akzentuiert und den Weg zum industriellen Wachstum versperrte (Rothermund 1995:488). Mit dem kontinuierlichen Fortschreiten der industriellen Revolution in England wurde das abhängige koloniale Indien zum Absatzmarkt für Industrieerzeugnisse und zum Lieferanten billiger agrarischer und partiell industrieller Rohprodukte. Die in englischen Manufakturen hergestellten Erzeugnisse verdrängten zunehmend die handwerklich hergestellten indischen Waren, was dazu führte, dass sich einheimische Produzenten auf die Anfertigung geringwertiger Waren beschränkten, bei denen sich eine Einfuhr aufgrund der hohen Transportkosten nicht rentierte⁴¹².

Des Weiteren argumentieren die Nationalisten, dass das indische Militär lediglich auf die Bedürfnisse der britischen Kolonialmacht zugeschnitten war und dass viel gelobte Eisenbahnnetzwerk lediglich militärischen Zwecken diene und der Unterstützung der britischen Wirtschaft, als der Entwicklung einer adäquaten Infrastruktur⁴¹³.

Der entscheidende Punkt für die Nationalisten war jedoch die Tatsache, dass Indien einen ständigen Überschuss in seiner Handelsbilanz erwirtschaftete bezüglich seiner weltweit exportierten Waren im Ganzen, dem jedoch ein großes Defizit gegenübersteht in dem Austausch

⁴¹² So schreibt Karl Marx in seiner Abhandlung über der Britische Herrschaft in Indien folgendes: „Von 1818 bis 1936 stieg die Garnausfuhr aus Großbritannien nach Indien im Verhältnis von 1 zu 5200. Während die Ausfuhr von englischem Musselin nach Indien 1824 kaum eine Million Yards (1 Yard = 91,44 cm) erreichte, belief sie sich 1837 auf über 64 Millionen Yards. Gleichzeitig sank aber die Bevölkerung Dakkas von 150000 auf 20000. Dieser Niedergang der durch ihre Gewebe berühmten indischen Städte war indessen bei weitem noch nicht die schlimmste Folge. Englische Dampfkraft und Wissenschaft entzogen in ganz Hindustan der Verbindung von Ackerbau und Handwerk die Grundlage“ (Karl Marx *The British Rule in India* [Marx/Engels, „Ausgewählte Schriften“, Bd. I, 322-323] zitiert in Dutt (1951:105f).

⁴¹³ Die in diesem Zusammenhang von Marx aufgestellte These, dass das Eisenbahnwesen zu einem Vorläufer für andere moderne Industrien wird, die überkommene Arbeitsteilung und damit die Grundlage des indischen Kastensystems aufheben wird, dass bis dato Indiens Fortschritt und Machtentfaltung entscheidend behindert hat, muss in Anlehnung an Rothermund revidiert werden. Dieser betont diesbezüglich, dass das Eisenbahnsystem keinen Anstoß zur Industrialisierung gab, da von der Lokomotive bis zu den Eisenbahnschienen und Brückenkonstruktionen alles aus England importiert wurde. (Rothermund 1985:336); Karl Marx *The Future of British Rule in India*, New York Daily Tribune, 8. August 1943, [Deutsch: „Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien“, in Marx/Engels, „Ausgewählte Schriften“, Bd. I, 327-328] zitiert in Dutt (1951:107f).

von Gütern und Dienstleistungen mit Großbritannien plus Zinsen und Zahlungsverpflichtungen (Tilgungen) in London.

Die Gegner der nationalistischen Sichtweise betonen dem entgegen, dass zwar die indische Wirtschaft durch die koloniale Herrschaft einen grundlegenden Wandel durchlaufen hat⁴¹⁴, aber die Gründe und Konsequenzen seien viel komplexer als durch die Nationalisten dargestellt. In diesem Zusammenhang wird insbesondere betont, dass bereits vor der Kolonisierung die Wirtschaft des Landes durch einen bemerkenswerten Grad an Kommerzialisierung und ungleichen sozialen Strukturen gekennzeichnet war⁴¹⁵. So z.B. bezeichnet der berechtigte Hinweis auf das Technologiedefizit und die Interdependenz verschiedener Industriezweige im Zuge der Einbindung Indiens in das britisch-koloniale Wirtschaftssystem, die u.a. die gegenseitige Zulieferung zum Problem werden ließ, nur ein Symptom, aber nicht die Ursache der Krankheit, an der die indische Industrie litt (Vgl. Rothermund 1998:337). Darüber hinaus hätte es durchaus ein wirtschaftliches Wachstum gegeben, dieses sei nur so gering gewesen, dass man es zum einen nur sehr schwer wahrnehmen konnte und zum anderen dies aufgrund indigener sozialer, kultureller und religiöser Hindernisse gebremst wurde und seine Effekte bezüglich einer materiellen Besserstellung nicht entfalten konnte (Tomlinson 1993:17). Mit anderen Worten, die indischen Wertvorstellungen, Traditionen und Gebräuche hätten dem industriellen Fortschritt im Wege gestanden. In diesem Zusammenhang wird gerne von britischer Seite behauptet, dass es dem indischen Subkontinent an Unternehmern, Unternehmen und Unternehmergeist gefehlt habe, was sich u.a. darin bemerkbar machte, dass das „Indische Kapital“ das Risiko mied. Neben dem von den Briten wahrgenommenen Kapitalmangel auf der Seite der Entrepreneurs habe es außerdem laut ihrer Argumentation an der entsprechenden qualifizierten Arbeiterschaft gefehlt, und überhaupt hätten die indischen Wertvorstellungen einen wirtschaftlichen Wachstum entgegen gestanden.

8.3 Indische Nationalisten und die Begeisterung für Sozialismus bzw. Marxismus: Das Linke-Nationalistische Paradigma

„Viele indische Nationalisten, die in dieser Zeit lebten und gegen die Fremdherrschaft kämpften, wandten sich dem Sozialismus zu, weil sie nur von ihm einen Ausweg der bedrückenden Wirtschaftssituation erhofften, in der sich Indien befand. Dass sie keine

⁴¹⁴ Sir Percival Griffiths vertritt in diesem Kontext die Meinung, dass die britische Kolonialherrschaft in Indien durchaus als eine positive Kraft bezüglich der Modernisierung des Landes zu interpretieren ist. Die Durchsetzung einer politischen Einheit, die Effizienz der Administration sowie die Errichtung einer durchdachten Infrastruktur, welches u.a. Anlage von Bewässerungssystemen und den Aufbau eines Eisenbahnnetzes beinhaltete.

⁴¹⁵ So haben unter anderem auch indische Unternehmer der Britischen East India Company geholfen, ihre Machtposition in Südasien auf- bzw. auszubauen, diese sahen insbesondere durch die Briten die Möglichkeit Rahmenbedingungen zu schaffen, die für die regionale Wirtschaft von Bedeutung sein könnten (insbesondere bezüglich der *Law and Order*-Situation im Lande).

Hoffnungen auf die freie Marktwirtschaft setzten, ist verständlich, denn die herrschte ja angeblich in Britisch-Indien, wie die Regierung stets betonte“ (Rothermund 1995:488).⁴¹⁶

Generell kann davon ausgegangen werden, dass der ökonomische und politische Wandel unter der britischen Herrschaft in Indien in einigen Bereichen der Wirtschaft zu rückläufigen Aktivitäten und in anderen Sektoren zu Wachstum geführt hat. Die marxistisch-nationalistische Interpretation vertritt vor diesem Hintergrund zwei wesentliche Thesen: (1) dass der Rückgang der wirtschaftlichen Tätigkeit bei weitem das Wachstum überwiegt⁴¹⁷; und (2) dass der Wachstum wie der Rückgang der Wirtschaft auf die koloniale Herrschaft zurück zuführen ist.

Die wohl die indische Landwirtschaft am meisten prägende Maßnahme war die Einführung der Besteuerung des Landes (Grundsteuer) und die damit verbundenen hohen Abgaben in Geld unter der britischen Herrschaft, dies veranlasste die Bauern, Produkte, wie das Indigo, Opium, Rohbaumwolle, Jute für den Verkauf anzubauen, anstelle von Produkten für den Eigenbedarf. Durch einen solchen Wechsel in der Landwirtschaft, d.h. die Umstellung von primärer Subsistenz auf eine auf den Verkauf ausgerichtete Feldbewirtschaftung, wurde die gesamte ländliche Bevölkerung einem bemerkenswert erhöhten Risiko von Hungersnöten ausgesetzt, da bei einer solchen Strategie eine genügende Vorratshaltung für den Verzehr bestimmter Erzeugnisse nur unzureichend möglich war. Darüber hinaus erwies sich der Anbau von für den

⁴¹⁶ Beispielhaft hierfür drückt Rabindranath Tagore seine Begeisterung für Sozialismus und Marxismus und die Begründung dafür wie folgt: „Der chronische Mangel an Nahrung und Wasser, das Fehlen hygienischer Einrichtungen und medizinischer Hilfe, die Vernachlässigung der Verkehrsmittel, die Armseligkeit der pädagogischen Einrichtungen, der alles durchsetzende Geist der Niedergeschlagenheit, der, wie ich selbst gesehen habe, in unseren Dörfern nach mehr als hundert Jahren britischer Herrschaft vorwaltet, lassen mich an der Wohltätigkeit dieser Herrschaft verzweifeln. Es gilt in diesem Lande nahezu als Verbrechen, über Sowjetrußland zu sprechen, und doch kann ich es nicht lassen, auf den Gegensatz, den es dazu darstellt, hinzuweisen. Ich muss mit Neid bekennen, mit dem sich meine Bewunderung vermischte, als ich den ungewöhnlichen Enthusiasmus und die Geschicklichkeit sah, mit denen die Maßnahmen zur Produktion von Nahrungsmitteln, zur Errichtung von Schulen und zur Bekämpfung von Seuchen vorwärtsgetrieben wurden. Es gibt keine Trennungslinie des Misstrauens oder der beleidigenden Unterscheidung zwischen Sowjeteuropa und Sowjetasien. Ich vergleiche nur den Zustand der Dinge dort und hier, so wie ich sie wirklich gesehen habe. Und ich ziehe daraus den Schluss, dass für die Zustände im so genannten Britischen Imperium der gähnende Abgrund verantwortlich ist, der sich zwischen Herrschenden und den Unterworfenen auftut.“ Rabindranath Tagore zitiert in Dutt (1951:74).

⁴¹⁷ Die der britischen Kolonialmacht im Rahmen dieses Paradigmas zugestandenene Leistungen, die sich als positive Impulsgeber für die weitere wirtschaftliche (wie politische) Entwicklung erwiesen haben sind unter Berücksichtigung von Karl Marx Beobachtungen: 1) „die politische Einheit [...] fester gegründet und weiter ausgreifend, als jemals unter der Herrschaft der Großmoguln“, sie „wird jetzt Kraft und Dauer erhalten durch den elektrischen Telegraphen“; 2) die „Eingeborenenarmee“ (das war vor ihrer Auflösung nach der Revolte von 1857 und der daraufhin vorgenommenen bewussten Verstärkung der britischen Streitkräfte bis zu einem Drittel der Gesamtstreitkräfte und der Verstärkung der britischen Militärkontrolle); 3) „die freie Presse, die zum ersten Mal in einer asiatischen Gesellschaft Eingang gefunden hat“ (das war nach der Proklamation der Freiheit der Presse in Indien vom Jahre 1835 und vor dem Erlass der Reihe von Pressegesetzen, deren erstes im Jahre 1873 herauskam, und die in der modernen Periode der niedergehenden imperialistischen Herrschaft immer schärfer wurden); 4) die Einführung von „Privateigentum an Grund und Boden, nach dem die asiatische Gesellschaft so sehr verlangt hat“; 5) die, wenn auch widerwillige und sparsame, Schaffung einer gebildeten Klasse, „welche die zum Regieren erforderlichen Eigenschaften besitzt und europäisches Wissen in sich aufgenommen hat“; 6) „die regelmäßig und rasche Verbindung mit Europa“ mit Hilfe der Dampf angetriebenen Transportmittel. (Karl Marx, „The Future Results of British Rule in India“, New York Daily Tribune, 8. August 1953. [Deutsch: „Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien“, in Marx/Engels, „Ausgewählte Schriften“, Bd. 327-328, zitiert in Dutt (1951:109)].

Export bestimmten „kommerziellen Produkten“ aus den unterschiedlichsten Gründen nicht immer als gewinnbringend und der binnenwirtschaftliche Austausch mit diesen blieb noch in engen Grenzen, was zu einem Ansteigen der Verschuldung der Bauern führte. In Folge dessen waren viele von ihnen gezwungen, ihr Land an Geldverleiher zu verkaufen und wurden selbst zu Landarbeitern oder Pächtern. Den Geldverleihern kommt dabei eine besondere, distinktive Rolle zu und zwar dahingehend, dass sie eine andere Klasse, abgehoben von den Bauern bzw. der „regulären“ Landbevölkerung bildeten. Insbesondere die Tatsache, dass sie nicht an Investitionen im ruralen Bereich zur Erhöhung der Produktivität interessiert waren, lässt ihnen nach dem marxistisch-nationalistischen Paradigma eine besondere Bedeutung im *circulus diabuli* der Unterentwicklung des kolonialen Indiens zukommen. So wird in diesem Zusammenhang die These aufgestellt, dass, je mächtiger die Geldverleiher wurden, desto signifikanter war die Stagnation im landwirtschaftlichen Sektor mit steigender ländlicher Armut und sozio-ökonomischen Ungleichheiten als die wesentlichsten Indikatoren⁴¹⁸. Zur gleichen Zeit zerstörte der Import britischer Erzeugnisse die traditionelle indische Industrie bzw. das heimische Handwerk, welcher damit das „Heer“ der ländlichen Arbeiter weiter ansteigen ließ. Roy betont u.a., dass dieses nicht nur von einem absoluten Niedergang der Industrie begleitet wurde, sondern auch von einem relativen Niedergang bezüglich Indiens als Produktionsstandort⁴¹⁹. Das Wachstum der Großindustrie, im Regierungs- und Verwaltungsbereich, sowie in der Infrastruktur könnte vor diesem Hintergrund nur bedingt als eine Kompensation für die Retardierung der Dorf- und traditionellen Industrie (insbesondere Handwerk) gesehen werden. Aber selbst das Wachstum in dem Bereich der Großindustrie unterlag der repressiven Wirtschaftspolitik der Kolonialmacht und stand in einem harten und i.d.R. unfairen Wettbewerb mit seiner britischen Konkurrenz. Allein aus der Notwendigkeit heraus, auf die Herausforderungen der beiden Weltkriege reagieren zu können, wurden bestimmte Bereiche der indischen Industrie bedingt gefördert. Der britisch-indischen Regierung wird dabei vorgeworfen, sie überwache lediglich den Transfer von Vermögen in Form von Gewinnen ausländischer Unternehmen und Kosten der Regierungsführung, was die Nationalisten, wie bereits erwähnt, als ein *wealth of drain* bezeichneten. Britische Firmen hätten innerhalb Indiens nur in einem geringen Maße Einkommen und Wohlstand kreiert. Im besten Falle stellen Sie eine moderne „Enklave“ dar, die nur sehr wenig mit der traditionellen einheimischen Industrie verbunden war. Der von den Briten aufgebauten Infrastruktur wird

⁴¹⁸ Ergänzend hat Dutt (1951:217) als die elementaren Grundlagen der Agrarkrise während der kolonialen Herrschaft zusammenfassen folgende 6 Punkte identifiziert: 1. der Überdruck der Bevölkerung auf die Landwirtschaft durch die Versperrung anderer ökonomischer Lebensmöglichkeiten; 2. die Wirkungen des Bodenmonopols und der Belastung der Bauernschaft; 3. die alte Technik und die Widerstände, die ihre Entwicklung entgegenstehen; 4. die Stagnation und der Rückgang der Landwirtschaft unter britischer Herrschaft; 5. die wachsende Verarmung der Bauernschaft, die Unterteilung und Zersplitterung der Pachtungen und das Bauernlegen in weiten Gebieten; 6. die daraus entstammenden und wachsenden Klassenunterschiede, die dazu führen, dass ein immer größer werdender Teil der Bauernschaft, von einem Drittel bis zur Hälfte, zu einem landlosen Bauernproletariat reduziert wird.

⁴¹⁹ Laut Roy (2000:13) um 1750 hatte Indien einen Anteil von fast einem Viertel der weltweit hergestellten Erzeugnisse; 150 Jahre später waren es schätzungsweise nur noch 1,7 %.

vorgeworfen, dass sie nicht zur Entwicklung des Landes diene sondern nur den verbesserten Transfer von Vermögen aus Indien ermöglichen sollte und die ausländischen Enklaven bzw. Inseln auf dem indischen Subkontinent zu verbinden bzw. zu unterstützen. Vor diesem Hintergrund gab die Infrastruktur, allen voran die Eisenbahn, nur minimale Impulse der traditionellen Wirtschaft und hatte nur bedingt Auswirkungen auf die Gesellschaft, so die marxistische Argumentation.

Dutt kommt daher zu dem Entschluss, dass „die Idee des Sozialismus, die kollektiv organisierte Produktion für den Verbrauch an die Stelle der vorhergegangenen Ausbeutungssysteme zu setzen, eine moderne Idee ist, die aus modernen Voraussetzungen stammt. Es ist noch kein Jahrhundert vergangen, seit diese Idee aus den Gefilden der Utopie auf das Gebiet der Wissenschaft überging; und erst zu unserer Zeit war diese Wissenschaft in der Lage, sich durch die Erfahrung der Verwirklichung der neuen gesellschaftlichen Ordnung zu vervollständigen. Heute ist der Sozialismus in der Praxis verwirklicht. Daher ist es möglich geworden die Errungenschaften des Imperialismus und des Sozialismus nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis miteinander zu vergleichen“ (Dutt 1951:76), und diese entsprechend im indischen Kontext zur Anwendung zu bringen.

Wie bereits eingangs erwähnt, kann die Debatte über die Problematik der Schuld an Indiens schlechter wirtschaftlicher Entwicklung unter kolonialer Herrschaft in dieser Arbeit nur angedeutet werden. Letzteres ermöglicht jedoch die wirtschaftlichen Komponenten des Hindutva-Konzeptes perspektivisch auszuleuchten bzw. zu kategorisieren und aufzuzeigen, welche Strömungen und Argumente Savarkar beeinflussten. Um die Ausführungen über den Diskurs bezüglich der britischen Wirtschaftspolitik an dieser Stelle zu Ende zu bringen, soll hier eine letzte Einschätzung von Rothermund Erwähnung finden: „Die Unterentwicklung war systembedingt und in diesem Sinne von den Kolonialherren bedingt, wenn auch nicht beabsichtigt“ (Rothermund 1998:345).

8.4 Savarkar und die Bedeutung von Wirtschaftspolitik in seinem Leben und Werk

Es kann bereits an dieser Stelle vorweg gestellt werden, dass Savarkar kein, wie schon bei den Ausführungen zu seiner Philosophie hervorgehoben, „geschlossenes theoretisches Konzept“ sondern lediglich einige grundlegende Ideen zur möglichen Ausgestaltung einer postkolonialen Wirtschaftspolitik sowie dem Aufbau wirtschaftlicher Strukturen offeriert. Diese anscheinende Ignoranz gegenüber einem der wichtigsten Bereiche des „nationalen Lebens“ verwundert umso mehr, da Savarkar stets betont hat, sein *Hindu-Rashtra* basiere auch eine technisch moderne, im Geiste fortschrittliche Gemeinschaft. Dies erkenne die Erkenntnis der Wissenschaft als die oberste handlungsleitende Maxime an (Vgl. Deshpande 1999:103).

Der Autor vertritt die These, dass dieses primär an einer mangelnden ökonomischen Ausbildung Savarkars liegt, denn an der Negierung dieses wichtigen Politikfeldes⁴²⁰ durch ihn. Erschwerend kommt hinzu, dass er nur begrenzt zeitliche Ressourcen für die Ausarbeitung bzw. Beschäftigung mit ökonomischen Konzepten zur Verfügung hatte, da sozial-politische Probleme im Zentrum seines damaligen Denkens und Wirkens stand⁴²¹. Insbesondere die Beantwortung der Frage wie die bevorstehende Teilung Britisch-Indiens verhindert werden könnte, stand nicht nur im Fokus seines Interesses sondern er war gewillt alle Möglichkeiten auszuschöpfen, die ihm zur Verfügung standen, um dies zu verhindern. Aber die Tatsache, dass zu dem damaligen Zeitpunkt die meisten anderen Themen zunächst hinten angestellt wurden, führte u.a. dazu, dass Savarkars *Hindutva* über keine kohärente Ausführung eines wirtschaftspolitischen Programms verfügt, wie es bei anderen Sozial- und Staatstheorien der Fall ist. Dies mögen mögliche Gründe sein, für die geringe Wahrnehmung der wirtschaftlichen Dimension im wissenschaftlichen wie öffentlichen Diskursen über Savarkar und Hindutva. Wie auch immer, an dieser Stelle sollen nicht Savarkars Ausführungen zur möglichen Ausgestaltung einer Wirtschaftspolitik auf ihren ökonomischen Nutzen hin überprüft werden, sondern analysiert werden, inwieweit sie Einblicke in seinen Gedankenprozess gewähren. Denn auch wenn sie nur einen „kleineren Baustein“ im *Hindutva*-Konzept darstellen, so ist dieser nach Auffassung des Autors ein signifikanter.

8.5 Die wirtschaftlichen Aspekte des Hindutva-Konzepts: Die 12-Prinzipien

Dieser „ökonomische Baustein“ ist schwerpunktmäßig in Savarkars so genannten 12-Prinzipien, die er während einer Präsidentialansprache auf der 21sten Jahresversammlung der HMS in Calcutta (Kolkatta) hielt (Savarkar 2007:317-322), sowie in einer Abhandlung über den „Nutzen und die Rolle der Maschine“ in der Gesellschaft, niedergelegt. Auch wenn Savarkar sich zunächst primär mit anderen politischen und sozialen Fragestellungen auseinandersetzte, bedeutet das nicht, dass er sich nicht über die zunehmende Signifikanz einer Wirtschaftspolitik bzw. eines wirtschaftlichen Programms bewusst war. Spätestens mit Ausbruch des Zweiten Weltkrieges erhoffte er sich, dass damit eine Schwächung der Britischen Kolonialherrschaft einhergehen könnte und dies bewegte ihn dazu, eine Basis für die mögliche Ausformulierung eines wirtschaftspolitischen Programms zu legen. Savarkars 12-Prinzipien, die sich als ein Programm der „nationalen Koordinierung der Klasseninteressen“ (Savarkar 2007:320f; 1945:136-141) beschreiben lassen, verfolgen im Wesentlichen zwei Ziele: wirtschaftliches Wachstum und Autarkie. Entscheidend dabei ist, dass Savarkar diese Prinzipien in erster Linie zum Schutz der

⁴²⁰ So hat Savarkar z.B. zu den höchst umstrittenen Themen Geld- und Kreditwesen, die für die indische Wirtschaft und für die Beziehung zur Kolonialmacht von eminenter Bedeutung waren, keine Stellung bezogen bzw. beziehen können.

⁴²¹ Als einzigen Grund für diese Tatsache „Zeitmangel“ anzuführen, scheint ebenso verfehlt wie das Unternehmen mancher seiner Anhänger, dieses „Versäumnis“ nachholen zu müssen und gar Savarkar eine Art tiefgehendes und kohärentes Verständnis wirtschaftlicher Zusammenhänge zu unterstellen. Mit solchen Versuchen „tut man Savarkar sicher keinen Gefallen“, sie beweisen nur, ohne es zu wollen, seine Schwäche auf einem solch eminenten Gebiet.

wirtschaftlichen Interessen der Hindus formulierte, die er durch die wirtschaftlichen Aggressionen nicht-hinduistischer Gemeinschaften in Indien bedroht sah (Savarkar 2007:321). Im Einzelnen lassen sie sich wie folgt beschreiben:

8.5.1 Ein Appell an seine Landsleute, das Zeitalter der Maschinen Willkommen zu heißen.

Bei seinen Ausführungen darüber inwieweit die Maschine nun ein Segen oder ein Fluch für die Gesellschaft sei, setzt er sich vehement für die Verwendung von Maschinen ein. Damit grenzt er sich in dieser Hinsicht in bemerkenswerter Weise von Gandhi ab, der eine Reihe von Bedenken gegenüber einer kritiklosen „Mechanisierung der Gesellschaft“ hervorbrachte. Savarkar, der Gandhis ethischen und ökonomischen Vorstellungen kritisch gegenüberstand, bevorzugte die Erreichung eines höchstmöglichen Grades an Industrialisierung und einen hohen Entwicklungsstand der indischen Gesellschaft. Er vertrat stringente Auffassung, dass nicht die Maschine ein „Unglück“ sei, was Arbeitslosigkeit und eine unbalancierte Verteilung des Wohlstandes u.a. als Folgen für seine Landsleute nach sich ziehen wird. Auch wenn dem Handwerk bzw. den traditionellen handwerklichen Fähigkeiten weiterhin ihre Bedeutung und Unterstützung zuteil wird, wird dennoch die technische Modernisierung der Schlüssel zu Glück und Entwicklung der gesamten Menschheit sein, auf ihr soll die nationale Produktion weitestgehend beruhen (Savarkar 2007:320). Es wäre eine Fehlinterpretation, Armut, eine ungerechte Wohlstandverteilung, Arbeitslosigkeit und Ausbeutung allein der Einführung der Maschine zuzuschreiben. Savarkar war sich zwar durchaus bewusst, dass die Maschinen die menschliche Arbeitskraft zunehmend ersetzen wird, aber die sich daraus ergebenden Vorteile wie die Steigerung von Produktion und Produktivität sowie die Entlastungen würde dies rechtfertigen. Gesteigerte Produktion sowie ein höheres Niveau an Wohlstand würden entstehende Beschäftigungslücken langfristig kompensieren. Für die Nachteile, die sich angeblich aus der technischen Modernisierung ergeben, sei vielmehr die entsprechende soziale Ordnung einer Gesellschaft zuständig, die insbesondere in Indien zu den entsprechenden oben genannten Defekten in der Entwicklung des Landes führen kann. Savarkar betont darüber hinaus, dass die Wissenschaft die Gesellschaft mit dem notwendigen Wissen und der Fähigkeit ausstatte, Maschinen zu erstellen und adäquat bedienen zu können. Diese führe nicht nur zu einer wirtschaftlichen sondern auch zu einer „geistigen Entwicklung“ der indischen Nation. So würde die technische Modernisierung nicht nur wirtschaftlichen Fortschritt bringen, sondern auch ein Wandel in der „Weltanschauung“ seiner Landsleute bewirken. Letzteres verstanden dahingehend, dass durch den technischen Fortschritt eine „Geisteshaltung“ gefördert werden würde, die dazu beitragen kann, religiösen Fanatismus und „Kommunalismus“ zu besiegen (Savarkar in Phadtare 1975: 293; Patwardhan 1989:118).

8.5.2 Anerkennung der Bedeutung der Bauern- und Arbeiterschaft

In Anbetracht der Tatsache, dass Indien traditionell eine durch die Landwirtschaft dominierte Wirtschaftsstruktur hat, war Savarkar sich durchaus über die Bedeutung der ländlichen Bevölkerung bewusst. Mit den 12-Prinzipien versucht Savarkar daher u.a. auch die Arbeiterschaft, die urbane wie die rurale, zu stärken. Denn wie Mazzini, ist auch er der Überzeugung, dass die Gewinnung der Arbeiter für den Fortschritt der Nation bzw. zu deren Integration ein wichtiger Schritt ist. Jedoch unterstrich er zum gleichen Zeitpunkt, dass die Industriearbeiterschaft mehr und mehr an Einfluss gewinnen wird. Es stand für ihn daher außer Frage, dass jedes ökonomische Entwicklungsmodell beide Gruppen im Blick haben muss, die ländliche wie die industrielle Arbeitskraft. Vor diesem Hintergrund, ist er überzeugt von der Idee, dass eine optimale Wirtschaftspolitik eine auf Ausgleich zwischen arbeits- und kapitalintensiven Sektoren basierende Industriepolitik beinhalten soll. Daher setzt sich Savarkar neben seiner Unterstützung für die technische Modernisierung für die Förderung und den Schutz der Bauern- und Arbeiterschaft ein. Letzt genannte Gruppen stellen laut ihm die Hauptquelle für nationalen Wohlstand, Gesundheit und Stärke einer Nationalökonomie dar (Savarkar 2007:320). Des Weiteren seien sie einer der wichtigsten humanen Ressourcen im Zuge der Rekrutierung für jede Armee. Aus diesem Grunde, sollte jede Anstrengung unternommen werden, um die wirtschaftliche Kraft der Bauern und Arbeiter zu stärken bzw. „wieder zu beleben“. Insbesondere die Dörfer als Wiege dieser Gruppen bedürfen wirtschaftspolitisch der besonderen Aufmerksamkeit. Es muss gewährleistet werden, dass Bauern und Arbeiter einen entsprechenden Teil am nationalen Wohlstand erhalten, der sie in die Lage versetzt, nicht nur ein Leben am Rande des Existenzminimums sondern ein komfortables Leben auf einem durchschnittlichen Niveau zu führen. Savarkar fordert jedoch nicht nur den Schutz dieser Gruppen, sondern auch, dass diese sich entsprechend vorbereiten müssen, Verpflichtungen und Verantwortung zu übernehmen, da sie ebenfalls einen integralen Bestandteil der Nation darstellen. Wird die Bauern- und Arbeiterschaft diesen Pflichten gerecht, so sollen sie gemäß der Entwicklung und Sicherheit der nationalen Industrien, Manufakturen und dem allgemeinen Wohlstand, das Recht haben, am Letzteren entsprechend zu partizipieren. Die Erzielung einer adäquaten Balance zwischen Rechten und Pflichten stellt damit eine der wesentlichen Aufgaben der zukünftigen Wirtschaftspolitik Indiens dar.

8.5.3 Rolle des Staates bei der Akkumulation nationalen Kapitals

In Anbetracht der Tatsache, dass das Kapital in Indien der damaligen Zeit sich überwiegend in privaten Händen befand⁴²², kommt nach Savarkar den jeweils amtierenden Regierungen eine

⁴²² Ein Argument, was gerne von den Briten aufgegriffen wird als Erwiderung auf den Vorwurf ihre Politik hätte die Retardierung der indischen Industrie bewirkt. So wird von ihrer Seite behauptet, dass bis vor Ankunft der Briten es lediglich in dem Bereich des Militärs wegen der hohen Unterhaltskosten insbesondere der auf Kavallerie basierenden indischen Armeen und neuer kostenintensiver Waffengattung wie Artillerie einen Akkumulations- und Investitionszwang gegeben hätte. Dem hingegen sei der Bedarf an Investitionen in der Landwirtschaft sowie in dem Handwerk aufgrund der Verwendung

entscheidende Rolle zu, die notwendigen finanziellen Ressourcen zum Aufbau einer nationalen Industrie zu akkumulieren. Diese Akkumulation des nationalen Kapitals nach Savarkars Auffassung impliziert darüber hinaus die Notwendigkeit zur Steuerung des Kapitalflusses in die benötigten wirtschaftlichen Sektoren. Dies beruht auf der Erfahrung, dass das indische Kapital während der Kolonialherrschaft bei steigenden Agrar- und Bodenpreisen und zunehmendem Handel, andere, lukrativere Anlagemöglichkeiten fand, als in der kapitalintensiven Industrie (insbesondere Eisen- und Stahlindustrie), die zu den damaligen Bedingungen zum einen als ein hohes Risiko empfunden wurde und zum anderen erst langfristig eine Rendite erwarten ließ⁴²³. Rothermund (1998:337) betont in diesem Zusammenhang, dass dies zu einer Situation führte, in der das Kapital weder im landwirtschaftlichen noch im industriellen Sektor produktionsfördernd eingesetzt wurde. Eine differenzierte Industrialisierung des indischen Subkontinents war unter diesen Bedingungen nicht zu erwarten. Diese Aufgabendelegation an die zukünftigen Regierungen Indiens lässt vermuten, dass für Savarkar der Staat der entscheidende Garant für die Befriedigung nationaler Bedürfnisse sei und er zu einer staatsinterventionistisch regulierten Wirtschaftsordnung tendierte. Dass Savarkar dem Staat daher eine ökonomisch-sachliche und moralische Kompetenz zubilligt, die zwischen den einzelnen Interessengruppen vermitteln soll, ist eine These, die nach Meinung des Autors in den folgenden Prinzipien Bestätigung erfährt.

8.5.4 Interessenausgleich zwischen Arbeit und Kapital

Savarkar fordert einen Interessenausgleich zwischen Arbeit und Kapital, der entsprechend den nationalen Interessen und Bedürfnissen als Ganzes erfolgen soll (Savarkar 2007:320). Insbesondere die, wie vom ihm angenommen, durch die Kolonialherren geförderte und praktizierte Verhinderung von Kapitalakkumulation auf Seiten der Produzenten durch ein

einfachster Techniken (Rothermund spricht hier von „angepasster Technologie“) nur geringfügig gewesen - Ressourcen die i.d.R. meist schon vorhanden waren. Die Notwendigkeit zur Kapitalakkumulation für Investitionen war vor diesem Hintergrund nur von marginaler Bedeutung. Aber auch im Gewerbe gab es einen angepassten Handelskapitalismus, der aufgrund politischer Unsicherheiten (u.a. auch die agrarfiskalische Geldwirtschaft mit seinen Problemen wie temporäre Geldknappheit und Liquiditätsprobleme) nur bedingt wirtschaftliche Aktivität und Kapitalakkumulation und Investitionen betreiben konnte. (Vgl. Rothermund 1985:13f).

⁴²³ So hatten die ruralen Produzenten und Arbeitskräfte nur selten die Gelegenheit an positiven Entwicklungen im Agrarsektor zu partizipieren, i.d.R. waren die immer wirtschaftlich dominierenden Händler und Geldverleiher im Agrarsektor die Nutznießer, sprich in der Lage den überwiegenden Teil der Profite anzuschöpfen. Dieses erfolgte in einer Form, bei der Kleinbauer oder Pächter oft keine Möglichkeiten hatten, finanzielle Rücklagen zu bilden und Vorratshaltung zu betreiben. Als Folge davon waren sie bei Ernteausfällen, bedingt durch die Unberechenbarkeit der monsunabhängigen Verhältnisse, sehr schnell Opfer von Hungersnöten. Verschärft wurde diese Situation aus gesamtwirtschaftlicher Sicht durch die Tatsache, dass die abgeschöpften Gewinne nicht zur Kapitalakkumulation und zur Investition in der Industrie führten, sondern flossen zurück in den Agrarkredit und den Landmarkt, wo sie die Bodenpreise steigen ließen, was wiederum durch seine negativen Dimensionen weitere existenzbedrohender Herausforderungen für Bauern bzw. Pächter darstellte. Wenn man vor diesem Hintergrund bedenkt, dass im Jahre 1913 die Gesamtverschuldung der indischen Bauern ca. 5 Milliarden Rupien umfasste, der Wert des Bodens insgesamt rund 40 Milliarden betrug, während die Investitionen in Industriebetriebe nur etwa 300 Millionen ausmachten, dann wird deutlich, wie geringfügig das Industriekapital war. Laut Rothermund kam hinzu, dass „das Agrarkreditwesen sehr personalintensiv war und die abgeschöpften Gewinne in viele Taschen flossen“, d.h. dass eine Akkumulation, selbst wenn gewollt, nur eingeschränkt möglich war. (Rothermund 1984:64;1985:10; 1998:334).

System von Schuldknechtschaft und Abhängigkeiten, ließ in Savarkars wirtschaftspolitischen Denken die Notwendigkeit zu einem Ausgleich zwischen Kapital und Arbeit entstehen. Dringende Korrekturen der Produktionsbedingungen in der Landwirtschaft oder bezüglich der Abschöpfung von Kapital in diesem Segment bei gleichzeitiger Investition in den industriellen Sektor mussten daher laut ihm vollzogen werden. Von Bedeutung ist jedoch die Tatsache, dass dies nicht nur zur Schaffung verbesserter sozioökonomischer Bedingungen der Arbeitskräfte im Agrarsektor dienen soll, sondern auch derer in der Industrie durch die Steuerung von Investitionen in diesen Wirtschaftssektor hinein. Bemerkenswert ist an dieser Stelle, dass die von Savarkar in Punkt 2 zugesprochene Gewinnbeteiligung der Bauern und Arbeiter am nationalen Wohlstand zu einem gewissen Grade wieder relativiert wird. Sie wird zwar als solches nicht grundsätzlich in Frage gestellt, aber an die Bedingung geknüpft, dass diese nicht nur im Einklang mit den Rechten und Pflichten stehen soll, sondern der geforderte Anteil darf die Sicherheit und die wirtschaftlichen Bedürfnisse des Kapitals wie der Nation nicht gefährden

8.5.5 Schutz der Nationalen Industrie vor nicht gerechtfertigten Forderungen

Wenn eine Industrie floriert, sollen die Arbeiter in ausreichendem Maße an Gewinnen beteiligt werden. Aber auf der anderen Seite, in Zeiten wirtschaftlicher Regression sind Arbeiter wie Kapital dazu angehalten, sich mit einer zurückgehenden Beteiligung zufrieden zu geben. Ziel dieser geforderten Regulierungsmaßnahme ist der Schutz der wirtschaftlichen Entwicklung und der nationalen Industrie vor desaströsen und selbstsüchtigen Motiven bestimmter Interessensgruppen der Gesellschaft, beider Arbeiter wie Kapital (Unternehmer). In Konsequenz bedeutet dies für Savarkar, dass der Staat dazu angehalten ist, in regelmäßigen Abständen die Ansprüche der Arbeiter wie die des Kapitals zu überprüfen und gegebenenfalls zu regulieren (Savarkar 2007:320f). Auch wenn Savarkar es nicht direkt fordert, so bedeutet dies doch indirekt, dass der Staat angehalten ist, das Instrument des Zwangs anzuwenden, damit die Nation als Ganzes stets in der Lage ist, ihre Wirtschaft insbesondere ihre Industrie zu entwickeln, um ihre Unabhängigkeit und Autarkie zu bewahren. Wenn der Widerstand einzelner Gruppen bzw. Partikularinteressen die Durchführung der im nationalen Interesse liegenden Aufgaben verhindere, ist der Zwang seitens der Regierung für die Aufrechterhaltung einer geordneten wirtschaftlichen Entwicklung unentbehrlich. Das Element des Zwangs lässt sich u.a. in seinen nachfolgenden Prinzipien zur Möglichkeit zur Nationalisierung von Schlüsselindustrien (6) und landwirtschaftlichen Produktionsflächen (8) und dem Verbot bzw. der Einschränkung von Arbeitskämpfmaßnahmen (9) wieder finden.

8.5.6 Möglichkeit zur Nationalisierung von Schlüsselindustrien

Einer der wichtigsten Instrumente zur Steuerung der wirtschaftlichen Entwicklung sieht Savarkar in der Möglichkeit der Regierung zur Verstaatlichung von Schlüsselindustrien, sofern diese es für notwendig erachtet. Er wird dabei von der grundlegenden Prämisse geleitet, dass

der Staat besser in der Lage ist, umfangreiche Sektoren der Wirtschaft effizienter zu leiten als Privatunternehmen (Savarkar 2007:321).

8.5.7 Interessenausgleich zwischen Großgrundbesitzern und Kleinbauern

Das gleiche Prinzip wendet Savarkar auf die Bearbeitung von landwirtschaftlichen Nutzflächen an. Dieses lässt bei ihm in einem ersten Schritt die Forderung nach einem allgemeinen Interessenausgleich zwischen Großgrundbesitzern und Pächtern bzw. Kleinbauern entstehen. Ziel dieser Forderung ist, dass durch eine staatliche Koordination der Interessen, egoistische Kämpfe zwischen den einzelnen Klassen der Großgrundbesitzer, Kleinbauern wie Pächtern vermieden werden kann, was die nationale landwirtschaftliche Produktion steigern würde (Savarkar 2007:321).

8.5.8 Möglichkeit zur Nationalisierung von landwirtschaftlichen Produktionsflächen

In einigen Fällen soll die Regierung das Land übernehmen und eine staatliche Bewirtschaftung einführen. Dies könnte laut Savarkar dazu dienen, die Bauern auszubilden und den Einsatz von großen landwirtschaftlichen Produktionsmaschinen und neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen (Savarkar 2007:321). Es sollte jedoch an dieser Stelle Erwähnung finden, dass Savarkar die Verstaatlichung von landwirtschaftlichen Flächen für solche Fälle beabsichtigte, in denen so genannte *demonstration farms* eingerichtet werden sollten. Diese Betriebe sollten mehr der Ausbildung von Agrararbeitern dienen als der eigentlichen Produktion. Abschließend lässt sich feststellen, dass Savarkar i.d.R. ein Bewirtschaftungssystem basierend auf Privateigentum der Nutzflächen bevorzugte (Patwardhan 1990:120).

8.5.9 Verbot bzw. Einschränkung von Arbeitskämpfmaßnahmen

Um die speziellen negativen Effekte der modernen Industrialisierung zu kompensieren, fordert er eine einschneidende Kontrolle der Gewerkschaftsbewegung, der er mit Skepsis begegnet. Arbeitskämpfmaßnahmen, wie Streiks und Aussperrungen von Arbeitern, die offensichtlich darauf abzielen bzw. zwangsläufig darauf hinauslaufen, die nationale Industrie und Produktion zu unterminieren und zu lähmen oder beabsichtigen die ökonomische Stärke der Nation als Ganzes zu schwächen, sollen als Hochverrat angesehen und entsprechend behandelt werden (Savarkar 2007:321). Die damit einhergehende kritische Sicht auf das Arbeitsrecht beruht auch hier auf den negativen Implikationen für die indische Wirtschaft durch die britische Kolonialmacht. So hatte nach Rothermund die indische importsubstituierende Industrie lediglich zwei Vorteile, um im internationalen, „freien“ Wettbewerb zu bestehen, zum ersten der Standortvorteil und zum zweiten die niedrigen Lohnkosten. Durch die Fertigstellung des Suez-Kanals und die Entwicklung von Dampfschiffen wurde der erste Standortvorteil durch die stark sinkenden Seetransportkosten erheblich reduziert. Den Zweiten versuchte man dadurch auszuhebeln, indem man durch die britischen Unternehmen die Einführung von

Arbeitsschutzgesetzen (u.a. den *Factory Act 1882*) durchsetzen wollte, die die Kosten des Produktionsfaktors Arbeit erheblich anhoben⁴²⁴. Aus diesem Grunde ist davon auszugehen, dass Savarkar mit Arbeitsschutzgesetzen sowie Interessensgruppen, die diese versuchen, aktiv durchzusetzen, Gefahren für die wirtschaftliche Entwicklung Indiens assoziiert (Vgl. Rothermund 1985:68f).⁴²⁵ Ein Beleg hierfür ist, dass Savarkar wie auch andere Nationalisten äußerst eingeschränkten bis gar keinen Kontakt zur Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung pflegten. In diesem Kontext bezeichnet Krüger Savarkar als einen indischen Nationalisten, der zwar in Berührung mit der Arbeiterbewegung kam, sich ihr aber niemals ideologisch näherte (Krüger 1985:138).

8.5.10 Forderung nach einem Rechtsrahmen: Gewährung von Privateigentum

Neben den in den oben genannten Prinzipien betonte Notwendigkeit von der Verknüpfung von Markt und Staat erkennt Savarkar darüber hinaus die Wichtigkeit eines Rechtsrahmens an. Als eines der relevanten Institutionen des Rechts respektiert Savarkar kategorisch das Recht auf Privateigentum, das im Allgemeinen unantastbar sein soll (Savarkar 2007:321). Zwar bot bis dato das von den Briten eingeführte Rechtssystem mehr als die bisher geltenden einheimischen Gesetzen einen gewissen Grad an Rechtssicherheit insbesondere bezüglich der Eigentumsverhältnisse, jedoch aufgrund seiner außerordentlich Gläubiger- bzw. „Brittenfreundlichen“ Ausrichtung forcierte dieses nicht nur eine weitere „Ruralisierung des Kapitals“ sondern entfaltete des Weiteren suboptimale Effekte hinsichtlich einer Industrialisierung des Landes. Daher plädierte Savarkar explizit für eine Novellierung des „Wirtschaftsrechts“.

8.5.11 Einschränkungen von Rechten

Savarkar beschäftigt sich u.a. auch bedingt mit den Einschränkungen von Rechten wie etwa der Möglichkeit zur Enteignung. Mit dieser Forderung lässt er Enteignungen des Staates zu, der Schutz des Individuums muss jedoch gewahrt bleiben. So betont Savarkar, dass in keinem Fall dem Staat eine Enteignung ermöglicht werden soll, indem der Enteignete keine angemessene Entschädigung erhält (Savarkar 2007:321). Durch das Instrument der Enteignung unterstreicht Savarkar erneut die Forderung, dass ein Rechtssystem das Privateigentum zu garantieren hat,

⁴²⁴ Dieser Argumentation tritt Dutt (1951:83) mit gewisser Skepsis entgegen und relativiert sie mit entsprechendem Kommentar: „In Indien brachte das Fabrikgesetz vom Jahre 1922 den Elfstundentag, und das Fabrikgesetz vom Jahre 1934 ersetzte ihn durch den Zehnstundentag und brachte das Arbeitsverbot für Kinder unter 12 Jahren. Aber die Zahl der Fabrikinspektoren wird so niedrig gehalten, dass auch nur eine Inspektion jeder Fabrik einmal im Jahr unmöglich gemacht ist, mit dem Resultat dass das Gesetz, besonders in Bezug auf die Beschäftigung mit Kindern, umgangen wird“. Auch wenn Dutts Einwand über einen hohen Grad an Plausibilität verfügt, so lässt es sich dies nur schwer empirisch bestätigen.

⁴²⁵ Darüber hinaus muss kritisch erwähnt werden, dass sich Savarkar hier indirekt widerspricht, wenn er zum einen sich für soziale Reformen im Land einsetzt; sich aber gegen eine Arbeitsgesetzgebung stellt, die die Abschaffung von Kinderarbeit vorsieht, zumindest unter 12 Jahren. Ein signifikantes Beispiel wie Savarkar zwischen dem Interesse des Individuums bzw. dem Wohl des Kollektivs, d.h. der Nation abwägt, zugunsten letzteren.

dass aber andererseits auch Interessen der Gemeinschaft bzw. der Nation als Ganzes durchzusetzen seien. Das Rechtssystem erhält dadurch den Charakter eines integrierenden und regulativen Systembestandteiles. Mit den Prinzipien 10 und 11 weist Savarkar nicht nur erneut auf die Notwendigkeit eines Rechtsrahmens hin sondern auch auf die Aufgabe des Staates, einen solchen zu gewährleisten. Eine intensivere Auseinandersetzung seitens Savarkar mit der Beziehung zwischen rechtlichen und ökonomischen Prozessen erfolgt nicht. Darüber hinaus kann festgehalten werden, dass dieser Punkt als Hinweis für eine kritische Haltung Savarkars gegenüber dem *absoluten freien Eigentum* sowie der *absolut persönlichen Freiheit* gewertet werden kann. Letzteres soll hier als eine Bevorzugung des Gemeinschaftsprinzips (der Nation) gegenüber dem Individualprinzip interpretiert werden.

8.5.12 Forderung nach Protektionismus⁴²⁶

Verfügt die letzt genannten Prinzipien über einen primär repressiven Charakter, so haben seine 12-Prinzipien einen signifikant präventiven, nicht nur bezüglich des öffentlichen sondern allen voran des privaten Sektors. Savarkar stand bemerkenswert vorsichtig dem internationalen ökonomischen Wettbewerb gegenüber und forderte, dass der Staat alle notwendigen Schritte unternehmen muss, damit die heimische Industrie vor ausländischen Unternehmen geschützt wird (Savarkar 2007:321). Aufgrund der negativen Erfahrungen die sein Land u.a. die verarbeitende Industrie während der Kolonialherrschaft machte, als es durch die fortschreitende industrielle Revolution in England zunehmend zu einem reinen Absatzmarkt für Industrieerzeugnisse und lediglich zu einem Lieferanten billiger agrarischer Rohstoffe degradiert wurde, sei der kompromisslose Schutz der eigenen Wirtschaft die logische und pragmatische Konsequenz. Am prägnantesten dabei waren wohl die Erfahrungen, die Indien aus der britischen Politik des Schutzzollsystems mit seinen Vorzugszöllen und deren negativen Auswirkungen für die indischen Industrien hatte, ein Argument was die Forderung nach diesem Instrument nachvollziehbar erscheinen lässt. Insbesondere das im Jahre 1932 abgeschlossene bzw. aufgezwungene Abkommen von Ottawa war ein Meilenstein in der Einführung eines die Briten bevorzugenden Zollsystems (Zollpräferenzen) und mit mehrdimensionalen negativen Aspekten für die indische Wirtschaftsentwicklung⁴²⁷. Die Fortführung der restriktiven

⁴²⁶ Wirtschaftspolitisch befand sich Savarkar in einer für ihn anmutenden Zeit mit „Doppelcharakter“. Auf der einen Seite war die indische Kolonialwirtschaft bestimmt durch ein Nullwachstum, auf der anderen Seite bestand die Gelegenheit, die europäischen Wirtschaften zu betrachten, u.a. die Deutsche, die durch die so genannte *Gründerzeit* geprägt war, und zwar zum einen durchaus mit positiven Auswirkungen auf den Wohlstand, aber zum anderen auch negative Auswirkungen auf die Verteilung von Einkommen und Vermögen, die zunehmend die sozialen Probleme dieser Entwicklung sichtbar zu Tage treten ließen. Es war aber auch die Zeit, in der man sich zunehmend von der Idee des Nachwächterstaates entfernte und begann, mit neoliberalen Ansätzen zu brechen und neue wirtschaftspolitische Instrumente wie Schutzzölle, Konjunkturpolitik und planmäßige Sozialpolitik zur Anwendung brachte, insbesondere in Deutschland unter Bismarcks Führung.

⁴²⁷ So wurde u.a. das in den 20er Jahren eingerichtete Zollsystem, das ursprünglich dem Schutz der indischen Industrie bzw. Wirtschaft dienen sollte, in ein die Inder benachteiligendes System der Vorzugszölle transformiert, zu Gunsten der britischen Wirtschaft. Im Rahmen des Ottawa Abkommens gewährte die britische Kolonialmacht Indien bei der Einfuhr von 10 verschiedenen Arten von

Wirtschaftspolitik europäischer Länder allen voran Groß-Britanniens verstärkte diese Schlussfolgerung. Savarkar steht dabei auch hier in der Tradition nationalistischer Kritik an der Britischen Kolonialmacht, die sich u.a. auf Friedrich List beruft und hervorhebt, dass die Politik des *Laizzes faire* wie von den Engländern praktiziert, die bereits entwickelte britische Wirtschaft (wie andere westliche Nationalökonomien) begünstige und Nachzügler wie Indien mittel- wie langfristig benachteilige⁴²⁸.

8.6 Forderung nach einem konstruktiven Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft

Neben diesen 12-Prinzipien Savarkars bzw. seinem Programm zur „nationalen Koordinierung der Klasseninteressen“ steht für ihn außer Frage, dass jeder Bürger, Arbeitnehmer wie Arbeitgeber, die nationale Pflicht hat, in Übergangsphasen -eine solche stellt das Erreichen der Unabhängigkeit ohne Zweifel dar- Opfer zu erbringen und mit der Regierung zu kooperieren, bis die ökonomischen und politischen Probleme gelöst sind. Hierfür wäre es absolut notwendig, dass Toleranz, Nachsicht und Geduld von Seiten der Bürger erbracht wird. Diese Forderung nach einem konstruktiven Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft wird von Savarkar auch dann aufrechterhalten, wenn die Regierung Fehler begeht oder eine unerwünschte Politik betreibt. In solchen Fällen gilt es den entsprechenden Regierungen die notwendige Zeit einzuräumen, um ihre Fehler zu korrigieren bzw. eine bessere Politik zu implementieren. Anarchie und Gesetzlosigkeit, die Gefährdung des inneren Friedens sowie der Ruhe seien Gefahren für das „Freie Indien“. Unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Methoden und Programme zur Erreichung des Bestmöglichen für das Land sollen durch die Wahlen entschieden werden und dürfen nicht zu einer Gefährdung des konstruktiven Verhältnisses führen⁴²⁹. Insbesondere der jungen Generation falle dabei eine besondere Verantwortung zu, dass Land wirtschaftlich und militärisch voranzubringen, um ihrer Verantwortung zur Verteidigung der politischen Unabhängigkeit zu entsprechen. Dieses zu verstehen und sich stets zu erinnern, ist in Savarkars Auffassung wesentliche Voraussetzung, um das geforderte und dringend benötigte konstruktive Verhältnis zwischen den Bürgern und der Regierung aufrechtzuerhalten und kommt in einer disziplinierten und verantwortungsbewussten jungen Generation zum Ausdruck. Der Staat hat dementsprechend laut Savarkar auch die Pflicht, eine solche Generation heranzuziehen bzw. auszubilden und eine solche Einstellung mit den ihm zur Verfügung stehenden Ressourcen zu fördern.⁴³⁰

Rohmaterialien und Agrarprodukten und sicherte sich selbst Zollpräferenzen für 162 verschiedene britische Produkte, die für den Export nach Indien bestimmt waren (Rothermund 1985:126). Dieses Zollsystem minimierte nicht nur die Konkurrenzfähigkeit indischer Produkte auf dem heimischen wie internationalen Markt, sondern förderte u.a. die Ansiedlungen ausländischer monopolbildender Unternehmungen in Indien, welches eine weitere Gefahr für die indische Wirtschaft darstellte.

⁴²⁸ Vgl. zu der kritischen Argumentation und der Forderung nach Protektionismus zusammenfassend Rothermund (1998:333ff).

⁴²⁹ Vgl. auch die Einschätzung von Phadtare (1975:229).

⁴³⁰ Siehe hierzu Kapitel 9, 9.3.6 Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung).

8.7 Wesentliche Kennzeichen in Savarkars (wirtschaftlichen) Denken und Handeln

Auch wenn im Rahmen einer abschließenden Bewertung von Savarkars ökonomischen Prinzipien nur bedingt von einem wirtschaftspolitischen Programm gesprochen werden kann, so sind doch aus ihnen zumindest drei wesentliche Kennzeichen in Savarkars Denken und Handeln ersichtlich:

- (1) Die Inspiration durch westliche Ideen wie soziale und liberale Ansätze der Nationalökonomie.
- (2) Der Versuch, jeweils das Beste aus den jeweiligen Ideologien bzw. Schulen herauszufiltern und entsprechend auf dem indischen Kontext abzustimmen.
- (3) Er lässt sich unter keiner der großen ideologischen Schulen bzw. Theorien wie Sozialismus und Liberalismus subsumieren bzw. gehörte ihr an.

Savarkar setzte sich intensiv mit den großen Ansätzen der damaligen Zeit auseinander. Insbesondere seine Londoner Jahre (1906 bis 1910), die ihn aufgrund seiner revolutionären Tätigkeiten mit Vertretern von Sozialismus und Marxismus in Kontakt brachten. Es war auch die große Zeit des Aufeinanderprallens von Sozialismus bzw. Marxismus mit Liberalismus bzw. *Laizzes faire*⁴³¹, um nur einige Schlagworte zu nennen. Der Entstehung des deutschen *Staatssozialismus*⁴³², oder auch des *Kathedersozialismus*⁴³³ sollte in diesem Zusammenhang

⁴³¹ *Laizzes faire* nach Manfred G. Schmidt (2004:401): „(franz.=lassen Sie machen), Schlagwort des reinen Wirtschaftsliberalismus („Laissez-faire-Liberalismus), der für möglichst geringe staatliche Eingriffe in die Wirtschaft eintritt („Nachtwächterstaat“ oder Minimalstaat) und hierin die Ordnung der Staat-Ökonomie-Beziehungen sieht, die der Förderung von Wirtschaftstätigkeit am bekömmlichsten ist. Das *Laizzes faire*-Prinzip wird dem französischen Kaufmann Legrendre zugeschrieben, der J.-B. Colbert (1619-83), dem Begründer eines durch hierarchische Gewerbeförderung des absolutistischen Staates geprägten Merkantilismus (Colbertismus), auf die Frage, wie den Handeltreibenden wirtschaftspolitisch am besten zu helfen sei, geantwortet haben soll „*lassen Sie machen, lassen Sie geschehen, lassen Sie gehen, die Welt dreht sich von selbst*“.

⁴³² Unter Staatssozialismus versteht man nach Manfred G. Schmidt (2004:682f) folgendes: die „1) meist kritisch-distanzierte verwendete Bezeichnung für Bestrebungen, die darauf gerichtet sind, mittels weitreichender Eingriffe des Staates in eine primär marktgesteuerte Gesellschaft und Wirtschaft, insbesondere durch Sozialgesetzgebung oder Verstaatlichung einzelner Betriebe oder Branchen, gesellschaftliche Missstände zu beseitigen oder zu verhindern und unterprivilegierte Gruppierungen an die bestehende Herrschaftsordnung zu binden. Die Bezeichnung Staatssozialismus betont die „von oben nach unten“ erfolgende Reform, den „Sozialismus von oben“, im Gegensatz zum klassischen Sozialismus, der nach der Theorie von der gesellschaftlichen Basis, der Arbeiterbewegung, artikuliert wurde. Der Sozialismus wird unterschiedlich bewertet. Negative Bewertung wird ihm vor allem vom Wirtschaftsliberalismus und der katholischen Soziallehre zuteil, während die Anhänger des Kathedersozialismus und die Befürworter eines organisierten Kapitalismus ihm positiv gegenüberstehen. Ambivalent ist demgegenüber die Beurteilung des Staatssozialismus durch die sozialistischen Theoretiker. Für sie ist der Staatssozialismus ein untrügliches Zeichen zugespitzter Widersprüche einer von Klassenkonflikten zerrissenen Gesellschaft, aber auch ein Element der Planmäßigkeit, das den erstrebten Ordnungs- und Heilszustand einer kommunistisch verfassten Gesellschaftsordnung ansatzweise vorwegnimmt. 2) Mitunter diente Staatssozialismus auch zur Bezeichnung der politisch-institutionellen Struktur der ehemaligen sozialistischen Staaten in Mittel- und Osteuropa, mit der vor allem die hochgradig etatistisch-autoritäre Herrschaftsform dieser Länder unterstrichen wurde.

⁴³³ Unter Kathedersozialismus, wie von Manfred G. Schmidt (2004:348) definiert, versteht man folgendes, der „von liberalen Gegnern etablierter Sozialpolitik im Wilhelminischen Kaiserreich geprägte und als Selbstbeschreibung von den Kritisierten übernommene Bezeichnung für 1) die Lehrmeinung, der zufolge die Bewältigung der sozialen Frage nicht von Laissez-faire-Liberalismus zu erwarten sei, sondern

besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden, da er den damaligen Diskursen um die bestmögliche Ausgestaltung der Nationalökonomie wesentliche Impulse gab. Auch die Zeit während seiner Verbannung auf die Inselgruppe der Andamanen und Nikobaren und die Möglichkeit zum Auf- bzw. Ausbau der hiesigen Gefängnisbibliothek ermöglichte ihm, trotz der harschen Lebensbedingungen in der britischen Strafkolonie seine Studien fortzusetzen.

Insbesondere während dieser Zeit betont Savarkar immer wieder in Gesprächen mit seinen Mithäftlingen, die Ablehnung bzw. Anbindung an eine bestimmte politische Ideologie. Vielmehr sollten sich seine Landleute bei der Formulierung ihrer jeweiligen Politiken von dem Grundgedanken leiten lassen, wie man für Indien den *maximalen Nutzen* erzielt, sprich, bestmöglich die eigenen Interessen durchzusetzen kann. In seiner außenpolitischen Dimension bedeutet dies, dass eine Bewertung des eigenen Verhältnisses zu anderen Nationen niemals auf einem Gefühl der Zugehörigkeit zu einem theoretisch-ideologischen Konzept wie Faschismus, Sozialismus oder Demokratie u.a. beruhen sollte. Vielmehr solle man jede einzelne Aktion eines Landes unabhängig von den Idealen, welchen es sich verpflichtet fühlt, bewerten, das gewonnene Ergebnis mit seinen eigenen Interessen überprüfen und daraufhin sein Verhältnis mit der entsprechenden Nation bestimmen.

Darüber hinaus lässt sich feststellen, dass Savarkar das Menschenbild des *homo oeconomicus* entschieden ablehnt, das davon ausgeht, der Mensch sei ein rein wirtschaftlich denkendes und handelndes Individuum. So betont er, dass der Mensch nicht nur ein ökonomisches Wesen sei (Savarkar 2007:317). Für ihn ist der Mensch bzw. die menschliche Natur ein fremdartiges Amalgam aus widerstreitenden Elementen (Savarkar 1950:40) Mit Bezug auf die christliche Lehre „der Mensch lebe nicht vom Brot allein“ betont er, dass die menschliche Natur neben dem wirtschaftlichen Streben auch von ethnischen, kulturellen oder spirituellen Aspekten geprägt ist (Savarkar 1984:107). Daher sei nach Savarkar der Versuch, die gesamte Menschheitsgeschichte sowie die in ihr geleisteten Aktivitäten rein aus einem ökonomischen Blickwinkel heraus zu betrachten, einseitig und die Reduzierung auf die Vorstellung der Hunger sei der einzige Antrieb des Menschen, greife zu kurz⁴³⁴. Vielmehr vertritt er die Auffassung, dass der Mensch neben Hunger weitere fundamentale Bedürfnisse hat. Bedürfnisse können laut ihm unterschiedlicher Art sein, wie sinnliche, intellektuelle, sentimentale, natürliche bzw. angeborene, erworben, persönlich oder solche die durch soziale Konditionierung bestimmt sein. Dieses führt ihn zum Ergebnis, dass nicht nur der Mensch eine

vielmehr eine staatliche Sozialreform (im Rahmen einer monarchischen Herrschaftsordnung und auf privat privatwirtschaftlicher Grundlage) erforderte, die mittels Gesetzgebung, Verwaltung und Finanzmitteln gezielt-korrigierend „in das Getriebe des freien Spiels der Kräfte im Rechtssystem der freien Konkurrenz“ (A. Wagner 1912) eingreift. 2) Kathedersozialismus bezeichnet ferner die vor allem in wissenschaftlich-publizistischer Tätigkeit und universitärer Lehre und Ausbildung vollzogenen Bestrebungen der Kathedersozialisten unter den Nationalökonomien ihr Anliegen – Sozialpolitik im Sinne des Eingreifens in die Vorgänge wirtschaftlicher Produktion, Verteilung und Konsumtion (Adolph Wagner) – unabhängig von politischen Parteien und politischen Verbänden gleichsam von Katheder aus voranzubringen. Zu den Hauptvertretern des Kathedersozialismus zählen vor allem Albert Schäffle (1831-1903), Adolph Wagner (1835-1917) und Gustav von Schmoller (1838-1917).

⁴³⁴ „Der Mensch hat einen Magen, der Magen ist aber nicht der Mensch“, Savarkar (1984:107)

komplexe Sache ist, sondern dessen Geschichte ebenso⁴³⁵. Vor diesem Hintergrund lehnt er entschieden die Vorstellung ab, dass allein ein Zusammenschluss von unterschiedlichen religiösen, ethnischen, kulturellen oder nationalen Gemeinschaften ausschließlich auf ökonomischen Interessen basierend, zu künstlich wie zu einfach sei, um die Antipathien zu überwinden, die die Menschheit entzweien. Um seine These zu unterstützen, bezieht er sich auf die europäische Geschichte. Diese würde zeigen, dass die Völker und Nationen in denen die unterschiedlichen Schulen der Nationalökonomie entstanden sind und gelehrt wurden, außerordentliche Maßnahmen ergriffen, um alle menschlichen Institutionen zu revolutionieren und nach entsprechenden ökonomischen Gesichtspunkten auszurichten. Dies hatte nach Savarkar jedoch nicht verhindern können, dass die existierenden religiösen, ethnisch-kulturellen und nationalen Differenzen weiterhin ihre bemerkenswerte Bedeutung in der politischen Landschaft beibehielten, was im europäischen Kontext in der Entstehung von Deutschland, Italien, Frankreich, Polen, England und Spanien ihren Ausdruck fanden. Trotz Jahrhunderte langem intensiven Eintreten für die Etablierung einer wirtschaftlichen Interessensgemeinschaft konnte letzt genannter Prozess nicht verhindert werden, vielmehr ist es laut Savarkar ein ausreichender Beleg dafür, dass nicht ganz und gar alle religiösen, ethnischen und nationale Faktoren durch einen gemeinsamen (ökonomischen) Kampf oder einer Idee beseitigt werden können. Für diejenigen, die laut Savarkar (1984:108) dennoch die einfache Argumentation bevorzugen und konstatieren: *„wenn man aber alle überzeugt, sich auf eine wirtschaftlicher Ebene zu vereinigen und man alle anderen abergläubischen Unterschiede wie Rasse, Kultur etc. [...]“*, denen sei entgegenzuhalten, dass sie dabei vergessen, dass eben dieses „aber“ jeglichen praktischen Nutzen entkräftet, unabhängig von der theoretischen Gültigkeit des Arguments. Dieses führt Savarkar letzt endlich zu der Überzeugung, dass man sich nicht von dem Glauben täuschen lassen soll, dass ein wirtschaftliches Programm allein ausreiche, um die kulturellen, ethnischen und nationalen Gefahren, die Indien bedrohen, abzuwenden.

Wie bereits angedeutet wurde, ist entscheidend für die Bewertung der wirtschaftlichen Dimension des Hindutva-Konzeptes Savarkars Auffassung, dass ökonomische Fragen im Falle Indiens nicht von religiösen und ethnischen Aspekten losgelöst beantwortet werden können. In diesem Zusammenhang sieht Savarkar die Hindus primär in der sozioökonomischen Opferrolle. Es gäbe nach ihm tausende von Beispielen in denen ein Hindu versuchte, ein Betätigungsfeld zu betreten, welches von Muslimen als deren Monopol betrachtet wird, z.B. Handel, und bemerkenswerte Repressalien erfahren würde, was angeblich in vielen Fällen unter anderem auch den Verlust des Lebens mit einschließen würde. Hindus, sofern unorganisiert, seien immer wieder Opfer sozio-kultureller Unterschiede und ökonomischer Disparitäten in Indien. Savarkar stellt es zwar nicht völlig in Frage, dass es möglich sei, Hindus und Muslime entlang ökonomischer Interessen zu einer „human brotherhood“ zusammenzuschließen, jedoch würde

⁴³⁵ Vgl. Savarkar Ausführungen in *Hindu Rashtra Darshan* (1984:107).

es seiner Ansicht nach noch Jahrhunderte dauern, eine Zeit in der sich Hindus ernsthaft fragen müssen mit welchen praktischen Maßnahmen sie sich selbst schützen können.

Aus zuletzt genanntem Grunde empfiehlt Savarkar seinen hinduistischen Landsleuten in konsequenter Weise, die doktrinäre Lösung einer „human economical front“ abzulehnen. Die „überspannten“ Hoffnungen, dass sofern eine allen entsprechende wirtschaftliche Interessensgemeinschaft etabliert werden kann, die erstens alle Inder vereinigt, und zweitens, dass allein aufgrund dieser gemeinsamen ökonomischen Plattform, sich alle „religiösen, ethnischen, nationalen und kulturellen Animositäten wie ein Nebel auflösen würden“ (Savarkar 1984:108), muss als nicht realisierbar angesehen werden. Ein pragmatischer Politiker, zu denen er sich selbst zählt, sollte die Aufgabe haben, ein unmittelbares wirtschaftliches Programm zu propagieren, welches sich einzig auf die Vorteile für die Hindu Nation bezieht. Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass seine protektionistischen Forderungen nicht nur eine externe Stoßrichtung haben, d.h. als Schutz der eigenen Industrie gegenüber der internationalen Konkurrenz sondern auch eine interne, und gedacht als Schutz aller Wirtschaftseinheiten geführt von Hindus gegenüber solchen die von Personen geführt werden, die von Savarkar als nicht-Hindus⁴³⁶ klassifiziert werden. Diese Situation, von Savarkar als besondere indische Umstände verstanden, ist gekennzeichnet durch einen niederen Grad des sozialen Fortschritts, was offensichtlich macht, dass nur eine Schule der nationalistischen Volkswirtschaft den Bedürfnissen der unmittelbaren Zukunft des Landes entsprechen könne (Savarkar 1984:108), wie es in seinem 12-Punkte Programm zum Ausdruck kommt.

Savarkar betont stets die Bedeutung, wirtschaftlich autark zu sein und über militärische Macht zu verfügen und unterlässt kaum eine Gelegenheit, seine Landsleute darauf hinzuweisen, dass nur solche Nationen als eine bemerkenswerte „Macht“ angesehen werden, die mit starken militärischen Kapazitäten und einer fortschrittlichen Wirtschaft ausgestattet sind. Was Savarkar mit seinem „wirtschaftspolitischen Grundsatzprogramm“ bezweckt, ist nicht die nationale Koordination der Klasseninteressen aller Inder, d.h. inklusive der als nicht-Hindus identifizierten Personen, sondern die nationale Koordination der Klasseninteressen der Hindus, um dadurch ihre Interessen besser zu schützen.

8.8 Savarkar fordert den Homo politicus

Bei Savarkar, trotz seiner engen emotionalen Bindung sowie Begeisterung für die revolutionären Tätigkeiten im damaligen zaristischen Russland während seiner Studientage in London, blieb -laut eigener Behauptung- eine unkritische Übernahme marxistischer Ideen aus. Die von ihm wahrgenommene unreflektierte Übernahme von Ideologien, insbesondere durch die Anhänger von Marx, lehnte er als blind und dogmatisch (*bookish attitude*) ab (Deshpande 1999:104). Die „wortgetreue“ Implikation der Vorstellungen von Marx kommt für die

⁴³⁶ Savarkar sieht die Interessen zu dem damaligen Zeitpunkt (1939) insbesondere muslimischen Staat von Hyderabad (*Nizam State*), im Punjab durch die Sikhs und in Assam durch die Christen gefährdet.

Ausgestaltung des soziopolitischen und ökonomischen Ordnungsmodells eines zukünftigen *Hindu-Rashtras* nicht in Frage. Vielmehr gilt es im Einzelfall zu entscheiden, welche Elemente von „Marx Ansatz“ im indischen Kontext von Nutzen sind, dementsprechend akzeptiert und implementiert werden können. Savarkar lehnte Marx weder ab noch befürwortete er ihn. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist seine Kritik an dem „marxistischen Weg“, die gesamte Menschheitsgeschichte und alle menschlichen Aktivitäten bzw. Unternehmungen durch ein ökonomisches Prisma zu interpretieren, welches für Savarkar eine unakzeptable Vorgehensweise darstellt (Deshpande 1999:105). So zu verfahren sei eine einseitige und eingleisige Sichtweise des Lebens. Damit unterstellt er indirekt Marx und seinen Anhängern, dass sie von einem „falschen“ Menschenbild ausgehen. Neben dem ökonomischen Bedürfnis als eines der wichtigsten und notwendigsten, müssen intellektuelle, emotionale und religiöse befriedigt werden, da sie ebenfalls von gleicher Signifikanz und gleichem Wert für die Menschen seien. In Ablehnung der „marxistische Maxime des Klassenkampfes“, propagiert Savarkar seine 12-Prinzipien als die „Nationale Koordination der Klasseninteressen“.

Einen ähnlich „pragmatischen Ansatz“ wendete er auch bei der Bewertung liberaler Ansätze an. Wie bereits weiter oben erwähnt, lehnte Savarkar die Auffassung ab, dass der Mensch ein reiner Nutzenmaximierer ist und wendet sich damit gegen das Bilde des *homo oeconomicus*⁴³⁷. Savarkar fordert vielmehr den *homo politicus*, der nicht nur dem „menschlichen Bedürfnis nach Brot“ folgt, sondern auch über Bedürfnisse wie die Freiheit der Meinung und der Gedanken verfügt. Ein Punkt von dem er sich selbst äußerst betroffen sah und sein Leben lang beschäftigte⁴³⁸. Unter Berufung auf Jesus Christus geht er einen Schritt weiter und betont, dass der Mensch, wie bereits oben erwähnt, eben gerade nicht nur von Brot allein leben kann (Savarkar 2007:317), es bedarf weiterer nicht materieller Konstituenten im Leben eines Menschen (Savarkar 2007:317). Allein Prosperität und Wohlstand mache nach seiner Auffassung keine Gesellschaft glücklich, vielmehr gilt es dementsprechend, u.a. in Anlehnung an die christliche Lehre kulturelle Aspekte bzw. Bedürfnisse wie zum Beispiel Religion zu berücksichtigen. Es sei daher laut Savarkar auch falsch davon auszugehen, dass allein die Bildung einer einheitlichen wirtschaftlichen Gemeinschaft bzw. die Einbindung der verschiedenen Völker und Nationen in einen Wirtschaftsplan die Lösung aller religiösen, rassischen, nationalen und anderen Antipathien, die die Menschheit aufspaltet, bietet, diese sei zu simpel und widerspreche nicht nur jeglichem praktischen Nutzen sondern auch deren theoretischen Glaubwürdigkeit (Savarkar 2007:318). Savarkar lehnt damit in aller Deutlichkeit die Vorstellung ab, dass Indien allein auf der Basis von gemeinsamen wirtschaftlichen

⁴³⁷ Verstanden als ein wirtschaftlich denkender, kalkulierender und handelnder Mensch im Sinne eines systematischen Abwägens der Kosten und Nutzen von Entscheidungsalternativen. Vgl. Schmidt 2004: 303.

⁴³⁸ Savarkar selbst fühlte sich missverstanden und als Opfer von Verleumdung und Fehlinterpretationen und durch wesentliche Restriktionen u.a. dem Verbot politisch aktiv tätig zu sein, in seinem Recht der Meinungsfreiheit außerordentlich eingeschränkt. Ein Recht, für das er sich selbst einsetzte, auch notfalls gegen seine eigenen Gefolgsleute. (Vgl. Savarkar 1950:184).

Interessen zu einer nationalen Einheit zusammengeschweißt werden kann. Aufgrund der besonderen indischen Situation, die selbst in ökonomischer Hinsicht durch religiöse und rassische Komplikationen gekennzeichnet ist⁴³⁹, sollen die Hindus darauf bedacht sein, in erster Linie an ihre eigenen ökonomischen Interessen zu denken, also in expliziter Abgrenzung zu den wirtschaftlichen Interessen der anderen nicht-hinduistischen Minderheiten in Indien. (Savarkar 2007:319).

Savarkar fordert vor diesem Hintergrund, ganz im Sinne von Schmidts Definition⁴⁴⁰ des *homo politicus*, die freiwillige und aktive Teilnahme am politischen Leben von seinen Landleuten, deren Lernbereitschaft sowie das nachhaltige Streben nach Förderung der Wohlfahrt des politischen Gemeinwesens, sprich des *Hindu-Rashtras*. Dies hat jeder, auch unter Inkaufnahme persönlicher Nachteile, zu erstreben. In diesem Zusammenhang sieht sich Savarkar selbst als Vorbild, welches er nicht nur durch sein eigenes tagtägliches Handeln bestätigt sieht, sondern in seiner Abhandlung *Public Good Overrides Public Praise* schriftlich zum Ausdruck bringt. „Wann auch immer ich davon ausgegangen bin, dass eine bestimmte Aktion im öffentlichen Interesse notwendig war habe ich alle Anstrengungen unternommen um diese zu implementieren. Als das Volk zunächst die Vorteile nicht schätzte, wurde ich unpopulär. Aber dieses hatte den Enthusiasmus mein Programm fortzuführen nur noch mehr angespornt. Und als meine Unbeliebtheit weiter anstieg, so multiplizierten sich meine Bemühungen. Dies war in der Tat meine Geisteshaltung. Ich war niemals bereit damit aufzuhören mich für den Gemeinnutz und das Wohlergehen einzusetzen aufgrund der Angst an Popularität unter der Bevölkerung zu verlieren. Es war meine feste Überzeugung, dass so zu handeln nichts außer verachtenswerter Selbstsucht war. [...] Ich habe mich stets für das Wohl des Volkes aufgeopfert. Tatsächlich ist es geschehen als eine Angelegenheit der Pflicht (*matter of duty*)“⁴⁴¹.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Savarkar versucht aus den unterschiedlichsten die damalige Zeit beherrschenden Wirtschaftssystemen und den ihnen zugrunde liegenden wissenschaftlichen Theorien, ein „Set von Elementen“ aus den jeweiligen Wirtschafts-, Sozial- und Rechtsordnungen herauszufiltern und eine „Anleitung“ zur Etablierung eines zukünftigen postkolonialen, dem indischen Kontext angemessenen, Wirtschaftssystem zu geben. Jedoch neben der mangelnden Intensität und analytischen Schärfe erweist sich seine Auseinandersetzungen mit ökonomischen Fragestellungen als ein bloßes Vermengen von sich widersprechenden wissenschaftlichen Theorien, objektiven Erkenntnissen mit subjektiven (gefühlsmäßigen) Einschätzungen, und diametral entgegen gesetzten politischen Ideologien,

⁴³⁹ Savarkar hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass nicht alle Wirtschaftsbereiche den Hindus frei zugänglich seien. So komme es immer wieder vor, wenn sie bestimmte Tätigkeiten im Handel aufgreifen die durch ein Monopol der Muslime gekennzeichnet seien von diesen verfolgt werden würden (Savarkar 2007:318f).

⁴⁴⁰ „Homo politicus (von lat. Homo = Mensch und mittellat. *politicus* = politisch, Politiker, der politisch Handelnde), der politische Mensch. Fachausdruck für einen idealtypisierenden gezeichneten gemeinwohlorientierten Staatsbürger (*citoyen*)“. Vgl. Schmidt 2004: 304.

⁴⁴¹ Savarkar *Public Good Overrides Public Praise* zitiert in Joglekar und Pathak (1990:29).

resultierend in unzureichenden und unpräzisen Aussagen. In diesem Zusammenhang zeigt Savarkar eine Tendenz sich nicht wirklich festzulegen, sich zwischen herrschenden Meinungen hindurchzulavieren und stets eine undefinierbare mittlere Stellung einzunehmen. Eine der grundlegenden Schwächen von Savarkars 12-Prinzipien ist, dass sie auf einer außerordentlich einseitig geprägten idealisierten Sichtweise des Staates beruhen und wie bereits in den Ausführungen zu der politischen Dimension des Hindutva-Konzeptes angeklungen ist, dass der Staat als eine Art höhere Lebensform gegenüber den vergänglichen Individuen verortet wird. Einen, in den als a priori schwach identifizierten privaten Sektor, regulierend eingreifenden Staatsinterventionismus als Idealbild und Handlungsmaxime vor Augen, wird staatliches Handeln nicht als wesensfremder Störfaktor betrachtet, sondern in den Rang eines Produktivfaktor neben industrieller und landwirtschaftlicher Arbeit sowie Kapital, Wissenschaft und Technik erhoben. Die Möglichkeit von Faktoren, die die Allokation der Ressourcen und Interessen durch den Staat von einem hypothetischen Optimum abweichen lässt, finden keine Berücksichtigung. Eine essentielle Prüfung inwieweit der Staat wirklich eine Leistung effizienter bereitstellen kann als der Markt findet ebenfalls nicht statt. Eine besondere Brisanz erfährt dies durch die Problematik, dass die Bedingungen für das Eingreifen des Staates nur unzureichend bzw. nicht definiert sind. Sein idealisiertes Wunschbild des Staates und der (hinduistischen) Nation sowie seiner repräsentierenden Regierungen, verstellen ihm den Blick für negative Aspekte wie das Selbstinteresse von Politikern, Bürokratie und Verwaltung, Ineffizienz oder der Verschwendung von Ressourcen seitens seiner Repräsentanten und öffentlichen Institutionen.

Seine Kritik am Marxismus/Sozialismus und Liberalismus ist wie seine gesamten Gedanken bezüglich der zukünftigen wirtschaftlichen Ordnung des Landes äußerst unpräzise und teilweise nicht stringent. So scheinen die Kritiken an den unterschiedlichen Schulen nur bedingt differenzierbar.

Es lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass er bezüglich seiner ökonomischen Vorstellungen weder als „linksstehend“ oder „rechtsstehend“ bezeichnet werden kann, noch ihm Termini wie Sozialismus oder Liberalismus eindeutig beschreiben. Für Savarkar ist es im Rahmen der Etablierung des *Hindu-Rashtras* nicht nur falsch, blind und dogmatisch einer Ideologie, eines -ismus zu folgen oder sich kompromisslos über unterschiedliche Nuancen deren Auslegung zu streiten. Vielmehr forderte er seine Landsleute auf, die unterschiedlichsten Konzepte von Kommunismus und Kapitalismus auf ihre Wertigkeit und Anwendbarkeit auf den indischen Kontext hin zu überprüfen, um ihre Relevanz und Berechtigung zu verstehen.

Kapitel 9: Hindutva als konstituierendes Konzept zur Konstruktion einer kollektiven Identität

Bei Savarkars *Hindutva* handelt es sich um ein Konzept, welches aus drei Dimensionen besteht und deren konstitutive Elemente aus den drei Metacodes *Rashtra*, dem gemeinsamen Land, *Jati*, dem gemeinsamen Volk und *Sanskriti*, der gemeinsamen Kultur (Zivilisation) bestehen. Diese wiederum werden durch Codes bestehend aus Codeelementen, verstanden als Subcodes konstruiert. Um einen Zugang zu der Codierung des *Hindutva*-Konzeptes zu erhalten, ist es wichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass es sich weder bei den Metacodes, noch bei den Codes bzw. Codeelementen um so genannte *watertight compartments* handelt.

Abbildung 5: Codierung von Hindutva

	I. Dimension	II. Dimension	III. Dimension
Code (Metacode)			Sanskriti
			Gemeinsame Kultur
		Jati	Code Gemeins. Sprache
		Gemeinsames Volk	CE hl. Sanskrit:
	Rashtra	Code Bharati Santati - Gemeinsames Blut	CE Hindi: <i>Devabhasa</i>
	Gemeinsames Land	Code Indo-Arische- Migrationsthese	CE <i>Nagari</i> -Schrift
Code (Codeelement/ CE)	Code Territorium		CE Englisch
	CE <i>Pitribhu</i> - Territoriale Abgrenzung		CE Reinigung der Sprache
	CE <i>Punyabhumi</i> – Heiligkeit des Territoriums		Code Gemeins. Rituale
	CE <i>Des</i> , Unteilbarkeit des Landes		CE Ritual <i>Johar/ Jauhar</i>
	Code Mythos		CE Ritual Pferdeopfer
	CE Hinduistisches Pantheon		CE Ritual 'Nursinh'
	CE Shivaji & Panhinduismus		CE Ritual <i>Yadnya</i>
	CE Gründungsmythus		CE Gemeinsame Festivitäten
	CE Märtyrertum & Heldenverehrung		Code Gemeins. Recht
	Code Desabhakti – „Die göttliche Liebe zum Land“		Code Gemeins. Symbole
	CE Patriotismus		CE Flagge
	CE Ehre		CE <i>Kripana</i> (Schwert)
	CE Loyalität		CE <i>Kundalini</i>
	CE Tugend- & Morallehre		CE „hl. Silbe <i>Om</i> “
	Code Dienst an der Nation (National Service)		CE Farbe
			CE <i>Swastika</i>
			CE Nationalhymne
			Code Gemeins. Geschichte
			Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung)

9.1 Metacode *Rashtra*: Codierung der ersten Dimension durch das konstitutive Element des „Gemeinsames Landes“

Durch den Metacode *Rashtra* - als konstitutives Element des „gemeinsamen Landes“ erfolgt entsprechend die Codierung der ersten Dimension von *Hindutva* auf der Basis einer geographischen Rahmenbedingung (Code Territorium), sprich der Abgrenzung des von den Hindus beanspruchten Landes (Codeelement *Pitribhu*), der Erhebung dieses Landes zu einem „heiligen geographischen Raum“ (Codeelement *Punyabhumi*⁴⁴²) sowie der damit korrelierenden Unteilbarkeit des Landes (Codeelement *Des*). Diesem geographischen Raum gegenüber besteht eine Verpflichtung der Hindus, die Savarkar als eine göttliche Liebe (Code *Desabhakti*) beschreibt. Diese findet ihren Ausdruck in Form von Patriotismus und Loyalität dieser territorialen Einheit gegenüber und begründet eine eigene Tugend- und Moralvorstellung. Es ist eben dieser Raum, der Vaterland und Mutterland gemeinsam darstellt, und zum Dienst an der Nation verpflichtet⁴⁴³. Die besondere Bedeutung dieses Raumes für die Hindus ergibt sich u.a. daraus, da es das Land ihrer Mythen darstellt.

9.1.1 Code Territorium

Die Bedeutung, die dem Metacode *Rashtra*, dem gemeinsamen Land, genauer dem Code Territorium als einem „gemeinsamen Raum“, im Rahmen des *Hindutva*-Konzeptes zuteil wird, kann mit den Worten von Heinz Kloss (1969:85) wie folgt ausgedrückt werden: „Der Raum ist also der wichtigste, der primäre Faktor, der bei der Entstehung von Nationen wirksam wird. Wäre die Menschheit nach Rasse, Sprache und Weltanschauung einheitlich, dann würden zum mindesten ihre größten räumlichen Einheiten, nämlich die einzelnen Großräume der Erde, trotzdem getrennte Staats- und Verwaltungsgemeinschaften bilden“. In diesem Sinne konstatiert Savarkar: „Hindustan ist das Land der Hindus, von daher muss der erste wesentliche Bestandteil ein geographischer sein“ (Savarkar 1999:51). Jedoch lässt Savarkar im Gegensatz zu Kloss dem Raum *Rashtra* im Rahmen seines *Hindutva*-Konzeptes vielmehr eine „nationenstiftende Funktion als eine nationentrennende Funktion“ zuteil werden⁴⁴⁴. So betont Savarkar, dass der wichtigste Faktor, der zu der Kohäsion, der Stärke und dem Sinn zur Einheit eines Volkes beiträgt, ein nach innen wohl verbundener und nach außen extrem abgegrenzter Siedlungsraum ist. Der Name den dieser Siedlungsraum trägt, soll nicht nur das Bild eines Mutterlandes

⁴⁴² An anderer Stelle bezeichnet Savarkar das Heilige Land was er vor Augen hat auch als *Bharat bhumi* die Erde des (vorzeitlichen) Helden *Bharata*, dessen Taten in Mahabharata-Epos geschildert werden. Und wiederholt betont er: „Jeder, der diese *Bharatbhumi* vom Indus bis zum Meer als sein Vaterland und heiliges Land betrachtet, ist ein Hindu.“ (Savarkar übersetzt und zit. in Klimkeit 1981:248) Bezeichnend ist dabei, dass Savarkar nicht den von *Dayananda* verwendeten Begriff *Aryavarta* benutzt, der sich zunächst auf den angeblich ursprünglichen Sitz der Arier nördlich des *Vindhya*-Gebirges bezieht, dann allerdings auf ganz Indien ausgeweitet wird (Klimkeit 1981:248). Hierdurch soll insbesondere eine Betonung der machstaatlichen Identität erfolgen.

⁴⁴³ Siehe Absatz 9.1.4 Code Dienst an der Nation (National Service).

⁴⁴⁴ Vgl. hierzu Kloss (1969:85f).

sondern auch die geliebten Erinnerungen aus der Vergangenheit erwecken. Vor diesem Hintergrund sei kein anderes Land auf der Welt so riesengroß, so nach außen abgegrenzt von anderen, so im Inneren fest verwurzelt, und durch die Natur als eine eigene geographische Einheit so hervorragend demarkiert wie *Hindustan* (Vgl. Savarkar 1999:51).

Diese explizite natürliche, territoriale Auszeichnung versucht Savarkar wie folgt zu operationalisieren. Neben der Instrumentalisierung sakraler Referenzen⁴⁴⁵ soll unter anderen die Vorstellung eines Ortes der gemeinsamen Herkunft, mit anderen Worten der Geburtsort, Identität stiftende Wirkungen und Affinitäten entwickeln. Eine Idee, die an verschiedenen Stellen seiner Schriften konzeptualisiert wird, wie u.a. in seinen Ausführungen zu seiner Gefangenschaft auf den Andamanen⁴⁴⁶. Auch wenn er hier die Betonung des tatsächlichen gemeinsamen Geburtsortes als fundamentales Element eines Zusammengehörigkeitsgefühls, ausdrückt, im verwendeten Terminus *Mulkhi*, als eine Bezeichnung einer Person, die dem selben Geburtsort wie man selbst entstammt, so lässt sich dieses auch auf die nationale Ebene übertragen, dem Land (Territorium) in welchem man geboren wurde. Eine Generalisierung, die er selbst im folgenden Slogan zum Ausdruck bringt: „mein Landsmann, ein Mann von meinem Geburtsort“ (Savarkar 1950:176). Ein Hindu, d.h. *Mulkhi* ist in erster Linie ein Staatsbürger durch sich selbst oder durch seine Vorfäter aus *Hindustan* und das Land, in dem er geboren ist, als sein Mutterland beansprucht. In diesem Kontext versucht er, ein Identität stiftendes Merkmal herauszuarbeiten, dass losgelöst von religiösen und soziokulturellen Konnotationen zu betrachten ist und rein in einem geographischen Sinne verwendet werden soll (Vgl. Savarkar 1999:51).

9.1.1.1 Codeelement *Pitribhu* - Territoriale Abgrenzung

Savarkar führt eine explizite, seinem Weltbild⁴⁴⁷ zwar bedingt widersprechende, doch aufgrund der realpolitischen, internationalen Erfordernisse notwendige territoriale Abgrenzung durch. So stellt er sich in diesem Zusammenhang die Frage, inwieweit nicht bereits das Konzept einer „Indischen Nation“ ein Paradoxon ist mit Blick auf den humanen Staat. Tatsächlich sei nämlich die Erde das Mutterland und die Menschheit unsere Nation (Savarkar 2007:215). Warum sollte man die Himalajas als Grenze sehen, die die Inder nicht nur vom Rest der Menschheit abtrennt, sondern auch dazu führt, dass sie sich als eine separate Nation sehen und mit allen anderen Ländern kämpfen und im Besonderen mit den Briten, die ja schließlich laut Savarkar ihre *brothers-in-Humanity* sind. (Savarkar 2007:215). Warum sollte man nicht die indischen Wünsche und Bedürfnisse den Interessen des Britischen Empires opfern? Dieses sei laut Savarkar die größere politische Synthese im Sinne einer nationalen Einheit. Mit anderen Worten

⁴⁴⁵ Siehe hierzu weiter unten Absatz 9.1.1.2 Codeelement *Punyabhumi* – Heiligkeit des Territoriums Hier wird beschrieben wie Savarkar die „Heiligkeit des Territoriums“ kodifiziert.

⁴⁴⁶ Siehe hierzu im Detail: Savarkar, Vinayak Damodar. 1950. *The Story of My Transportation for Life*. Sadbhakti Publications: Bombay.

⁴⁴⁷ Siehe hierzu ergänzend Kapitel 4, Absatz 4.1 Savarkars Philosophie und Weltanschauung.

durch sie, verstanden als ein Teil von dieser Einheit, sei es letztendlich möglich nach höheren, humanen und universaleren Zielen streben zu können. (Vgl. Savarkar 2007:215)

Allgemein stellt Savarkar fest, dass die Hindus generell der Idee der Vereinigung des gesamten Landes in eine konsolidierte politische Einheit gegenüber bemerkenswert aufgeschlossen sind. Eine Vorstellung, die er durchaus als ein natürliches Ideal betrachtet (Savarkar 2007:245). Das dies so ist, führt Savarkar u.a. auf die Mentalität seiner hinduistischen Landsleute zurück, die dadurch geprägt zu sein scheinen, ihrer Schwäche für universalistische, philosophische Strömungen nachzugeben (Vgl. Savarkar 2007:245). Für ihn selbst stehe es fest, dass das Ideal der Politik ein humaner Staat sein sollte, sprich eine Art „universalen, globalen Weltstaat“, der die gesamte Menschheit mit einschließt (Vgl. Savarkar 2007:245). Wenn nun die Inder mit einem Fünftel der Weltbevölkerung vereinigt werden könnten, ungeachtet der religiösen, rassischen und kulturellen Unterschiede in ein homogenes Ganzes, würde dies einen riesigen Schritt in Richtung der Realisierung eines solchen humanen politischen Ideals, dem Staat, in dem sich alle Nationen vereinen, darstellen (Savarkar 1924:622; 2007:245). Allerdings muss er diesem *noblen* Ziel selbst die Grenzen aufzeigen indem er feststellt, dass zwar alle Aufteilungen und Unterscheidungen innerhalb der menschlichen Rasse zwar künstlich, aber anscheinend unumgänglich sind (Savarkar 1924:622). So zwingen die internationalen Konstellationen der bereits bestehenden Mächteverhältnisse sowie die eigenen Erfahrungen mit fremden, insbesondere transnationalen⁴⁴⁸ Aggressionen, die Hindus dazu sich den Bedingungen einer gegenwärtigen archaischen und anarchischeren Welt anzupassen und ihre universal-humanen Versionen auf einen nationalstaatlichen Kontext zu reduzieren. Um ihnen diesen Schritt zu erleichtern, offeriert Savarkar eine Definition für eine mögliche territoriale Abgrenzung.

Diese Abgrenzung, das heißt die explizite Ausweisung des Territorium der Hindus, das *Hindu-Rashtras*, um die räumlichen Rahmenbedingungen zu schaffen, erfolgt ganz im Sinne von Benedict Anderson. Demnach ist eine Nation, hier verstanden als *Hindu-Rashtra*, „eine vorgestellte politische Gemeinschaft“ – vorgestellt⁴⁴⁹ als begrenzt und souverän⁴⁵⁰. „Die Nation wird als begrenzt vorgestellt, weil selbst die größte von ihnen mit vielleicht einer Milliarde Menschen in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt, jenseits anderer Nationen liegen. Keine Nation setzt sich mit der Menschheit gleich. Selbst die glühendsten Nationalisten träumen nicht von dem Tag, da alle Mitglieder der menschlichen Rasse ihrer Rasse ihrer Nation angehören werden – anders als es in vergangenen Zeiten den Christen möglich war, von einem ganz und gar „christlichen“ Planeten zu träumen“ (Anderson 1996:16). In diesem Sinne

⁴⁴⁸ Siehe hierzu insbesondere Absatz 9.1.3.3 Codeelement Loyalität.

⁴⁴⁹ „Vorgestellt ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert“⁴⁴⁹ (Anderson 1996:15).

⁴⁵⁰ „Die Nation wird als souverän vorgestellt, weil ihr Begriff in einer Zeit geboren wurde, als Aufklärung und Revolution die Legitimität der als von Gottes Gnaden gedachten hierarchisch-dynastischen Reiche zerstörten [...]“ (Anderson 1996:15).

unterscheidet Savarkar strikt zwischen *Hindustan* bzw. *Sindhustan*, dem Land der Hindus bzw. der „Arier“⁴⁵¹, und dem *Mlechhadasha*, dem Land der Fremden und konstatiert „Sindhustan war die ‚beste Nation der Arier‘ im Vergleich zu dem Lande der Fremden (*Mlechhas*)“⁴⁵² (Savarkar 1999:20). Bemerkenswert bei dieser Differenzierung ist der bewusste Versuch der Loslösung von religiösen Konnotationen. So steht der Begriff *Mlechcha* zwar in direkter Opposition zu dem Land *Sindhustan* als dem Land der Hindus und bedeutet als solcher Fremde, dies aber im nationalen und rassischen Sinne und nicht notwendigerweise in einem religiösen (Savarkar 1999:20). Man kann also feststellen, dass sich Savarkar in der Formulierung seiner realpolitischen Zielvorstellungen bemerkenswert von seiner prinzipiellen philosophisch-utopischen Gedanken des universalen Weltstaates distanzierte.

Dass durch diese Abgrenzung markierte gemeinsame Land (*Rashtra*) der Hindus, *Hindustan*, ist nach Savarkar der geographische Raum zwischen Himalaja und dem Meer, d.h. der Spitze Südindiens, sowie in West-Ost-Richtung zwischen dem Indus (heute Pakistan) und der Gangesmündung (heute Bangladesch). Besonders bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die folgenschwere Zuweisung, dass *Hindustan* in geographischer Hinsicht das Land der Hindus ist und *nur* der Hindus. Dementsprechend definiert der Metacode *Rashtra* die erste Voraussetzung, die es zu erfüllen gilt, um die Staatsbürgerschaft in Savarkars *Hindu-Rashtra* zu erwerben: „Ein Hindu ist Staatsbürger durch sich selbst oder durch seine Vorväter aus *Hindustan* und der dieses als sein Mutterland anerkennt“ (Savarkar 1999:51). Auch wenn Savarkar hier von Mutterland (*motherland*)⁴⁵³ bzw. an anderer Stelle auch von *Matribhu*, dem Land seiner „patriarchs and forefathers“ (Savarkar 1999:68f) spricht, so bezeichnet er das von ihm abgegrenzte *Rashtra* primär als *Pitribhu*, dem Vaterland. Das *Pitribhu* bzw. *Rashtra* grenzt er, wie bereits oben erwähnt, von dem Land der Fremden, *Mlechhadasha* mit ab. Die territoriale Abgrenzung ist für Savarkar jedoch nicht nur ein geographischer Referenzpunkt dessen Relevanz zu anderen Elementen seines *Hindutva*-Konzeptes er an verschiedenen Stellen zum Ausdruck bringt: obwohl die erste Erfordernis von *Hindutva* besagt, dass ein Hindu ein Staatsbürger von *Hindustan* entweder durch sich selbst oder durch seine Vorväter sei, ist dieses jedoch nicht die einzige notwendige Qualifikation, die erfüllt werden muss. Der Begriff Hindu impliziert für ihn viel mehr als seine geographische Signifikanz andeute (Vgl. Savarkar 1999:52)⁴⁵⁴. Dass für ihn jedoch „die einzigen geographischen Grenzen die Grenzen unserer

⁴⁵¹ In diesem Zusammenhang ist es für ihn von Wichtigkeit festzuhalten, dass die Verwendung des Terminus Arier nicht durch ihn allein erfolgt sondern bereits in den althergebrachten Schriften zu finden sei und sich auf all diejenigen bezieht die zu einem integralen Bestandteil der Nation und Volk wurden, welche am Indus lebten, unabhängig davon ob sie *Vaidik* oder *Avaidik*, *Bramhana* oder *Chandal* waren. Das was sie auszeichnete, war, dass sie eine gemeinsame Kultur, ein gemeinsames Blut, ein gemeinsames Land und eine gemeinsame Politik erbten und für sich in Anspruch nahmen (Vgl. Savarkar 1999:20). Siehe ergänzend Savarkars Absatz 9.2.2 Code Indo-Arische-Migrationsthese.

⁴⁵² Bei dem Begriff *Mlechha* (*Mlecncha*) handelt es sich um einen Terminus der von Hindus angewandt wird um Europäer wie Muslime gleicherweise als Fremde zu bezeichnen (Chirol 1910:44).

⁴⁵³ So verwendet er auch die Imagination „Indien als der Muttergöttin“ (vgl. Klimkeit 1981:247).

⁴⁵⁴ Die Relativierung des geographischen Referenzpunktes begründet er wie folgt: a person, who „has not adopted our culture and our history, inherited our blood and has come to look upon our land not only as

Erde sind!” (Savarkar 1999:74) kann als ein Hinweis darauf gewertet werden, dass er, auch wenn er sich immer wieder aus strategischen Gründen realpolitischen Ansprüchen seines Erachtens nach anzupassen glaubt, seine utopischen Vorstellungen nie ganz aufgeben hat.

9.1.1.2 Codeelement *Punyabhumi* – Heiligkeit des Territoriums

Savarkar definiert das *Rashtra* nicht nur durch eine territoriale Bezugsgröße (*Pitribhu*) sondern ergänzt diese mit einer religiösen und konstituiert es als einen „heiligen geographischen Raum“, welchen er als *Punyabhumi* bezeichnet⁴⁵⁵. Der so definierte „heilige Raum“ in dem die politisch-territorialen Grenzen mit dem kulturell-religiösen Wirkungsbereich übereinstimmen sieht Savarkar am Beispiel der vier *Dhamas* bestätigt, die die religiösen Außenposten des Hinduismus darstellen und ungefähr die vier Grenzen des Heiligenlandes bilden, namentlich *Badrikedar*, *Dwarka*, *Rameshwar* und *Jaganath*. Diese identifiziert er jedoch nicht nur als geographische Referenzpunkte der religiösen Dimension der hinduistischen Nation sondern auch als Grenzen des Vaterlandes, im politisch-territorialen Sinne. (Vgl. Savarkar 2007:236f)

Es kann sich nur der Mensch zu der Gemeinschaft der Hindus zugehörig fühlen, der Indien als sein *Punyabhumi* anerkennt. Die Heiligkeit des *Rashtras* ergibt sich u.a. aus dem Terminus *Punyabhhu*, der das gemeinsame Land als ein solches auszeichnet, wo *Punya*, religiöse Verdienste, angesammelt werden (Savarkar zit. in Klimkeit 1981:247). Vor dem Hintergrund, dass man im gemeinsamen Land religiöse Verdienste sammeln kann bzw. im Sinne Rothermunds⁴⁵⁶ „durch gute Werke Verdienst erwerben kann“, geht Savarkar einen Schritt weiter und konstatiert, dass es besonders verdienstvoll ist, sich für dieses Land einzusetzen (Klimkeit 1981:247). Eine Überzeugung die letztendlich nicht nur die Basis seiner weiter unten erläuterten Tugend- und Morallehre sondern auch den Ausgangspunkt seines Konzeptes der Verpflichtung der Hindus zum Dienst an der Nation bildet.

the land of his love but even of his worship, he cannot get himself incorporated into the hindufold“ (Savarkar 1989:84)

⁴⁵⁵ Savarkar führt dieses u.a. mit folgenden Worten aus: „Ja, dieses *Bharatbhumi* (Land Bharat), dieses Sindhustan, dieses unser Land, das sich vom Sindhu bis zum Sindhu erstreckt (gemeint ist vom Indus bis zum Meer), ist unser heiliges Land (*Punyabhumi*), denn es war in diesem Land, dass die Begründer unseres Glaubens und die Seher, denen Veda, das Wissen, geoffenbart wurde [...], dass unserer Gurus und Gottesmänner geboren und erzogen wurden. Der Staub seiner Pfade lässt den Gang seiner Propheten und Gurus widerhallen. Heilig sind seine Flüsse, heilig seine Haine, denn an diesen mondbeschiedenen Ufern und unter jenen langen Abendschatten wurden von einem Buddha und einem Shankara die tiefsten Probleme des Menschen, des Lebens, der Seele und Gottes, des Brahma und der Maya erörtert und diskutiert. Ah! Jeder Berg und jedes Tal bergen Erinnerungen an einen Kapila oder einen Vyasa, einen Shankara oder Ramdas. Hier hat Bhagirat regiert, dort liegt Kurukshetra. Hier hielt Ramcandra zum ersten Mal auf seinem Weg in die Verbannung inne, dort sah Janaki das goldene Reh [...]. Hier spielte der göttliche Kuhhirte (=Krishna) auf seiner Flöte, die jedes Herz in Gokula in Harmonie schlagen ließ, als ob in einem hypnotisierten Schlaf [...]. Jeder Stein hier hat Geschichte des Martyriums zu berichten. Jeder Zoll Bodens, o Mutter, ist ein Opferplatz gewesen ... geheiligt durch ein Janayaj (Opfer des Volkes) oder eine Atmayaj (Opfer des Geistes). So ist für jeden Hindu [...] dieses Bharatbhumi, dieses Sindhusthan zugleich ein Vaterland (*Pitribhu*) und ein heiliges Land (*Punyabhhu*)“ Savarkar übersetzt und zit. in Klimkeit (1981:247f).

⁴⁵⁶ Mit Bezug auf Rothermund soll an dieser Stelle Erwähnung finden, dass *Punyabhumi* oft in falscher Art und Weise als „heiliges Land“ übersetzt. Es bedeutet jedoch in korrekterweise das Land, in dem man durch gute Werke Verdienst erwerben kann (Rothermund 2003).

Die Heiligkeit des *Rashtras* leitet sich überdies daher ab, dass es die Bühne der bedeutenden, für das Volk eminenten mythischen Ereignisse ist. Diese werden aber nicht nur kulturell-religiös sondern vor allem historisch interpretiert und instrumentalisiert. Wobei hier festgestellt werden muss, dass Mythen einen zentralen Stellenwert im *Hindutva*-Konzept nicht nur bezüglich der Begründung der Heiligkeit des Territoriums der Hindus spielt, wie weiter unten im Code Mythos noch näher darzustellen ist, sondern auch für dessen zugrunde liegenden utopisch-philosophischen Idee, die Hindus als ein Nukleus für den universalen Weltstaat zu sehen. So hebt Klimkeit (1981:247) zu Recht hervor, dass Savarkar die Kulturgeschichte der Menschheit mit der Kulturgeschichte der Inder aufs Engste verknüpft und dem Land eine universale Bedeutung als Ausgangspunkt einer entscheidenden kulturellen Menschheitsentwicklung zuweist. So sei die Definition von *Hindutva* kompatibel mit jeder vorstellbaren Expansion des hinduistischen Volkes. „Lasst unsere Kolonisten den Auftrag ein großartiges und prächtiges Indien aufzubauen geradlinig weiterverfolgen. Lasst sie ein *Mahabharat* errichten, welches ihre Anstrengungen und Leistungsvermögen vollsten in Anspruch nimmt. Lasst sie alle Tugenden und Eigenschaften unserer Zivilisation verwenden, welche der Menschheit dienen können. Lasst sie die ganze Menschheit mit ihren Tugenden bereichern und gleichzeitig ihrem Land und ihrer Rasse dienen, indem sie hilfreiches und wahres Wissen annehmen und verbreiten.“ (Savarkar 1999:74) Schließlich leitet sich die Heiligkeit des Landes von großen Gestalten und Lehrern des indischen Volkes – und der Menschheit – ab, die in diesem Territorium lebten und wirkten, einschließlich der Begründer des Buddhismus, Jainismus und der Sikh-Religion (Klimkeit 1981:247).

Weil der Raum zwischen Himalaja und dem Meer ein heiliges Hindu-Land ist, können Christen und Mohammedaner, die das gemeinsame Vaterland nicht in gleicher Weise als eigen ansehen, auch nicht als Hindus anerkannt werden⁴⁵⁷. „Denn obwohl *Hindustan* für sie eine *Pitribhu* ist wie für jeden anderen Hindu, ist es für sie doch nicht zugleich eine *Punyabhu*. Ihr heiliges Land ist weit weg in Arabien oder Palästina. Ihre Mythologie und ihre Heiligen, ihre Ideen und Heroen sind nicht Kinder dieser Erde. Folglich haben ihre Namen ihre Ansichten den Geruch fremden Ursprunges. Ihre Liebe ist geteilt. Nein, wenn einige von ihnen wirklich glauben, was sie bekennen, dann kann es keine Wahl für sie geben – sie müssen, bis auf den letzten Mann, hinsichtlich ihrer Liebe und Loyalität ihr heiliges Land über ihr Vaterland setzen“ (Savarkar 1999:70f).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Savarkar das Territorium des indischen Subkontinents (Südasiens) zur ersten konstitutiven Gemeinsamkeit der Hindus als Volk und Glaubensgemeinschaft erheben will. Durch den Rückgriff auf eine territoriale Einheit wird die in den folgend beschriebenen Codes getragene spirituelle Dimension mit der Verknüpfung von materiellen Elementen vorbereitet. Rösel bezeichnet dieses als eine „vordergründige Territorialisierung eines Glaubens und hintergründige Sakralisierung eines Territoriums (Rösel

⁴⁵⁷ Savarkar übersetzt und zit. in Klimkeit (1981:248).

350). Entscheidend bei der Konstituierung einer Nation mit den beiden Säulen „Vaterland“ und „heiliges Land“ oder mit anderen Worten die Verbindung des territorialen mit einem kulturell-religiösen Prinzip ist, dass hier durch Savarkar die klare Ablehnung der Vorstellung, eine Nation rein auf der Basis eines gemeinsamen geographischen Referenzrahmen begründen zu können, erfolgt. Die Notwendigkeit aus der Codierung des geographischen Raums durch die Verbindung von profanen und sakralen Elementen ergibt sich aus Savarkars Überzeugung daraus, dass eine territoriale Einheit nicht apriori eine nationale darstellt. Der Prozess der Nationenbildung besteht für Savarkar in einem Wettstreit beider Sphären um die Formulierung einer bewussten Politik der ultimativen Vereinigung der verschiedenen Völker des indischen Subkontinents in ein nationales Ganzes, welches zusammengehalten wird durch die Bindungen einer gemeinsamen Religion, einer gemeinsamen Sprache, einer gemeinsamen Kultur, einem gemeinsamen Vaterland und einem gemeinsamen Heiligen Land (Savarkar 2007:236).

9.1.1.3 Codelement *Des*, Unteilbarkeit des Landes

Seine Version eines panindischen Nationalismus beansprucht den gesamten gekennzeichneten geographischen Raum („Lebensraum“) als eine von der Natur, durch den Himalaja im Norden und das Meer im Süden, bereits abgegrenzte, territoriale Einheit. Die Integrität dessen sieht Savarkar in dem Terminus *Des* ausgedrückt, welcher auf die organische Geschlossenheit und Zusammengehörigkeit des *Hindu-Rashtras* verweist. Aufgrund der Tatsache, dass in Indien die Einheit der hinduistischen Gemeinschaft sowie die Integrität ihres Landes ein Gegenstand des Glaubens ist, ist auch die politische und administrative Einheit für die Hindus eine vollendete Tatsache (Savarkar HS 1992:33). Da *Hindustan*, das Mutterland und Heilige Land, Staat und Nation für die Hindus ist, ist dessen Einheit unteilbar. Jegliche Versuche diese als heilig angesehene Einheit aufzugeben, wird als ein Sakrileg empfunden und als eine „vivisection of the motherland“ entschieden abgelehnt. Eine Überzeugung, die eine der prägendsten Determinanten seines politischen Denkens und Handelns bildet. In diesem Zusammenhang betont Klimkeit (1981:249), dass Savarkar das Land geradezu zu einem lebendigen, göttlichen Wesen skizziert und zit., dass das Land die Muttergöttin und das „heilige Land“ sei, in dem die Ströme wie Lebensadern fließen. Indem der Hindu ihrer gedenkt, reinigt er seine Seele. „Bis zum heutigen Tage wird ein Sindhu – ein Hindu – [...] sich dankbar der Präsenz dieser Ströme erinnern und sie symbolisch anrufen, damit sie seine Seele erfrischen und reinigen.“⁴⁵⁸. Um die Heiligkeit der Einheit des Landes und die damit implizierte Unteilbarkeit zu unterstreichen, wandte sich Savarkar immer wieder vehement gegen jegliche Teilungsversuche Indiens. Als Beispiele sind hier u.a. die durch die Briten versuchte Teilung Bengalen und insbesondere seine Versuche, die Teilung (Partition) von Britisch-Indien zu verhindern, anzuführen. Für Savarkar stand es außer Frage, dass es äußerst verdienstvoll ist, sich gegen solche Maßnahmen zu wehren, auch wenn es den Tod bedeute.

⁴⁵⁸ Savarkar zit. in Klimkeit (1981:249).

Greater Hindustan

Im Rahmen seiner Vorstellung der Unteilbarkeit Indiens bzw. *Hindustans* entwickelt Savarkar das Konzept des *Greater Hindustan*. Unter Rückgriff auf die Idee der Existenz eines uralten hinduistischen Weltreiches suggeriert er das Vorhandensein eines gemeinsamen kulturellen Erbes aller Hindus weltweit. So seien diese, unabhängig ob in Afrika, Amerika, Mauritius, Bali sowie in anderen Teilen der Welt, Überbleibsel von diesem alten Reich. Ihr Schicksal sei unentwerrbar mit der Freiheit und Stärke von *Bharatvarsha* verbunden, welches das Vaterland und Heilige Land des *Hindutums* als Ganzes ist (Savarkar 2007:207f). Dasselbe gelte auch für die Hindus, die in *French India (Gomantak, Goa)* oder *Portuguese India* (Pondicherry – heute Puducherry) leben würden, deren Namen bereits eine Absurdität darstellen. Diese seien künstliche und erzwungene politische Trennungen, die darüber hinwegtäuschen, dass die Hindus in diesen Gebieten unauflösbar durch die ewigwährenden Banden des Blutes, der Religion und des Landes mit ihren Glaubensgenossen weltweit verbunden seien (Savarkar 2007:208). So sind Goa und Puducherry unabdingbare und integrale Bestandteile von *Hindustan*. Dies begründet er darüber hinaus damit, dass all diese Gebiete integrale Bestandteile des „*Dharma-Feldes*“ (*Dharma-Kshetra*), die göttliche, hinduistische Ordnung, der *Dharma*, verwirklicht.

Die Bedeutung Nepals

Die Unteilbarkeit des „heiligen Territoriums“ der Hindus bringt Savarkar u.a. auch dadurch zum Ausdruck, dass er Nepal als einen integralen Bestandteil der hinduistischen Nation sieht. Laut ihm kann dieses Land als ein hinduistisches Königreich ein „guter Kern“ der *Hindu-Sangathan* sein (Savarkar 1950:355) und dadurch zur Einheit von Volk und Land beitragen.⁴⁵⁹ Bemerkenswert an dieser Stelle ist die von Savarkar durchgeführte Legitimierung anhand des Rückgriffes auf die von Indern und Nepalesen gleichermaßen verwendeten soziokulturellen Codes. Nepal ist als Ganzes an das *Hindutum* gebunden durch die liebsten Verbindungen der gemeinsamen Rasse, Religion, Sprache und Kultur, verfügen also über das gleiche Erbe, was letztendlich das gemeinsame Mutterland und gemeinsame Heilige Land ausmacht (Savarkar 2007:207). Hindus in Indien und Nepal haben also ein gemeinsames Leben. So wären die Rajputen strenge Verehrer und Beschützer von Kühen, die höchstwahrscheinlich die hinduistische Herrschaft in Nepal begründeten (Vgl. Savarkar SGE 1971:399). Deren militärische Tapferkeit ist bei Rajputen wie bei den Gurkhas gleichermaßen ein signifikantes Merkmal. Wenn sich die Gurkhas (Nepalesen)⁴⁶⁰ zusammen mit den Sikhs der pan-hinduistischen Bewegung anschließen, sei ein wichtiger Schritt zum Aufbau einer gemeinsamen

⁴⁵⁹ Entsprechend verabschiedet die Hindu-Mahasabha unter der Präsidentschaft Savarkars eine Resolution, die zum Gegenstand hat, dass die Partei seiner Majestät dem König von Nepal ihre loyale Huldigung erweist als Souverän des einzigen, gegenwärtigen, unabhängigen hinduistischen Königreiches und dem Verteidiger des hinduistischen Glaubens und der hinduistischen Nation. (Savarkar HS 1992:17)

⁴⁶⁰ Savarkar verwendet den Begriff in der Regel stellvertretend für alle Nepalesen.

hinduistischen Gemeinschaft getan. Um dies historisch zu legitimieren, betont er, dass Nepal bereits seit dem 10. Jahrhundert n. Chr. von Hindus regiert worden sei. Zuerst durch die Newari, später durch die Rajputen, die Nepal eroberten, eine bedeutende hinduistische Regierung etablierten und Katmandu zu ihrer Hauptstadt machten. Diese hinduistische Herrschaft der Rajputen habe das Fundament des heutigen, modernen Nepals geschaffen. In dieser historischen Sequenz glaubt Savarkar nicht nur den Beleg für die Signifikanz von Nepal für die indischen Hindus sondern auch die Homogenität der beiden Bevölkerungen, mit anderen Worten deren Zusammengehörigkeit, identifiziert zu haben (Savarkar SGE 1971:398f). Diese „ethnische Verbindung“, die durch die aus Indien ausgewanderten Rajputen und laut Savarkar in der hinduistisch-nepalesischen Kaste der *Gorkha* (Gurkhas) aufgegangen zu sein scheint, begründet den Anspruch darauf, Nepal als einen „unteilbaren“ Teil Indiens, wie Maharashtra, Punjab oder Madras, zu sehen. Letzt genannte Regionen mögen zwar in unterschiedlichen Zeiten von unterschiedlichen Herrschern regiert worden sein, aber der Terminus Hindu Nation sei gleichermaßen auf alle anwendbar. (Savarkar SGE 1971:398). Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist jedoch für ihn die Tatsache, dass während der Rest von Indien von Aggressionen asiatischer Muslime oder europäischen Christen betroffen war, Nepal immun gegen alle politischen und religiösen Aggressionen war. Allein in Nepal war man in der Lage, die Unabhängigkeit der hinduistischen Religion und die hinduistische Kultur unvermindert vor den Einfällen Fremder zu schützen. Aus diesem Grunde geht Savarkar sogar soweit zu konstatieren, dass Nepal der beste Teil des hinduistischen Indiens sei, dem ein besonderer Ehrenplatz in der Geschichte der Hindus zugewiesen werden müsse. Nur aufgrund von Gedankenlosigkeit indisch-hinduistischer Geschichtsschreiber und deren Werken sei dies nicht erfolgt. Ein Phänomen welches Savarkar als anti-hinduistisch bezeichnet und an vielen Stellen seiner Werke aufgreift⁴⁶¹. Für Savarkar ist Nepal der einzige Staat, dem es bisher gelungen ist, ausnahmslos und kontinuierlich den hinduistischen Glauben zu verteidigen und sich dadurch als qualifizierter Führer (Kommandeur) der hinduistischen Streitkräfte auszeichnet. Nur Nepal habe das Recht, die kaiserliche Krone zu erhalten und es ist laut ihm durchaus möglich, dass Nepal einst aufgerufen wird, das Schicksal Indiens zu bestimmen (vgl. Savarkar 1941:255ff). Alles was zu der Stärke *Hindustans* beiträgt muss dementsprechend Nepal stärken und was immer zum Fortschritt Nepals verhilft, führt zur Besserstellung von *Hindustans* (Savarkar 2007:207). Zusammenfassend kann hier festgestellt werden, insbesondere unter Berücksichtigung der Idee des *Greater Hindustan*, dass Savarkar Nepal nicht nur als einen integralen Bestandteil des hinduistischen Volkes sondern auch des hinduistischen Territoriums sieht. In letzter Konsequenz würde dies trotz seiner außergewöhnlichen Wertschätzung für Nepal dessen völlige Integration in das zu begründende *Hindu-Rashtra*, d.h. die Auflösung dessen nationalstaatlicher Existenz, bedeuten.

⁴⁶¹ Siehe hierzu weiter unten die Ausführungen im Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

Um das Codeelement *Desh* politisch zu instrumentalisieren, startete Savarkar als Präsident der HMS eine Indien weite Agitation gegen die Teilung des Landes, was die Auflösung der territorialen Ordnung der Hindus bedeutet hätte. Die Philosophie dieser Bewegung drückt Savarkar wie folgt aus: „Lass uns ihr vorgeschlagenes Pakistan teilen bevor sie unser *Hindustan* teilen. „Die Aufteilung Indiens in ein “Hindu Hindustan” und ein Moslem Pakistan“ ist ein Programm, welches kein Student der indischen Geschichte und kein indischer Patriot ohne größte Bedenken beachten kann“ (Savarkar 1941:351). Dementsprechend fordert er seine Landsleute auf, alle konstitutionellen und legitimen Mitteln zu nutzen, ihr Recht auf Meinungs- und Versammlungsfreiheit und gegen die Bestrebungen der Muslime und anderer Minderheiten vorzugehen, um eine Aufspaltung bzw. Abspaltungen zu verhindern (Savarkar HS 1992:38ff). Dies sei das allererste Ziel der politischen Aktivitäten, stets die Einheit und Integrität des Landes zu beschützen. Eine erfolgreiche Bestätigung dieser Politik sah Savarkar darin, dass es ihnen laut seiner eigenen Aussage gelang, erfolgreich die Etablierung eines Korridors zu verhindern, der die weit über 1.000 km voneinander entfernten pakistanischen Landesteile über indisches Territorium verbunden hätte. (Savarkar SGE 1971:473). Die Hindus dementsgegen, die die Partei unterstützten, die der Teilung zustimmte (also dem *Congress*), seien in den Augen Savarkars die größten Sünder und ewig verantwortlich für die Teilung Indiens. Aus diesen Gründen widersetze sich Savarkar stets allen Bestrebungen der muslimischen Minderheit, eigene, separate Wählerschaften und Reservierung von Sitzen in Parlamenten für sich zu beanspruchen. Savarkar sprach sich in erster Linie gegen eine 50-50 Regel hinsichtlich der Aufteilung der repräsentativen Vertretung von Hindus und Muslimen aus, d.h. dass die Muslime den gleichen Anteil an der politischen Repräsentation und der politischen Macht haben sollen wie die Hindus. Eine Forderung die er als ungerecht und feindlich den Hindus gegenüber betrachtete. Von daher hat die Repräsentation strikt nach der jeweiligen zahlenmäßigen Stärke der Bevölkerungsgruppe (Religionsgemeinschaft) zu erfolgen (Savarkar HS 1992:31f). Die Repräsentation der hinduistischen Mehrheit und der muslimischen Minderheit gemäß der Proportion ihrer Bevölkerungen ist daher für Savarkar perfekt demokratisch. (Savarkar HS 1992:33) Savarkar betont in diesem Zusammenhang, dass die Hindus bereit seien, die Minderheiten zu schützen, es allerdings niemals tolerieren können, dass sich diese zu Staaten im Staat entwickeln würden. (Savarkar HS 1992:34) Dieses sah er als eine Gefahr für die Integrität und Einheit Indiens an⁴⁶² und bedeutete für ihn ein potentiellles Aufbrechen der einheitlichen Staatsbürgerschaft in kommunale Fragmente. Wird Indien aufgeteilt in voneinander separierte und unabhängige Einheiten, dann würde es einen solchen Rückschlag erhalten wie es zur Zeit des Unterganges der Mogul-Herrschaft bereits erleiden musste, es würde in konkurrierende Einzelteile zerfallen, die auf sich allein gestellt nicht in der Lage seien, sich gegen fremde Angriffe zu wehren (Savarkar 1941:34).

⁴⁶² Als ein Beispiel kann sein Widerstand gegen die Muslime im Kolhapur State angeführt werden, die genau oben genanntes zu etablieren wünschten (Savarkar HS 1992:26)

9.1.2 Code Mythos

Generell versteht man im alltäglichen Sprachgebrauch unter dem Begriff Mythos eine Geschichte deren Wahrheitsanspruch nicht allzu ernst genommen wird. Dennoch kann es als ein Instrument eingesetzt werden um eine Illusion aufzubauen, die auf den Rezipienten eine große Faszination ausüben und was wiederum Identität stiftende Wirkungen entfalten kann. In diesem Zusammenhang bezeichnete bereits Platon den Mythos als eine „Lüge zum Nutzen der Nation“, trotz seines bemerkenswerten lügenhaften Charakters⁴⁶³. Dementsprechend kann hier festgestellt werden, dass das Leben einer jeden Gemeinschaft um mythische Konstellationen kreist, so auch Savarkars Versuch der Konstruktion einer Gemeinschaft der Hindus. Trotz des politischen Pragmatismus Savarkars drängten die mit dem *Hindutva* Konzept verknüpften kultischen und mystischen Szenarien von Anfang an in eine religiöse Richtung. Auch wenn Savarkar versucht eine klare Unterscheidung zwischen Hinduismus und *Hindutva* zu treffen, so weicht er bereits hier die von ihm postulierte Abgrenzung seiner sozialen und politischen staatstheoretischen Vorstellungen zum Hinduismus auf. Dabei soll die These vertreten werden, dass es sich bei dieser doch so bemerkenswerten Konstruktion einer „weichen Grenze“ zwischen beiden Begriffen nicht etwa um eine „handwerkliche Nachlässigkeit“ handelt, sondern vielmehr um eine gezielten Strategie, sich bei Bedarf die Möglichkeiten einer Instrumentalisierung des Hinduismus offen zu halten. Denn wie bereits schon erwähnt, stellt laut Savarkar der Hinduismus, (nur) ein Element von *Hindutva* dar, verstanden als eine Teilmenge, und kann dementsprechend in diverse Konstruktionsprozesse implementiert werden. Die Idee, die hinter der Subsumierung des Hinduismus unter die allumfassende Kategorie *Hindutva* steht, ist die, dass nicht nur der Hinduismus sondern auch alle anderen Religionen bzw. religiöse Erscheinungsformen integriert werden können, d.h. eine Akkulturation ermöglicht wird. Dieses war für Savarkar notwendig, da der Hinduismus aus zweierlei Hinsicht nicht geeignet war eine kollektive, nationale Identität zu begründen: (1) Nach innen gerichtet waren ihm als eine Art *way of life* auf der einer individuellen Begehung keine Grenzen gesetzt, unbrauchbar die Individuen in die von ihm gewünschte Solidargemeinschaft einzufügen und entsprechende Loyalitäten als „sozialen Kit“ zu begründen bzw. zu identifizieren und zu benennen. (2) Nach außen gerichtet, war laut Savarkar der Hinduismus des Weiteren nicht dazu geeignet, den zentrifugalen Tendenzen innerhalb der soziopolitischen Sphären der indischen Gesellschaft entgegenzuwirken. Eher das Gegenteil war der Fall, er war für sie in seinem Weltbild verantwortlich. Mit anderen Worten, der Hinduismus entfaltete als solches die für Savarkar gewünschten Identität stiftenden Wirkungen aus den genannten Gründen nicht, wie es z.B. die Religionen wie der Islam, das Judentum oder das Christentum taten. Daher sah er die Notwendigkeit einen neuen Weg zu beschreiten, der in der Stiftung einer „politischen Religion“ bestand, verstanden als eine politisch-religiöse Doktrin, einer *Religion in statu nascendi* für das postkoloniale Indien. Durch die Einbindung des Politischen in das Mythische bzw. das

⁴⁶³ Platon zit. in Horstmann (1984:281).

Mythische in das Politische erfolgt nichts anderes als eine „theologische“ Begründung von Savarkars staats- und sozialtheoretischen Gedanken. Durch die enge Verbindung zwischen dem Hinduismus und *Hindutva* bzw. die enge Anbindung des letzteren an Ersteres soll ein möglichst breiter identitärer Rahmen geschaffen werden, mit dem sich die möglichst größte Zahl von Indern identifizieren kann.

Die Instrumentalisierung des Hinduismus lässt sich insbesondere an dem durch Savarkar vollzogenen Mythenimport nachvollziehen: Initiationsriten (Pferdeopfer), Feuerkulte (*sacrificial fire*), Blutkulte (Mythos der arischen Blutsverwandtschaft); sowie die Verbindung von Blut und Boden, (d.h. die Heiligkeit des Territoriums); die Fokussierung auf bestimmte religiöse Bücher und Schriften wie die Veden sowie die Tatsache, dass Savarkar seinen eigenen Bücher wie *Hindu-Pad-Padashahi* einen „heiligen Status“ verleiht – d.h. deren Lektüre für jeden loyalen Hindu als eine nationale Verpflichtung darstellt; die Wiederherstellung des „Goldenen Zeitalters“, die gnostische Weltaufteilung (Hindus/Inder gut; Mlenchhas – böse – siehe Freund-Feind Schema), Schwüre; Martyrium; Messianismus (u.a. Shivaji als *Avatar*, als Erlöser) lassen sich als Beispiele auflisten. Die „theologische Frage“ inwieweit sich die Grundanschauungen von *Hindutva* und Hinduismus überhaupt konvergieren oder kombinieren lassen oder inwieweit es sich bei dem *Hindutva*-Konzept um eine betriebene Verfälschung und Verzerrung religiöser Werte handelt, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden.

Die Mythen und mythischen Konstellationen sollen durch ihre Anwendung als Loyalitätsbeschaffer dienen. Hinsichtlich der Bedeutung der Instrumentalisierung kann mit Bezug auf Voigt festgestellt werden, dass Mythen das Weltverständnis der Menschen bestimmen, ohne dass die sich dessen bewusst werden. Sie können dabei so nachhaltig die gedanklichen Prozesse beeinflussen, dass ein „abweichendes Verhalten nur schwer möglich erscheint“. (Voigt 1989:10). Er geht sogar soweit festzustellen, dass Mythen zum Leben der Menschen in einer Art und Weise gehören, wie die Wurzeln zum Leben einer Pflanze. „Sie erst ermöglichen das Verknüpfen der Gegenwart mit einer als sinnvoll angesehen Vergangenheit und wirken damit sinnstiftend für diese. Mythen selbst sind weder gut noch böse, sie lassen sich allerdings benutzen“ (Voigt 1989: 11). Dass sich Savarkar dieser Bedeutung für sein *Hindutva*-Konzept bewusst war, lässt sich nicht nur an dem bemerkenswerten Grad der Implementierung und Internalisierung von Mythen in sein *Hindutva*-Konzept feststellen, sondern auch an seiner direkten Wertschätzung als essentieller Bestandteil der indischen Kultur. So sei nicht nur die Beschreibung der indischen Frühgeschichte in „das poetische Gewand der Mythologie gehüllt“ (Savarkar SGE 1971:1). Diese ist laut Savarkar gefüllt mit Anekdoten, Folklore, Vergötterungen von nationalen Helden und Heldinnen. Auch wenn diese in der Regel eine Flucht in übernatürlichen und symbolischen Beschreibungen bedeutet, so stellt doch die „frühgeschichtliche Mythologie“ wie sie in den *Puranas* niedergelegt ist ein Pfeiler des Gebäudes der indischen „Frühgeschichte“ dar. (Savarkar SGE 1971:1). Bestätigung erfährt diese Einschätzung durch Kulke und Rothermund (1982:117), die konstatieren, dass die

Puranas „Kompendien mythischer Überlieferungen, philosophischer Lehrgespräche und ritueller Vorschriften des Hinduismus darstellen und weiterhin historiographisch bedeutsame Genealogien der nord- und zentralindischen Dynastien bis in die frühe Zeit der Guptas enthalten. Ihre Bedeutung für die spätere Entwicklung der hinduistischen Sekten beruhe insbesondere auf der Sammlung der Mythen der hinduistischen Götter und der Legenden der heiligen Stätten des Hinduismus“. Savarkar ist sich dieser Bedeutung und diesem Wert durchaus bewusst und sieht den gewaltigen Umfang der *Puranas* als einen prächtigen Schatz der frühgeschichtlichen Literatur, des Wissen der Hindus, der glorreichen Taten, der Erhabenheit und des Wohlstandes, und als solches als ein Aufbewahrungsort der Rechenschaft über die Vergangenheit, der planlosen, chaotischen und ungewissen Zeiten. (Savarkar SGE 1971:1).

9.1.2.1 Codeelement Hinduistisches Pantheon

Das hinduistische Pantheon stellt für Savarkar eine symbolische Ressource dar, mit der jenseits von der politisch-realen Machtorganisation und Verfahrenslegalität die Ordnung für das *Hindu-Rashtra* als legitim begründen werden soll. Aus diesem Grund spielen die indischen (hinduistischen) Götter eine wichtige Rolle in Savarkars Mythologie. So werden immer wieder in schwierigen Situationen, Götter wie Rama oder Krishna, die mit ihren mythischen 300 Millionen Soldaten der Freiheit zur Hilfe eilen und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen der Unbesiegbarkeit beschworen. Eine Vorstellung, welche durchaus auch im Christentum bekannt ist mit den beiden Legionen der Engel, die bei Bedarf zur Tat schreiten könnten. So kann auch an dieser Stelle Carl Schmitt erneut bemüht werden, der erwähnt, dass wahre politische Mythen immer in Kriegssituationen entstehen (Schmitt 1925:225). So wird der Kampf zwischen Rama und Ravana als Metapher für die Evolution der Hindus als Nation gesehen, als mythische Projektion ihrer Geschichte. Geschichte besteht für Savarkar aus verschiedenen, Generationen umfassenden, Zyklen. Die eine Generation kämpft um die Freiheit, die darauf folgende erfreut sich an den Früchten der Freiheit und die nächste verliert diese wiederum. Ein Zyklus mit dem die Geschichte einer jeden Nation, Dynastie, Gemeinschaft und Gesellschaft beschrieben werden kann. Selbst das Universum unterliegt diesem evolutionären Kreislauf (Savarkar 1950:425f). Anhand dessen gibt es für Savarkar nur zwei wesentliche Dinge im Leben: (1) der Kampf um die Existenz und (2) der Erhalt der Rasse. Hunger und Vermehrung (Sex) sind seine Elemente. Die Schlacht zwischen Rama und Ravana um Sita geben Zeugnis dafür ab. Ein weiteres ist das des Mutter-Kind-Instinktes, wie die Liebe von Yashoda zu Krishna beweist. (Savarkar 1950:427f). Savarkar erhebt dabei diese Götter zu sozialen und moralischen Vorbildern. Sie gelten als Garanten der ehrwürdigen und vollkommenen hinduistischen Gesellschaft. In diesem Zusammenhang spielen sie eine wichtige Rolle im Rahmen der Förderung des Patriotismus. So sollen die Götter seinen Landsleuten helfen, ihre Courage zu heben, und ihnen lehren, sich ihrem Unglück und den Grausamkeiten

des Schicksals, welche Savarkar in der Unterdrückung durch fremde, politische und religiöse Mächte sieht, entgegenzustellen. Hierbei räumt er den „alten Schriften“ wie den Upanishaden und der Bhagwatgita eine wichtige Funktion ein. Die in ihren festgehaltenen Handlungen der Helden in Geschichte, Dichtung und Romantik oder die Diskurse über die Unsterblichkeit der Seele sollen deren Gefühlszustand verbessern (Savarkar 1950:157), in anderen Worten ihren Patriotismus steigern. Die durch die Götter verkörperten religiösen Mythen formulieren bei Savarkar eine Art soziale Charta, welche die natürliche, diesseitige, politische Welt sanktioniert. Die zu festigende Normen und Verhaltensregeln, wie seine Tugend- und Morallehre, werden so durch eine tiefere, „heilige“ Begründung mit Sinn versehen und legitimiert und sollen dadurch ihre gesellschaftsstabilisierende Funktion für die *Hindu-Sangathan* entfalten. Oder in den Worten von Berger und Luckmann (1995) ausgedrückt, Savarkar verwendet die Mythen zur „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“.

Abschließend kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass Savarkar davon ausgeht, „dass Religion machbar, von Menschen konstruierbar ist. Es kann an dieser Stelle festgestellt werden, dass sich Savarkar unmissverständlich als ein „Mythenmacher“, als ein „Gestalter von Religiosität“ sah, wenn auch nach seiner Auffassung durch seinen historischen Ansatz auf wissenschaftlicher Basis. Laut Marieluise Christadler sollen kollektive Mythen „verstanden werden als ein aus der nationalen Geschichte abgeleitetes Referenzsystem symbolischer Szenen und sinnsetzender Modelle, die infolge massenhafter Verbreitung durch Instanzen und Medien der Sozialisation jedem Mitglied der nationalen Gemeinschaft gegenwärtig sind und deren Funktion darin besteht, Zusammenhalt und Fortbestand der Nation zu sichern.“ Vor diesem Hintergrund kann festgestellt werden, dass Savarkar die Geschichte Indiens nicht nur als eine hinduistische interpretierte, in der die Grenzen zwischen mythisch-religiösen Erzählungen und historisch belegbaren Tatsachen, zumindest in seiner Interpretation, verwischen. Das Hinduistische Pantheon mit all seinen Göttern, Heroen und historisch mythischen Figuren und die sie tragende soziokulturelle Gesellschaftsstruktur, das Kastensystem, stellen eben in diesem Falle für Savarkar einen unverzichtbaren Referenzrahmen dar. Hier lässt sich ein erneut bemerkenswerter Widerspruch in Savarkars Denken entdecken bzw. ein weiteres Beispiel für seine strategische Nutzung der religiösen Dimension. So setzt er sich auf der einen Seite zur Implementierung seiner sozialen Reformmaßnahmen vehement für die Abschaffung des hinduistischen Kastensystems ein, möchte aber auf der anderen Seite nicht auf die Identität stiftende Wirkung dieser Institution verzichten, deren Wert für ihn insbesondere in der völligen Durchdringung der indisch-hinduistischen Gesellschaft beruht. Wichtig ist dabei festzuhalten, dass nicht nur die (hinduistischen) Götter zu den entscheidenden Identitätsgeneratoren des zu begründenden *Hindu-Rashtras* auserkoren werden. Der fließende Übergang zwischen Mythos und historisch belegbarer Realität ermöglicht ihm, nicht nur Götter wie *Rama* und *Krishna* sondern auch historische Helden wie Shivaji in seine Identitätskonstruktion einzubinden. Dadurch versucht er, die von ihm gewünschte Einheit auf eine bildhaft anschauliche Narration

zu reduzieren, durch deren Hilfe alle Beteiligten (Hindus) die *Hindu-Sangathan* als eine sinnvolle und gleichsam historisch geeinte Gemeinschaft wahrnehmen, die über ein legitimierendes religiöses Selbstverständnis wie eine historisch-politische Kontinuität verfügt. Savarkars Herangehensweise lässt sich hier am besten mit den Worten von Carl Schmitt ausdrücken, der in seiner Studie zum Leviathan des Thomas Hobbes folgendes formuliert: „Keine noch so klare Gedankenführung kommt gegen die Kraft echter, mythischer Bilder auf“ (Schmitt 1938:123). Savarkar legt jedoch das Attribut „echt“ nicht in einem religiös-jenseitigen sondern in einem für ihn politisch-diesseitigen Sinne aus und definiert so den so genannten *Panhinduismus* als einen politischen Mythos⁴⁶⁴, der in einer außergewöhnlich eigenwilligen Beziehung zur historischen und politischen Realität steht.

Was Savarkar jedoch in seiner Mythenkonstruktion nicht berücksichtigt und bereits hier konstatiert werden kann, dass die Vieldeutigkeit der Mythen insbesondere mit Blick auf ihre Symbolkraft nicht nur einen religiösen sondern auch einen politischen „Polytheismus“ begründen würde, der eine dauerhafte Stabilisierung einer Ordnungslegitimität nicht ermöglicht. Dies würde letztendlich bedeuten, dass die *Hindu-Sangathan* selbst zum Mythos und das *Hindu-Rashtra* lediglich zu einer sakralen Zielgröße wird. Um dieser Problematik zu begegnen, erfolgt in seinem *Hindutva*-Konzept eine enge Verknüpfung von Mythos, Symbol und Ritual und entsprechend daraus abgeleiteten Handlungsanweisungen für die einzelnen Individuen sowie für die hinduistische Gemeinschaft als Ganzes. So sieht er das Märtyrertum und die Heldenverehrung u.a. als eine Objektivation des Mythos „Shivaji und Panhinduismus“ sowie weitere Codeelemente wie Patriotismus, *Desabhakti*, die göttliche Liebe zum Land. Dadurch versucht er, die von ihm konstruierten Mythen zu zentralen Werten und Eigenschaften der Gemeinschaft zu erheben.

9.1.2.2 Codeelement Shivaji und Panhinduismus

Einen entscheidenden theoretischen Zugang für die Bedeutung dieses Codes offeriert Dörner, (1994:94) der feststellt, dass das wichtigste Schema zur Wahrnehmung bzw. Konstruktion der Einheit moderner Gesellschaften ohne Zweifel das der Nation ist und kaum ein Staatsgebilde bisher auf diese Selbstbeschreibung verzichtet hat. Wie sein indisches Vorbild B. G. Tilak machte sich auch Savarkar die Popularität und Bekanntheit des indischen Fürsten Shivaji (1927/30⁴⁶⁵-1680) aus seiner Heimatregion Maharashtra zu nutze⁴⁶⁶, der dort in weiten Kreisen als einer der größten Helden verehrt wird. Der Mythos nationaler Heroen besaß nach Ansicht Savarkars nicht nur die größte Bedeutung im Kontext des Kampfes um Unabhängigkeit sondern auch als integrierender Faktor zur Schaffung einer homogenen Gemeinschaft mit der sich das Individuum identifizieren kann. Selbst wenn es sich vor diesem Hintergrund bei der

⁴⁶⁴ Siehe detailliert zu dem Begriff des Politischen Mythos Girardet (1986).

⁴⁶⁵ Shivajis genaues Geburtsdatum ist umstritten. So sind in der einschlägigen Literatur die Jahre 1927 sowie 1930 angegeben. Einen ersten Überblick über diese Debatte gibt Karaka (1969:viif).

⁴⁶⁶ Bezüglich Tilak siehe Töpfer (2005:8).

Verwendung des Mythos bzw. des Codeelement Shivaji und *Panhinduismus* um eine zeit- und interessensgebundene Heroisierung zu handeln scheint, wird die bemerkenswerte Wirkungskraft des „Mythos Shivaji“ selbst in der heutigen Zeit noch sichtbar, u.a. am Beispiel der Indizierung und der damit verbundenen gesellschaftlich-akademischen Debatte um die von James W. Laine im Jahre 2003 publizierte wissenschaftliche Arbeit *Shivaji: Hindu King in Islamic India*.⁴⁶⁷ An dieser Stelle muss jedoch betont werden, dass die Verwendung des Begriffes „Shivaji“ für die Bezeichnung dieses Codeelements auf den ersten Blick zu kurz greifen mag, insbesondere wenn man Savarkars tatsächliches Beschäftigung, d.h. sein Schrifttum, im Verhältnis zu dessen Bedeutung die Shivaji im Rahmen dieses Codeelement, betrachtet. Savarkar lässt Shivaji den Archetypus des Retters zukommen: „Alle sprechen über den Erlöser der die Hindu-Welt rettet“ [...]. Eben jene Tradition der Familie des Jungen versicherte ihm, dass sein eigenes Haus dazu bestimmt war, die Wiege eines solchen nationalen Helden darzustellen“ (Savarkar 1971:29). An anderer Stelle heißt es: „Aber für das ganze „Hindu-Volk“, nicht nur in Maharashtra, sondern auch in der Deccan-Region und selbst im Norden, war er der Inbegriff ihres Helden, der Auserwählte ihrer Rasse, dessen Bestimmung das Erreichen der politischen Unabhängigkeit seines Landes und seiner Rasse seien musste“ (Savarkar 1971:32). Wesentlich für die Kategorisierung Shivajis als Retter ist jedoch der Umstand, dass Savarkar diese bedingt relativiert, dahingehend, dass dieser auf der einen Seite einen wesentlichen Wendepunkt in der Geschichte Maharashtras und Gesamtindiens darstellt, auf der anderen Seite aber auch „nur“ einen Startpunkt für die Bewegung der *Marathen* ist. Bevor dieser die politische Szene in Indien betreten hatte, verloren die Hindus immer wieder⁴⁶⁸, aus welchen Gründen auch immer. Erst mit ihm wendete sich sozusagen das Kriegsglück zugunsten der Hindus (Savarkar 1971:27). Die Verwendung des Archetypus des Retters zieht sich darüber hinaus durch das ganze Werk, so wird auch der spätere Führer der *Marathen* Baji Rao⁴⁶⁹ als göttlicher Befreier, als *Avatar*⁴⁷⁰ der Hindu Rasse gewürdigt, nachdem er nicht nur seine Glaubensbrüder in dem von den christlichen Portugiesen besetzten Konkan befreite (Savarkar HPP 1971:69) sondern in ganz *Hindustan* versuchte, alle heiligen Städte von „fremden und ungläubigen Feinden“ des *Hindu-*

⁴⁶⁷ Die eingangs erwähnten, energisch und emotional aufgeladenen Diskussionen um die Person Savarkar und die hier aufgegriffene Laine-Debatte bestätigen laut Auffassung des Autors in eindrucksvoller Weise Rauschers (2003:231) Aussage, dass Mythen offenkundig an Interessen gebundene Phänomene und somit bestimmten, oft höchst eigenwilligen Konjunkturen ausgesetzt, sind.

⁴⁶⁸ Was eine erneute „flexible“ Auslegung seiner Argumentationslinie darstellt, da sein Werk *The Six Glorious Epochs of Indian History* versucht gerade dieses „Vorurteil“ zu nivellieren.

⁴⁶⁹ Den gleichen Status erhielten auch dessen Nachfolger Balaji (alias Nana Saheb) und sein General Raghaji Bhosale, der nicht nur verlorengegangenes Territorium für die Sache der Hindus im Süden zurückeroberte, sondern auch die wichtige hinduistische Pilgerstätten Madura verteidigte und darüber hinaus den muslimischen Herrscher Alivardi Khan von Bengalen, Bihar und Orissa schweren Schaden zufügte (Vgl. Savarkar 1971:80ff).

⁴⁷⁰ Avatar wird aus dem Sanskritwort *avatāra* abgeleitet und bedeutet wörtlich die Herabkunft bzw. hier der Herabsteigende. Im Hinduismus versteht man darunter die Erscheinungsformen (Inkarnationen) des Gottes *Vishnus* oder eines anderen Gottes oder einen göttlichen Aspekt, der die Gestalt eines Menschen oder Tieres annehmen kann um i.d.R. der Menschheit im Kampf gegen das Böse beizustehen. Vgl. u.a. Michaels (1998:441).

Dharmas zu befreien⁴⁷¹. So betont Savarkar auch in seinem Werk *Six Glorious Epochs of Indian History*, dass der Unabhängigkeitskampf Maharashtras auch der Unabhängigkeitskampf Indiens sei. Shivaji bildet daher nur den Anfang einer „Kette von seltenen und bemerkenswerten Ereignissen“, der Auftakt des „epischen Hindu-Muslim-Krieges“. (Savarkar SGE 1971:412f).

Neben der persönlichen Begeisterung, die Savarkar für Shivaji hegt, gilt dieser als einer der bedeutendsten Figuren der Marathen, der aufgrund seiner bemerkenswerten militärisch-organisatorischen Fähigkeiten und seines Charismas schnell zu deren erfolgreichsten Anführer wurde. An dieser Stelle sollte Erwähnung finden, dass zu seiner Zeit die islamische Mogul-Herrschaft die dominierende Macht in Indien war, trotz der Tatsache, dass sich insbesondere im Norden und Süden immer wieder regionale, vorwiegend hinduistische Kräfte Widerstand gegen eine subkontinentale Dimension des Expansionsdranges der Mogulen leisteten. Unter Shivajis „Rigide“ (ca. 1657-1680) gelang es den hinduistischen Marathen, sich nicht nur als ernsthafte Rivalen der benachbarten regionalen Sultanate Bijapur (Adil Shahi) und Golkonda zu etablieren, sondern auch im Schatten der Mogul-Herrschaft eine mehr oder weniger konsolidierte Territorialmacht zu etablieren, um dadurch zu einer Herausforderung für den bis dato signifikantesten politisch-militärischen Faktor auf dem indischen Subkontinent zu werden. Shivaji legte damit den entscheidenden Grundstein für einen hinduistischen Staat, der sich durch eine geschickte Kombination aus Kriegsführung und Diplomatie bis zu der Ankunft der Briten halten konnte.

In Anlehnung an Stekl und Mannová (2003:10) gilt an dieser Stelle festzuhalten, dass Helden und Mythen im Hinblick auf ihre Inhalte und Struktur, im Hinblick auf ihre Aussage und ihre Wahrnehmung in der Regel bestimmten Wertvorstellungen entsprechen, die dazu beitragen, die Identität von Gruppen und Personen mit polarisierenden Freund-Feind-Schemata zu festigen. Jede Identitätskonstruktion bedarf dementsprechend der Abgrenzung gegen das Andere. Auch Savarkar bedient sich dieser Methodik, indem er eine mythisch-historische „Gegenspieler-Aktanten-Situation“ explizit formuliert⁴⁷² und im Rahmen dessen, das benennt, von dem er (d.h. die Hindus) sich abgrenzen möchte. So erfolgt durch Savarkar eine durch narrative Selektion geleitete Akzentuierung des marathischen Helden“ Shivaji, der diesen als einen ehrenhaften, tapferen und erfolgreichen Verteidiger⁴⁷³ des heiligen Territorium sowie des Hinduismus gegen die muslimische, aggressive Fremdherrschaft, personifiziert im Mogul-Herrscher Aurangzeb (reg. 1658-1707), präsentiert. Bei Savarkar kann man daher Shivaji nicht nur als Führer der Marathen, sondern auch als Kollektivaktanten sehen, der die Hindus als Ganzes sowie die pan-hinduistische Bewegung symbolisiert. Darüber hinaus unterstreicht die

⁴⁷¹ Vgl. Savarkar (1971:75).

⁴⁷² Ein Phänomen, auf welches auch Dörner (1994:93) verweist.

⁴⁷³ So gelang es Shivaji immer wieder auf der Basis einer erfolgreichen Guerillataktik (*cat-and-mouse warfare*) und einer geschickten Bündnispolitik seinen Gegnern nicht nur bedeutenden Schaden zuzufügen sondern schrittweise politische Unabhängigkeit für sich und seine Marathen abzurufen. Langfristig hatten jedoch das Reich der Marathen dem Expansionsdrang der Mogulen der später von den Briten fortgesetzt wurde, nichts entgegenzusetzen, insbesondere nach dem Tod von Shivaji. Siehe zu den militärischen Erfolgen der Marathen zusammenfassend: Pearson (1976); Laine (1998:86f).

Konzentration auf Shivaji den kriegerischen, militanten Identitätsentwurf von Savarkar. Die Akzeptanz des starken realpolitischen Führers fällt hier zusammen mit jenem aggressiven politisch-kulturellen Modell, das auch nach dem Erhalt der Unabhängigkeit von muslimischen wie britischen Fremdmächten die nationale Integration primär durch die semantische Konfrontation mit externen Gegnern sicherstellt.

Dass Shivaji darüber hinaus der „Makel anhaftet der *Varna* der Shudra (Bauern) anzugehören“ erhöhte in Savarkars Ansicht den Mythos dieses Marathen-Führers. Dass dieser es trotz seiner relativ niedrigen Position in der hinduistischen Sozialstruktur geschafft hat, von einem Führer einer kleinen, regionalen berittenen Miliz zu einem souveränen Heerscher eines hinduistischen Königreiches mit phasenweise überregionaler Bedeutung emporsteigt, gilt für Savarkar als weiteres Argument dafür, dass die restriktive gesellschaftliche Hierarchisierung auf der Basis des Kastensystems überwunden werden muss. Dass die Marathen daher zur Stärkung der Gemeinschaft die Klassen- bzw. Kastenstruktur mitunter missachteten, gilt für Savarkar als besonders erwähnenswert, da es den sozialreformerischen Ambitionen seines *Hindutva*-Konzeptes dienlich erscheint. Shivajis Krönung zum König (Chattrapati⁴⁷⁴), nach eigener Proklamation, im Jahre 1674 nach altem hinduistischen (vedischen/brahmanischen) Ritual, ist daher nicht nur Ausdruck seines Machtstrebens sondern auch als Symbol des Zusammenschlusses der unterschiedlichen sozialen Klassen zu sehen. Dies ist jedoch nicht der einzige Hinweis darauf, dass Savarkar im Rahmen dieser Schrift Shivaji für seine politischen Ziele instrumentalisiert. So wird in seiner abschließenden Bewertung der Leistung der Marathen hinsichtlich des Aufbaues eines hinduistischen Reiches und insbesondere bezüglich deren Maßnahmen zur Verteidigung des *Hindutums* klar, dass er diese Gelegenheit dazu nutzt, seine Idee der Verbindung zwischen politischen und sozialreformerischen Aktivitäten im Sinne des nationalen Interesse, d.h. der dauerhaften Konsolidierung einer homogenen hinduistischen Gemeinschaft, zu formulieren. So betont er in unmissverständlicher Weise, dass es nicht nur einer politischen Bewegung bzw. einer politischen Konsolidierung eines unabhängigen hinduistischen Staates bedarf, sondern auch einer zweiten bzw. nachfolgenden Bewegung zur Reformierung der sozio-kulturellen Sphäre, die doch für so viele Hindernisse in der Entwicklung der Hindus als Nation verantwortlich war. Dementsprechend sei es nur natürlich, dass diejenigen, die die Aufgabe der „Heilung der politischen Wunden“ übernahmen, sich auch um die sozialen und kulturellen bemühten, die weit tödlicher für das Land und schwieriger zu „heilen“ seien, als die politischen (Savarkar 1971:230f).

Im Rahmen des *Hindutva*-Konzeptes erhält Shivaji, wie bereits oben erwähnt, seine besondere Signifikanz dadurch, dass er nicht nur seines Erachtens den Muslimen zum ersten Mal erfolgreich „die Stirn bot“ sondern auch, dass er als erfolgreicher Nationsbilder in die „hinduistische Geschichte“ eingegangen ist. Dementsprechend ist der Kern von Savarkars Schrift *Hindu-Pad-Padashahi* die Erbringung des Nachweises, dass es sich bei dem Aufstieg

⁴⁷⁴ Schirmherr, vgl. Kulke/Rothermund (1998:263).

der Marathen um eine pan-hinduistische Bewegung handelt, die in der Etablierung eines ersten hinduistischen Staates gipfelte. Savarkar geht sogar soweit festzustellen, dass ein Verständnis der Bedeutung der Marathen-Bewegung außerhalb eines pan-hinduistischen Standpunktes nicht möglich ist (Savarkar 1971:18). Daher wird im Rahmen seiner Argumentation nicht nur die überregionale Bedeutung sondern auch die historische Kontinuität betont, ein Kampf der sich „grob“ über zwei Jahrhunderte (1600 bis 1800) erstreckte, welche weiter unten näher ausgeführt wird. Den Marathen kommt dabei eine Führungs-, Vorbild- und Koordinierungsfunktion gegenüber weiteren (regionalen) hinduistischen Bewegungen wie den Rajputen, Bundelas, Sikhs, den Nepalesen und anderen zu, die bis dato unabhängig voneinander in ihren jeweiligen geographischen Sphären gegen die muslimische Suprematie kämpften. Jegliche Versuche, ihnen diese pan-hinduistische und damit nationale Führungsrolle abzusprechen, lehnt Savarkar in aller Form ab⁴⁷⁵. Die Tatsache, dass Savarkar die Angriffe der Marathen auf hinduistische Stätte und Gemeinschaften rechtfertigte bzw. nicht einer intensiven kritischen Untersuchung würdigte, kann als Indiz dafür gewertet werden, dass zur Erreichung bzw. Erhaltung einer homogenen Gemeinschaft der Staat, d.h. seine Exekutive durchaus berechtigt ist, die Staatsgewalt auch gegen „Glieder des eigenen Körpers“ zu richten, sofern es die Situation erfordert. Im Rahmen seiner Argumentation geht er sogar soweit zu konstatieren, dass die Marathen sogar die „nationale Verpflichtung“ dazu gehabt hätten, „widerspenstige Elemente“, die aufgrund mangelnder Fähigkeiten oder/und Kapazitäten nicht in der Lage waren, eine pan-hinduistische Bewegung zu führen und sich aus diesem Grunde von ihr entfernten, durch Gewalt bzw. Zwang zu unterwerfen und sie dadurch für die nationale Sache wieder „nutzbar“ zu machen (Vgl. Savarkar 211ff). Aus diesem Grunde wäre es gemäß Savarkars Geschichtsbild eine Fehlinterpretation, den Marathen den Charakter einer pan-hinduistischen Bewegung abzusprechen oder deren Bedeutung für eine solche zu negieren. Es steht für ihn fest, dass die Marathen einen wesentlichen Grundstein für den Aufbau einer homogenen Gemeinschaft der Hindus gelegt haben, auch wenn in Historikerkreisen das Argument kursiert, dass die Marathen nicht einmal imstande waren, sich wenigstens die Freundschaft und das Vertrauen anderer hinduistischer Gemeinschaften wie den Rajputs zu sichern⁴⁷⁶. Ein wesentlicher Widerspruch zu

⁴⁷⁵ Savarkar weist aber auch darauf hin, dass falls es eine anderen hinduistische Macht geben würde, die über sie selben Qualifikationen verfüge wie die Marathen und entsprechend in der Lage ist ein *Hindu-Pad-Padashahi* zu etablieren, ist dessen Führung ebenfalls von einem pan-hinduistischen Standpunkt gleichermaßen gerechtfertigt. (Savakar 1971:200). Es macht nur wenig aus, ob das Hindu Reich, das *Hindu-Pad-Padashahi*, ein Rajput-Padashahi, oder ein Sikh oder ein Tamil oder ein Bengali oder gar ein Kolarian ist; ob es monarchisch oder konföderiert, autokratisch oder plutokratisch ist: es würde genauso berechtigt, und man würde ihr die selbe Ehre und Dankbarkeit entgegen bringen, solange wie sie die Sache des *Hindutums* voranbringt und so effektiv ist, dass sie alle unsere Völker in ein großes Hindu Reich zusammenführt, selbst wenn es durch ihre eigene Provinz oder Kaste oder Gemeinschaft geführt wird (Savarkar 1971:200).

⁴⁷⁶ Vgl. hierzu u.a. Kabir (1963:35).

dem Bild des geliebten und verehrten Befreiers, welches Savarkar i.d.R. von den Marathen zeichnet⁴⁷⁷.

Dementsprechend konstatiert er, dass „selbst die Errungenschaft einer grundsätzlich provinziellen Bewegung, ganz gleich ob es eine Rajput oder eine Sikh, eine Maratha oder eine Madrasi ist, zeigt sich in ihrer Größe in der Geschichte des *Hindutums* als Ganzem“ (Savarkar 1971:18). Die Errungenschaft einer Sektion bringt notwendigerweise die latenten Möglichkeiten einer ganzen „Rasse“ zum Vorschein (Savarkar 1971:18). So sieht Savarkars Shivajis politisch-militärischen Aufstieg nicht nur als einen rein auf die Marathen sondern einen auf die gesamte hinduistische Gemeinschaft bezogenen Erfolg. Die neuen strategischen Methoden und die Einführung innovativer Waffentechnologie der Marathen⁴⁷⁸, sowie das spirituelle und nationale Ideal von Shivaji und seinem geistigen Lehrer Ramdas, ist das des ganzen hinduistischen Volkes: „Das *Maharashtra-Dharma* war eine neue Kraft, welche die sterbende Seele der nationalen Identität der Hindurasse widerbelebte“ (Savarkar 1971:28).

Als Zwischenfazit lässt sich hier feststellen, dass laut Savarkar die Bewegung der Marathen die Grenzen einer provinziellen Bewegung so entscheidend und so vorsätzlich übersteigt, das sie den Anspruch hat, eine Bewegung von pan-hinduistischer Bedeutung zu sein und als solche behandelt zu werden (Savarkar 1971:18). Diese Einschätzung basiert im Wesentlichen auf zwei Argumentationslinien. Erstens begründet er es mit der, der Bewegung zugrunde liegenden Idee, die als identitätsstiftender Faktor die einzelnen Glieder zusammenhält, in räumlicher wie zeitlicher Perspektive. „Wir werden untersuchen inwiefern das Bewusstsein dieser noblen Idee ihre Bemühungen von Generation zur Generation angeregt und entfacht haben und auf welche Art und Weise die Geschichte ihrer Taten zu einem prachtvollen nationalen Epos werden konnte. Dieses Bewusstsein bündelte ihre Aktivitäten, welche zuvor verstreut und oftmals ziellos waren, unter dem Banner ihres *Dharmas* und *Deshs*. Ein Auftrag, bei dem gleichermaßen Heilige und Soldaten die Marathen Schritt für Schritt zum Sieg verhalfen; von den Toren Delhis zu den Flussufern des Indus im Norden und schließlich zu den Meeren im Süden [...]“ (Savarkar 1971:29). Diese gemeinsame Idee bezeichnet Savarkar als *Hindavi Swaraj*, wobei dieser Begriff laut ihm von Shivaji selbst geprägt wurde. *Hindavi Swaraj* ist der Geist der Bewegung der Marathen, welcher das Leben und die Aktivitäten von Maharashtra bereits mehr als hundert Jahre geprägt hat und wie bereits oben erwähnt nicht nur die Verteidigung des *Hindu-Dharmas*, die Überwindung von Fremdherrschaft, zu Zeiten Shivajis -insbesondere die der muslimischen Mogulen- sondern auch die Etablierung eines unabhängigen und mächtigen hinduistischen Reiches beinhaltet. Essentiell für das Verständnis dieser Idee ist die Vorstellung, dass sich diese nicht nur auf die Marathen und Maharashtra

⁴⁷⁷ So konstatiert Savarkar: „Es sollte vermerkt werden, dass sowie in Bundelkhand und Malva, so auch in Gujarat, die anderen Hindus die Marathen sehr oft einluden und mit ihnen sympathisierten und gelegentlich aktiv unter Ihrem Banner kämpften (Savarkar 1971:60).

⁴⁷⁸ Diese besondere Taktiken die Savarkar bezeichnet Savarkar explizit als marathische Kriegsführung (*Maratha Warfare*), als *Ganimi Kava*. (Savarkar 1971:42)

allein beschränkt, sondern die Gesamtheit aller Hindus auf dem indischen Subkontinent als Zielgruppe sieht: „Shivaji und seine Kameraden hatten ein *Hindavi Swaraj* vor Augen und nicht nur eine *Marathi Rajya*, konstatiert Savarkar (1971:49). Vor diesem Hintergrund ist der „Geist der Marathen“ nicht nur ein, sondern der „Hindugeist“, der mit dem Aufstieg des *Marathi Rajya* seine Erweckung erfuhr. Es ist jedoch an diese Stelle festzuhalten, dass es für Savarkar nicht ausreicht, nur den Geist, d.h. den Willen der Bewegung zu internalisieren, sondern neben dem Willen benötigt man auch die Fähigkeit, die Ziele von *Hindavi Swaraj* zu realisieren. Selbst Shivajis Sohn Sambhaji, der von Savarkar zwar als tapfer aber unfähig beschrieben wurde und dem Expansionsdrang des Mogul-Reiches unter Aurangzeb wenig entgegenzusetzen hatte, erfährt im Sinne von *Hindavi Swaraj* eine mythische Verehrung, nicht nur als ein Held Maharashtras sondern auch als ein indischer Held. Auch wenn Sambhaji hinsichtlich der Performance des Reiches der Marathen keineswegs eine rühmliche Rolle spielte⁴⁷⁹, so rechtfertigt seine Standhaftigkeit in der Stunde des Todes, ihn als ein *Royal Martyr* zu bezeichnen. Seine Weigerung nach seiner Gefangennahme durch Aurangzeb den islamischen Glauben unter Zwang anzunehmen, ist für Savarkar ein beispielhaftes Verhalten eines hinduistischen Märtyrers, der nicht nur zum Erhalt sondern auch zur Stärkung des moralischen und spirituellen Erfolges der Bewegung beigetragen hat. Auch wenn Sambhaji bezüglich der materiellen Ressourcen für die Bewegung der Marathen ein großer Verlust bedeutet, so hat er doch hinsichtlich seines Martyriums zum dauerhaften Erhalt von *Hindavi Swaraj* beigetragen (Savarkar 1971:39f). Er hat damit seine Fähigkeit ein Teil der Bewegung sein zu können, unter Beweis gestellt, denn nicht nur der Wille zum aufopfern sondern auch die Fähigkeit zur Aufopferung für Land und Glaube führe dazu, dass die Unterdrücker mehr zu leiden haben als deren Opfer⁴⁸⁰. Eine geistig-moralische Haltung, die von Savarkars Inspirator Mazzini wie folgt ausdrückt wird: „Ihr mögt im Leben Erfolg haben oder nicht – darauf kommt es nicht an. Wichtig ist vielmehr, dass ihr männlich wirkt und dass ihr dem Grundsatz treu bleibt, den ihr euch zur Richtschnur des Lebens nahmt, im Gegensatz zur Mehrzahl der Menschen, die ihr Leben nach taktischen Gesichtspunkten einrichten und Kompromisse machen“. – „Wir sollen nicht nach den sichtbaren Erfolgen unserer Arbeit fragen. Die Erfolge kommen der Gemeinschaft zugute, wenn sie der einzelne nicht erntet. Mögen die Menschen für ihre Anstrengungen noch so wenig Lohn erhalten, für die Gemeinschaft wächst aus der scheinbaren Kraftvergeudung doch ein gewisser Nutzen“.⁴⁸¹ Hier wird allzu treffend eine der wesentlichen Forderungen von *Hindutva* in Worte gefasst, die der Sohn von Shivaji so offensichtlich erfüllte. Der Wille zur Opferbereitschaft des eigenen Lebens aber auch der Verzicht⁴⁸² auf persönliche

⁴⁷⁹ So zeichnete sich Sambhaji mehr durch seine Leidenschaft sich Exzessen hinzugeben aus, anstatt durch eine vorbildliche Führung der Nation in Zeiten der Auseinandersetzung mit den Moguln.

⁴⁸⁰ Vgl. Savarkar (1971:77).

⁴⁸¹ Mazzini übersetzt und zit. in Wichterich (1937:123).

⁴⁸² Ein weiteres Beispiel für diese von Savarkar idealisierte und verehrte, höchste Form von Loyalität und Patriotismus ist die Aufopferung des Marathen Bhanu, der sein Leben gab um das Leben seines Herren Balaji (Vishvanath) Peswha zu schützen. Letzterer begab sich in Gefahr um sich für seine hinduistischen

Ambitionen, provinzieller Missgunst gelten für Savarkar als höchste Formen der Loyalität, dem Land und der Gemeinschaft gegenüber, und ist eines der Wesensinhalte, die Savarkars *Hindutva*-Konzept durchziehen, eine Klammer, die die verschiedenen Dimensionen, Codes und deren Elemente miteinander verbindet. Auch wenn Savarkar hier von *Hindavi Swaraj* spricht, so meint er doch indirekt *Hindutva*⁴⁸³.

Ein wesentlicher Aspekt von *Hindavi Swaraj* verweist auf Savarkars zweite Argumentationslinie hin, warum die Bewegung der Marathen über eine nationale Tragweite verfügt. So ist die Bewegung der Marathen u.a. deswegen von solch überregionaler Bedeutung, da sie, das heißt die Idee *Hindavi Swaraj*, weder eine territorial verengte noch eine personenbezogene sondern eine auf Kontinuität ausgerichtete Bewegung gestiftet hat. „Demnach war nicht nur die Generation des Shivaji, sondern auch die nachfolgenden Generationen vom noblen Geist des Patriotismus beseelt, welcher die Grundlage der fortwährenden heiligen Mission, nämlich das (dem) Wiedererlangen der politischen Unabhängigkeit und der Verteidigung des *Hindu-Dharma* darstellte“ (Savarkar 1971:43). Diese fand also weder mit dem Tod Shivajis in 1680 noch nach dem ein Jahr später sterbenden Ramdas ihr Ende. Der Verlust dieser janusköpfigen Führung hatte für Savarkar keine erwähnenswerten negativen Auswirkungen für die weitere Entwicklung der Bewegung, vielmehr begann die Bewegung erst „richtig“ nach deren Tod. Dies begründet er u.a. mit den weiteren territorialen Ausdehnungen des von Shivaji gestifteten Territorialstaates unter seinen Nachfolgern: „Er gründete ein hinduistisches Fürstentum – doch hatte es noch zu einem hinduistischen Reich zu wachsen“. Die wirkliche Größe der Bewegung ließe sich daran messen, dass selbst nach dem Ableben von Shivaji und Ramdas *Hindavi Swaraj* in der Lage war nicht nur die Bewegung am Leben zu erhalten sondern hunderte von gleichgesinnten und befähigten Charaktere hervorzubringen, die an die Erfolge von Shivaji anknüpfen konnten (Savarkar 1971:37). Mit dieser Feststellung möchte er sich nicht nur in unmissverständlicher Weise von denjenigen abgrenzen, die die Geschichte der Marathen auf eine handvoll Abenteuerer reduzieren wollen, sondern auch von der Idee, dass die Hindus nicht in der Lage seien, ihre eigenen Herrscher zu sein, über sich selbst und über ihr Land zu regieren, d.h. eine eigene Nation aufzubauen und einen unabhängigen hinduistischen Staat zu begründen⁴⁸⁴.

Landsleute am Durbar im „muslimischen Delhi“ einzusetzen. Um für ihn eine sichere Rückkehr ins Lager der Marathen zu gewährleisten übernahm er die Rolle von Balaji, und verließ mit dessen Gefolge das Gericht. Während Balaji unerkannt auf Umwegen sein Heerlager erreichte wurde Banu von einem aufgebracht muslimischen Mob in Delhi getötet. Die Bereitschaft sogar das eigene Leben im Interesse der eigenen Nation zu opfern erhebt die Geschichte dieser Nation zur epischen Erhabenheit und Größe (Vgl. Savarkar 1971:46f).

⁴⁸³ So verwendet er sogar den Begriff *Hindutva* an einer Stelle in *Hindu-Pad-Padashahi* an der er den Kampf der Marathen gegen die Portugiesen beschreibt, die versuchten ihm Zuge ihres religiösen Fanatismus (Inquisition) den Hinduismus zu unterdrücken: „Eine große Welle der Erwartung und patriotischer Leidenschaft erfasste den Geist der Hindus und festigte den Widerstand der wahnsinnigen Versuche der portugiesischen Inquisition in Goa *Hindutva* im portugiesischen Konkan zu zerbrechen (Savarkar 1971:68).

⁴⁸⁴ Vgl. auch Sharma (1996:20).

Ein wesentlicher Inhalt des Codeelements Shivaji ist es, dass die marathisch-hinduistische Führungsfigur sowie andere als solche zu skizzieren, die anderen Religionen gegenüber eine tolerante Position beziehen. So nimmt vor allem Shivajis politischer, muslimischer Gegenspieler Aurangzeb den religiös fanatischen Antipode ein. Shivaji gilt für ihn daher nicht als Verteidiger des Hinduismus gegen den Islam im Allgemeinen sondern gegen einen Islamischen Fanatismus, der insbesondere unter Aurangzeb zum festen Bestandteil der politischen Kultur der herrschenden islamischen Mogul-Elite wurde. Es kann jedoch behauptet werden, dass sich Savarkars Schrift, d.h. der Kampf der Marathen nicht nur gegen den Islamischen Fanatismus sondern gegen jeglichen religiösen Fanatismus richtet, wie weiter unten noch näher erläutert wird. Von daher lag für Savarkar Shivajis pan-hinduistisches Ziel darin begründet, dass zuerst die politische Unabhängigkeit für die Hindus erreicht werden müsse, um die wesentliche Voraussetzung zu schaffen, um eine echte Interessensgemeinschaft zwischen Hindus und Muslime zu etablieren. Nur wenn die Hindus gestärkt werden, gibt es Hoffnung auf eine Basis für Hindu-Muslim Beziehungen. Das Fundament für eine solche Einheit, d.h. einer Zusammenarbeit zwischen beiden Religionsgemeinschaften wurde seines Erachtens mit Shivajis und den Marathen gelegt und deren Realisierung schien in der nationalen Erhebung von 1857 am greifbarsten. Savarkar konstatiert: „In diesem Lichte (betrachtet) ist die Geschichte der Marathen keinesfalls ein Hindernis für eine wahre ehrenhafte Einheit zwischen Hindus und unseren muslimischen Landsmännern. Richtig interpretiert ermöglicht die Geschichte der Marathen einen beständigen und freien Bund zwischen Hindus und Muslime, einen Bund der ohne dieses Kapitel der Geschichte schwer vorstellbar wäre. Diese Epoche unserer Zeitgeschichte sollte die Aufmerksamkeit aller indischen Patrioten, Hindus sowie Muslime, auf sich lenken.“ (Savarkar 1971:22)

Shivaji ist gemäß dieser Auffassung auch als ein Symbol dafür zu sehen, dass es besser für Indien ist, wenn Hindus und Muslime vereint gegen gemeinsame Feinde wie die Engländer vorgehen. „Es wäre selbstmörderisch und lachhaft Feindseligkeiten und Kämpfe vergangener Tage wiederzubeleben und sie in die heutige Zeit zu übertragen. Ein Hindu und ein Moslem sollten sich nicht beim umarmen erdrücken, nur weil es vor hunderten von Jahren bei Shivaji und Afzalkhan der Fall gewesen ist“ (Savarkar 1971:20). Ein bevorzugtes Argument in diesem Zusammenhang ist, dass religiöse Intoleranz erst mit der Herrschaft der Briten in Indien Einkehr gefunden hat.⁴⁸⁵ Seinen Ausdruck findet dieser Gedanke in der Schlacht von Panipat am 14. Januar 1761.⁴⁸⁶ Diese Schlacht gilt für Savarkar als ein bemerkenswert symbolträchtiges Ereignis in vielerlei Hinsicht. So unterlagen zwar die Kräfte des *Panhinduismus* doch ist für ihr Bewegungskziel, diese militärische Auseinandersetzung aus unterschiedlichen Perspektiven zumindest als ein außerordentlicher Teilerfolg zu bewerten. Erstens wurde den Muslimen ein

⁴⁸⁵ Eine Folgerung, die in seinen späteren Schriften und insbesondere im Rahmen seiner parteipolitischen Aktivitäten keine weitere Erhärtung erfährt.

⁴⁸⁶ Panipat war bereits davor Schauplatz für den indischen Subkontinent zukunftsweisende Schlachten und gilt für viele als ein historischer Dreh- und Angelpunkt.

solch erheblicher Verlust zugefügt, dass die muslimische Dominanz auf dem indischen Subkontinent endgültig gebrochen wurde. „Betrachtet aus der Sichtweise der Pan-Hindus haben die Muslime ihre Ziele nicht erreicht. Sie haben zwar die Schlacht von Panipat gewonnen, aber gleichzeitig den Krieg, den sie gegen die geführt haben, deren Ziel es war ein *Hindu-Pad-Padashahi* zu errichten. Und trotz des Sieges bei Panipat gingen die Hindus, vom Attock bis zum Meer, als alleinige Herrscher *Hindustans* hervor.“ Spätestens im Jahre 1771 nachdem sich die Marathen von ihrer Niederlage erholten, besiegten sie endgültig die letzte muslimische Macht, die die Souveränität eines pan-hinduistischen Staates herausfordern konnte. Zweitens gilt Panipat vorerst als letzter einer Serie von Versuchen, der indischen Muslime ihre Herrschaft vor den Angriffen der Hindus zu schützen, indem sie Hilfe von ihren exterritorialen Glaubensbrüdern anforderten (Savarkar 1971:125). Um dies zu belegen, zit. Savarkar einen britischen Major: „Selbst die Schlacht bei Panipat war ein Sieg für die Marathen. Sie kämpften für die Sache Indiens, für die der Inder und obwohl sie besiegt wurden, zogen sich die siegreichen Afghanen zurück und mischten sich niemals mehr in die Angelegenheiten Indiens ein“⁴⁸⁷. Selbst die Schlacht bei Panipat war ein Triumph für die Marathen. Drittens, auch wenn diese Schlacht das langfristige Ende der Bewegung der Marathen als pan-hinduistische Macht bedeutet, so ist doch in Folge dessen eine zweite hinduistische Macht erstarkt und zwar die der Sikhs: „Auf den Ruinen von Panipat erwuchs rapide eine andere hinduistische Macht im Punjab hervor. Diese Macht war die der aufsteigenden Konföderation der Sikhs“. „Diese mutigen Menschen haben mühevoll ihre Kirche aufgebaut, befleckt mit dem Blut der Märtyrer, versprach sie (die Kirche) bald einen mächtiger Staat zu werden. Unter der Führung ihres zehnten Gurus, Govind dem Löwen und Banda, der Krieger und Märtyrer, kämpften die Sikhs für die Hindu-Unabhängigkeit im Punjab. Beiden ruhmreichen Persönlichkeiten wird niemals ein Platz in der Heldenhalle der Hindus zugesprochen werden“ (Savarkar 1971:125ff). Aus diesen Gründen gelten für Savarkar die Sieger auch als Besiegte. Die vierte und wohl wichtigste Begleiterscheinung ist die Tatsache, dass sich die Briten im Schatten von Panipat als eine territoriale Macht in Indien etablieren konnten, nachdem sie noch kurz zuvor durch die Schlacht bei Plassey Bengalen eroberten. Wenn es demnach einen wirklichen Sieger von Panipat gab, so waren es die Briten, die in Savarkars Worten als „[...] listiger Eindringling, der das Spiel beobachtete und gerissen genug war sich einen Vorteil aus den Schwächen der Kämpfer zu verschaffen“ (Savarkar 1971:127). Hier verweist Savarkar mehr oder weniger direkt auf einen der entscheidenden Themenkomplexe hin, mit dem sich sein politisches Denken beschäftigt, inwieweit es möglich ist, dass Hindus und Muslime zusammen wirken können im Rahmen der Verwirklichung eines integrierten starken und unabhängigen nationalen Staates, der den ganzen indischen Subkontinent umfasst. So kann Panipat für Savarkar als Hinweis dafür gelten, dass es für Hindus wie für Muslime besser ist, wenn sie gemeinsam nach dem oben genannten Ziel streben. „Die Engländer verdanken ihren Erfolg nicht so sehr dem Untergang der Marathen bei

⁴⁸⁷ Major Evans Ball zit. in Savarkar (1971:127f).

Panipat, sondern vielmehr dem daraus resultierenden Bürgerkrieg“ (Savarkar 1971:127). Ein weiteres Beispiel dafür, dass eine hinduistisch-muslimische Kooperation, sofern sie das nationale Interesse vor Augen hat, von großem nationalen Nutzen sein kann, gibt Savarkar an anderer Stelle und in einem anderen Kontext. Dieses mal jedoch nicht gegen die Briten sondern gegen antinationale, transnationale Akteure. Bei gleichzeitiger Betonung des außerordentlichen Pragmatismus der Marathen führt er den Fall auf, indem die Marathen sich selbst mit ihrem „Erzfeind“ der Mogul-Herrschaft verbündeten, um die muslimischen Kräfte der Rohillas und Pathanen aus Indien zu vertreiben, die die Absicht verfolgten, einen afghanischen König in Nordindien (anstatt der Mogulen) zu etablieren. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass Savarkar die rationale und pragmatische Handlungsweise der Marathen einer fanatischen der Pathanen gegenüberstellt, wobei letztere ihre politisch-militärischen Interessen im Rahmen ihrer Feldzüge religiös legitimierten und entsprechend hinduistische Tempel und Priester geschändet hätten (Vgl. Savarkar 1971:84).

Dieser im Prinzip tolerante, pragmatische Ansatz der Marathen zieht sich bei Savarkars wie eine rote Linie durch die Beschreibung der Auseinandersetzung zwischen den Marathen und den Muslimen. So stelle der Respekt, den die Marathen immer wieder anderen Religionen insbesondere dem Islam gegenüber zeigten, ein wesentliches Element ihres politisch-kulturellen Selbstverständnisses dar. Dieser Respekt begründete nicht nur die moralische Überlegenheit gegenüber fanatisierten feindlichen Gruppierungen, wie sie unter den Muslimen und Christen zu finden waren, sondern auch in einem realpolitischen Pragmatismus, der u.a. den Erfolg der durch die Marathen geführten pan-hinduistischen Bewegung mitbegründete. Er ermöglichte z.B. die Schließung von religionsunabhängigen Bündnissen, die in signifikanten Phasen der marathischen Geschichte das Fortbestehen der Bewegung gewährleistete.

Auch wenn es vereinzelte Exzesse der marathischer Soldaten gegeben hat, so ließe es sich nicht bestreiten⁴⁸⁸, dass diese niemals im Verhältnis stehen würden zu solchen, die von ihren Gegnern an den hinduistischen Glaubensbrüdern begangen worden sind. So hätten die Marathen niemals als Ganzes unterworfenen muslimische Bevölkerungsteile⁴⁸⁹ zu einer Konvertierung (*Shuddhi*) gezwungen, noch Moscheen oder Kirchen zerstört. Selbst wenn sie gewusst haben, dass die Besiegten solche Religionsübertritte gewaltsam durchgeführt oder hinduistische Tempel zerstörten. Auch wurde Abstand von Verbrennungen von heiligen Schriften genommen. Diese tolerante Version der von Savarkar skizzierten „Siegerkultur“ zog u.a. auch eher „weltliche Verbrechen“ wie rücksichtslose und fanatische Verfolgungen und Massenexekutionen von früheren Feinden, sowie solche die gegen Ehre von Frauen gerichtet sind, mit ein (vgl. Savarkar 1971:222ff). In diesem Kontext stellt sich Savarkar auch gegen die

⁴⁸⁸ An anderer Stelle bagatellisiert er diese sogar indem er sie als ein „normales Phänomen“ beschreibt, das in allen revolutionären Bewegungen in Erscheinung tritt, von der Französischen bis zur Irischen, vom Amerikanischen Unabhängigkeitskampf bis zum Befreiungskampf der Deutschen und ihrer Reichsbildung, selbst bei der Rückkehr von Garibaldi nach Rom (Savarkar 1971:224).

⁴⁸⁹ Auch wenn sie sich dessen selbst schuldig gemacht haben.

Aussage, das Shivajis lediglich zum Ziel hatte, ein hinduistisches Königreich über ganz Indien auszubreiten. Unterstützung erfährt Savarkar dabei von einigen Historikern wie Karaka, (1969:2) der betont, dass Shivaji in all den von ihm eroberten Gebieten eine Verwaltung eingeführt hat, die dem Prinzip folgte, dass allen Religionen mit Toleranz zu begegnen ist, einschließlich des Islams, d.h. alle Menschen sind gleich.

Savarkar schreibt in diesem Zusammenhang, dass die Marathen nach ihren Siegen ebenfalls die Gelegenheit hatten, Gräueltaten gegen ihre besiegten nicht-hinduistischen Gegner durchzuführen, was sie allerdings unterließen. So zerstörten sie weder Moscheen, die oft auf von den Muslimen zerstörten Tempel errichtet wurden, noch verbrannten sie heilige Schriften, wie den Koran oder schändeten heilige Stätten anderer Religionsgemeinschaften, wie es laut Savarkar durch islamische Invasoren bzw. Aggressoren geschah (Savarkar 1971:111ff). So sind die Hindus unter der Führung der Marathen nicht nach Delhi gekommen, um die Moscheen bis auf den Grund niederzureißen, nicht den Halbmond in den Staub zu treten, Grabmäler zu zerstören, weder eine Prinzessin noch ein gemeines Mädchen aus der noch so ärmsten muslimischen Hütte anzufassen, noch um zwangsweise Rekonvertierungen durchzuführen, die Mutter von ihrem Kind und den Vater von seinem Sohn fortzureißen, sich nicht in eine Zerstörungswut zu begeben oder sich von einem Blutrausch anstecken zu lassen, oder gar noch die Größe ihres Erfolges an der Anzahl der von ihnen hingerichteten Gegner zu bemessen. Vielmehr seien sie gekommen, um die muslimische Bevölkerung vor ihren eigenen, muslimischen Tyrannen zu befreien, da dies ihnen die Menschlichkeit vorgibt (Savarkar 1971:172f).

Beschreibungen von Zwistigkeiten unter den Marathen finden in der Regel keinen detaillierten Zugang zu Savarkars Schrift⁴⁹⁰. So findet u.a. der Bürgerkrieg zwischen den Marathen nach der Rückkehr von Shahu und der Verlust von einem bemerkenswerten Territorium im Süden nur eine Erwähnung am Rande, während die Rückeroberung des Gebietes und den mit ihr in Verbindung stehenden Ereignissen nach Beendigung des innermarathischen Konfliktes eine detaillierte Beschreibung. Dennoch bringt Savarkar bringt an mehreren Stellen klar zum Ausdruck, dass eines der wesentlichen Probleme der pan-hinduistischen Bewegung unter der Führung der Marathen die Uneinigkeit war. Nicht der technische und wissenschaftliche Fortschritt, sondern Intrigen, Bürgerkriege, Neid und Missgunst bzw. die Rivalität um die imperiale Krone, verstanden als die Führung der pan-hinduistischen Bewegung, haben die Feinde der Hindus, seien es Europäer oder Asiaten, zum Sieg geführt.

Aber trotz der Tatsache, dass die Marathen mit Bürgerkrieg und inneren Rivalitäten zu kämpfen hatten, werden deren Führer – mit wenigen Ausnahmen wie Raghoba Dada – als weitsichtige Staatsmänner und „vorbildliche Hindus“ beschrieben, die sich stets für die Hindu

⁴⁹⁰ Kritik an den Marathen, u.a. warum sich die anderen hinduistischen Reiche gegen die Marathen aufgelehnt haben, in Savarkars Worten, sich zu einer Verschwörung gegen die hinduistische Sache zusammengefunden haben, bleibt in seiner Analyse der Bewegung der Marathen weitgehend aus. Vgl. u.a. Savarkar (1971:80).

Sache einsetzen und ihre persönlichen Ambitionen zurückstellten. Seine Beschreibungen, der sich zuspitzenden Auseinandersetzung zwischen den beiden großen Marathen-Anführern Nana Fadanavis und Mahadji Shinde, belegen dies eindrucksvoll (vgl. Savarkar 1971:178ff). Nana entschied sich, seine Feder freiwillig niederzulegen, welche Königreiche erschuf und zerschlug, um seine Nation vor einem katastrophalen Bürgerkrieg zu bewahren. Mahadji war von dieser Geste berührt und versprach, Nana und seine Partei vor der Opposition zu schützen. Dieser Akt ist kein Einzelfall in der glorreichen Geschichte der Marathen und zeigt, dass der noble Nationalstolz und das Gespür für Einigkeit, egoistische Vorlieben und Bestrebungen übertrumpfen. Und so kam es, dass die zwei mächtigsten Männer den Bund der Freundschaft erneut besiegelten. Vor den Füßen der Peshwas sitzend, schwuren sie die Spannungen und Konflikte der Vergangenheit zu vergessen, um die zukünftige Zusammenarbeit ihrem gemeinsamen Anführer und dem großen nationalen Commonwealth zu widmen, das die heilige Verteidigung, den Schutz des Hindu Glaubens und das *Hindu-Pad-Padashahi* symbolisiert (Savarkar 1971:181)“.

Die Schwächen und Rückschläge der *Marathen Confederacy* beruhten in erster Linie auf den Fehlern und Eigenschaften, die dieser innewohnten, namentlich das Fehlen bzw. die Eigenheiten des nationalen Charakters und der Institutionen, welche die Marathen mit den anderen Hindus teilten (vgl. Savarkar 1971:45; 196). In diesem Zusammenhang stellt Savarkar fest, dass man nicht vergessen sollte, dass die Marathen trotz ihrer großen und moralischen Prinzipien, die sie als eine Nation angetrieben haben, temporär und in individuellen Fällen durch egoistische und teilweise sogar üblen Ziele, persönlichen Groll, und zügellose Habgier gekennzeichnet waren. Wäre dieses nicht der Fall, wären sie erfolgreicher in ihrer nationalen Verpflichtung und Neigungen gewesen und es wäre eine Nation von Engeln und nicht von Menschen (Vgl. Savarkar 1971:46). Betrachtet man aber die Bewegung als ganzes und die von ihr übernommene Aufgabe, entlockt sie trotz der ein oder anderen individuellen, verirrt Anomalie eine bemerkenswerte Hommage und Wertschätzung eines patriotischen Hindus (Vgl. Savarkar 1971:46). Aus diesen Gründen sei die Bewegung der Marathen stets durch zwei antagonistische Strömungen charakterisiert, die in einem permanenten Konflikt zueinander standen. Die eine tendierte in Richtung eine kleinlichen Selbstsucht und einer entnationalisierenden Selbsterhöhung. Die andere zu patriotischer Selbstaufopferung und öffentlicher Selbstlosigkeit, die den einzelnen eher dazu bringt, seinen eigenen Ruhm in dem der Nation wieder zu finden, als in den Kronen und Diademen, die man sich selbst gesichert hat auf Kosten eben dieser Nation (Savarkar 1971:240). Die Marathen, obwohl es ihnen laut Savarkar nie gelungen ist, die erste Strömung unter ihnen gänzlich zu beseitigen, schafften es doch fast immer zumindest die niedrigen Beweggründe, die diese Strömung kennzeichnete, zu unterdrücken. Das Ergebnis dieser Bemühungen spiegelt sich in der Etablierung des *Hindu-Pad-Padashahis* wider. Es kann in diesem Zusammenhang konstatiert werden, dass für Savarkar das gesamte Volk der Hindus ebenfalls durch diese zwei Strömungen gekennzeichnet

ist und dass ihre Geschichte durch einen ständigen Kampf zwischen beiden gekennzeichnet ist. Das Beispiel der Marathen zeigt, dass es den Hindus nur gelingt als starke, politisch unabhängige Nation zu bestehen, wenn sie als eine homogene Gemeinschaft ihre niedrigen Beweggründe bzw. Charaktereigenschaften, die den Menschen zu Eigen sind, überwinden und sich für das nationale Interesse einsetzen. Dieses kann nur erfolgen, wenn sie sich kollektiv unter der Führung des kompetentesten Individuums bzw. der kompetentesten Gemeinschaft ihres Volkes zusammenfinden.

Abschließend lässt sich feststellen, dass sein *Review of the Hindu Empire of Maharashtra* in erster Linie eine Beschreibung darstellt, wie er sich die idealtypische hinduistische Gemeinschaft vorstellt:

1) Es muss die Existenz eines „Ersten unter Gleichen“ (*Primus inter Pares*) vorhanden sein, der die Führungs- und Koordinationsfunktion im Verhältnis zu den weiteren Teilen der Gemeinschaft übernimmt. In Savarkars *Hindutva*-Konzept bildet dieser *Primus inter Pares* den Kern einer Gemeinschaft, der hier, durch das Volk der Marathen, primordial konstituiert wird. Savarkars Wahl fällt auf die Marathen, da sie sich in seinen Augen in militärischer und administrativer Hinsicht als ressourcenstärkste (hinduistische) Macht ihrer Zeit darstellten. Savarkar macht jedoch auch an verschiedenen Stellen deutlich, dass die Führung einer solchen pan-hinduistischen Bewegung nicht zwangsläufig bei den Marathen liegen muss. Es ist ihm viel wichtiger, seine Landsleute davon zu überzeugen, dass es besser ist, seinen regionalen selbstbezogenen Standpunkt zugunsten der Identifizierung mit der Bewegung für ein Pan-Hinduistisches Reich aufzugeben. Dabei sollte es keinen Unterschied machen, ob die Bewegung von den Marathen, Rajputen oder Sikhs oder irgendeiner anderen Sektion der Hindus geführt wird (Savarkar 1971:55). Savarkar fordert somit die provinziellen Akteure auf, ihren egozentrischen „Regionalpatriotismus“ aufzugeben, sich als Teil in eine große aber freie Gemeinschaft einzufügen, anstatt einen eigenen, ganzen aber unterworfenen Körper zu bilden. Dass die Marathen diese Gemeinschaft zu führen haben, lag daran, dass diese zur damaligen Zeit die einzige hinduistische Macht war, die nicht nur organisiert sondern auch über die genügenden Ressourcen verfügte, die Mogul-Herrschaft⁴⁹¹ erfolgversprechend herauszufordern und nicht darin, dass Savarkar selbst aus Maharashtra, dem Kernland der Marathen kam. Dementsprechend werden die Marathen in *Hindu-Pad-Padashahi* als eine geschlossene Macht beschrieben, die sich stets ihrer großen Aufgabe der Führung einer pan-hinduistischen Bewegung bewusst war und einen organisierten Staat gründete, der seine Einflussphäre schnell und unaufhaltsam ausdehnte. In diesem Zusammenhang appelliert er vehement die hinduistischen Fürsten, die das spirituelle und emotionale Bedürfnis nach einem nationalen Wesens entwickeln und sich nicht nur an ihren materiellen und individuellen Interessen ausrichten sollen. „Sie sollen sich weder ausruhen noch sich aus dem Feld zurückziehen bis sie

⁴⁹¹ Savarkar sah die Marathen ebenfalls auch als stark genur an um exterritoriale Mächte von *Hindustan* fernzuhalten wie z.B. die Invasion von Nadir Shah (Savarkar 1971:70f).

ihre Hoffnung auf politische Unabhängigkeit zu ihrem logischen Ende getragen haben, und ein großes und mächtiges Reich, das die gesamte Hindu Rasse zusammenhalten und konsolidieren würde gegründet haben“ (Savarkar 1971:51). Denn, „kein Hindu könnte lange Zeit in Frieden leben und seine Ideale verwirklichen so lange wie seine Rasse von einer fremden Vorherrschaft dominiert wird, und kein Hindu könnte zur vollen Größe seines Wesens wachsen, so lange wie seine Rasse zu einer unterwürfigen Verkrüppelung verdammt war unter die Überwucherung durch eine fremde Tyrannei“ (Savarkar 1971:51).

2) Dieser Kern muss über eine innere Geschlossenheit verfügen, die durch rassische und kulturelle (religiöse) Gemeinsamkeiten begründet und durch „sichtbare“ Loyalität in Form von Opferbereitschaft gepflegt, kultiviert und gelebt wird.

3) Dieser Kern verfügt aber nur über eine „inverse Geschlossenheit“, d.h. auch wenn der Kern durch einen primordialen exklusiven Charakter gekennzeichnet ist, so fungiert er jedoch hinsichtlich der hier zu verwirklichenden Idee *Hindavi Swaraj* (stellvertretend für *Hindutva*) als eine Art innerer Verband mit der Aufgabe, sich kontinuierlich zu erweitern. Kritisch anzumerken ist, dass das Prinzip der Homogenität dahingehend aufgeweicht wird, da der Kern nicht als ein linearer Startpunkt einer Bewegung zum Aufbau einer homogenen Gesellschaft gesehen wird, sondern als eine Art geschlossener innerer Verband, um den sich weitere Gemeinschaften gruppieren können bzw. müssen. Hier stellt sich insbesondere die Frage nach einer möglichen implizierten Hierarchisierung der Bewegungsteile.

4) Der Kern, das heißt der innere Verband der Gemeinschaft, muss über ein Ideal und ein entsprechendes Sendungsbewusstsein verfügen, was den Aufbau einer homogenen Gesellschaft zum Ziel hat. Der geistige Führer Ramdas steht dabei nicht nur für die spirituelle Dimension der Bewegung sondern verkörpert in herausragenderweise die Verknüpfung von Religion und Politik bzw. die Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke im Rahmen des Codelements Shivaji. So ist es in Savarkars Ausführungen insbesondere Ramdas, der versucht, den Marathen immer wieder die nationale Tragweite ihres Kampfes gegen die muslimische Fremdherrschaft nahe zu bringen. Seine Appelle an die Marathen werden dabei stets religiös legitimiert. Allein die politische Unabhängigkeit Maharashtras reiche nicht aus. Was nütze es, wenn die Hindus und deren heiligen Stätten in Maharashtra befreit seien, aber in anderen Teilen des Landes immer noch unter der muslimischen Herrschaft zu leiden haben? Die Tempel außerhalb von Maharashtra seien für die Marathen genauso heilig wie die, die sich innerhalb der Grenzen ihres Landes befinden. Mit Bezug auf Ramdas steht für Savarkar fest, dass es kein *Hinduvai Swaraj/Rajya* oder eine Herrschaft des *Hindu-Dharma* geben kann, sofern nur ein Teil *Hindustans* befreit ist. So ist das Wasser der Flüsse Jumna und Ganges immer noch „defiled and unfit for the absolutions of the faithful as they still reflected the triumphant crescent of the Moslem conqueror“ (Ramdas zit. in Savarkar 1971:50). So lange wie nur ein *Inch* der Hindu Erde unter muslimischer Herrschaft stehe, solange muss die Mission von Shivaji und Ramdas,

und der Generationen, die gekämpft haben und gefallen sind im Unabhängigkeitskampf der letzten fünfzig Jahre, als unvollendet und nicht erfüllt erscheinen (Savarkar 1971:50). Erst wenn alle Hindus und ihr gesamtes Land befreit sind, ist die Praktizierung ihres Glaubens möglich. Daher ist das Schicksal der Hindus in Maharashtra mit dem ihre Glaubensbrüder und ihrer Landsleute im Rest des Landes unauflöslich miteinander verbunden. So versucht Savarkar anhand der Geschichte der Marathen darzulegen, dass die Hindus nicht nur eine religiöse sondern auch eine nicht trennbare politische Gemeinschaft sind. Denn der politische Scharfsinn ihrer Staatsmänner ließ sie erkennen, dass Provinzialismus und ein verengter Geist der Isolation zum politischen und konsequenter Weise auch zum religiösen und „rassischen“ Niedergang in der Vergangenheit der Hindus geführt hat.

5) Diese Gesellschaft findet ihre Entsprechung in der Etablierung eines, der Vorstellung der Gemeinschaft, d.h. der des Kernes (Innerer Verband) gemäßen, Staates.

6) Gemeinschaft stellt eine Solidargemeinschaft dar, der alle Hindus angehören *müssen*, unabhängig von Glaubensbekenntnis, regionaler Herkunft, sowie Kaste, die durch eine „kollektive Verantwortung“ der nationalen Interessen gegenüber geprägt ist und seinen Ausdruck in einer Verflechtung von gegenseitigen Loyalitätsforderungen und -verpflichtungen findet. Savarkar listet mehrere Beispiele auf, die den Nutzen einer „gemeinsamen hinduistischen Bruderschaft“ und eines „Pan-Hinduistischen Geistes“ darlegen bzw. fördern sollen. So gelten u.a. die Befreiung der Hindus von Malva und Bundelkhand von der „muslimischen Unterdrückung“ exemplarisch für den Erfolg einer pan-hinduistischen Bewegung⁴⁹². Dass natürlich die „befreiten Gebiete“ sich dem Territorium der befreienden Glaubensgenossen mehr oder weniger anzuschließen hatten, versteht sich im Sinne der Gemeinschaft und dem Schutz von *Hindu-Dharma* und *Hindu-Desh* von selbst⁴⁹³. Ein weiteres Beispiel hierfür ist, dass sich das einzelne Glied der Gemeinschaft, der von ihr getragenen bzw. ausgehenden (Staats-) Gewalt zu beugen hat, d.h. das Recht der Gruppe zuungunsten des Einzelnen⁴⁹⁴.

7) Die hinduistische Gemeinschaft soll sich prinzipiell durch Toleranz gegenüber anderen Religionsgemeinschaften auszeichnen. Bezeichnend hierfür ist, dass es für Savarkar außer Frage steht, dass der Kampf der Marathen nicht nur den Muslimen sondern allen nicht-hinduistischen Eindringlingen galt, was er in seinem *Hindu-Pad-Padashahi* an mehreren Stellen versucht

⁴⁹² Im weiteren Verlauf seines Werkes *Hindu-Pad-Padashahi* werden noch weitere Beispiele gelistet, die der selben Beschreibung folgen u.a. die Siege der Marathen gegen die Armee des muslimischen *Nabab of Arcot* im Jahre 1740 oder gegen den Alivardi Khan, den muslimischen Herrscher über Bengalen, Bihar und Orissa.

⁴⁹³ So betont Savarkar, das nachdem die Marathen Malva befreiten, die Ordnung wieder hergestellt hatten, alle Mogul-Verwalter entließen und die Provinz als regulären Teil ihres Reiches verwalteten; der Herrscher von Bundelkhand überließ ein Drittel seines Reiches den Marathen nach seinem Tode; nach der Eroberung von Baroda im Jahre 1732 wurde diese zur marathischen Hauptstadt in entsprechenden Provinz. (Savarkar 1971:57, 59, 60)

⁴⁹⁴ Sofern die einzelnen individuellen, mehr oder weniger autonomen, Regionalreiche als ein individuellen Akteur auffasst.

aufzuzeigen. Auch wenn Savarkar eine aggressive Gewaltretorik gegen die Muslime verwendet, so ist diese in erster Linie gegen sie als Fremdherrschaft gerichtet und nicht als Religionsgemeinschaft als solche. Dies lässt sich insbesondere daran sehen, dass er die gleiche „martialische Rhetorik“ gegen die Europäischen Nationen richtet, wie die Portugiesen, Holländer, und vor allem später die Engländer⁴⁹⁵. So widmet er in *Hindu-Pad-Padashahi* ein eigenes Kapitel dem Kampf der Marathen auf der See, der primär ein Kampf gegen Europäer war. Auch hier spielen religiös aufgeladene Begriffe eine Bedeutung, wenn es darum geht, die *Hindu Seas* und das *Hindu Water* zu befreien. Besonders bemerkenswert in Savarkars Ausführungen zu diesem Kampf ist die Beschreibung der Exzesse des christlichen Fanatismus in Form der Inquisition wie sie von den Portugiesen in Indien durchgeführt wurde. „Die religiöse Tyrannei und die inquisitorischen Freveltaten, die sie in Indien verübten, sind ebenso so grausam wie die (Freveltaten) der Muslime und könnten mit den Straftaten der spanischen Inquisition in Europa auf eine Stufe gestellt werden“ (Savarkar 1971:68f).

9.1.2.3 Codelement Gründungsmythos (Neugründungspathos)

Savarkar pflegte eine mythologisch durchsetzte Sprache, um einen „Kult der Überlieferungen“ zu begründen. Seinen Ausdruck findet dies in dem wiederkehrenden Versuch, seine Argumentationen und Interpretationen der hinduistischen Nationenbildung aus traditionellen Wurzeln abzuleiten. Ein besonders hervorstechendes Merkmal des Denkens bei Savarkar ist das Vorhandensein einer Identität stiftenden Neugründungspathos, verstanden als eine Art Gründungsmythos. Signifikant hierfür ist Savarkars Inszenierung des „Goldenen Zeitalters“ als ein integrativer Gründungsmythos, der dabei eschatologische Züge annimmt, da diese „Periode“ nicht nur in der Gegenwart sondern besonders im zukünftigen postkolonialen Indien durch Savarkar als eine Zielperspektive konstruiert wird. In diesem „Goldenen Zeitalter“ lebte eine homogene Hindugemeinschaft mehr oder weniger isoliert⁴⁹⁶, die geistigen und moralischen Qualitäten ihrer Kultur und Psyche genießend. Diese Vorstellung des Gründungsmythos kommt immer wieder in seinen Beschreibungen über vergangene wie gegenwärtige schicksalhafte Situationen zu Tage: Entsprechende Beispiele stellen in Savarkars Schriften die Führungsfigur Shivaji im Kampf gegen die muslimischen Eroberer dar, die marathischen Regionalmacht unter deren Führung ein indisches Reich gegründet wurde sowie der Unabhängigkeitskampf gegen die Briten insbesondere aber die Ereignisse von 1857. Die erste solcher schicksalhaften Begegnungen stellt das Eindringen Alexander des Großen (356-323 v.u.Z.) im Jahre 326 v.u.Z. in den Nordwesten des indischen Subkontinents dar, verbunden mit dem Versuch, diese Region

⁴⁹⁵ „Aber selbst die kleine rote Linie die in den Tagen von Shivaji Bombay auf der Landkarte als Britisches Territorium markierte war immer noch die selbe kleine Linie wie in den Tagen von Nana Fadanavis. Nicht ein Zoll Bodens konnten die Briten an der Westküste unter ihre Kontrolle bringen, selbst wenn ganze Provinzen anderswo auf der indischen Landkarte sich Rot färbten“ (Savarkar 1971:150).

⁴⁹⁶ Sieht man von durch Savarkar skizzierten Kolonisationsbestrebungen einzelner hinduistischer Reiche ab.

in sein persisch-griechisches Reich zu integrieren sowie durch die Hindus entsprechende ausgetragene Abwehrkämpfe. Wobei Savarkar die Bedeutung von Alexanders Angriff auf Indien zeitgleich zu relativieren versucht. So sei die Dramatik, d.h. der Umfang seiner Eroberungen auf dem indischen Subkontinent, die diesem Ereignis zugeschrieben werden, vor allem ausländischer Geschichtsschreibung zuzuweisen. Tatsächlich hätte Alexander nur eine nordwestliche Region in Indien, den Punjab, erobert, während das damalige hinduistische Machtzentrum Pataliputra zwar kraftlos aber unberührt blieb. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, waren die Griechen nicht erfolgreicher als die Hunnen oder Sakas (Savarkar 1971: 214; 215).

Interessant in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass, obwohl Savarkar die indische Mythologie wie sie in den *Puranas* niedergelegt ist und so den Kern seiner Skizzierung dieses „goldenen Zeitalters“ darstellt, diese Phase der Geschichte der Hindus keinen Platz in Savarkars Aufzählungen der glorreichen Epochen indischer Geschichte findet. Auch wenn hier, d.h. vor fünf bis zehntausend Jahren die Basis der hinduistischen Nation gelegt wurde, beginnt die Geschichte des „modernen nationalen Lebens“ der Hindus für ihn erst mit der Invasion Alexander des Großen bzw. der Beseitigung seiner Spuren und der Etablierung des Reiches von Chandra Gupta Maurya. Hier lässt sich laut Savarkar eine Zäsur in der modernen indischen Geschichtsschreibung finden. Hier würde sich nicht mehr Mythologie und Geschichte vermischen, hier erhärten sich die Kriterien der Geschichte dadurch, dass Zeiten und Orte durch indigene und fremde Forschung belegt werden (Savarkar SGE 1971:2f)⁴⁹⁷. Auch wenn Savarkar es nicht explizit zum Ausdruck bringt, so ist offensichtlich, dass er gerade in dieser Zäsur in der nationalen Geschichtsschreibung den wahren Gründungsmythos sieht und den Kern seines Neugründungspathos bildet.

Das „goldene Zeitalter“ wird so beschrieben, dass die „Indische Gemeinschaft“ sich vom Hindukusch im Norden bis zum Meer im Süden erstreckte. Diese war in einer Vielzahl von kleineren und größeren Einheiten organisiert, die eine ununterbrochene Kette von friedlich regierten „indischen Staaten“ bildeten, die strikt der Vedischen Religion folgten. Die meisten von ihnen waren Republiken und wurden als *Ganas* oder *Ganarajyas* bezeichnet, deren Verfassungen im Wesentlichen demokratisch waren. Es gab höchstens zwei oder drei Monarchien, die laut ihm den Namen verdienten. Eine von diesen, die die größte und stärkste war, wurde von einem König Pourav regiert, den die Griechen Porus nannten. (Vgl. Savarkar SGE 1971:6f).

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass auch hier ein hervorstechendes Element seiner Methodik zu Tage tritt. Dieses besteht in der ständigen Verflechtung bzw. in dem zueinander in Beziehung setzen der von ihm verwendeten Codes. So dient ihm die

⁴⁹⁷ Ein Punkt, dessen Betonung für Savarkar eine signifikante Bedeutung hat, da es nicht die von ihm historisch fundierte Herangehensweise sondern auch sein wissenschaftlichen Pathos unterstreicht. Das eine solche Verwischung ein wesentlicher Bestandteil seiner Methodik darstellt, wird an dieser Stelle von seiner Seite entsprechend ignoriert.

sogenannte „Arische-Migrationstheorie“ nicht nur, um die Blutsverwandtschaft aller Inder auf dem gesamten indischen Subkontinent als einigendes Band zu belegen, sondern auch diese in die Konstruktion seines Identität stiftenden Gründungsmythos mit einzubauen. Um dies zu realisieren, werden die Wurzeln der Hindus in den eingewanderten Ariern verortet, die, noch bevor die Ägypter und Babylonier ihre außergewöhnlichen Zivilisationen aufbauten, an den Ufern des *Indus* siedelten, ihre Opferfeuer entfachten und das Fundament einer großartigen und ewigen Zivilisation legten (Vgl. Savarkar 1999:3). Bemerkenswert für Savarkar ist dabei, dass diese bereits von Beginn an nicht nur einen Sinn für Nationalität entwickelten, sondern damit fortfuhren, dieses Gebiet als ihren lokalen Wohnort auszuweisen und es mit einem Namen bedachten (Vgl. Savarkar 1999:4) Die Identität stiftende Wirkung für diese und alle weiteren Generation ergibt sich hier insbesondere aus der engen Verbundenheit zu den Indus, den sieben Flüssen (*Sapta Sindhus*), die ihr Siedlungsgebiet nicht nur kennzeichneten sondern auch dessen „Lebensadern“, sprich ein sichtbares Symbol für ihre gemeinsame Nationalität und Kultur bildeten. Dieses Symbol verflocht derart zu einem Wesen, dass sie dessen Namen als Selbstbezeichnung für sich auserwählten, die *Saptha Sindhus* welche sich später in *Hapta Hindhus* wandeln sollte (Vgl. Savarkar 1999:3f). Keine weiteren Flüsse erlangten für sie eine solch hohe Identität stiftende Bedeutung für ihre nationale und kulturelle Einheit wie diese. Der durch die Arier initiierte Gründungsprozess der hinduistischen Nation fand seinen Höhepunkt nach dem sie sich über den gesamten indischen Subkontinent ausgebreitet hatten in der mythischen Eroberung von Ceylon (heutiges Sri Lanka). Dieser Tag stelle den wahrhaften Geburtstag des hinduistischen Volkes dar, bildete den Abschluss und die politische Krönung eines Prozesses, der Indien vom Himalaya bis zur äußersten Südspitze unter einer Herrschaft vereinte, eine neue und gemeinsame Mission, ein gemeinsames Banner, eine gemeinsame Sache begründete, für deren Verteidigung noch Generationen danach -bewusst oder unbewusst- kämpften und starben (Vgl. Savarkar 1999:7f). Dementsprechend betont er an anderer Stelle, dass das Wort *Sindhu* in der heiligen Sprache der Hindus auch Weltmeer bedeutet und dementsprechend sich nicht nur auf den *Indus* sondern auch auf die gesamte indische Halbinsel bezieht, welche von diesem eingeschlossen wird. Das Wort *Sindhu* bezeichnet also nicht nur die Bevölkerung sondern auch beinahe alle Grenzen ihres Territoriums auf „einen Schlag“ (Savarkar 1999:20). Für Savarkar steht fest, dass dieses *Sindhustan* mehr ist als nur eine rein geographische Bezeichnung. Vielmehr deutet es auf die Existenz einer Nation hin, welche bereits eventuell einen Staat darstellte (*rajnah-rashtram*). Vor diesem Hintergrund war *Sindhustan* für ihn die „beste Nation der Arier“ sofern es sich von *Mlechasthan*, dem Land der Fremden unterscheidet (Savarkar 1999:20).

Abschließend kann festgestellt werden, dass hier ein weiterer wesentlicher Punkt in Savarkars Methodik deutlich wird. Damit der von ihm beschworene Gründungsmythos seine Identität stiftende Wirkung entfalten kann, darf dieser von niemandem hinterfragt werden und muss von allen geteilt werden. So ist es auch nicht verwunderlich, dass er eine eindeutige

Absage an die Versuche erteilt, insbesondere solcher von europäischen Historikern, die die Ursprünge der indischen Nation in der Periode buddhistischer Herrscher in Indien suchen. Zwar habe der Buddhismus durchaus einige Leistungen hinsichtlich des Aufbaues eines umfassenden Territorialstaates auf dem indischen Subkontinent erbracht, sei aber bei weitem nicht alleine dafür verantwortlich (Savarkar 1999:13). Diese stellen aber für Savarkar keine der schicksalhaften historischen Situationen dar, die die Kraft haben, einen Identität stiftenden Gründungsmythos zu initiieren. Denn für ihn steht fest, dass keine politische Gemeinschaft in Indien eine politische Ordnung schaffen kann, ohne einen Gründungsmythos zu haben. Dementsprechend habe es insbesondere der von Ashoka staatlich geförderte Buddhismus versäumt allen Religionsgemeinschaften eine identitäre, nationalstaatliche Orientierung zu geben. Stattdessen habe es eine antinationale Dynamik mit außergewöhnlichen destabilisierenden und revolutionären Komponenten⁴⁹⁸ gefördert. Savarkar selbst war der Überzeugung, dass seine durch Mythen konstruierte hinduistische Gemeinschaft über einen Identitätsrahmen verfügt, der nicht nur eine ausreichende Orientierung für alle Religionsgemeinschaften gibt, sondern auch in der Lage ist, alle Legitimationskrisen symbolisch zu bewältigen.

9.1.2.4 Codelement Märtyrertum und Heldenverehrung

In seinem Essay „Why should we celebrate the festivals of historic personalities“ fordert er seine Leser auf, Helden, die sich um die indische Nation verdient gemacht haben, entsprechend zu würdigen und ihnen den Dank der gesamten Nation entgegenzubringen. Allen voran die von diesen Personen vertretenen Wertvorstellungen sollen als zeitlose Richtlinie beim Aufbau eines unabhängigen indischen Staates dienen. Legitimiert wird dies dadurch, dass deren Lebenswerke an alte indigene Traditionen anknüpfen und die personifizierte Geschichte des Landes darstellen. Die von Savarkar im Rahmen der Heldenverehrung abgeleiteten Tugenden wie Opferbereitschaft, Verzicht und Selbstrespekt u.a. sollen die moralische Grundlage bilden, mit der sich das indische Volk aus der von ihm wahrgenommenen desolaten politischen und sozioökonomischen Situation herauszuführen hat.

Märtyrertum

Das in diesem Zusammenhang von ihm so angepriesene Märtyrertum, hat für Savarkar eine besondere Bedeutung für den Aufbau einer kollektiven Identität. So beschreibt er das Widerstreben der Hindus sich nicht zu anderen, fremden und feindlichen Religionen bekehren zu lassen, als eine beispiellose Handlung mit Vorbildcharakter. Nur wenige Gemeinschaften in der Weltgeschichte haben Opfer an Leben in so hoher Zahl und Ernsthaftigkeit erbracht, wie es die Hindus getan haben. Dabei bringt er unmissverständlich zum Ausdruck, dass es sich bei dem Märtyrertum der Hindus nicht nur um ein sinnloses Unterfangen handele ihre Religion gegen den Angriff religiöser Fanatiker zu schützen, sondern vor allem seien sie heldenhafte

⁴⁹⁸ Siehe hierzu im Detail: Kapitel 7, Absatz 7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten.

Geschichten, die Generationen übergreifend die hinduistische Nation inspirierten, ihr Leben für den Schutz der Religion hinzugeben. (Vgl. Savarkar SGE 1971:184). Ein wesentliches Element seiner Identitätsarbeit ist hier, unter Einbeziehung seiner historischen Geschichtsinterpretationen, die Erweiterung des kollektiven Gedächtnisses um die laut ihm bereits vergessenen hinduistischen Helden bzw. Märtyrer wie Vikramaditya Hemoo, der sich nicht nur durch außerordentliche Tapferkeit und Fähigkeit im Kampf gegen die Feinde des *Hindutums* ausgezeichnet hatte und sein Leben gab. Wie bereits im Abschnitt Code Gemeinsame Geschichte ausführlich dargelegt wird, handelt es sich hier um eine außerordentliche Notwendigkeit. Diese bestand deswegen, da die „Gemeinsame Geschichte“ der Hindus von den muslimischen Historikern weitgehend ignoriert, verneint oder verfälscht wurde und es für die zeitgenössischen, hinduistischen Schreiber eine Unmöglichkeit darstellte, darüber zu berichten, und wenn ja, dann nur völlig unzureichend (Savarkar SGE 1971:376ff). Allgemein sieht Savarkar in dem Martyrium die Erfüllung der Loyalitätsverpflichtung in höchster Form. Auch wenn viele von ihnen aufgrund von religiösen und soziokulturellen Vorschriften, die ihnen das hinduistische Gesellschaftssystem auferlegte, ihre Kaste verloren, so war doch ihre Loyalität zu ihrer Religion ungebrochen, welche sie durch ihren Tod zum Schutz ihrer Religion unter Beweis stellten. Als solche sollte man sich ihrer erinnern. Entscheidend dafür, dass man sich an einen Märtyrer erinnert, ist dessen Prozess des Leidens. Diesen Prozess erhebt er zu einer der höchsten, Identität stiftenden Handlungen im Rahmen der Arbeit für die Nation. Selbst wenn einem Märtyrer die Möglichkeiten genommen wurde, sozial, politisch oder literarisch tätig zu sein, so stellt doch sein Leiden, welches er für die Nation erträgt, eine solche Arbeit dar⁴⁹⁹. Leiden ist dabei für ihn der Motor, die Kraft die bewegt, das Volk anspricht und antreibt. Solange die besten eines Volkes nicht leiden, kann der Rest nicht funktionieren. Der Arbeiter, der Stein auf Stein setzt, ist wichtig für den Bau einer Kirche, ihr Zement ist jedoch der leidende, der Märtyrer der blutet. (Vgl. Savarkar 1924:600) Mit anderen Worten, ohne Leidende, ohne Märtyrer gibt es für Savarkar keine Unabhängigkeit und keine unabhängige Nation.

Insbesondere die Plätze des Martyriums sind für Savarkar von herausragender Bedeutung. Sie stellen für ihn die wahren heiligen, religiösen Plätze im nationalen Leben eines Hindu dar. Diesen gilt es, die höchste Verehrung entgegen zu bringen. Es sind die Plätze, an denen sich die Hindus bzw. die hinduistischen Helden zum Schutz für ihr Land, ihrer Religion und ihren Glaubensbrüder geopfert haben und an denen diese auch gemäß ihrer Verdienste gewürdigt werden sollen. An diesen Plätzen sollen auch entsprechend die Rückgewinnung von verlorenen Hindus an die anderen Religionsgemeinschaften wie die der Muslime vollzogen

⁴⁹⁹ Dieses kann auch als eine Art Stellungnahme hinsichtlich Kritiken gesehen werden, die zum Gegenstand haben seinen Beitrag zum Freiheitskampf Indiens in Frage zu stellen. Während seiner mehrjährigen Gefangenschaft in der britischen Strafkolonie auf den Andamanen war es ihm nicht möglich sich aktiv in entscheidenden Phasen des Ringens mit der britischen Kolonialmacht zu beteiligen. Von daher sieht er die außergewöhnlichen grausamen Haftbedingungen ebenfalls als eine Arbeit für die Nation an, sein Beitrag zur Unabhängigkeit des Landes.

werden, sprich Rekonvertierungen durchgeführt werden. (Vgl. u.a. Savarkar SGE 1971:244). Es ist der Platz, an dem *gemeinsam* soziokulturelle Handlungen, verstanden als hinduistische Zeremonien, wie Feuer- und Reinigungsrituale abgehalten werden. Die kollektive Komponente hierbei soll vor allem den Zusammenschluss aller gesellschaftlicher Gruppen und Kasten betonen und die Identität stiftende Wirkung dieser Veranstaltung und der Plätze des Martyriums hervorheben. An solchen Plätzen über die Märtyrer zu meditieren, gilt für Savarkar als ein Anreiz, „dem Lichtblick“, zu folgen (Vgl. Savarkar 1950:10). Der Platz des Martyriums wird dadurch zu einem „heiligen Raum“ erhoben, zum sakralen Zentrum, das letztendlich ein Land „heilig“ macht.

Wer unter die Kategorie des Märtyrers subsumiert werden kann, wird von Savarkar eindeutig bestimmt. Es sind die Hindus, die nicht nur bereit sind ihr Leben für die hinduistische Gemeinschaft zu opfern – ein Kriterium was für ihn den Status einer Prämisse erhält, um als Hindu anerkannt zu werden – sondern dies auch taten. Neben den für ihn herausragenden Fällen, die ihr Leben gaben, um religiösen Konversionen zu entgehen, sieht Savarkar vor allem die Völker in Indiens Nordwesten als Musterbeispiele bzw. „Prototypen“ des hinduistischen Märtyrers. Diese haben sich Jahrhunderte lang geopfert für die Verteidigung des hinduistischen Landes, sprich des gesamten Subkontinents, dessen Völker wie deren hinduistischer Religion. So ermöglichte ihr Abwehrkampf im Norden, den Staaten im Süden über mehr als zweitausend Jahre ihre politische Unabhängigkeit zu erhalten und die hinduistische Kultur im Rahmen ihrer expansiven Politik in fremde Länder zu bringen. Für Savarkar ein unschätzbares Engagement, welches niemals entlohnt werden kann. (Vgl. Savarkar SGE 1971:281f).

Auch durch dieses Codeelement versucht er eine gruppenübergreifende Integration zu schaffen, d.h. die Sikhs in die Gemeinschaft der Hindus zu subsumieren. So betont er, dass die Sikhs, die im Kampf gegen die Muslime ihr Leben opferten, im politischen Denken Savarkars entsprechend als Märtyrer für die Sache des Hinduismus anzusehen sind (Vgl. Savarkar SGE 1971:392; 394).

Heldenverehrung

Eng mit dem Begriff des Martyriums ist der der Heldenverehrung bei Savarkar verknüpft. Allgemein kann festgestellt werden, dass Helden in Savarkars historischen Interpretationen zum Aufbau einer kollektiven Identität eine entscheidende Rolle einnehmen, und zwar in mehrfacher Hinsicht. Zum einen wird ihnen eine Sonderstellung als Individuum eingeräumt in dem ansonsten sehr durch Unterordnung charakterisierten Verhältnis der Individuen zu Staat und Gemeinschaft innerhalb des *Hindutva*-Konzepts. Zum anderen bilden sie, also die Helden, das perspektivische Handlungsfenster, durch das sich der einzelne oder ein Teil aus der kollektiven Gemeinschaft qualifizierend hervorhebt, um einen potentiellen Führungsanspruch zu legitimieren. In diesem Zusammenhang sind die Helden als immanent „große Persönlichkeiten“ repräsentativ, um einen Einblick in die täglichen Routinen der hinduistischen Gesellschaft

hinsichtlich der gelebten Gepflogenheiten und Gebräuche, den religiösen, sozialen und politischen Verhaltensweisen, sowie der ethischen und philosophischen Vorstellungen ihrer Zeit zu erhalten. (Savarkar SGE 1971:234) Ihre herausragende Bedeutung erhalten sie aber aufgrund eines anderen, dem ihnen innewohnenden Phänomen, nämlich das der strategischen Anpassung des soziokulturellen Handlungskontexts bzw. dessen gezielte Transformierung. So zeichnen sich die Helden gerade dadurch aus, dass sie sich über die alten traditionellen Ansichten, Sitten und Praktiken hinwegsetzen, wie es das Beispiel von durchgeführten Re-Konvertierungsmaßnahmen zeigt. Dadurch offerieren sie ein Handlungsmuster, welches ein Portfolio an Aktivitäten ermöglicht, um flexibel auf Notwendigkeiten unterschiedlicher gegenwärtiger wie zukünftiger Situationen reagieren zu können. So haben individuelle Persönlichkeiten, Helden wie Shivaji, Jaswantsingh oder Ramanand den Rahmen dafür vorgegeben, wie man Gegenoffensiven an der religiösen Front ausführen kann, so dass die hinduistische Gemeinschaft als Ganzes davon profitierte. Ein essentielles Kriterium, welches sie gemäß Savarkar als Helden definiert. Diesbezüglich erfolgt auch die klare Betonung, dass ein weiteres Element seines „Helden-Verständnisses“ die Bereitschaft ist, im Sinne einer *Tit-For-Tat*-Strategie auch das Instrument der gleichwertigen Gegengewalt anzuwenden. Den Schlüssel hierzu sieht Savarkar in der Akzeptanz, dass die „Ethik des Krieges“ einer gewissen Transformation unterlag, wie es bereits im Rahmen seines Konzeptes der gerechten Gewalt dargelegt wurde. Viele dieser Helden bauten eigene Anhängerschaften bzw. „Teilgemeinschaften“ auf und etablierten hinduistisch-religiöse Lehren⁵⁰⁰. In diesem Zusammenhang stellt Savarkar fest, dass die Hindus prinzipiell nicht gegen eine Verehrung von Helden waren. So erfolgte durch die hinduistische Gemeinschaft als Ganzes die partielle Anerkennung bestimmter Lehren, Praktiken oder Teilgemeinschaften solcher Helden. Somit entfalteten die Helden in Savarkars Denken eine zweidimensionale Identität stiftende Wirkung: (1) In einer universalen Dimension, durch die Etablierung eines Verhaltenskodex, welcher von den Hindus als Ganzes Anerkennung findet; und (2) in einer partiellen Dimension, dadurch dass die Handlungsrichtlinien innerhalb ihrer Gefolgschaft internalisiert wurden. Die von Savarkar suggerierte wechselseitige Penetration beider Dimensionen kann mit Blick auf den Aufbau einer kollektiven Identität allerdings verstärkende wie auch abschwächende Effekte produzieren. So betont Savarkar (SGE: 1971:220), dass zwar die Helden zu ihren Lebzeiten von den Hindus [Hindus verstanden im Sinne von allen] als Idole geehrt wie verehrt wurden, dies aber nach ihrem Tod nicht mehr in dieser aktiven und enthusiastischen Weise praktiziert wurde. So hätten ihre spezifischen Anhänger, beeinflusst von der allgemeinen Tendenz der Vernachlässigung großer Helden, die praktischen Lektionen der gewaltsamen wie gewaltlosen Gegenaggression sowie die Lehren ihrer Helden in Vergessenheit geraten lassen. Savarkar trifft hier eine klare Unterscheidung zwischen dem Kollektiv und dem Individuum bzw. der Teilgemeinschaft indem

⁵⁰⁰ Auch wenn Savarkar dieses hier nicht explizit zum Ausdruck bringt, so kann festgestellt werden, dass er vor allem die Sikhs als eine solche akzeptierte Teilgemeinschaft sieht, was man im Falle der Buddhisten nicht behaupten kann.

er betont, dass die Hindus als Anhänger eines bestimmten „religiösen Helden“ in ihrer individuellen Kapazität dessen spezifischen Verhaltenskodex übernehmen. Demgegenüber folgte das hinduistische Kollektiv, obwohl als höchst „götzendienlich“ beschrieben, nicht diesen neuen Idolen. Zieht man an dieser Stelle ein vorläufiges Resümee, kann festgestellt werden, dass Savarkar dem Individuum durchaus unter bestimmten Umständen eine besondere Rolle einräumt. Diese Bedingungen sind jedoch sehr verengt und spezifisch, d.h. sie führen dazu, dass das Individuum von der Gemeinschaft nur als ein eigenständiger Akteur wahrgenommen wird, wenn dieses im Sinne von Savarkars Heldenverständnis sich als eine Führungspersönlichkeit mit pan-hinduistischer, nationaler Einstellung qualifiziert. Trotz dieses Elementes in seinem Denken, kommt man nicht umhin seine Neigung zu negieren, die Bedeutung des einzelnen Individuums zu marginalisieren.

9.1.3 Code *Desabhakti* – „göttliche Liebe zum Land (Punjabhu)

Das Land, *Des*, als Heiligtum erinnert uns an jene „göttliche Liebe zum Land“ (*Desabhakti*), von der im letzten Jahrhundert bereits Hariscandra von Benares gesprochen hat (Klimkeit 1981:249). Auch wenn Savarkar diesen Terminus nicht direkt verwendet, so erkennt er doch in einer ungeteilten und göttlichen Liebe zum gemeinsamen Land einen wesentlichen Faktor zur Verwirklichung seines hinduistischen Ordnungsmodells. Denn die Beziehung zwischen Individuum und Territorium ist gemäß Savarkar durch ein Liebesverhältnis gekennzeichnet. Die Einforderung dieser Liebe ist für Savarkar eine zwingende Notwendigkeit.

9.1.3.1 Codelement Patriotismus

Der Patriotismus spielt bei Savarkar eine entscheidende Rolle und kommt in seine Schriften und Reden durch eine obsessive Patriotismus-Semantik und Pragmatik zum Ausdruck. Patriotismus ist für Savarkar Maßstab für alle Entscheidungen und Handlungen, Orientierungspunkt und Identität stiftende Gemeinsamkeit zugleich⁵⁰¹. Folglich wurde er zu einer zentralen Legitimation und moralischen Motivation für alle, die seiner „*Hindutva*-Gemeinschaft“ angehörten und für die Etablierung des *Hindu-Rashtras* kämpften. Ihr kommt im Wesentlichen die Funktion zu, die Binnenintegration als auch die Abgrenzung nach außen zu schaffen. Der Patriotismus gegenüber dem *Hindu-Rashtra* gilt dabei als „das Kind der hinduistischen Gemeinschaft“, er verbürgt ihre Kontinuität, ihre innere Stärke und Kohärenz. Savarkar fordert daher für sein *Hindu-Rashtra* in erster Linie eine Art „Reichspatriotismus“, im Sinne einer Loyalität gegenüber einer nationalen Einheit. Dies ist daher von Bedeutung, da sich die Mehrheit seiner Landsleute insbesondere aufgrund des sozialen Systems der Kasten eher mit ihrem „engeren Umkreis“ wie *Jati*, Kaste, Familie, Dorf u.a. zu identifizieren. pflegten als mit übergeordneten territorialen Entitäten. Patriotisch handeln, bedeutet daher für ihn u.a. den Hinduismus zu reformieren. Die Tatsache, dass es bis dato eine den indischen Subkontinent umfassende

⁵⁰¹ Allgemein zum Patriotismusverständnis Dann (1991:57).

überregionale „staatliche Einheit“ nicht gegeben hat, förderte in dieser Hinsicht maximal eine Art „Provinzpatritismus“, sofern wir mit Blick auf den geographischen wie zeitlichen Kontext überhaupt von Patriotismus sprechen können. Vor diesem Hintergrund ist Savarkar's Patriotismus-Forderung zum einen als ein Versuch zu bewerten, seine Landsleute zu einem Aufbruch in Richtung der Entwicklung eines „Nationalen Geistes“ zu bewegen und zum anderen als ein Aufruf, den zentrifugalen Kräften entgegen zu wirken, die bisher die Einheit der Inder (Hindus) verhinderten, allen voran die indische Aristokratie und die mit ihr verbundenen „antinationalen“ Partikularinteressen. Mit anderen Worten, es ist ein Ausdruck des Dranges zur umfassenden Einheit unter Überwindung der notorischen „Kleinstaaterei“ indischer Prägung auf der Suche nach einem nationalen Kontext in Unabhängigkeit. Vor diesem Hintergrund kontextualisiert Savarkar seine Version von Patriotismus und dessen Bedeutung für die Entwicklung der Hindus zu einer Nation zur Zeit des Kampfes der Marathen gegen die Muslime. Vorweg lässt sich feststellen, dass er bezüglich seines geforderten Patriotismus als Ideal einen theokratischen vor Augen hatte, den er glaubte bei den Muslimen gefunden zu haben. Von Individuum zu Individuum, waren die Hindus genauso tapfer und ihrem Glauben verpflichtet wie die Muslime. Aber von Gemeinschaft zu Gemeinschaft, von Volk zu Volk, waren die Muslime durch einen theokratischen Patriotismus aufs Engste miteinander verbunden (Savarkar 1971:197). Dieser Patriotismus schaffte es laut Savarkar, die Muslime in einer Art und Weise anzuspornen unter dem Banner ihres Gottes zu sterben und alle Anstrengungen zu investieren, um die politische Herrschaft über die Ungläubigen auszubreiten mit der „Heiligkeit eines Heiligen Krieges“ (Savarkar 1971:197f). Aber es mussten erst Jahre, selbst Jahrhunderte vergehen, bis die Hindus diese bittere Lektion lernten und erst unter dem Eindruck einer gemeinsamen Gefahr ein Bewusstsein dafür entwickelten, welche Bindungen sie vereinigten, sie als eine Nation auszeichneten und welche Faktoren sie unterschieden. Sie begannen sich in erster Linie als Hindus zu fühlen, als sie in trauriger Weise realisieren mussten, welche Schwächen sich in ihr nationales Leben geschlichen haben. Schwächen, die laut Savarkar in einer ihnen innenwohnenden Tendenz begründet lagen und in einem allgemeinen Mangel an Gemeinschaftsgefühl, Stolz und Nationalgefühl sowie sich durch ihr Denken und Handeln selbst zu isolieren, zum Ausdruck kamen. Erst langsam absorbierten sie das, was zum Erfolg der Muslime beigetragen hat. Als Konsequenz dessen, begannen sie, pan-hinduistische Bewegungen zu initiieren und den Kampf um die politische Unabhängigkeit und die Gründung eines großen hinduistischen Reiches voranzutreiben. In diesem Zusammenhang behauptet Savarkar, dass wenn man sich mit all diesen Bewegungen auseinandersetzt und die politische Situation in der damaligen Hindu Welt betrachtet, kommt man nicht umhin im Ergebnis festzustellen, dass allein Maharashtra entsprechend in der Lage war, den Krieg um die Befreiung der Hindus zu führen und ihn zum Erfolg zu führen. Das war was auch Ramdas nach seiner Indien-Rundreise konstatierte, dass „in ganz *Hindustan* nicht ein Hindu übrig geblieben ist der stark und gewillt genug ist sein Land, seine Nation nicht den politischen Fesseln der

Muslime zu überlassen – einzig und allein in Maharashtra kann man noch ein wenig Hoffnung hegen“⁵⁰². Auf der Basis dieser Überzeugung machten es sich Ramdas und seine Anhänger zur Aufgabe, zunächst Maharashtra zu konsolidieren und dann dessen Streitkräfte in einen „heiligen Krieg“ zu führen, um die Unabhängigkeit von ganz *Hindustan* zu gewinnen und *Rajya* und *Dharma*, den Hindu Tempel und den Hindu-Thron von der Fremdherrschaft zu befreien, durch die Unterwerfung gesamt Indiens in ein mächtiges marathisches Reich, welches sich der Hindusache hingibt und der Verteidiger des Hindu Glaubens und Champion der Hindu Rasse ist. Aber bei diesem Versuch konnten sie nicht die gesamten de-nationalisierenden Tendenzen weder in Maharashtra und erst recht nicht in *Hindustan* mit einem Schlag eliminieren (Savarkar 1971:198). Das einzige was sie tun konnten war, diese Tendenzen auf ein solches Ausmaß zu reduzieren, dass die patriotischen Impulse der Hindus in Maharashtra als Ganzes die niedrigen Instinkte der Menschen kontrollieren, die zur Selbstverherrlichung neigten und die nationalen und pan-hinduistischen Interessen zu Gunsten ihrer verengten persönlichen Aufgaben zurückstellten (Savarkar 1971:198f). Das ist der Grund warum immer wieder ausbrechender ziviler Unfrieden, auch unter den Marathen zu finden ist, aber die Nation als Ganzes all diese kritischen Punkte überwunden hatte und befähigt war, ihre nationalen, pan-hinduistischen und patriotischen Instinkte zu erhalten und ihre degradierenden Tendenzen zu kontrollieren, wenn nicht ganz zu beseitigen (Savarkar 1971:199). Der pan-hinduistische Geist, diese Sehnsucht und Fähigkeit das gesamte *Hindutum* von der Fesselung durch die fremden und ungläubigen Rassen zu befreien, diese patriotische Leidenschaft konnte die niedrigen egoistischen und individualistischen Tendenzen ihrer Natur kontrollieren oder für die nationale Sache und ihren Glauben dienlich machen. Diese Leidenschaft, diesen Geist, den die Marathen rasch entwickelten und auch zeigten, wies die Marathen nicht nur entschieden den Muslimen in allen nationalen Qualität als überlegen, sondern auch unter den Hindu Völkern als das hervorragendste aus, um ein Hindu Reich aufzubauen und zu erhalten, welches aus den oben genannten Gründen, zunächst nichts anderes als ein marathisches Reich sein konnte (Vgl. Savarkar 1971:199). Trotz der Tatsache, dass die Marathen, obwohl sie weit mehr patriotisch und national inspiriert waren als die Muslime und weit mehr vereint und politisch bereit und fähig waren, den Krieg für die Befreiung der Hindus auszutragen, als alle anderen Sektionen ihrer Landsleute und Glaubensbrüder, fühlten sie sich immer noch zu schwach bezüglich eines idealistischen Patriotismus und nationaler Tugenden, als im Vergleich zu den Engländern, die sie aus diesem Grund langfristig schlugen. (Savarkar 1971:199f).

Vor diesem Hintergrund möchte Savarkar mit seinem Konzept von Patriotismus ein qualifiziertes ethisches Verhalten bewirken, bei dem nicht die Partikularinteressen der einzelnen Kasten bzw. Sub-Kasten im Vordergrund stehen, sondern die Einheit aller von ihm als Hindus bezeichneten Personen, die *Hindu-Sangathan*, verstanden als die Nation des *Hindu-Rashtras*. Savarkars Vorstellungen gemäß, sind diese Staatsbürger jedoch nicht nur durch Lebens- und

⁵⁰² Ramdas zit. in Savarkar (1971:198).

Machtinteressen, als wesentliche Motivation deren Handelns, gekennzeichnet, sondern diese fühlen sich auch universalistischen Idealen verpflichtet die einen nationenbezogenen Patriotismus begründen sollen. Wesentliches Prinzip dessen ist nicht nur die wie von Sokrates geforderte „Identifikation mit dem Gemeinwesen“ sondern die Erkenntnis bzw. Forderung wie von Max Weber (1964:675) formuliert, dass „ein spezifisches Solidaritätsempfinden anderen gegenüber zuzumuten sei“. Savarkar betont jedoch primär die Notwendigkeit der eigenen Leistung [des Individuums] für die Gemeinschaft; die zu erbringende Leistung des Gemeinwesens gegenüber dem Individuum findet nur bedingt Erwähnung. Demjenigen, der nicht zur uneingeschränkten Leistungsbereitschaft gegenüber der Gemeinschaft bereit ist, wird jeglicher Patriotismus apriori abgesprochen. Alle Leistungen und Handlungen müssen daher laut ihm dem patriotischen Maßstab unterliegen, denn nur hierin sieht er eine nachvollziehbare und glaubwürdige Antriebskraft und Motivation. Die Akzeptanz und Verinnerlichung dessen ist unverhandelbar.

Savarkar lässt jedoch keinen Zweifel an der exklusiven Dimension seines Patriotismus-Begriffes. Insbesondere galt es für ihn, diejenigen auszuschließen, die Indien lediglich als ein Land ansahen, in dem sie sich wohlfühlten oder mit dem sie eventuell auch sympathisierten, aber nicht unbedingt das Land ihrer Herkunft oder das Land, was sie aufgrund religiös-kultureller Emotionen am höchsten schätzten. Für diese Personen konnte es mehrere Vaterländer geben, was für Savarkar bedeutete, dass nicht nur ihre Liebe sondern dementsprechend auch ihre Loyalität und ihr Patriotismus geteilt sein muss. Nur wer sein Land so liebt, dass er stets bereit ist, es anderen Ländern vorzuziehen, sich uneingeschränkt für dessen Wohl einzusetzen und dafür bis ans Äußerste zu gehen, das heißt sein eigenes Leben zu opfern, ist ein Patriot. Folglich stand für ihn fest, dass nur ein Hindu ein Patriot und damit Inder sein kann. Ein hinduistischer Patriot, der den Namen verdient, kann nichts anderes als ebenfalls ein indischer Patriot sein. In diesem Sinne ist die Konsolidierung und die Unabhängigkeit der hinduistischen Nation letztendlich nur ein anderer Name für die indische Nation (Savarkar 2007:217). Hier wird die Ambiguität des Patriotismusbegriffes im Allgemeinen sowie insbesondere dem von Savarkar nur allzu deutlich. Der generellen positiven Dimension der konstruktiven Funktion hinsichtlich der kollektiven Selbstthematisierung und damit der Konstruktion von Identität steht eine bemerkenswerte diskriminierende Unterscheidung von „wir“ und „sie“ entgegen. Mit anderen Worten, die Definition des Selbst wird „naturgemäß“ durch soziale Inklusionen und Exklusionen formuliert. Legitimation und Kritik bilden dabei stets wesentliche Konstituenten von Identität, die im Innen- wie im Außenverhältnis der zu konstruierenden Gemeinschaft zum Tragen kommen kann. So versteht Savarkar unter Patriotismus nicht nur die Bereitschaft für den Kampf gegen einen fremden sondern auch gegen einen inneren Feind, wie die soziale Institution des Kastensystems. Ein Patriot hat gegen einen solchen Feind nicht nur im theoretischen Sinne die Rede zu halten sondern auch aktiv, d.h. physisch-real, gegen ihn vorzugehen. Auch hier ist ein weiteres Beispiel für seine Verbindung

von Lehre und Tat zu finden. (Savarkar 1924:591). Allerdings betont Savarkar, dass ein echter Patriot geprägt ist durch die Liebe zur Menschlichkeit, und eher seltener den Weg der Gewalt, des Terrorismus und des Blutvergießens geht. Gewaltsame Maßnahmen werden von ihm nur ergriffen, wenn keine friedlichen und verfassungsmäßigen Möglichkeiten zur Verfügung stehen. (Savarkar 1950:405)

Die Forderung nach Patriotismus kann als ein weiteres Beispiel für seinen Versuch angesehen werden, unterschiedlichste Aspekte, politischer, sozialer wie wirtschaftlicher Art miteinander zu verbinden und spiegelt sich unter anderem in Savarkars Auseinandersetzung mit dem Bildungssystem wider. Eben im Rahmen dieses Patriotismus forderte er die Unterstützung der Swadeshi-Bewegung, die der Leitidee folgte, „dass der Verbrauch einheimischer Waren, auch wenn sie von geringerer Qualität und teurer als ausländische Produkte waren, patriotische Pflicht sei. Ebenso sollte ein wahrer Patriot, wenn er über das notwendige Kapital verfügte, entsprechende Industrieunternehmen, auch wenn diese, zumindest anfangs, keine Profite abwerfen würden, gründen“. (Vgl u.a. Krüger 1984:163) Wie bereits im Codeelement der nationalen Erziehung angedeutet spielt Bildung für Savarkar nicht nur direkt eine wichtige Rolle im Aufbau der Nation sowie deren langfristige Existenzsicherung sondern auch indirekt eine entscheidende, konstitutive Rolle in seinem Konzept von Patriotismus⁵⁰³. So stellt er fest, dass eine eingeschränkte bzw. unvollständige Bildung nicht unbedingt den Patriotismus und die damit für ihn verbundene Bereitschaft zur Selbstopferung hemmt. Allerdings würde eine verbesserte Bildung die Chance zum Erreichen ihrer noblen und uneigennütigen Ziele bemerkenswert erhöhen. Dies bringt Savarkar (1950:149; 440) zu seinen beiden wesentlichen konstitutiven Elemente seiner Idee des (erfolgreichen) Patriotismus: stählerner Enthusiasmus und adäquates Wissen. Aus Propagandazwecken hält er insbesondere Geschichte, inklusive der europäischen, Politikwissenschaft und Verfassungsgeschichte als die ausschlaggebenden Disziplinen (Savarkar 1950:149; 153f). Auch wenn er es nicht explizit zum Ausdruck bringt, sind die zwei essentiellen Merkmale, die einen erfolgreichen Patrioten und Freiheitskämpfer ausmachen. Dementsprechend kann konstatiert werden, dass Savarkars Patriotismusvorstellung durch ein Nebeneinander von Zusammenhalt und Solidarität einerseits, sowie Opferbereitschaft, Altruismus und Bildung andererseits besteht, Elemente die durch die Liebe, der tiefen Verbundenheit und bindungsloser Loyalität zum eigenen „heiligen Land“ verbunden werden.

Vor diesem Hintergrund erhebt Savarkar den Vorwurf, gegen das durch die Briten eingeführte westliche Bildungssystem, dem er ansonsten positiv gegenüberstand, dass es einen Patriotismus fördert, der den Indern seines Erachtens nach „wesensfremd“ ist. Ausgehend von seiner Vorstellung, dass die hinduistische Nation niemals allein auf der Basis eines territorialen Prinzips konstituiert werden kann, lehnt er dementsprechend jede Art von Patriotismus ab, der einzig und allein einen geographischen Bezugspunkt hat. Denn nach ihm würden die Briten

⁵⁰³ Durch Bildung und Nationale Erziehung soll seinen Landsleuten schrittweise bewusst werden, welche Bedeutung die Begriffe „Land“, „Religion“ und „nationaler Dienst“ für sie haben und, dass das Kollektiv, die Hindu-Gemeinschaft, aus ihnen selbst als soziale Einheiten besteht. (Savarkar 1950:259).

unter Patriotismus lediglich die Liebe zu ihrem, dem von ihnen bewohnten Land verstehen, die geographische Einheit England (Savarkar 2007:242) All diejenigen die nun in England wohnen seien als eine Nation ungeachtet der Religion, Rasse, Kultur vereinigt und das war der Grund warum England eine solch konsolidierte und mächtige Nation wurde (Savarkar 2007:242). Ein Gedanke, dem insbesondere die durch das westliche Bildungssystem beeinflussten Inder nachgingen bzw. nachgingen. So wurde von diesen propagiert, eine Nation sei eine territoriale Einheit und dieser Faktor sei der einzige der eine Nation ausmachen würde. Eine Vorstellung, die laut Savarkar auf den ersten Blick so naiv wie attraktiv erscheinen mag und auf den europäischen Kontext zutrifft, aber den realen indischen Verhältnissen nicht gerecht wird. (Savarkar 2007:242ff) Die Annahme, dass eine territoriale Einheit ungeachtet der in ihr vorhandenen rassischen, kulturellen und religiösen Differenzierungen eine Nation darstelle, führt Savarkar zur folgender, für ihn logischer Konsequenz: Indien stellt als eine territoriale Einheit eine Nation dar und alle Menschen die in Indien leben sind apriori Inder. Dies bedeute aber auch, dass die Hindus, Muslime, Christen oder Parsen aufhören müssen, als solche zu existieren. Die Vorstellung der Vertreter des „exklusiven Territorialprinzips“ Hindus und Muslime gleichermaßen über Nacht zu indischen Patrioten zu machen, verkenne die tatsächliche Trennlinie zwischen ihnen (Savarkar 2007:243). Savarkar konstatiert in diesem Zusammenhang, dass durch die Einführung des westlichen Bildungssystems hier die von den Briten erwünschte Wirkung zur Entfaltung kam. So sei es für die „beeinflussten Hindus“ ein Leichtes gewesen, sich von ihrem soziokulturellen Eigenwesen, ihrem *Hindutva* zu trennen, da dieses durch die Briten als nichts anderes als Hinduismus, verstanden als ein veritables Bündel von Aberglauben diffamiert wurde. (Vgl. Savarkar 2007:243) Deren Erwartungshaltung, dass die Muslime ebenfalls so einfach vergessen würden wer sie sind, nämlich in erster Linie Muslime, um als „indische Patrioten“ voll und ganz in das indische Volk aufgehen zu können, erwies sich als ein Trugschluss. Unterstützung in ihrer Haltung erfuhren sie durch die Briten, die sich schließlich bemerkenswert dafür einsetzten, dass die Muslime ihre Solidarität als Muslime bewahrten. (Vgl. Savarkar 2007:243f) So sei es für Savarkar auch nicht verwunderlich, dass erst als die Briten am Ende ihrer Kolonialherrschaft die Macht an das indische Volk übergaben, sich die Muslime zu Wort meldeten, dass sie ja schließlich auch Inder seien und dementsprechend berücksichtigt werden müssten (Savarkar 2007:248).

Unter einem mythologischen Rückgriff betont Savarkar jedoch, dass jeglicher Versuch der Etablierung und Konsolidierung einer indischen Nation sich im Spannungsverhältnis bewegt zwischen zwei der wesentlichen Grundgedanken, die in der hinduistischen Geisteswelt bestehen, nämlich dem des *Brahma* des Prinzips der Schöpfung, des Unteilbaren und dem des *Maya*, der vergänglichen, illusorischen Welt, dem Prinzip der Teilung⁵⁰⁴. Eine Spannung, welche laut Savarkar sich nicht nur philosophisch sondern auch politisch auswirkt und von den hinduistischen Patrioten in ihrem Enthusiasmus, Indien zu vereinen, missachtet wurde (Savarkar

⁵⁰⁴ Siehe ergänzend Michaels (1998:33, 56, 330).

2007:245). Diese Patrioten gehen davon aus, dass wenn Indien erst einmal vereint wäre, es keine Spannungen mehr gäbe. Aber laut Savarkar wiegt dieses „wenn“ äußerst schwerwiegend. Das neue Konzept der indischen Nationalität wurde allein auf der gemeinsamen Verbindung der territorialen Einheit Indiens aufgebaut. Die Hindus fanden darin nichts was ihren Widerspruch erregte, selbst unter Einbeziehung ihrer tiefsten religiösen, kulturellen oder rassischen Empfindungen (Vgl. Savarkar 2007:246). Da ihr nationales Wesen sich bereits mit der territorialen Einheit Indiens identifizierte, welche für sie nicht nur ein Land, in dem man sich vorübergehend aufhält, sondern ihr Vaterland, ihr heiliges Land zusammen ist (Vgl. Savarkar 2007:246). Indischer Patriotismus war für sie nichts anderes als ein Synonym für Hindu-Patriotismus. Selbst wenn die territoriale Einheit eng mit ihrer rassischen, religiösen, und kulturellen Einheit verknüpft war, wurde festgestellt, dass die indische Nation eine Bezeichnung für die indische Nation sei (Savarkar 2007:246). Wenn *Hindustan* Indien genannt werden würde, aber weiterhin *Hindustan* bleibt, mache es im Wesentlichen keinen Unterschied und aus praktischen Gründen kann es übergangen werden (Savarkar 2007:246). Das sei auch der Grund warum, trotz der westlichen Ausbildung, hinduistische Führer so tief von dem „Hindusein“ inspiriert waren, und stolz sind, Hindus zu sein, durch Religion, durch Rasse, durch Kultur und sich der Indischen National Bewegung anschlossen. Mit anderen Worten, sich für den politischen Fortschritt und die Unabhängigkeit von den Briten innerhalb des *Congress* zu engagieren, um für den Wohlstand Indiens zu kämpfen und um diesen mit allen anderen nicht-hinduistischen Minderheiten zu teilen (Savarkar 2007:246). Obwohl aber die Hindus, die sich mit einem solch arglosen Enthusiasmus und äußerster Hingabe dem Prinzip der territorialen Nationalität verschrieben haben, scheint es wohl so zu sein, dass dieses Prinzip kläglich im Versuch, die Muslime in Indien anzusprechen, gescheitert sei (Savarkar 2007:246). Als Gemeinschaft, als Kollektiv, hätten sie sich bereits von Beginn an zurückgehalten, wurden zunehmend kritischer und lehnten letztendlich das Prinzip der territorialen Nationalität gänzlich ab. (Vgl. Savarkar 2007:246). In diesem Zusammenhang stellt Savarkar fest, dass je stärker der *Congress* darauf bestanden hat, alle Inder ihre „rassischen und religiösen Individualitäten“ in eine Indische Nation einzubinden, um, koste was es wolle, eine politische Einheit zu bilden, desto misstrauischer und erzürnter wurden die Muslime (Savarkar 2007:246f). Die Muslime waren laut ihm instinktiv davon überzeugt, dass der indische Patriotismus, so wie er von dem *Congress* definiert wurde, der Todesstoß für den muslimischen Patriotismus bedeutete, welcher zusammengenommen das Ende ihrer rassischen, religiösen und kulturellen Ambitionen implizieren würde (Savarkar 2007:247). Auch hier unterstreicht Savarkar seine These, dass sich die Muslime von den Briten dahingehend instrumentalisieren ließen, dass sie von diesen in ihrer Anti-*Congress*-Haltung unterstützt wurden (Vgl. Savarkar 2007:247). In Konsequenz bedeutet dies, dass, je stärker der *Congress* und die von ihm geführte Indische Nationalbewegung wurde, desto vehementer formierte sich die muslimische Opposition und intensiver wurde ihre Ermutigung und Unterstützung durch die Briten (Savarkar 2007:247).

Zusammenfassend lässt sich folgendes feststellen: Nur wer sich als Diener des hinduistischen Gemeinwohls sieht und dementsprechend handelt, kann und darf sich laut Savarkar als ein indischer Patriot bezeichnen. Maßgebend dabei ist nicht, ob eine „patriotische Handlung“ dem Individuum, sondern vielmehr in wieweit dieser der hinduistischen Gemeinschaft als Kollektiv, nutzt. Dieses Handeln im Sinne der hinduistischen Sache drückt sich neben der Rückstellung der persönlichen Interessen hinter dem hinduistischen Gemeinschaft (*Hindu Sangathan*) und der Nation (*Hindu-Rashtra*) vor allem in der Liebe zu Indien als Vaterland (*Pitribhu*) und heiliges Land (*Punyabhū*) aus. Damit offeriert Savarkar einen Patriotismusbegriff, der nur sehr schwer zu fassen ist, der nur bedingt als rational, sondern überwiegend als emotional bezeichnet werden muss. Auch hier liefert er kein kohärentes Konzept, daher sollte man statt von Patriotismus vielmehr von „Savarkars Patriotischen Phantasien“ sprechen.

Savarkars Patriotismus kann als ein signifikant ordnendes und verbindendes Schema der „exkludierenden Elemente“ in seinem politischen Denken identifiziert werden. Freilich gilt es aber auch festzustellen, dass, wenn sein Patriotismus als Gesinnungshaltung isoliert betrachtet wird, dies in der Zeit des Unabhängigkeitskampfes gegen die Briten durchaus einer allgemein verbreiteten Stimmung entsprach. Es muss jedoch betont werden, dass insbesondere bei ihm eine außergewöhnliche ideelle Überhöhung des Patriotismus erfolgte. Man kann fast sagen, je mehr sich seine persönliche Konfrontation mit der Kolonialmacht Großbritannien sowie seinen politischen, indischen Gegnern zuspitzte⁵⁰⁵, desto mehr wurde der Patriotismus als Prinzip beschworen und von seinen Anhängern bzw. „Begleitern“ als eine Art sittliche Qualität, als Mittel zur Persönlichkeitsbildung entmaterialisiert und in den Rang eines kausalen Kriteriums erhoben, welches erfüllt werden musste, um als ein „Landsmann“ akzeptiert zu werden. Kritisch an dieser Stelle anzumerken ist die Tatsache, dass Savarkar völlig die Tatsache ignorierte, dass Patriotismus in einigen Ländern zu einem aggressiven Nationalismus führte, eine Gefahr für die Sicherung einer friedlichen Entwicklung der nationalen wie internationalen Gemeinschaft.

9.1.3.2 Codelement Ehre

Auch wenn Savarkar ihn nicht explizit voraussetzt so nimmt doch der Ehrbegriff in Savarkars Patriotismus-Konzept einen wichtigen Platz ein. In seinen Schriften gilt es, stets die „Ehre der Hindu Rasse“, die Freiheit der Hindus, ihres *Dharmas* oder ihres Landes (Savarkar u.a. in 1971:67, 69) zu verteidigen oder es wird gewürdigt sofern diese wieder hergestellt wurden. Konkrete Beispiele lassen sich immer wieder in seinen Beschreibungen der Kämpfe gegen die muslimische Vormachtstellung auf dem indischen Subkontinent in Form der Mogul-Herrschaft

⁵⁰⁵ So betrachtete er Gandhis Vorstellung die Unabhängigkeit Indiens im Einvernehmen mit der britischen Kolonialmacht zu bewirken, nicht nur als unpatriotisch und unrealistisch sondern auch als Anbiederung. Den Ausschluss der Möglichkeit einer gewaltsamen Befreiung wertet er als antinational und unpatriotisch.

oder gegen eine der Europäischen Nationen⁵⁰⁶ finden, die versuchten, sich „hinduistischen Landes“ zu bemächtigen.⁵⁰⁷ Durch die Ehrsemantik versucht Savarkar nicht nur die Gemeinschaft als Nation, sondern insbesondere das Individuum für sich selbst zum wahrnehmbaren Objekt zu machen. Der Ehrbegriff soll insbesondere die Lücke füllen, die durch die verkürzte Reichweite der restriktiven, patriotischen Maßstäbe hinsichtlich der Identitätsstiftung aufgetan wurden. Schließt seine exklusive Patriotismus-Definition alle schwachen Elemente aus, wie Personen, die unter anderem durch mangelnde Fähigkeiten zur Führung, unzureichender Opferbereitschaft, oder fehlender Bildung u.a. charakterisiert sind, so soll der Ehrbegriff gerade an dieser Nahtstelle eine inklusive Funktion entfalten. Entscheidend dabei ist, dass diese Funktion zwei Aufgaben zu übernehmen hat, zum einen agiert sie als eine Art emotionales Steuerungsmedium zur Steigerung der Antriebs- und Motivationsbereitschaft, zum anderen soll es dazu beitragen, die Individualität und Integrität des Hindu als Teil des Kollektivs, der hinduistischen Gemeinschaft, zu stärken. Deren Wirkkraft zeige sich darin, wie es ihr gelingt, das von Savarkar für die Schwächen der Hindus als ursächlich empfundenes Problem, nämlich den angeblich tief sitzenden Minderwertigkeitskomplex, aufzulösen. Durch die direkte Ansprache des Individuums mittels eines Ehrappells erfolgt dessen explizite Aufwertung bzw. Einbindung in das Beziehungsgeflecht Gemeinschaft-Nation-Staat. Dadurch soll der Einzelne das Gefühl erhalten, dass er immer noch als eine eigenständig handelnde soziale und politische Subjektivität in Erscheinung treten kann. Durch die Internalisierung der dem Ehrbegriff innewohnenden Handlungsethik und den damit verbundenen Handlungsanweisungen, die ihm durch Savarkars Patriotismusbegriff vorgegeben wird, kann es dem Individuum mittels besonderer aber eigener Kraftanstrengung immer wieder gelingen, zum einen zur Gemeinschaft dazu zugehören, und zum anderen die individuelle Leistung und Eigenständigkeit zu unterstreichen. Durch die auf diesem Wege gewonnene Möglichkeit der Gewährung eines Minimums an Eigenständigkeit, soll sich jeder, auch die weniger bzw. nicht qualifizierten Personen⁵⁰⁸ aufgerufen fühlen, sich für den Kampf, um die hinduistische Nation zu engagieren. Durch eine solch entstandene Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, erhofft sich Savarkar eine höhere Akzeptanz, für die Idee des *Panhinduismus* zu begeistern. Die auf diese Weise forcierte „persönliche Binnendifferenzierung“ darf aber nicht als eine Art „Neo- Individualismus“ der Prägung Savarkars gesehen werden, sondern vielmehr als Maßnahme zur Förderung der Bereitschaft, bisherige Hemmnisse beim Aufbau einer homogenen Gemeinschaft zu überwinden. Das übergeordnete Ziel, die Schaffung eines kastenübergreifenden Kollektivs, stets vor Augen, grenzt der durch den mit Ehre aufgeladenen

⁵⁰⁶ Neben den Briten sind hier vor allem Portugiesen und die Holländer zu nennen.

⁵⁰⁷ Das er selbst sich als eine Art Vorbild in dem Bedeutungskontext der Ehre sieht bringt er an zwei Stellen klar zum Ausdruck: Zum einen sein persönlicher Schwur, den er bereits als Junge im Alter von 14 vor der Familiengöttin Durga ablegte und zum Gegenstand hatte, er wolle die Briten notfalls auch bewaffnet aus Indien zu vertreiben. Zum zweiten seine Rückreise vom vermeintlich sichern Paris nach London, obwohl offensichtlich war, dass die Engländer unverzüglich ihn verhaften würden.

⁵⁰⁸ Darunter sind hier diejenigen zu verstehen, die für eine mögliche Mitgliedschaft im hinduistischen Kollektiv in Frage kommen würden.

Patriotismus-Begriff nicht nur nach außen ab sondern auch nach innen entgegen der Ausbreitung eines zu weit ausgedehnten Verständnisses von Individualität. Dennoch lässt sich hier eine methodische Seltenheit entdecken, in Anbetracht der Tatsache, dass das Individuum in aller Regel nur eine sehr beschränkte Eigenständigkeit im Denken Savarkars zugestanden bekommt.

9.1.3.3 Codeelement Loyalität

Savarkars politisches Denken wird immer durch die Reflexion seiner indischen Gegenwart sowie der Vergangenheit bestimmt, was maßgeblichen Ausschlag auf seine theoretische Fundierung hatte. Diese kreiste schwerpunktmäßig um den Wert der Loyalität als absolute Norm, verstanden als Ehrenhaftigkeit, Rechtschaffenheit und Pflichttreue⁵⁰⁹. Dementsprechend erfährt der Themenkomplex Loyalität im Rahmen von *Hindutva* eine erhöhte Aufmerksamkeit. Allgemein kann festgestellt werden, wie bereits durch die Codeelemente Patriotismus und Ehre angedeutet wurde, dass Savarkar die wesentliche Konstituente in der Beziehung des Individuums zur Gemeinschaft in einer spezifischen inneren Einstellung sah. Diese Einstellung wird für Savarkar nicht bestimmt durch eine bestimmte Pflicht oder einen Pflichtinhalt, sondern in Anlehnung an Luchterhandt (1997:17f) durch „ein bestimmtes Verhältnis zu einer objektiv begründeten Pflicht“ auf Seiten ihres Trägers, des Hindu, oder Adressaten der *Hindu-Sangathan* bzw. des *Hindu-Rashtras* darstellt“. Loyalität bedeutet dabei für Luchterhandt sich „pflichtgemäß in den Dienst einer fremden Sachen zu stellen und dabei eigene Bedenken und Vorstellungen zurückstellen, zurücktreten, bzw. zurücktreten lassen“. Diese fremde Sache ist für Savarkar nichts anderes, als die eigene, die hinduistische, der sich jeder, sofern er sich der hinduistischen Gemeinschaft zugehörig fühlt oder fühlen will, unterzuordnen hat. Wichtig in diesem Zusammenhang ist es, festzustellen, dass Savarkar jedoch nicht nur den „emotions- und gefühllosen“ Einsatz fordert, sondern vielmehr die dem Einsatz bzw. dem geforderten Gehorsam vorausgehende Motivation. Loyalität ist für Savarkar die durch eigene Einsicht vermittelte Anerkennung der Notwendigkeit einer homogenen Gemeinschaft und die Bereitschaft diese durch Verzicht auf persönliche, individuelle Ambitionen zu Gunsten des Kollektivs und des eigenen Lebens in dessen höchstem Ziel zu unterstützen, der Konstituierung und Konsolidierung eines eigenen Staates. Entscheidend hier ist jedoch, dass für ihn nur derjenige als „loyal“ bezeichnet werden kann, der aus eigenem Antrieb gegenüber der Herrschaftsordnung und ihren Zielen handelt. Die Motivation ist demnach loyal, wenn sie der freiwilligen Einsicht des Individuums entspringt, dass seine Gehorsamspflicht in der Gesinnung besteht, dass sein gesamtes Handeln und Denken jeder Zeit in dem Dienst zur Bewahrung der Einheit und Integrität des Gemeinwesens zu stehen hat. Savarkar begründet demnach eine Art Gesinnungsloyalität, die den aktiven, begeisterten und aufopferungsvollen Staatsbürger als

⁵⁰⁹ Der Begriff „Loyalität“ leitet sich im Allgemeinen vom französischen „loyauté“ ab und bedeutet nach verbreiteter Auffassung die Bindung an Individuen, gesellschaftliche und politische Institutionen oder andere soziale Gebilde.

exklusives konstituierendes Element seiner zu konstruierenden Gemeinschaft sieht. Von diesem ist jedoch der passive, unbeteiligte zu unterscheiden, dessen lediglich äußeres Verhalten als vordergründig loyal zu bezeichnen ist (Verhaltensloyalität)⁵¹⁰. Die dementsprechend loyalen Hindus betitelt Savarkar als die *Hindutva-nishtas*, verstanden als die Landsleute und potentiellen Staatsbürger eines neuen, politisch unabhängigen *Hindu-Rashtras*, die treu an die Loyalitäts- und Solidaritätsgemeinschaft der Hindus glauben. (Savarkar SGE 1971:472; 473). Jedoch muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass Savarkar eine bemerkenswert „verengte kulturell-politische Treuepflicht“ dem Bürger gegenüber des Staates vorschwebt, nämlich die Verpflichtung, sich nicht nur mit der Staatsidee als solche sondern auch mit den Zielen oder einer bestimmten Politik zu identifizieren. Kritik an letzterem stellt eine Gefahr für die Geschlossenheit der Gemeinschaft dar und ist im Rahmen der Treuepflicht zu unterlassen.

Der Kern von Savarkars Loyalitätsverständnis lässt sich in der Verknüpfung von Patriotismus und Loyalität wieder finden, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen als Loyalitätsforderung der Kollektivität, verkörpert in der Gemeinschaft (*Hindu-Sangathan*) und des Staats (*Hindu-Rashtras*) dem einzelnen individuellen Mitglied (*Hindu*) gegenüber. Zum anderen als Loyalitätspflicht des Einzelnen gegenüber der *Hindu-Sangathan* sowie des *Hindu-Rashtras*. Innerhalb dieses Beziehungsgeflechts versteht Savarkar Loyalität als Treuebindung zu einem übergeordneten Ganzen, dem *Hindu-Rashtra* bzw. der *Hindu-Sangathan*. Diesen Wert zu erzielen bzw. zu sichern und zu erhöhen, bildet den normativen Unterbau der Staatstätigkeit in seinem *Hindu-Rashtra*. So sind die Ideologien oder geistesgeschichtlichen Traditionen, die er anscheinend wahllos, eklektizistisch aufgreift im Laufe seines Lebens und Wirkens lediglich als ein „operatives Mittel“ zu sehen, den normativen Idealzustand der Loyalität der Bürger gegenüber dem Staat zu erreichen. Da dieser Wert über allem steht, ist Savarkar in der Lage auch Wertsysteme und Traditionen an die er zunächst „glaubte“ bzw. die für ihn wichtig sind wie der Hinduismus und die durch ihn begründete sozio-kulturelle Gesellschaftsstruktur Indiens, seinen strategischen Überlegungen zu verwerfen.

Die Bedeutung dieser durch Loyalität implementierten Bindung an die hinduistische Gemeinschaft und den durch sie begründeten Staat führt bei Savarkar zur Verneinung der Existenz einer „doppelten Loyalität“ im Sinne einer „doppelten Staatsbürgerschaft“. Die Frage nach der Loyalität religiöser Minderheiten⁵¹¹ stellt eines der Kernelemente des *Hindutva*-Konzeptes dar. Seine Zweifel an dieser bilden die Basis für den von Savarkar zu erfüllenden Kriterienkatalog. Insbesondere hinsichtlich der politisch-religiösen Konzeptualisierung im mehrheitlich, hinduistischen Kontext stellt sich eben diese Frage nach der Stellung der nicht-hinduistischen Minderheiten. Da Savarkar die Personen bzw. Gruppierungen, die nicht unter

⁵¹⁰ Siehe allgemein zur Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verhaltensloyalität Luchterhandt (1997:19).

⁵¹¹ Der Begriff der ethnischen Minderheit spielt für Savarkar keine Rolle, da durch die Verbindung von Religion und Nation somit der Terminus der religiösen Minderheit bzw. nationalen Minderheit zur umfassenderen Kategorie wird.

seiner Definition Hindu, verstanden als Teil des staatstragenden Volkes eines postkolonialen Indiens, subsumiert werden können, gelten sie nicht nur als religiöse sondern auch als nationale Minderheiten und werden a priori dem Staatsvolk eines anderen Staates zugeordnet. Mit anderen Worten Savarkar setzt hier in einem ersten Schritt das Glaubensbekenntnis mit einer bestimmten Nationalität gleich, um in einem zweiten Schritt die religiösen Minderheiten als nationale zu bezeichnen, die zugleich dem Träger bzw. dem Staatsvolk eines anderen Staates angehören.

Da für Savarkar die Grundlage des Verhältnisses zwischen Bürger und Staat die Loyalität des ersterem dem letzteren gegenüber ist, führt dies für ihn zwangsläufig zu einem Konflikt zwischen zwei Loyalitätsverpflichtungen. Damit unterstellt er indirekt den nationalen bzw. religiösen Minderheiten, dass sie in einem Spannungsverhältnis zwischen der vom fremdnationalen Staat⁵¹² ihnen gegenüber erhobenen Loyalitätserwartung einerseits, und der Solidarität mit den Zielen, Interessen und Bedürfnissen des Staates, in dem sie sich gerade aufhalten, andererseits, stehen. Ein Spannungsverhältnis, welches sich jederzeit zu einem Konflikt zuspitzen kann. Für Savarkar besteht die konkrete Problematik darin, dass das Mitglied einer religiösen Minderheit im „Falle einer Kollision“ von zwischenstaatlichen Interessen bei überschneidenden konfessionell begründeten Loyalitätsforderungen also stets in einem Spannungsverhältnis zwischen zwei Anspruchspositionen steht. Ein solches Individuum würde sich, so sein Vorwurf, in der Regel gegen den Staat oder die Gemeinschaft entscheiden, der er „lediglich formal“ angehört. Dies sieht er vor allem darin begründet, dass das für dessen Staatsbürgerschaft zu Grunde liegende territorial begründete Konzept⁵¹³ nicht ausreicht, um die subjektiven Bande zwischen dem Individuum und dem Gravitationspunkt seines kulturell-religiösen Werte- und Glaubenssystem hinter die Einsicht in die Bedürfnisse seines unmittelbaren nationalstaatlichen Kontext zurückzudrängen. Savarkar geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er betont, dass die religiös begründete Loyalitätspflicht bzw. der Loyalitätsanspruch auch dazu führe, dass sich die Mitglieder einzelner Minderheiten nicht mit der Mehrheit und seinen politischen Institutionen nur unzureichend verbunden fühlt, seine Liebe ist geteilt. Das Zentrum seiner jeweiligen Religion liegt in einem fremdnationalen Staat, dem man sich entsprechend verbunden fühlt und den man im Konfliktfall unterstützt. Auch wenn es bei Savarkar prinzipiell möglich ist, dass eine Minderheit nachweisen kann, der Loyalitätsforderung des *Hindu-Rashtras* nachzukommen, wird hier doch sehr deutlich, dass sich dieses als ein äußerst komplexes Unterfangen herausstellt. Eine Möglichkeit in dieser Richtung zeigt Savarkar am Beispiel der Marathen auf, die eine Verbindung des Prinzips der religiösen Toleranz in Verbindung mit militärischem Gehorsam herstellten. So war man im Rahmen des

⁵¹² Der fremdnationale Staat wird hier als fremdkonfessioneller verstanden, der die Heimstätte der „heiligsten Plätze“ einer Religionsgemeinschaft darstellt.

⁵¹³ Bei seiner um soziale, religiöse und kulturelle Komponenten erweiterte Legitimation der Staatsbürgerschaft wird die hier diskutierte Problematik von vornherein ausgeschlossen, so zumindest seiner Argumentation gemäß.

Dienstes in den Streitkräften in der Lage zum einen seine Gehorsamspflicht gegenüber seinem unmittelbaren nationalstaatlichen Kontext gegenüber zu erfüllen und Loyalität zu zeigen, ohne dabei in Konflikt mit dem eigenen religiösen Gewissen und den entsprechenden Verpflichtungen zu kommen. Ist dies erfolgreich gelungen, kann betont werden, dass im Rahmen von Savarkars *Hindutva*-Konzepte keine konkreten namentlich erwähnten Einschränkungen von Minderheitenaktivitäten vorgesehen sind.

Darüber hinaus beinhaltet für Savarkar Loyalität auch die Bereitschaft, sich seinen eigenen Fähigkeiten bewusst zu werden und sofern man nicht über die besten Fähigkeiten verfügt, seine persönlichen Führungsambitionen und Machtinteressen zurückzustellen und sich dem Fähigsten bzw. der kompetentesten Gemeinschaft unterzuordnen. Was Savarkar damit indirekt zum Ausdruck bringen möchte, ist die Tatsache, dass die *Einforderung* von Loyalität verdient werden muss und dass sich nur widerspenstige Elemente der Gesellschaft ihren Führungsanspruch auf der Basis von Geburt legitimieren⁵¹⁴, welches er mehr oder weniger auf die gleiche Stufe stellt wie die Erhebung eines Herrschaftsanspruch aus reiner Bösigkeit (Savarkar 1971:211f). Dies stellt eine weitere Facette der von Savarkar geforderten Opferbereitschaft dar, die er u.a. in seiner Darlegung der Bedeutung der Institution des *Chakravartitva* für die Entwicklung der hinduistischen Nation formuliert. An dieser Stelle soll ergänzend festgestellt werden, dass sich Savarkar bewusst ist, dass sich hier nicht nur hinsichtlich dieser Loyalitätsforderung sondern auch insbesondere in der damit verbundenen Verpflichtung zur Loyalität ein erhebliches Konfliktpotential verbirgt. Diese Brisanz erfährt Savarkars Konzept der Loyalität durch die Vorstellung, dass ihr eine Art der „kollektiven Verantwortung“ zu Grunde gelegt wird, d.h. dass entweder *alle* Hindus der Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft gerecht werden müssen *oder keiner*. Letztere Verhaltensmöglichkeit ist jedoch in Savarkars Gedankenprozess a priori ausgeschlossen. Ein weiterer wichtiger Gedanke, der mehr oder weniger direkt in diesem Zusammenhang mit aufgegriffen wird, ist sozialreformerischer Natur. Die Verwendung des Terminus *alle* ist hier wörtlich zu verstehen und was Savarkar damit zum Ausdruck bringt ist, dass jegliche soziale Beschränkung der Hindus aufgrund von Glaubensbekenntnissen und Kastenzugehörigkeit im nationalen Interesse aufgehoben ist. Dies bedeutet, dass *jeder* Hindu seinen Beitrag im Rahmen der „kollektiven Verantwortung“ zu übernehmen hat, aber auch, dass keiner an der Bereitstellung dieser Leistung gehindert werden darf, noch das man ihm wegen seiner Position in der hinduistischen Gesellschaftsstruktur, seines Glaubensbekenntnisses oder seiner regionalen Herkunft eine entsprechende Anerkennung versagt (Vgl. Savarkar 1971:213, 215)

⁵¹⁴ Das Bild welches hier unter Umständen vermittelt wird, dass es hier eine Art *Flexibilität* hinsichtlich der eigenen Positionierung im Umfeld von Loyalitätsforderungen hinsichtlich ihrer Legitimation gibt, darf nicht dahingehend interpretiert werden, dass Savarkar eine solche Flexibilität hinsichtlich der Loyalitätsverpflichtung dem einzelnen Individuum zugesteht, was im weiteren Verlauf dieses Abschnittes noch darzulegen ist.

Der Mangel an Motivation und Zustimmung hinsichtlich dieser „kollektiven Verantwortung“ habe insbesondere in der von ihm beschriebenen Geschichte der Marathen, von seinem Standpunkt aus betrachtet also auch in der Geschichte der gesamten indischen Nation, immer wieder zu Hindernissen im Prozess des Aufbaues einer homogenen Gemeinschaft, einer pan-hinduistischen Bewegung, geführt. So gesteht er ein, dass es ein bemerkenswertes Missverhältnis gibt zwischen dem Wunsch nach nationalen Zusammenhalt sowie der patriotischen Leidenschaft, die von den einzelnen Konstrukteuren der hinduistischen Nation gepflegt wird und der Tendenz, die damit verbundenen, individuellen Opfer im Rahmen der Förderung der nationalen Sache nicht zu groß zu bewerten (vgl. Savarkar 1971:208). Dies führe nicht nur zu Missgunst und Rivalitäten zwischen den führenden Segmenten der hinduistischen Gesellschaft sondern auch zur partiellen Aufgabe der Loyalität gegenüber dem eigenen Volk. Partiiell deshalb, weil es sich i.d.R. um eine Ablehnung der Loyalitätsverpflichtung der Nachgeordneten gegenüber der führenden Hindumacht handelt, deren Beitrag zur nationalen Konsolidierung entsprechend durch den Zuspruch der Herrschaftsgewalt gewürdigt und auf der Basis ihrer angeblich höheren Qualifikation legitimiert wird. Um diese „höhere Qualifikation“ Erfolg versprechend in Frage zu stellen, sei es immer wieder von diesen „nach geordneten hinduistischen Kräften“ zu „anti-nationalen Handlungen“ wie Bündnisse mit Feinden des *Hindutums* gekommen. Dementsprechend verfolgten die meisten dieser Versuche laut Savarkar die Absicht, um mit fremder, i.d.R. muslimischer Hilfe, den nationalen Führungsanspruch anderer hinduistischer Herrscher zu unterminieren, ihre politische Freiheit zurückzuerhalten und sich im Wettstreit um die Führung der pan-hinduistischen Bewegung an die Spitze setzen zu können.

Ein immer wiederkehrendes Bild hinsichtlich dieser *fremden, ausländischen Determinante* ist, dass wenn es stets scheint, dass die muslimische Welt in Indien „am Boden“ zu sein scheint, erbittet sich diese Hilfe von exterritorialen Kräften, um für die gemeinsame Sache der Muslime zu kämpfen. Die signifikantesten Beispiele hierfür sind die Invasionen von Nadir Shah oder auch Ahmedshah Abdally. Beide islamische Herrscher wurden laut Savarkar von ihren Glaubensbrüdern in Indien aufgefordert, das muslimische Reich auf dem indischen Subkontinent zu sichern und gegen die Ungläubigen (Hindus) zu kämpfen. Bereits hier drückt er sein tiefes Misstrauen gegenüber Religionsgemeinschaften aus, die sich gegenüber anderen Nationen, Staaten bzw. Reichen verpflichtet fühlen bzw. wenn transnationale Loyalitätsforderungen und -verpflichtungen existieren. Dieses Misstrauen erfährt eine signifikante Steigerung dadurch, dass neben den islamischen Herrschern im Speziellen auch die muslimischen Minderheiten als besondere Akteure ins Fadenkreuz seiner, auf deren Loyalität bezogene, Kritik geraten. So berichtet er, dass diese muslimischen Minderheiten, aufgrund ihres „religiösen Kodex“, in den hinduistischen Staaten in denen sie stets großzügig geduldet oder als Flüchtlinge aufgenommen wurden, angeblich keine Gelegenheit ausließen, sich gegen die Hindus zu stellen, indem sie versuchten ihre Kriegsbemühungen zu sabotieren oder andere

verräterische Aktionen durchführten (Vgl. Savarkar SGE 1971:174). Ein Phänomen, welches laut Savarkar auch von den buddhistischen Minderheiten ausging und weiter unten noch näher auszuführen ist⁵¹⁵.

Auf der Basis der Erfahrungen, die Indien in seiner Geschichte gesammelt hat, haben sich diese Art von „Loyalitätsnetzwerken“ stets zuungunsten der hinduistischen Gemeinschaft und des Landes ausgewirkt. So wurde nicht nur die ursprüngliche homogene Gemeinschaft der Hindus im so genannten goldenen Zeitalter zerstört, sondern sie wurden immer wieder an deren Restaurierung gehindert. Als einer der kausalen Störfaktoren gelten für Savarkar die von ihm identifizierten „transnationalen Loyalitätsnetzwerke“ zwischen den muslimischen Reichen. Beispiele hierfür sind die bereits erwähnte Invasion von Nadir Shah aus Persien sowie die des afghanischen Kriegsherren Ahmad Shah Abdali. Vor diesem Hintergrund lässt sich feststellen, dass sich Savarkar in *Hindu-Pad-Padashahi* nicht gegen eine spezifische Religionsgemeinschaft richtet sondern in erster Linie gegen „konfessionell konstituierte transnationale Loyalitätsnetzwerke“ von Rohillas, Pathanen, Mogulen und Türken von jenseits des Indus (Savarkar 1971:148) und gegen religiösen Fanatismus als ein separates Phänomen, der neben den letzt genannten Muslimen von den christlichen Portugiesen ins Land getragen wurde. Bestätigung findet diese These darin, dass sich Savarkar aus denselben Gründen gegen die Buddhisten in seiner Schrift *Six Glorious Epochs of Indian History* wendet. So greift er in aller Deutlichkeit die von ihm identifizierte Sympathisieren der Buddhisten mit den fremden, griechischen Aggressoren an. So wäre es den Buddhisten gelungen, die Griechen von den buddhistischen Prinzipien und von einer Konversion zu überzeugen und dadurch ihren Kampf allein auf die vedischen Hindus zu konzentrieren. Aufgrund der Tatsache, dass der Buddhismus keine Unterschiede hinsichtlich Kasten, Rassen oder Nationalitäten macht, stände einer Kooperation mit den dringenden Griechen nichts entgegen, man würde eher Dank ihrer Hilfe eine buddhistische Herrschaft in Indien etablieren können. Dieses so entstandene „transnationale Loyalitätsnetzwerk“ zwischen den indischen Buddhisten und den griechischen Aggressoren verurteilt Savarkar entsprechend nicht nur als anti-national sondern auch als anti-indisch. Dies glaubt er auch in China zu identifizieren, ein Land welches laut Savarkar in Verdacht steht, als Ausgangsbasis für buddhistische Kräfte zu dienen, um anti-hinduistische Operationen vorzubereiten und durchzuführen (Vgl. Savarkar 1999:16).

Die Propagierung von solchen „buddhistisch-transnationalen Loyalitätsnetzwerken“ durch die unter Ashoka staatlich geförderten Mönche, den Bhikkhus, habe das indische Volk irregeführt, zu dessen sozialen, wirtschaftlichen und vor allem militärischen Niedergang geführt und zeige Anzeichen ihrer Abtrünnigkeit und ihres Verrates. (Vgl. Savarkar SGE 1971:75f). Darüber hinaus betont Savarkar auch in diesem Zusammenhang die negativen Auswirkungen eines religiösen Fanatismus, welcher sich in der Durchsetzung von Prinzipien, wie „total Ahimsa“ (absolute Gewaltlosigkeit), in seinen extremen und schädlichen Folgen für die

⁵¹⁵ Siehe hierzu auch Kapitel 7, 7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten.

nationale Entwicklung der hinduistischen Nation zeigt. Das sich Savarkar im Kontext dieser Loyalitätsnetzwerke nicht nur konfessionelle sondern auch machtpolitische begründete Faktoren in seinem kritischen Fokus hat, zeigt seine Beschreibung der Probleme, mit denen die Risorgimento-Bewegung in Italien zu kämpfen hatte. Ausgangspunkt für diese Überlegung ist seine Feststellung, dass es sich bei diesen grenzüberschreitenden Forderungen und Verpflichtungen nicht um ein spezifisch marathisches bzw. indisches Problem sondern um eine Herausforderung handelt, mit denen Völker weltweit konfrontiert sein können und nicht unbedingt religiösen Ursprungs ist. So mussten sich nicht nur die Marathen mit Bündnissen von Hindukönigen mit „ausländischen Mächten“ sondern auch die italienischen „Nationalisten“ mit Allianzen von „anti-national“ eingestellten Landsleuten mit nicht-italienischen Kräften wie Franzosen und Österreichern auseinandersetzen. (Savarkar 1971:216f).

Um dem Phänomen dieser transnationalen Loyalitäten zu begegnen, seien sie nun rein politisch oder auch konfessionell konstituiert, setzt er ihnen das Konzept der Solidarität entgegen. Dementsprechend ist von ihm die *Hindu-Sangathan* eine Solidargemeinschaft, deren Basis eine „kollektive Verantwortung“ bildet. Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass auch hier, die bereits im Rahmen des Patriotismus geforderte, Opferbereitschaft eine zentrale Rolle spielt. Diese bezieht er dabei nicht nur auf eine einzelne Person sondern auch auf das ganze Volk. So haben die Marathen nicht gezögert ihr eigenes Land zu verlassen, zu verwüsten, sämtliche Nahrungsgrundlagen für Mensch wie Tier zu entziehen, ihre eigene Hauptstadt niederzubrennen sofern sich die Briten diesen näherten. In diesem Bild der Opferbereitschaft finden wir einen entscheidenden Hinweis auf Savarkars Funktionsweise einer Solidargemeinschaft, die ihrer „kollektiven Verantwortung“ in idealer Weise gerecht wird, durch die ausnahmslose Zusammenführung zwischen Loyalitätsforderung seitens des Kollektivs und der Loyalitätsverpflichtung seitens des einzelnen Individuums – sprich die Überwindung des Gegensatzes beider in der kollektiven Erbringung eines Opfers im Sinne des nationalen Interesses indem das Land wie das gesamte Volk eingebunden bzw. betroffen ist.

Eines der wesentlichen Probleme bei Savarkars Loyalitätsbegriff liegt darin, dass er keine festen begrifflichen Konturen aufweist. Eine Unbestimmtheit, die unausweichlich eine gewisse Unsicherheit verursachen muss, insbesondere auf Seiten des Individuums, das angesichts der Tragweite der Bedeutung der Loyalitätsbekundung unter Umständen der Ausschluss aus der Gemeinschaft sowie der Verlust der Staatsbürgerschaft, selbstverständlicherweise nachvollziehbar zu sein scheint. Aber auch das Kollektiv wird hier mit einem nicht unerheblichen Problem konfrontiert, nämlich die Frage der Messbarkeit von „Savarkars Loyalität“. Versucht die Gemeinschaft oder der Staat diese von Savarkar geforderte Verpflichtung des Individuums zur „freiwilligen subjektiven Eigenleistung“ rechtlich in Normen zu manifestieren, besteht die Gefahr zu „Gesinnungsterror“ und Willkür. Dieses erfährt eine besondere Brisanz dadurch, dass, falls es zu vereinzelt Mangelerscheinungen bezüglich der eigenen Einsicht auf Seiten eines (potentiellen) Staatsbürgers kommt, die „Einsichtigen“,

spricht die loyalen, gegenüber der Gemeinschaft verpflichtet sind, die Loyalität der Uneinsichtigen notfalls durch Zwang und Gewalt sicherzustellen, sofern das Mittel der Überzeugung keine Wirkung zeigt. Die mangelnde Judifizierbarkeit offeriert somit die Möglichkeit mit Hilfe dieser Loyalitätsvorstellung, exklusive Denkbilder zu schaffen, mit Hilfe derer bestimmte politische Inhalte und Zielsetzungen apriori ausgeschlossen werden können. Savarkars Loyalität gerät dadurch in den unmittelbaren Verdacht lediglich Teil eines Programms der Homogenisierung, Assimilation und Vereinheitlichung in Gesellschaft und Staat zu sein. Die Anhebung der Loyalitätsforderung auf die Ebene der Staatsbürgerpflicht kann bei diesen Bedingungen als äußerst bedenklich erscheinen. In diesem Zusammenhang muss festgestellt werden, dass die zum Aufbau einer homogenen Gemeinschaft notwendige Gleichheit der Individuen kein absolutes Recht ist, sondern nur als eine unumgängliche Vorbedingung zur organisatorischen Einheit, des *Hindu-Rashtras* ist. Darüber hinaus kann sie, gemäß Savarkars Verständnis, durchaus als verletzlich angesehen werden, was er u.a. durch seine Vorstellungen hinsichtlich der kompetenten Führung eben dieser Gemeinschaft, der *Hindu-Sangathan* hervorhebt.

Ein weiterer wichtiger Punkt, den es hier gilt anzusprechen, ist der, dass Savarkar Loyalität und kollektive Verantwortung eng miteinander verknüpft und die Basis des Verhältnisses zwischen Hindu und *Hindu-Rashtra* bzw. *Hindu-Sangathan* darstellt. Eine Beziehung, die allerdings auch auf Gegenseitigkeit und Vertrauen beruht. In diesem Zusammenhang soll in Anlehnung an Narr und Offe (1975:35) betont werden, dass Loyalität eine Art Vertrauensvorschuss seitens des Individuums gegenüber dem Kollektiv darstellt, der sich durch diverse Vorleistungen des Kollektivs erarbeitet werden muss. Die Aufgabe oder die Verpflichtung seitens seines zukünftigen Staates gegenüber seinen Bürgern sie darin zu unterstützen sich als „verantwortungsbewusste“, d.h. loyale Hindu zu integrieren, wird von Savarkar weitgehend ausgeblendet. Eine wichtige Ausnahme bildet die Rolle des Staates für die Nationalen Erziehung.

9.1.3.4 Codelement Tugend- und Morallehre

Ein wesentliches Element in Savarkars Welt- und Menschenbild ist seine Vorstellung von einer flexiblen, tugendhaften und moralischen Struktur des Charakters der Hindus, welches die mentale Integrität und Widerstandsfähigkeit der hinduistischen Gemeinschaft gegenüber fremden Aggressoren stärken soll. Ausgangspunkt zur Formulierung dieser Tugend- und Morallehre bildet seine Kritik an einer von ihm identifizierten „mentalen Unbalanciertheit der Hindus“, welche zu einem mentalen, d.h. verstanden als einem moralischen, Bankrott der Hindus führte. Savarkar konstatiert, dass, neben allen Hindernissen und Missständen, welche durch das Phänomen *casteism* dem indischen Volk aufgebürdet werden, sich im Laufe der Zeit eine weitere Morbidität der hinduistischen Gesellschaft entwickelte, die die weitere Entwicklung des Landes sowie des Volkes in bemerkenswerter Weise behindert. Diese

Morbidität drücke sich nach Savarkar in einem suizidalen Phänomen aus, welches insbesondere von „krankhaft tugendhaften“ Hindus getragen wird. Diese sind gekennzeichnet durch eine Vernarrtheit in eine unnatürliche Auffassung von hinduistischen Werten („perverted sense of Hindu virtues“), welcher es als die „mentale Unbalanciertheit“ bezeichnet (Savarkar SGE 1971:167) und zu einem geistigen-mental Verfallszustand bzw. zu einer „mental bankruptcy“ führte. Diese Tugenden oder Untugenden sind für ihn, wie die meisten seiner verwendeten Termini, relative. So kann nach ihm keine Tugend in allen Lebenslagen oder örtlichen Gegebenheiten stets eine qualifizierte und absolute sein. Tugenden sind für ihn entsprechend situationsabhängig, die im praktischen wie ethischen Kontext eine solche darstellen, wenn sie dem „besten Interesse der menschlichen Gesellschaft“ dienen. So wie der Fall eintritt, dass sich eine solche „Tugend“ als schädlich für die Menschheit herausstellt, muss sie als eine „Untugend“ wahrgenommen werden und entsprechend unverzüglich verworfen werden. (Vgl. Savarkar SGE 1971:167). Im Rahmen dieser Kritik gibt er bereits konkrete Hinweise bezüglich seiner Vorstellungen, welche die Basis (s)einer „Tugend- und Morallehre“ der Hindus bilden soll. Die Tugenden bzw. Qualitäten eines Menschen setzten sich dabei mindestens aus drei Bestandteilen zusammen: (1) *Satwik* (gnädig [*mild*] und vornehm/sanftmütig [*gentle*]; (2) *Rajas* (leidenschaftlich, passioniert) [*passionate*]; (3) *Tamas* (jähzornig [*irascible*], reizbar [*irritable*]). Anhand dieser drei konstituierenden Bestandteile einer Tugend, auch verstanden als eine Charaktereigenschaft, ist nach Savarkar deren Relativität begründet, d.h. sie ist abhängig von den besonderen Bedingungen hinsichtlich der Zeit, des Ortes und der Person. (Vgl. Savarkar SGE 1971:167). Das relative Element letztendlich soll laut Savarkar sicherstellen, dass sich die Hindus darüber bewusst sind, dass diese verschiedenen Elemente einer Charaktereigenschaft eine gewisse Mehrdimensionalität entfalten. Diese Mehrdimensionalität soll wiederum eine gewisse Flexibilität ermöglichen, um auf die entsprechenden Herausforderungen der Zeit adäquat zu reagieren. Aber gerade diese Relativität bzw. Flexibilität in der Auslegung bzw. Interpretation dessen, welche Charaktereigenschaften bzw. welche Tugenden für einen Hindu als „Ideal“ zu gelten haben, sei vor allem in der Konfrontation mit den Muslimen verloren gegangen. Insbesondere dadurch, indem sie versuchten der edelsten Ambition nachzugehen, die menschliche Zivilisation zu einem Gottstatus zu erhöhen. Zu diesem Zwecke wurden kompromisslose Versuche unternommen, die gnädige (*Satwik*/engl. mild) Dimension mit eifriger Mühe zu kultivieren und einzuschärfen. Aber wie bereits schon festgestellt, sei dies laut Savarkar nur eine von drei Dimensionen des menschlichen Charakters. Als weltliche Existenz sei es natürlich, und hier erfolgt wie an vielen anderen Stellen auch ein Rückgriff auf seine Maximen *might is right* und *survival of the fittest*, dass, sofern man in dieser Welt existieren bzw. bestehen möchte, man versucht zu gewinnen oder zumindest nicht von anderen besiegt zu werden, oder eine Ungerechtigkeit zu ertragen. Gerade aber diese Erscheinungsbilder basieren auf den oben erwähnten beiden anderen Dimensionen *Rajas* und *Tamas*, der Leidenschaft und der Reizbarkeit. Wollen die Hindus also gegen die Muslime und andere Aggressoren bestehen,

müssen sie eine (mentale) Waffe entwickeln, um dieser „dreigeteilten Qualität“ oder der dreidimensionalen Charaktereigenschaft von Menschen erfolgreich zu begegnen. Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen möchte und was man als den Kern seiner „Tugend- und Morallehre“ bezeichnen kann, ist die Aufforderung, dass die Hindus nicht den absoluten sondern den relativen Wert einer Tugend oder einer Charaktereigenschaft in das Zentrum ihrer Wertvorstellung rücken sollen, wie es selbst eines ihrer „heiligen Bücher“ die *Bhagwat Geeta* lehren würde. (Vgl. Savarkar SGE 1971:168). Nichts desto trotz betont Savarkar, dass es in der Vergangenheit stets rühmliche Beispiele gegeben hat, von außergewöhnlichen Gruppen und Individuen, die diese unnatürlichen Vorstellungen von Tugenden verworfen haben und Prozesse einer sozialen Revolution initiieren. Die soziale Revolution hat sich aber nicht auf die grundlegenden theologischen Lehren und Prinzipien zu beziehen, sondern vielmehr auf den aus ihnen heraus interpretierten und gestalteten soziokulturellen Handlungskontext und stellt fest, dass „die wertloseste Untugend die im Katalog der religiösen Texte verzeichnet ist, niemals diametraler zur Wohlfahrt der Menschheit stehen könnte, schädlicher für die nationalen Interessen, oder verabscheuenswerter sein, als solche Tugenden, die das Aufkommen von solchen schrecklichen Grausamkeiten und größten Sünden zulassen bzw. ermöglichen“, wie sie die Hindus in ihrer Konfrontation mit den Muslimen erfahren haben. Naturgemäß, wer auch immer diese Tugenden kultiviert, gedankenlos und törichterweise mit einem gewissen „Kadavergehorsam“ den religiösen Texten folgt, geht selbst zugrunde und führt die Nation, in der er lebt, in ein Desaster. Diese Tugenden seien nach ihm keine Tugenden, sondern „Abarten“ in extremster Form. Um die Kontextgebundenheit der Tugend zu betonen, stellt er diesbezüglich abschließend fest, dass, welche Tugend auch immer, ohne Rücksicht auf den zeitlichen, geographischen und persönlichen Hintergrund adaptiert wird, ist auf jeden Fall korrupt und verdorben, wie verfaultes Wasser giftig wird. (Savarkar SGE 1971:169). Eines seiner bemerkenswertesten Beispiele diesbezüglich ist das der „religiösen Toleranz“. Wie bereits an mehreren Stellen in dieser Arbeit angedeutet, sieht Savarkar neben den Phänomenen des „mental Bankrotts“ und der „sozialen Ächtung“ in der nicht hinterfragten, strikten Praktizierung „religiöser Toleranz“ als eine erstrebenswerte Tugend, ein weiteres Problem für die nationale Entwicklung der Hindus. Laut Savarkar handele es sich bei dem Begriff „religiöse Toleranz“ um einen Terminus, der zwar von jedem verwandt wird, aber niemand in der Lage sei, die Essenz dessen darzulegen (Savarkar SGE 1971:169). Für ihn steht jedoch fest, dass „religiöse Toleranz“ nur dann vorliegen bzw. als eine Tugend kultiviert werden kann, wenn sie auch von anderen, fremden Religionen gleichermaßen respektiert und den Hindus entgegengebracht wird. Sofern aber Religionsgemeinschaften, wie die der Christen und der Muslime, sich die Zerstörung des Hinduismus zur religiösen Aufgabe gemacht haben und dies entsprechend proklamieren, so kann hier nicht von religiöser Toleranz anderer Religionen gesprochen werden. So bringt er klipp und klar zum Ausdruck, dass wegen diesen intoleranten fremden Religionen, nicht der gegenseitige Respekt sondern die nach Vergeltung suchende

„grausamste Intoleranz“ als eine Tugend angesehen wird (Vgl. Savarkar SGE 1971:169; 186). Dies begründet er damit, dass die Praktizierung von Toleranz gegenüber Menschen, insbesondere den Muslimen, die Grausamkeiten gegen die Hindus begehen und dieses auch noch als eine religiöse Verpflichtung ansehen, nicht nur die äußerste Verneinung einer Tugend sondern auch eine frevlerische Perversion sei. Dennoch haben sich die Hindus stets tolerant gezeigt, auch wenn sie die verschiedensten Arten von Grausamkeiten gegenüber ihrer Religion, ihren Glaubensbrüdern und ihren heiligen Stätten erfahren mussten. Sie selbst hätten laut Savarkar niemals zu diesen Maßnahmen gegriffen. Die eigene Großzügigkeit anderen Religionen gegenüber sei weder geschätzt noch erwidert worden, sondern vielmehr zu einer schamlosen zur Schaustellung der widernatürlichen Vorstellung von Tugendhaftigkeit der Hindus transformiert.⁵¹⁶ Eines der für Savarkar signifikantesten Beispiele, wie sich ein verwirrtes religiöses Denken, ein gestörter Sinn für Tugenden und eine blinde religiöse Toleranz in einem religiösen Suizid der Hindus kulminierte, ist die durch die immer wiederkehrende Zerstörung des Tempels von Somnath, dessen Wiederaufbau durch die Hindus und die dennoch praktizierte Akzeptanz religiöser Stätten des Islams in der Nähe des Tempels⁵¹⁷.

Eng verbunden mit seinen Ausführungen zu den „gewalttätigen Exzessen“ des religiösen Fanatismus muslimischer Invasoren ist die vehemente Kritik an einer weiteren „hinduistischen Tugend“, die sich mit Blick auf den Kontext nach seiner Auffassung als eine Untugend erwiesen hatte, und zwar die der „Ritterlichkeit der Hindus gegenüber Frauen“ anderer Religionen. So habe man zugesehen, wie die eigenen Frauen getötet und vor allem in großer Zahl geraubt wurden, man es aber unterließ diese, die in der Regel konvertiert wurden, in ihre frühere Gemeinschaft zurückzuholen, aber vor allem die nicht durch Konversion zum islamischen Glauben gekommenen Frauen auf gleiche Weise zu behandeln. Das dieses eine falsch verstandene Ritterlichkeit sei, begründet er damit, dass die muslimischen Frauen, also die die als Muslimin geboren wurden, die früheren hinduistischen Frauen in bemerkenswert diskriminierender Weise behandelt sowie die muslimischen Männer dazu aufgefordert hätten, noch mehr von ihnen zu rauben. Ein solches Verhalten wäre auf hinduistischer Seite nicht vorfindbar gewesen, dass Frauen Ziele soziokultureller, politischer oder militärischer Kampagnen sind. Er bringt jedoch klipp und klar zum Ausdruck, dass es sich bei dieser Einstellung, um einen fatale Praxis handelt, die es so in der Vergangenheit der Hindus nicht gegeben hätte. Ein Feind, unabhängig davon ob in Gestalt einer Frau oder eines Mannes sei ein Feind und muss dementsprechend behandelt werde, d.h. u.U. auch getötet werden. Des Weiteren, um die numerische Stärke der Hindu-Gemeinschaft aufrecht zu erhalten, muss die

⁵¹⁶ Als pauschalisierend wie polarisierende Beispiele führt Savarkar die Überlassung von Land durch hinduistische Herrscher den muslimischen Untertanen um Moscheen zu bauen oder die Freilassung muslimischer Gefangene im Rahmen von militärischen Kampagnen. Im Gegenzug seien hinduistische Gefangene hingerichtet worden und ihre Tempel (u.a. Somnath und Madura) geschändet und zerstört worden. (Vgl. Savarkar SGE 1971:170).

⁵¹⁷ Siehe hierzu ergänzend die Ausführung zu Somnath im Kapitel 7, Absatz 7.8.2 Savarkars Beziehungen zu den Muslimen.

Rückkehr und Rehabilitation solcher geraubten Frauen ermöglicht werden. Die Legitimation hierin sieht Savarkar in dem Handeln des Gottes Krishna, der seine von Narakasur geraubten Frauen zurückeroberte, wie es in den religiösen Texten der *Puranas* niedergeschrieben steht (Vgl. Savarkar SGE 1971:178ff).

Für Savarkar steht auch fest, dass die falsch verstandene religiöse Toleranz dafür verantwortlich war, dass das Christentum Einzug in Indien gehalten hatte und unter Ausnutzung „großzügig gewährter Gastfreundschaft“ und den beschriebenen Besonderheiten des hinduistischen soziokulturellen Verhaltenskontext sich in einer feindlichen Weise ausbreitete und für einen zahlenmäßigen Verlust der hinduistischen Gemeinschaft beigetragen hat.⁵¹⁸

Die jedoch nach Savarkars Ansicht schlimmste Konsequenz dieser angeblichen Toleranz, d.h. der pervertierten Wertverstellung der Hindus, sei das Zugeständnis Pakistans gegenüber dem Land der Hindus, *Hindustan*, zu teilen. Vorstellungen wie die, dass man „verunreinigte Hindus“ nicht wieder durch Rekonvertierungsmaßnahmen in die Gemeinschaft der Hindus zurückführen kann, sowie andere religiöse und soziale „Untugenden“ der Vorfahren haben bereits viel früher dazu geführt, dass diese äußerst anti-hinduistischen und antinationalen Praktiken größere wie kleinere Pakistans in jeder Stadt und in jedem Dorf geschaffen wurden. So stellte für Savarkar die Unfähigkeit, dieses soziale Übel zu überwinden, den Ausgangspunkt eines Prozesses dar, der unvermeidlich in der Trennung des Landes enden musste (Savarkar SGE 1971:473). Aus diesem Grunde stellte für Savarkar und seine ‚loyalen Hindus‘, nur einen, wenn auch beachtlichen, Teilerfolg dar. Schließlich waren ca. $\frac{3}{4}$ des hinduistischen Territoriums befreit, um die noch von fremden Mächten besetzten restlichen Gebiete, also dem damaligen Westpakistan und Ostpakistan (heute Bangladesch) könne man sich später kümmern, sobald der eigene Staat konsolidiert ist.(Vgl. Savarkar SGE 1971:474).

Ein weiteres Beispiel von weit reichenden negativen Auswirkungen für die nationale vor allem mit Blick zahlenmäßige Entwicklung der Hindus, sei die pervertierte Vorstellung der Hindus, sie dürfen keine muslimische Frau heiraten. Muslime hätten diese Beschränkungen nicht, eher im Gegenteil, sie würden diese „interreligiöse Heirat“ als Instrument einsetzen, um die Entwicklung der Hindus nachhaltig zu schwächen. Denn Savarkars historische Beobachtungen haben gezeigt, dass nicht nur die hinduistischen Frauen sondern auch die auch dieser Ehe entsprungenen Kinder für die hinduistische Gemeinschaft verloren sind. Dies liege aber laut ihm in erster Linie an den verdrehten und überholten Vorstellungen ihres Glaubens. (Savarkar 1950:320f).

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, dass es scheint, dass Savarkar davon überzeugt ist, dass die von ihm festgestellte Verirrung des hinduistischen Verstandes bzw. Geistes und der Moralvorstellung bereits eine gewisse historische Kontinuität aufweist. So klagt er dies auch noch während seiner parteipolitischen Aktivitäten an, indem er feststellt, dass sich

⁵¹⁸ Siehe hierzu detailliert: Kapitel 7, Absatz 7.8.5 Savarkars Beziehungen zu den Christen und Savarkar (SGE 1971:212ff).

die Hindus bereits soweit von ihm als anti-national bezeichneten Tendenzen haben beeinflussen lassen, dass einige von ihnen, genauer gesagt die Anhänger von Gandhi und des INC, es als etwas Negatives ansehen würden, wenn man sich für die legitimen Interessen der Hindus sowie ihrer Nation und ihres Staates einsetzen würde. Ein Phänomen was letztendlich dazu geführt habe, dass sich die Hindus von einer Organisation, also dem INC, vertreten lassen, die sich öffentlich dazu verpflichtet hat, die Rechte der Hindus nicht als solche zu verteidigen und behauptet, dass Nationalismus es erfordert, die Rechte der Hindus aufzugeben. (Savarkar HS 1992:77)

Zusammenfassend soll an dieser Stelle konstatiert werden, dass er neben seiner angeführten darwinistischen Argumentationslinie wieder die von ihm vorgebrachte These aufgreift, dass ausgehend von einem angenommenen „Goldenen Zeitalter“ der gegenwärtige Zustand der Hindus durch eine völlige Degeneration, hier die widernatürliche Auffassung von Tugendhaftigkeit, geprägt ist. Das dies insbesondere in Zeiten eines zunehmenden Nationalismus und Versuche der nationalen Selbstfindung auf der Basis einer Rückbesinnung auf indigene Werte nicht nur bei seinen Kritikern sondern auch unter seinen Anhängern nicht nur für Unverständnis stieß, sondern als eine bemerkenswerte Provokation aufgefasst wurde, scheint offensichtlich zu sein. Allen voran aber bietet er in dieser Hinsicht all denjenigen einen Ansatzpunkt zur Kritik, die in späteren Jahren nach seiner Zeit auf den Andamanen glaubten, in ihm ein Loyalitätsverhältnis gegenüber den Briten zu entdecken, eines was stärker sei als das die Solidarität mit seinen indischen Landsleuten. Jedoch unabhängig von letzt genanntem handelt es sich hierbei um einen Punkt, der den bereits eingeschlagenen Konfrontationskurs in Richtung Hindu-Orthodoxie nicht nur weiter verstärkte, sondern auch zunehmend das Verhältnis zu ihr verschlechterte. Auch wenn letzt genanntes wohl eher der spekulativen Interpretation zuzuweisen ist, so soll hier abschließend hervorgehoben werden, dass Savarkars Tugend- und Morallehre erstens mehr eine praktische als philosophische Einstellung ist, und zweitens ihr keine feine und gründliche Gedankenarbeit wie man es in den meisten Moralvorstellungen oder Sittenlehren von Philosophen vorfindet, zugrunde liegt. Im Zentrum seiner „philosophischen Fundierung“ von Savarkars Lehre, sofern von einer solchen gesprochen werden kann, steht wiederum nicht das Individuum sondern die Gesellschaft im Vordergrund, sie ist das Objekt, das Ziel des moralischen Handelns. An der von Savarkar geforderten Flexibilität bzw. Relativität hinsichtlich der Interpretation von hinduistischen Tugenden lässt sich erkennen, dass nicht die Suche nach der „reinen, der Götter nahe bringenden Sittlichkeit“, sondern die Entwicklung einer alle Charaktereigenschaften umfassenden, sich auf den jeweiligen Kontext anpassende, Qualitätsstruktur der Tugendhaftigkeit für Savarkar das fundamentale historische Gesetz ist. Nicht die ständige „moralisch-ethische Verbesserung“ der Menschheit auf der Grundlage feststehender religiöser Dogmen sondern die moralisch-ethische Verpflichtung der Hindus, ihren Glauben und ihr Land zu schützen, muss der Anspruch sein. Eben hierin besteht laut ihm, das moralisch-tugendhafte Leben, die Übernahme dieser Mission,

die sich aus der Geschichte der Hindus ableiten lasse. Denn deren detaillierte Betrachtung über die Jahrhunderte hindurch zeige unbestreitbar auf, dass die hinduistische Nation von sich aus von einer solch außergewöhnlichen Fähigkeit der Wiederauferstehung, der Wiedergeburt und Verjüngung inspiriert sei, dass genau der Moment, in welchem sie am stärksten bedroht sei, genau der sei, an dem sie den Tag der Befreiung⁵¹⁹ herbeiführt (Savarkar HS 1992:80). Savarkar sucht somit keine Handlungsanleitung zum sittlichen Leben, sondern eine tugendhafte und moralische Inspiration zum Handeln, also eine philosophische Legitimation für die heroische Tat, das Martyrium. Somit lässt sich konstatieren, dass seine hier dargestellten Vorstellungen mehr eine Motivationslehre als eine Tugend- und Morallehre darstellen, was für ihn in einem weiteren Schritt die Formulierung einer Lehre zur Tat impliziert.

Die Lehre zur Tat

Wie Mazzini predigt Savarkar eine Lehre zur Tat - *Pensiero ed azione* (Gedanke und Tat): „Was nützen die Ideen, wenn er nicht möglich ist, sie in die lebendige Taten zu verwandeln!“ „Es genügt nicht, dass der Gedanke auf Wahrheit beruht; die Lebensführung des Denkers muss ihm entsprechen, muss ihn sichtbar durch Taten erweisen. Zwischen dem Geist und der sittlichen Haltung, zwischen der Idee und ihrer Anwendung muss eine ewige Harmonie wirksam sein“⁵²⁰. Die Verbindung von Gedanke und Tat zieht sich durch Savarkars gesamtes Leben. So betont er immer wieder, dass jeder Erfolg, den er erzielte, letztendlich nur durch die aktive Tat erreicht wurde⁵²¹. Dies trat insbesondere offen zu Tage in seinem Verhältnis zu seinem „Mentor“ und Stipendienggeber Krishna Varma in London, der wie Datta es formulierte, mehr die intellektuelle Seite verkörperte und Savarkar primär der „Mann der Tat“ sei (Datta 1978: 12).

Savarkars Lehre zur Tat ist vergleichbar mit dem Grundgedanken des *Karmayoga*, des Handelns in der Welt, wie es bereits durch Tilak im Rahmen seines Gita-Kommentars bereits interpretiert wurde. Klimkeit (1981:234) stellt in diesem Zusammenhang fest, dass Tilak den *Karmayoga*-Gedanken explizierte als Verpflichtung zum sozialen und politischen Engagement und er seine Überlegungen dazu mit der Aufforderung zum Kampf um Unabhängigkeit im Sinne von *Svaraj* verbindet. Wesentlich hierfür ist seine Interpretation von Freiheit und Pflicht, auch wenn Savarkar dies nicht explizit formuliert so skizziert er in seinem Gesamtwerk konkretere Hinweise hinsichtlich seiner Vorstellung was er unter dem Begriff Freiheit und Pflicht versteht. Die Freiheit besteht für die Hindus darin, ungehindert den „besten Interessen“, genauer dem Fortschritt und der Entwicklung der Hindus in den Prozessen ihrer Nationenbildung, dienen zu können. Im Grunde ist sie auch gar kein Recht sondern löst sich

⁵¹⁹ Den so genannten *Vijaya Dashami Day*, siehe hierzu Absatz 9.3.2 Code Gemeinsame Rituale.

⁵²⁰ Mazzini übersetzt und zit. von Wiechterich (1937:122).

⁵²¹ In diesem Zusammenhang kritisiert Savarkar insbesondere, dass seine Landsleute eine außerordentlich schlechte Angewohnheit entwickelt hätten, indem sie selbst nicht aktiv tätig würden sondern vielmehr darin ihre Beschäftigung fanden Fehler bei anderen zu finden (Vgl. Godbole 2004:331).

mehr in eine Pflicht auf. Vor allem der Blick auf seine Loyalitätsvorstellungen des einzelnen Bürgers, des Individuums gegenüber der kollektiven, hinduistischen Gemeinschaft, vermittelt den Eindruck, dass bei Savarkar kein Platz ist für „absoluten Menschenrechte“, sondern dass er überwiegend nur absolute Menschenpflichten anerkennt. Der Pflichtbegriff wird somit zum herrschenden Lebensgesetz einer jeden Form der Gemeinschaft und Herrschaftsorganisation. Um den Aufbau des *Hindu-Rashtras* zu forcieren und dessen Konsolidierung im Rahmen des internationalen Überlebenskampfes der Nationen sicherzustellen, ist erstens die relative Selbstverleugnung und absolute Aufopferung erforderlich, was in seiner extremen Form in dem von ihm angepriesenen Ritual *Johar*⁵²² zum Ausdruck kommt, und zweitens die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der Einzelnen zur gemeinsamen Tat. Der Glaube an die Pflicht zur Tat ist hierbei der moralische Imperativ für jeden Hindu bzw. jeden Staatsbürger im zukünftigen hinduistischen Staat. Für seinen konkreten soziokulturellen und politischen Handlungskontext bedeutet dies, dass er nicht für sich selbst da ist, sondern für seine Mitbürger und Glaubensbrüdern, er hat sich nicht in spiritueller Weltflucht und in theoretischen Ausführungen zu verlieren, sondern zu handeln. Savarkars Lehre zur Tat liegt somit ein altruistisch, sozialer, und aktivistischer Freiheitsbegriff, anstatt eines egoistischen und passiven, der durchaus gewisse Grundzüge der philosophischen Strömung des Existentialismus aufweist, zumindest hinsichtlich des Grundsatzes: „Der Mensch ist nichts anderes wozu er sich macht“.

9.1.4 Code Dienst an der Nation (*National Service*)

Auch wenn Savarkar den Moderaten in den meisten Punkten entgegensteht, so findet man doch vereinzelt gemeinsame Elemente in dem politischen Denken wie Handeln, auch wenn sie i.d.R. in den propagierten Zielen und der zu deren Umsetzung verfolgten Methoden voneinander abweichen. So verknüpft er wie Gokhale den Bereich der sozialreformerischen Tätigkeit, mit der nationalistischen Politik. Durch dieses Codeelement u.a. verbindet er die politische mit der sozialen Dimension, das politische mit dem sozialen Interesse. Real praktizierte er dieses jedoch durch ein Hintereinander, denn als ein Nebeneinander aufgrund des ihm gegenüber verhängten Verbotes der politischen Aktivität. Als eine weitere Strategie, um das *Hindu-Rashtra* in der Vorstellungswelt seiner Landsleute wahrnehmbar zu machen, war neben der staatlich geförderten Erziehung auch der *National Service*, der Dienst an bzw. für die Nation als eine essentielle Voraussetzung, um die Ausbildung eines Nationalbewusstseins zu fördern. Dies erfolgt ganz im Sinne seines Inspirators Mazzini der betont: „Es ist die Aufgabe des Staates, den Pflichtsinn allen seinen Mitgliedern derart einzupflegen, dass sich dieser in der Richtung des gemeinsamen Ideals bewege. Das ist der Sinn der öffentlichen Erziehung.“ „Nicht Vermittlung von Wissen, nicht Charakterbildung allein ist die Aufgabe des Staates, sondern Erziehung zu jenem Gemeinschaftsdenken, das den Sinn des Lebens und das Wesen der Pflicht erklärt. Aus der Religion, die an der Spitze steht, erwächst auch jenes nationale Gemeinschaftsbewusstsein,

⁵²² Siehe Kapitel 9, Absatz 9.3.2.1 Codeelement Ritual Johar/Jauhar.

dass die Reibungen der Parteien, die Kämpfe der Klassen und die Quertreibereien der Sektierer zerstört und zu den großen Aufgaben für das Gemeinwohl hinlenkt⁵²³. Den Dienst an der Nation sieht Savarkar daher auch als Teil der „Treuepflicht“ des einzelnen Individuums der Gemeinschaft gegenüber. Ein signifikantes Merkmal dabei ist, dass nicht nur alle, d.h. klassen-, kasten- wie religionsübergreifende Subjekte dieses nationalen Dienstes sind, sondern das auch alle Objekte sein können. In anderen Worten, die Auswahl wer Empfänger und Nutznießer ist, erfolgt nicht anhand von Kriterien wie Klassen-, Kasten- und Religionszugehörigkeit, sondern nach Bedürftigkeit. So beginnt der wahre und gewissenhafte Nationale Dienst bei den Niedergeschlagenen und Unterdrückten, die aufgrund der hinduistischen Gesellschaftsstruktur weitgehend ausgeschlossen waren.

Im Rahmen dieses Nationalen Dienstes spielt die hinduistische Erziehung eine entscheidende Rolle, die es rechtfertigt, sie als einen eigenen Code (*Hinduistische Erziehung und Bildung*) zu bewerten. Allgemein kann festgestellt werden, dass das Nationalbewusstsein eine der wesentlichen sozio-politischen Zielgrößen des *Hindutva*-Konzeptes darstellt. Eine Überzeugung, welche insbesondere darin zum Ausdruck kommt, dass sich die Hindus bewusst sind, Hindus zu sein und einer Gemeinschaft aus Hindus anzugehören. Dieses Bewusstsein zu verlieren, gar aufzuhören ein Hindu zu sein, kommt Savarkar einer sozialen und nationalen Sünde gleich. Jeder, der sich also als ein Hindu fühlt, muss es als seine Pflicht ansehen, die anderen von der Bedeutung Hindu zu sein, zu überzeugen. Dies stellt bei Savarkar einen entscheidenden nationalen Dienst dar, im Rahmen dessen jeder Hindu sein Bestes geben muss (Vgl. Savarkar 1950:285). Es verwundert daher auch nicht, dass er in diesem Zusammenhang den Dienst für den öffentlichen Gemeinnutz (*public utility*) der Marathen anpreist. Savarkar schwebt dabei eine Art „Einkommensumverteilung“ vor, bei der sich die „herrschende Klasse“ einer disziplinierten Ausgabenpolitik unterwirft und entsprechend einen bestimmten Anteil der Staatseinkommen in gemeinnützige Projekte, Angelegenheiten investiert. Diese umfassen nicht nur Infrastrukturmaßnahmen, Ausbau des Postsystems, der Gefängnisverwaltung, der medizinischen Vorsorge wie sonstige Einrichtungen von öffentlichem Nutzen sondern auch religiöse, hinduistische Stätten wie *Ghats*⁵²⁴ oder Tempel (Vgl. Savarkar 1971:229f). Durch diese Maßnahmen soll die Bereitschaft der Bürger gefördert werden, sich mit dem Staat zu identifizieren sowie das Bewusstsein, dass dieser in ihrem Sinne handelt. In diesem Zusammenhang muss festgestellt werden, dass sich der so genannte *National Service* nicht nur auf die Pflege und Unterhaltung von religiösen Stätten beschränkte sondern insbesondere die Rückgewinnung von seinen Landsleuten die durch Gewalt und Täuschung zum Übertritt zum Christentum oder Islam gezwungen wurden. Diese als *Shuddhi* bezeichnete Maßnahme stellt eine der wesentlichen Aufgaben im Rahmen des *National Service* dar. Um die durch *Shuddhi* rekonvertierten in die Gemeinschaft zu integrieren, reiche es jedoch nicht nur aus, diesen durch

⁵²³ Mazzini übersetzt und kommentiert in Wichterich (1937:123).

⁵²⁴ Der Terminus *Ghats* bezieht sich hier auf Treppenanlagen die entlang Flüssen die i.d.R. als heilig angesehen werden angelegt wurden um religiös, rituelle Handlungen vorzunehmen.

gewisse Reinigungs- sowie andere Rituale die Rückkehr zum Hinduismus zu ermöglichen, sondern es gilt vielmehr die soziale Interaktion mit ihnen zu fördern, um so eine gesellschaftliche Rehabilitation der „sozial Geächteten und Ausgestoßenen“ sicherzustellen. Auch hier finden wir einen interessanten Hinweis zu Savarkars Maxime *might is right*. So sieht Savarkar in den Konvertierungen keine Handlung, die sich auf der Basis einer theologischen Überzeugung oder stattfindenden Diskursen über eine solche ereignet, sondern vielmehr aufgrund einer rational-weltlichen Feststellung, dass eine Religionsgemeinschaft eher in der Lage ist, ihre Anhänger sowie ihre Glaubensinhalte zu schützen als eine andere (Savarkar 1971:234f). Vor diesem Hintergrund spricht er auch von erzwungenen Konvertierungen, die auf List beruhen, eine Methode welche entsprechend nur von einer starken Gemeinschaft eingesetzt bzw. abgewehrt werden kann. Die Tatsache, dass die Hindus nach dem Aufstieg der Marathen in der Lage versetzt wurden, solche Rekonvertierungen vorzunehmen, gilt für ihn als signifikanter Hinweis dafür, dass die Gemeinschaft der Hindus unter der Hegemonie der Marathen als weitgehend konsolidiert betrachtet werden kann.

9.2 Metacode *Jati*: Codierung der zweiten Dimension durch das konstitutive Element des „Gemeinsamen Volkes“

Der zweite wesentliche Code den Savarkar verwendet, ist der des gemeinsamen Volkes, *Jati*. Bereits durch die Konstruktion der Grenzen der Hindu-Gemeinschaft mit Hilfe des Codeelement *Pitribhu*, der territorialen Abgrenzung, und der flankierenden Codierung der Verklärung dieses zuvor abgegrenzten Territoriums als heilig - *Punyabhumi* gibt Savarkar trennscharfe inklusive wie exklusive Kriterien vor, wer sich als Mitglied des zukünftigen *Hindu-Rashtras* fühlen darf bzw. wer nicht.

Der Begriff *Jati* deutet im allgemeinen Sprachgebrauch auf eine lokale Kaste hin und bedeutet geboren. Er hat seine Wurzeln im Sanskrit und impliziert, dass die Existenz eines Menschen bereits durch dessen Geburt bestimmt wird. *Jatis* fungieren als eine Untereinheit des Kastensystems und stellen die wesentliche bestimmende soziale Einheit des hinduistischen Gesellschaftssystems dar, indem es Heiraten, soziale Netzwerke, Restriktionen hinsichtlich der Zubereitung von Nahrung sowie Rituale und der Berufsausübung vorgibt. Schätzungsweise gibt es mehr als 2.000 solcher *Jatis* in Indien. Diese ursprüngliche Definition bzw. Bedeutung von *Jati* sieht Savarkar bemerkenswert kritisch, da insbesondere die Idee der Bestimmung der Position eines Menschen in der Gesellschaft durch Geburt diametral seinen Vorstellungen einer auf Leistung und Fortschritt basierenden Gesellschaft widerspricht. Um sich von der „traditionellen“ Interpretation des Begriffes *Jati* abzuwenden, bestimmt er dessen Bedeutungsinhalt in zwei Schritten neu. In einem ersten erfolgt dessen „Abstufung“ dahingehend, dass es sich bei der *Jati* nicht mehr um eine reine „Geburtsgemeinschaft“ sondern vielmehr um eine Blutsgemeinschaft handelt. Vor diesem Hintergrund ist es ihm möglich, die

Trennung zwischen den Kasten als eine relative zu interpretieren. Für Savarkar wird so die traditionelle Kaste – wie für Bankim und die Denker in seiner Tradition – zur Berufsgemeinschaft und nur in diesem Sinne ist, sie im Rahmen von Savarkars *Hindutva* aufrechtzuerhalten. In einem zweiten Schritt erfolgt dann dessen erneute Aufwertung, indem er *Jati* als Bezeichnung für die Einheit des Volkes verwendet, d.h. das ganze Volk wird so zu einer Blutsgemeinschaft. So betont Savarkar, dass das Wort *Jati* sich aus der Wurzel *Jan* ableitet, welches Bruderschaft bedeutet, und eine Rasse hervorbringt, die durch einen gemeinsamen Ursprung bestimmt ist und ein gemeinsames Blut besitzt. (Savarkar 1999:53). In diesem Sinne, so konstatiert Klimkeit (1981:250), entspricht der von Savarkar verwendete *Jati*-Begriff der von Dayananda her grundlegenden Konzeption von Volk als einheitlicher Kaste und auch dem wiederholt zum Programm erhobenen Gedanken der hinduistischen Einheit. Denn wie Dayananda sieht auch Savarkar das hinduistische Volk als einheitliche, blutmäßig und verwandtschaftlich miteinander zusammenhängende Gemeinschaft. Wenn ein Hindu einen anderen Hindu heiratet, mag er vielleicht seine Kaste verlieren, aber nicht sein *Hindutva*. Gleichgültig welchem theokratischen, philosophischen oder sozialen System, orthodox oder heterodox, ein Hindu angehört, alle sind gleiche Hindus. Denn das eigentlich wesentlichste für die Hindu, das Erbe des gemeinsamen Blutes, ist präsent unter allen Hindus. Wichtiger noch als die tatsächlichen blutmäßigen Bande aber, so bekennt er, ist das Gefühl der Gemeinsamkeit: „Wir sind nicht nur ein *Rashtra*, sondern eine *Jati*, eine Bruderschaft von Geburt an. Nichts anderes zählt. Es ist schließlich eine Frage des Herzens. Wir fühlen, dass wir eine *Jati*, eine Rasse, sind, die verbunden ist durch die engsten Bande des Blutes, - und deshalb muss es so sein.“⁵²⁵

9.2.1 Code *Bharati Santati* - Gemeinsames Blut

Durch *Anuloma* und *Pratiloma* Heiraten wird der Samen und das Blut der Hindus fortwährend seit den Tagen von Manu miteinander vermischt (Savarkar 2007:213). Die Hindus sind alle eins und eine Nation, in erster Linie aufgrund des gemeinsamen Blutes, der *Bharati Santati* (Savarkar 1999:24). Dabei sind die im inneren des abgegrenzten Raumes aufgewiesenen Blutbande für ihn entscheidend. Das *Hindutum* ist hierin nur dem Judentum vergleichbar. Und so betont er: „Kein Volk auf der Welt kann mit größerem Recht beanspruchen, als rassische Einheit anerkannt zu werden als die Hindus und vielleicht die Juden. Ein Hindu, der eine Muslimin heiratet, möge seine Kaste verlieren, aber nicht sein *Hindutva*. Ein Hindu mag an irgendein theoretisches oder philosophisches oder soziales System glauben, ob orthodox oder heterodox, sofern es unfraglich einheimisch und von einem Hindu begründet ist; er kann dabei seine Sektenzugehörigkeit verlieren, aber nicht sein *Hindutva*, sein *Hindutum*, denn das wichtigste Element, das dies bestimmt, ist das Erbe des Hindu-Blutes. „Einige von uns sind Monisten, eine Pantheisten; einige Theisten und andere Atheisten. Ob Monotheist oder Atheist

⁵²⁵ Savarkar übersetzt und zit. in Klimkeit (1981:251).

– wir alle sind Hindus und besitzen das gleiche Blut“. Die Hindus sind nicht nur eine Nation sondern auch eine *Jati*, eine geborene Bruderschaft“ (Savarkar 1999:56). Der Nachweis der gemeinsamen Blutsverwandtschaft soll insbesondere im Kanon der gemeinsamen Religion das Zusammengehörigkeitsgefühl verstärken, um die bestehenden personellen und provinziellen Erwägungen, verstanden als Bestrebungen die gegen den Aufbau einer homogenen Gemeinschaft gerichtet sind, überwinden zu helfen. Darüber hinaus sollen sie inspiriert werden nicht nur um die politische Unabhängigkeit zu kämpfen sondern diese auch in einem großen hinduistischen Reich zu konsolidieren (Vgl. Savarkar 1971:59).

Es kann festgestellt werden, dass Savarkar hierin einen weiteren Grund dafür sieht, dass der Begriff Hindu nicht als ein Synonym für *Bharatiya* u.a. verwendet werden kann oder lediglich nur Inder bedeutet. Vielmehr sieht er hierin die Existenz des zweiten wichtigen Kriteriums, sprich Metacode, seines *Hindutva*-Konzeptes begründet. Die Hindus sind nicht nur die Bürger ihres Staates bzw. Teil ihrer Gemeinschaft, weil sie vereinigt sind durch das Band der Liebe, die sie ihrem gemeinsamen Mutterland entgegenbringen, sondern auch aufgrund einer gemeinsamen Blutsbande. Die Hindus sind nicht nur eine Nation, sie sind auch eine Rasse, eine *Jati* (Savarkar 1999:53). So betont Savarkar, dass alle Hindus für sich in Anspruch nehmen können, dass in ihren Venen das Blut einer mächtigen Rasse fließt, welches sie mit ihren vedischen Vorfahren, den *Sindhus*, verbindet, von denen sie abstammen. Deswegen können alle, die das Land lieben, welches sich vom *Sindhu*, dem *Indus*, zu den Seen erstreckt, konsequent als ihr Vaterland beanspruchen und erben das Blut der Rasse, die in diesem Land entstanden ist, durch Inkorporation und Adaption, von den früheren *Sapta Sindus*. Es kann festgehalten werden, dass sie die zwei wesentlichsten Voraussetzungen von *Hindutva* erfüllen. (Vgl. u.a. Savarkar 1999:53).

In diesem Zusammenhang gesteht Savarkar dem Kastensystem eine bemerkenswert hilfreiche Funktion zu, mit deren Hilfe es erst ermöglicht wurde, relativ erfolgreich den „Fluss von fremdem Blut“ in die eigene Rasse im Sinne einer Abgrenzung nach außen zu unterbinden. (Vgl. Savarkar 1999:53). Nach innen gerichtet, habe aber das Kastensystem dafür gesorgt, dass der „Fluss des Blutes“ durch das ganze Volk gewährleistet und kontrolliert wurde. So entstanden Blutlinien, die sich bis auf die frühen heiligen und patriotischen Gesetzgeber und Könige zurückführen lassen. (Vgl. Savarkar 1999:54). Um dies zu bekräftigen, betont Savarkar, dass alle Hindus einschließlich der unterschiedlichsten Kasten und Sub-Kasten über dieses Blut verfügen. Dies ereignete sich jedoch nicht nur aufgrund von Heiraten zwischen den einzelnen vier „Hauptkasten“ sondern auch zwischen den Hauptkasten und „Mischlingen“ (*crosss-borns*). Auch gelang es durch diese Art von Mischehen, im Laufe der Zeit die Stämme oder Rassen in die Blutgemeinschaft der Hindus einzubinden, die in der Vergangenheit ein separiertes und selbstbezogenes Leben führten. (Vgl. Savarkar 1999:54). Selbst mit Blick auf die unterschiedlichsten Gebräuche und Traditionen, die sogar die Heirat mit einem Mitglied eines früheren feindlichen Volkes ermöglicht, können alle Hindus aufgrund ihrer Einsatzes für die

hinduistische Kultur durch das Band des gemeinsamen Blutes in die Gemeinschaft aufgenommen werden (Vgl. Savarkar 1999:54).

Der Versuch der Homogenisierung, d.h. der Schaffung einer „Einheit des Volkes“ ist ein typisches Beispiel für Savarkars Doppelstrategie, inklusive wie exklusive Elemente im Rahmen der Konstruktion einer kollektiven Identität zu implementieren. Obwohl jedoch die Idee der Volks- und Rassenmischung Savarkar zum Gedanken der Einheit der Menschenrasse führt, bleibt er in letzter Konsequenz bei der rassischen Einheit des *Hindutums* stehen. So konstatiert Savarkar, dass es in der ganzen Welt, soweit es den Mensch betrifft nur eine Rasse gibt, nämlich die der menschlichen Rasse, die durch ein gemeinsames Blut am Leben erhalten wird, das menschliche Blut. (Savarkar 19990:56). Alle anderen Diskurse, sind bestenfalls Behelfslösungen, Übergangslösungen und nur relative Wahrheiten. Bereits hier kann festgestellt werden, dass gerade sein Versuch, den Nachweis dieses gemeinsamen Blutes, der *Bharati Santati*, zumindest in theoretischer Hinsicht im Rahmen der Indo-Arischen-Migrationsthese nachvollziehbar zu erbringen, stellt ein Scheitern dar, sich von solchen „relativen Wahrheiten“ loszulösen.

Abschließend soll an dieser Stelle ein von Savarkar vorgebrachtes, bemerkenswertes Beispiel angeführt werden indem er versucht, exklusive und inklusive durch das Zusammenführen zweier Codes zu verbinden. Man kann es als eine Art Verknüpfung „Kultur und Blut“ bezeichnen mit der er eine inklusive Brücke für Außenstehende eröffnet, indem er aufgrund von „Blutsverwandtschaft“ niemanden die Fähigkeit abspricht, sich qualifiziert in einer Gemeinschaft einbringen zu können. Hier versucht Savarkar die exklusive Dimension des Blutes, in ihrer ausschließenden Dimension zumindest in einem sehr spezifischen Kontext abzumildern. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist Savarkars Aussage, dass nur wenige Rassen und Familien existieren, von denen man sagen kann, dass sie einer Rasse oder Familie angehören, die über ein kriminelles Erbe verfügen. Diese also nicht angelernten sondern angeborenen Eigenschaften seien. Rasse und Erbe sind laut ihm keine finale Fakten, was heißt, dass sie veränderbar sind. (Savarkar 1950:461). Nicht jeder Kriminelle würde diese Veranlagung auf seine Kinder weitervererben. Ein Mann oder eine Frau wird nicht kriminell aufgrund der Eltern. Bildung, Umstände, Verbindungen, sprich sein sozialer Kontext sind dafür verantwortlich, inwieweit eine Person kriminell wird oder einen ererbten kriminellen Instinkt entwickelt oder abtötet (Savarkar 1950:513) So betont er an anderer Stelle, dass die Familie nicht wirklich als eine Familie bezeichnet werden kann, es seien vielmehr die Praktiken und Gebräuche ,die man als eine Familie bezeichnen kann (Savarkar 1999:55). Ein Hinweis, der für die Bewertung des Metacodes *Sanskriti* von entscheidender Bedeutung ist.

9.2.2 Code Indo-Arische-Migrationsthese

Die arische Einwanderungsthese⁵²⁶ gewinnt für Savarkar besondere Bedeutung und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen sieht er hierin die Möglichkeit, seine Forderung zu unterstreichen, dass nur das postulierte „Gemeinsame Volk der Hindus“ (*Jati*) den Anspruch auf das gemeinsame Land, das *Rashtra* hat. Zum anderen auf den entscheidenden Fehler im nationalen Denkens der Hindus hinzuweisen, dass sie der Tatsache gegenüber unempfänglich geworden sind, dass sie bereits seit jeher über eine nationale Existenz verfügten (Vgl. Savarkar 2007:236). Denn hieraus haben sich laut Savarkar eine Reihe weiterer Probleme abgeleitet, mit denen die zeitgenössischen Bestrebungen der Nationenbildung behindert wurden. Für ihn steht fest, dass die Wurzeln der von ihm konstatierten hinduistischen Nation bereits vor 5000 Jahren in der vedischen Periode zu verorten sind. In der Zeit lebten die eingewanderten Vorväter der hinduistischen Nation an den Ufern der sieben Flüsse (*Sindhus*) und legten das nationale Fundament, welches später in eine florierende und mächtige hinduistische Nation anwuchs (Savarkar 2007:236). Rassisch und kulturell wurden diese als Arier, in territorialer Hinsicht wurden sie als *Sapta Sindhus* oder *Sindhus* bezeichnet. Ein Teil von ihnen aus einer bestimmten Region trage heute noch den Namen, *Sindhus*, die Bevölkerung der Region *Sindh* (Savarkar 2007:236). Die Genese der nationalen Strukturen entstand nun laut Savarkar aus der Vermischung dieser arischen Einwanderer mit den anderen Völkern des indischen Subkontinents. So betont er, dass diese begannen, die Region zu verlassen und sich durch Eroberung und Kolonisierung weiter nach Westen, Osten und Süden auf dem indischen Subkontinent auszubreiten. Durch Prozesse der Assimilierung, Eliminierung und Konsolidierung in politischer, rassischer und kultureller Hinsicht gelang es ihnen, alle nicht-arischen Völker mit denen sie in Kontakt bzw. in Konflikt geraten sind, durch den Prozess der Expansion zu einer nationalen Einheit zu verschmelzen (Savarkar 2007:236). Im Laufe der folgenden Jahrhunderte bzw. Jahrtausende und die in ihnen stattgefundenen Konfrontationen mit fremden Mächten ließen nicht nur die Einsicht in die Notwendigkeit einer gemeinsamen Front erwachsen, sondern auch das Bewusstsein schärfen, einer gemeinsamen kulturellen, politischen, rassischen und religiösen Einheit, welche sie als eine Nationale Einheit auszeichnete. (Savarkar 2007:237). Die darauf folgende Periode des Friedens, die unbehelligt blieb von nennenswerten externen politischen Gefahren, führte letztendlich dazu, dass die Hindus sich weiter entlang den oben genannten Kriterien konsolidierten und die Muslime laut Savarkar bei ihrer Ankunft auf dem indischen Subkontinent ein homogenes hinduistisches Volk

⁵²⁶ „Arier / „Arya“ („die Edlen“), nomadisierende Rinderhirten. Die Arier sind eine Volksgruppe, die zu den so genannten Indogermanen bzw. Indoeuropäern, wie sie heute präziser bezeichnet werden, gehören. Die Indoeuropäischen Völker, zu denen nicht nur die Europäer, sondern auch Slawen, Balten, Kelten, Perser und Inder gerechnet werden, weisen alle große Ähnlichkeiten in Wortschatz und Grammatik auf. Als Urheimat der Indoeuropäer wird Zentralasien vermutet. Ab der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung wanderten arische Stämme in mehreren Wellen aus den kaukasischen Steppen kommend in das iranische Hochland und das Gebiet des heutigen Afghanistan ein und besiedelten das Indusland und dann die Gangesebene (Becke 1996:32). Einige kriegslüsternen Arier hielten sich für überlegen gegenüber den dunkelhäutigeren Bewohnern Indiens, den Draviden“ (Becke 1996:31f).

vorfanden. (Savarkar 2007:237) Kein anderes Volk außer eventuell den Chinesen könne auf eine solch ungebrochene Kontinuität des nationalen Lebens und Wachstums blicken wie die Hinduistische Nation (Savarkar 2007:239).

Bemerkenswert an dieser Stelle ist es, dass die arische Migrationsthese kein von Savarkar entworfenes Konzept darstellt, sondern, dass es sich dabei vielmehr um eine entlehnte Idee handelt. So propagierte u.a. Lala Rajpat Raj als einer der ersten Reformer die Einheit der Hindus, indem er die Bruderschaft der Arier auf der Basis einer urhinduistischen Lehre verkündete. Ohne diese Migrationsthese jedoch zu hinterfragen, implementiert Savarkar sie als wesentliches Element ihm Rahmen seiner Codierung. Dass diese jedoch höchst zweifelhaft und umstritten ist, belegen die wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Debatten, die vor allem aufflammten, nachdem britische und indische Archäologen am Anfang des 20. Jahrhunderts im Norden Britisch Indiens, genauer im Indusdal (heutiges Pakistan) u.a. Überreste zweier Städte, Mohenjo Daro und Harappa, ausgegraben haben. Schätzungen datieren ihre Blütezeit auf 2300 bis 1800 vor Chr.⁵²⁷, die nicht nur auf eine frühe Hochkultur in Indien schließen lassen, sondern auch auf eine älteste der Menschheit. Obwohl beide Städte etwa 640 Kilometer voneinander entfernt liegen, weisen sie so große Ähnlichkeiten (Becke 1996:32) auf, dass Historiker von einer einheitlichen Kultur sprechen. Entscheidend jedoch ist die Tatsache, dass diese Kultur also deutlich vor der Einwanderung der Arier entstanden ist und die These wie von Savarkar vertreten, dass die Geschichte Indiens mit der Einwanderung der Arier begonnen habe, widerlegen würde. Vor dem Hintergrund letzt genanntem, kann Savarkars Rekurs auf die arische Migrationsthese als ein weiteres Beispiel herangezogen werden, inwieweit Savarkars Interpretation zum einen nicht nur seinen politischen Zielen diene, sondern auch von einer britisch-europäischen Sichtweise geprägt war. Europäische Wissenschaftler sowie die britische Kolonialmacht im 18. und frühen 19. Jahrhunderts waren durchaus der romantischen Vorstellung zugetan, einen gemeinsamen Ursprung von indoeuropäischen Völkern und Kulturen in Südasien wie in Europa nachzuweisen. Was von den Briten u.a. bedingt auch als eine Legitimation ihrer kolonialen Strukturen in Indien herangezogen wurde, diene Savarkar in erster Linie dazu, eine historische Kontinuität arischer, sprich hinduistischer Traditionen und Werte, zu belegen. Das Eindringen der Arier in den Raum östlich des Indus, so stellt er fest, habe nicht nur zu ihrer Ausbreitung im ganzen Land geführt, sondern auch zu ihrer Vermischung mit anderen Völkern des Subkontinents Anlass gegeben. Zwar nicht arische Reinrassigkeit, wohl aber ein gemeinsames, allenthalben gegebenes rassisches Erbe kennzeichnet für ihn das indische Volk in anthropologischer Hinsicht. Und zur Begründung führt er an: „Die Natur ist ständig bestrebt, die künstlichen Barrieren zu überwinden, die man zwischen den Rassen (in Indien) aufbaut. Versucht man, die Vermischung von Blut zu verhindern, so baut man auf Sand. Die geschlechtliche Anziehung hat sich stärker erwiesen als

⁵²⁷ Becke (1996:32) betont in diesen Zusammenhang, dass die Wurzeln dieser Hochkultur ins 3. oder sogar 4. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung zurückverfolgen lassen.

die Gebote aller Propheten zusammen. So wie es steht, sind nicht einmal die Ureinwohner der Andamanen frei von einem Schuss des sogenannten arischen Blutes“ (Savarkar 1999:56)

Denn *Jati* kennzeichnet für ihn auch ein gemeinsames rassisches Merkmal. Mit Hilfe einer kühnen Geschichtskonstruktion kann er alle Hindus trotz ihrer tatsächlichen Aufgespaltenheit in zahlreiche Kasten und Unterkasten zu Blutsverwandten machen. Die Arier besaßen die für Savarkar so bedeutende Sprache Sanskrit, in der die *Veden* verfasst wurden. Für ihn sind sie die Begründer des „Goldenen Zeitalters“ indem sie die Hindu-Zivilisation geschaffen haben, als das kulturelle Fundament für alle Hindus und daher auch das nationale Erbe des zukünftigen postkolonialen Indiens anerkannt werden muss. Mit Rekurs auf seine These der arischen Einwanderer als einigendes Band, nicht nur in ethnischer sondern auch in kultureller Hinsicht versucht Savarkar u.a. sein Argument zu stützen, dass andere in Indien entstandenen Religionsgemeinschaften wie die Buddhisten, Jainas oder die Sikhs nicht nur ihre Wurzeln im Hinduismus haben, sondern auch unter ihm subsumiert werden können⁵²⁸. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist Savarkars Behauptung, dass die Migration der „Arier“ nicht nur dazu geführt hat, dass „alle Inder“ ein Mindestmaß an „Blutsverwandtschaft“ haben, sondern dass diese auch solche mit anderen Völkern aufweisen können. Allerdings nicht aufgrund von Einwanderungswellen auf dem indischen Subkontinent, sondern von ihr ausgehende Bevölkerungsbewegungen. So führt er unter Bezug auf die Arbeiten von Jayaswal, einem Weggefährten und „Orientalisten“ aus, dass die Griechen ihren Ursprung in Indien hätten. Seinen äußeren Ausdruck findet dies in der Tatsache, dass Inder wie Griechen gleiche Zeremonien und Rituale durchführen, wie es die Indo-Arier taten⁵²⁹. (Vgl. Savarkar SGE 1971:7)

Abschließend soll an dieser Stelle die These aufgestellt werden, dass Savarkar sich nicht, wie vielfach behauptet, an die Ideologen und Denker des nationalsozialistischen Regimes angelehnt hat. Zwar erklärt er sich einverstanden mit der aggressiven Außenpolitik Hitlers vor 1939, doch differiert die Zielsetzung seines politischen Denkens erheblich von dem des mit dem

⁵²⁸ Das diese Behauptung bei den angesprochenen Religionsgemeinschaften (Buddhisten, Jainas und Sikhs) auf Widerspruch stößt, betont u.a. Knott 2000: 19. Ihre Wurzeln liegen nicht allein in der „arischen Zivilisation“, sondern es handele sich vielmehr um eine Synthese „religiöser Elemente“ unter Einbezug von Gottheiten, Rituale usw. von dravidischen Ureinwohner.

⁵²⁹ So schreibt Savarkar: „Gemäß der griechischen Mythologie scheinen sie [die Griechen] zu glauben, dass ihre Vorfahren als ein Seitenzweig des ursprünglichen „Arischen Stamm“ sind und aus Gandhar [dem ehemaligen Begriff für Afghanistan] und aus anderen Regionen des indischen Subkontinent entstammten. Als Alexanders Streitkräfte die vorgezogenen Regionen Indiens betraten trafen sie zufällig eine kleine Gemeinschaft von Menschen, die sich selbst als die ursprünglichen Griechen bezeichneten. Sie vereinigten sich komplett mit den Indern, aber als sie die Griechische Armee sahen, bekannten sie sich dazu, dass sie die antiken Brüder dieser Griechen seien. Auch Alexander war davon überzeugt, das Indien das ursprüngliche Land seiner Vorfahren sein muss. Er und seine ganze Armee waren so erfreut, das Land ihrer antiken Vorväter zu sehen das sie die Kämpfe für mehrere Tage einstellten und ein Fest begangen. Die Griechen zelebrierten ein Opfer und offerierten Opfergaben um ihre griechischen Götter zu versöhnen. Die griechischen Götter ähneln sehr stark den Vedischen. Ihre Namen unterlagen im Laufe der Zeit einigen Änderungen hinsichtlich der Aussprache. Die Griechen vollzogen die Gleichen rituellen Handlungen wie es die Indo-Arier taten, und gaben die gleichen Opfergaben preis, durch das Feuer für ihre verschiedenen Gottheiten. Sie wurden ebenfalls Ionier genannt. (Savarkar SGE 1971:7).

SS *Ahnenerbes*⁵³⁰ assoziierten „Forscherkreises“. Während Nationalsozialisten wie Lanz von Liebenfels ebenso wie Savarkar eine „Sakralisierung des Ariers“ vollzogen und dabei das Kastensystem in den Mittelpunkt rückten, zeigen sich doch signifikante Unterschiede. So erfolgt auf Seiten der Nationalsozialisten eine primäre Betonung auf die, aus heutiger Sicht, menschenverachtenden Elemente, die Hierarchierung des Volkes (Rasse), die systematische Erniedrigung unterer gesellschaftlicher Gruppen wie den Shudras, die Zuweisung einer bestimmten Rolle für die Frau sowie eine insgesamt ausschließende exklusive Interpretation zur Ausgrenzung der „Minderwertigen“. Für Savarkar hat jedoch die Fokussierung auf die arischen Einwanderer vor allem eine inklusive Bedeutung. Im Rahmen seines politischen Denkens sieht er hier verstärkt die Möglichkeit, zu einer die Menschen verbindende Komponente zu finden, was ihn letztendlich auch zu der Idee des humanen Weltstaates bringen sollte. So ist es auch nicht verwunderlich, dass es wie bereits im Abschnitt soziale Dimension des *Hindutva*-Konzeptes zum Ausdruck gebracht wurde, dass er sich vehement für eine Reformierung und Zurückdrängung der restriktiven hinduistischen Gesetzgebung wie sie u.a. von Manu manifestiert wurde, einsetzte⁵³¹. Die Nationalsozialisten dem hingegen haben sich mit Blick auf diese repressive Sozialordnung positiv ausgesprochen.

Die wesentliche Gemeinsamkeit zwischen Savarkar und den Nationalsozialisten wie Herman Wirth, Gründungsmitglied des SS *Ahnenerbes*, lässt sich in der Inspirierung durch den Inder Bal Gangadhar Tilak finden. Tilak war überzeugt von dem nordischen Ursprung der höheren Kasten, eine These, die er versuchte durch die Studien der Veden zu belegen und dessen Ergebnisse er in seinem Buch *The Arctic Home in the Vedas* im Jahre 1903 veröffentlichte. So stellen Viktor und Viktoria Trimondi (2002:37f) fest, dass Tilak davon überzeugt war, dass „die Vorfahren der arischen Inder seien zwischen 10.000 und 8.000 v. Chr. in einer arktischen Region ansässig gewesen und während des 4. Und 3. Jahrtausends v. Chr. in Indien eingewandert. Ihre Überlegenheit in der Kriegstechnik und Metaphysik habe es ihnen leicht gemacht, die dunkelhäutigen drawidischen Ureinwohner des Subkontinents zu besiegen und dann zu beherrschen. Zu diesem Zweck hätten die hellhäutigen Eroberer das Kastensystem eingeführt“.

⁵³⁰ Bei dem SS *Ahnenerbe* handelte es sich um einen nationalsozialistischen Verein der von dem niederländischen Philologen Herman Wirth, Reichbauerführer Richard Walter Darré und Reichsführer SS Heinrich Himmler gegründet wurde. Der Zweck des Vereins wurde in dessen Satzung wie folgt bestimmt: „Raum, Geist, Tat und Erbe des nordrassischen Indo-Germanentums zu erforschen, die Forschungsergebnisse lebendig zu gestalten und dem Volke zu vermitteln“. Man war davon überzeugt, dass alle bedeutsamen Kulturgründungen der Welt, so auch in Indien, am Beginn von Ariern initiiert wurden. Obwohl es sich bei dem SS *Ahnenerbe* um eine relativ kleine Institution innerhalb des Institutionengefüges der Schutzstaffel (SS) handelte, kam ihr im Rahmen der nationalsozialistischen Ideologiebildung eine bemerkenswerte Bedeutung zu und als ihr eigentliche *brain trust* bzw. *think tank* gelten.

⁵³¹ So versucht Savarkar durch die Idee des gemeinsamen Blutes darüber hinaus die Legitimation für Heiraten zwischen Hindus und Muslime zu liefern, das heißt, dass ein Hindu auch eine (konvertierte) Muslimin heiraten kann. Die Muslime würden keine Möglichkeit auslassen um Hindufrauen zu heiraten. Die Hindus sollten sich von dem Gedanken befreien, dass es sich hierbei um ein Vergehen gegen religiöse Vorschriften handelt, da sich dieses langfristig negativ für die nationale Entwicklung der Hindus auswirken würde. (Vgl. Savarkar 1950:321)

9.3 Metacode Sanskriti: Codierung der dritten Dimension durch als konstitutive Element der „Gemeinsamen Kultur“

Der dritte und entscheidende Metacode der bei Savarkar Verwendung findet, ist der, der Hindu-Kultur, *Hindu-Sanskriti*. Im Rahmen dessen wird Savarkar nicht müde, den naturhaften Charakter der Einheit der Hindus zu betonen, die seiner Meinung nach in einer gemeinsamen Kultur wurzelt. Ein Hindu im Sinne der *Hindu-Sangathan* ist nicht nur einer, der einem gemeinsamen Land und einem gemeinsamen Volk angehört, sondern auch einer, der an der gemeinsamen Hindu-Kultur, der *Hindu-Sanskriti*, partizipiert und aus ihr „entsprungen“ ist. Denn für Savarkar steht fest, dass die Menschen stets den Traditionen, dem *Esprit de Corps*, der Gemeinschaft folgen, der sie angehören (Savarkar 1950:42). Die gemeinsame Identität, die die hinduistische Gemeinschaft ausmacht und sich in der gemeinsamen Sprache, gemeinsamen Symbolen, gemeinsamen Traditionen, gemeinsamen Normen, Werten und Moralvorstellungen zeigt, ist laut Savarkar vor Verwässerung zu schützen. Vor diesem Hintergrund übernimmt u.a. der Code Gemeinsame Sprache eine Funktion der sozialen Kontrolle, die ein gewisses Maß an Orientierung im gesellschaftlichen Leben bietet und damit auch eine gewisse Entlastungsfunktion für die Hindus besitzt.

Was nun alles im Rahmen der „*Sanskriti*-Codierung“ zur Konstruktion von Grenzen herangezogen wird, wird zum einen gegenüber fremden kulturellen Elementen in bemerkenswerter Weise exklusiv gehandhabt, zum anderen jedoch enthält der Metacode *Sanskriti* eine sehr bemerkenswerte inklusive Komponente was zum „kulturellen Innenraum“ der hinduistischen Gemeinschaft gehört. Der Code *Sanskriti* ist in zweierlei Hinsicht geprägt: Erstens, durch eine strikte Fokussierung auf „indigene Traditionen“, d.h. auf Traditionen die ihren Ursprung im durch den Code *Pitribhu* definierten Lebensraum haben; und zweitens, das was als indigen identifiziert wurde, wird a priori als hinduistisch definiert und von dem Metacode *Sanskriti* erfasst: So u.a. die vedischen (*vaidik*) ebenso wie die nicht-vedischen (*avaidik*) Traditionen, ebenso die Überlieferungen der Buddhisten, Jainas und Sikhs, die sich auf indische Religionsstiftungen zurückführen lassen. So stellt er fest, dass zwar die Muslime frei von Vorurteilen sein mögen und *Hindustan* als ihr Vaterland lieben, und dabei patriotisch und edel denkend sein können. Darüber hinaus mögen sie auch Hindu-Blut in ihren Adern haben. Kann man demnach diese als Hindus akzeptieren? Schließlich haben sie damit die zwei wesentlichen Kriterien erfüllt, zum einen gehören sie der Nation an sowie der Rasse, indem sie *Hindustan* als Vaterland anerkennen und über das gemeinsame Blut verfügen. (Vgl. Savarkar 1999:57) Jedoch stehe laut ihm der indischen kulturellen Tradition die Kultur der Anhänger fremder, also nicht im Lande entstandener Religionen gegenüber. Moslems und Christen können daher nicht als Hindus im Sinne des *Hindutums* bezeichnet werden.

9.3.1 Code Gemeinsame Sprache

Sprache und Literatur spielen für Savarkar bei der Schaffung von nationalen Symbolen und Mythen eine entscheidende Rolle. Für ihn steht fest, dass Sprache als fester Bestandteil von Kultur in nicht unerheblichem Umfang eine Kohäsion der Mitglieder seiner erstrebten *Hindu-Sangathan* und die Abgrenzung gegenüber den als Nicht-Hindus identifizierten Personen bewirkt. Von geradezu metaphysischer Präsenz für die Identitätsstiftung in Savarkars *Hindu-Rashtra* und die nationale Integration steht daher die zukünftige Schrift- und Sprachpolitik. In diesem Zusammenhang hat allen voran die Auswahl der Nationalsprache (insbesondere Codeelement heilige Sprache Sanskrit, Codeelement Nationalsprache Hindi: *Devabhasa* und Codeelement *Devnagari*) einen bemerkenswerten Symbolcharakter. Hier steht Savarkar in der Traditionslinie von Fichte und Herder⁵³², die die Sprache als das primäre Band sehen, welches eine Nation von der anderen unterscheidet. Die authentische „Ursprache“, die „gewachsene Sprache“, und hierunter versteht Savarkar Sanskrit bzw. das daraus abgeleitete Hindi, bestimmt in hohem Maße die Gedankenwelt der Menschen. Sprache ist ihnen zufolge, als Konstitutivum von ‚Nation‘ eines der bemerkenswertesten Instrumente, um deren Größe wahrnehmbar zu machen und zu verankern in der politisch-kulturellen Identitätskonstruktion. Durch die Konfrontation des Hindi mit dem Urdu, welches u.a. lange Zeit als die Sprache der Gebildeten, die als eine Art „Prestigesprache“ über Jahrhunderte an den muslimisch herrschenden Mogul-Höfen gesprochen wurde, sollte nicht nur das Profil des Hindi schärfen sondern insbesondere eine selbstbewusster Haltung deren Sprecher bewirken, um somit eine effizientere Funktion im Identitätsprozess zu erfüllen. Die gemeinsame Sprache identifiziert Savarkar jedoch nicht nur als ein einigendes Band sondern auch als ein Erkennungszeichen des *Hindu-Rashtras*. Vor diesem Hintergrund soll sie beschworen, gepflegt und auch mit den Mitteln der sich entwickelnden Sprachforschung gefördert werden, wie es u.a. in den Codeelementen „Englisch“ und „Reinigung der Sprache“ zum Ausdruck gebracht wird. Insbesondere mit letzt genanntem soll die maximale konstitutive und reproduktive, Identität stiftende Wirkung der Sprache im Rahmen des *Hindutva*-Konzeptes erzielt werden und verfügt innerhalb des Codes Gemeinsame Sprache über eine herausragende Stellung.

Ein wichtiges Element bei der Verwendung des Metacodes Sprache ist die zugrunde liegende Verknüpfung von Sprache, Territorium und Nationalität bzw. Ethnie⁵³³. Wie unter dem gleichnamigen Code Territorium bereits hervorgehoben wurde, verfügt der Geburtsort über eine

⁵³² Vgl. im Detail: Fichte, Johann Gottlieb. 1791b. „Reden an die deutsche Nation“, in Fichte, Immanuel H. (Hrsg.) *Fichtes Werke*, Band 7, de Gruyter, Berlin und Herder, Johan G. 1965. *Über den Ursprung der Sprache*. Verlag Freies Geistesleben: Stuttgart.

⁵³³ Diese Verknüpfung ist allerdings kein Novum von Savarkar, vielmehr handelt es sich hierbei laut Hellmann-Rajanayagam und Rothermund (1992:15) um eine Vorgehensweise (also die Verbindung von sprachlichen mit rassisch-ethnischen Fragen) die durch Europäische Gelehrte auf den südasiatischen Kontinent „eingeführt“ wurde. Zu Recht stellen beide fest, „dass auf dem südasiatischen Subkontinent Sprachfragen viel enger mit Emotionen und Identitätsproblemen verknüpft sind als in anderen Regionen der Welt“. Ein Umstand, den sich Savarkar im Rahmen seiner Identitätsarbeit weitgehend zu Nutze machen wollte.

wichtige Funktion in der Schaffung eines Zusammengehörigkeitsgefühls. Die Identität stiftende Wirkung dieser Vorstellung erfährt eine bemerkenswerte Steigerung in der Kombination mit der Erfahrung einer gemeinsamen Sprache. So betont er in diesem Zusammenhang, dass die linguistischen Differenzierungen weit bedeutender sind als die der territorialen. Personen die ein und dieselbe Sprache sprachen sind Brüder und Gefolgsleute. Darüber hinaus hilft die Verknüpfung der Codes Territorium und Sprache laut Savarkar nicht nur ein Gefühl der Verbundenheit und der Bruderschaft zu konstruieren, welches so stark ist, dass bestehende Konditionen der sozialen Differenzierung der hinduistischen Gesellschaftsordnung, namentlich des Kastensystems, überwunden werden können (Savarkar 1950:176).

Hieraus ergibt sich für Savarkar der bemerkenswert hohe Stellenwert von Sprache für die nationale Identität. Er betrachtet in diesem Zusammenhang den Prozess der Nationenbildung, d.h. die Implementierung des von ihm angestrebten *Hindu-Rashtras* und die Festlegung auf eine gemeinsame Sprache als unauflösbar miteinander verbunden. Mit anderen Worten, die nationale Identität wird an eine gemeinsame nationale sprachliche Basis geknüpft. Die konflikthafte Dimension dieser Art der Instrumentalisierung von Sprache und die Rolle als sinnstiftender Faktor, die ihr dabei zukommt, drücken Hellmann-Rajanayagam und Rothermund (1992:4f) in folgenden Worten aus: „die Sprache ist nicht nur Träger von Botschaften sondern auch ein Zeichen für soziale Über- und Unterordnung“. Dabei nehmen beide Bezug auf Sudipta Kaviraj⁵³⁴ und heben zwei entscheidende Aspekte von Sprache hervor, die insbesondere mit Blick auf Savarkars Verwendung der Sprache im Rahmen seiner Identitätskonstruktion von Bedeutung sind: Sprache, im hier vorliegenden Fall Hindi, verstanden als linguistische Kompetenz, ist zum einen Macht und zum anderen Kommunikations- und Machtmittel. Bezüglich des ersteren Aspektes lässt sich feststellen, dass die Sprache ihren Sprechern einen privilegierten Statuts eingeräumt und sie damit mit Macht über andere ausstattet, die diese nur „unvollkommen“ oder gar nicht sprechen. Der damit verbundene Ausschluss anderer Sprachen, insbesondere das von den Muslimen gesprochene Urdu greift den zweiten Aspekt auf. Sprache ist nämlich wie bereits erwähnt Kommunikations- und Machtmittel zugleich. So kann sie auf der einen Seite Kommunikation herstellen aber auch auf der anderen Seite zumindest erheblich einschränken bzw. völlig unterbinden.⁵³⁵ Im letzteren Fall erfolgt der Ausschluss der Personen, die nicht über die entsprechenden sprachlichen Fähigkeiten in dem zur Nationalsprache erhobenen Hindi verfügen.

Will man die Effektivität von Savarkars Identitätsarbeit hinsichtlich der Verwendung des Codes Sprache bewerten, soll bzw. muss hier hinsichtlich der allgemeinen sprachlichen Situation in Indien folgendes vorweg gestellt werden: *Eine* der dominierenden Sprachen ist Hindi in *Devanagari*-Schrift und wird von ca. 40% der Bevölkerung beherrscht. Die indische Verfassung erkennt 14 bzw. 17 Haupt- und Regionalsprachen wie Assamesisch, Bengali,

⁵³⁴ Sudipta Kaviraj zit. in Hellmann und Rothermund (1992:5).

⁵³⁵ Siehe ergänzend Hellmann/Rothermund (1992:5) und Sudipta Kaviraj (1992).

Gujarati, Kanaresisch (oder Kannada), Kashmiri, Konkani, Malayalam, Marathi, Oriya, Panjabi, Sanskrit, Sindhi, Tamil, Telugu, und Urdu, welche von einer großen Mehrheit der Bevölkerung gesprochen werden, an. Darüber hinaus wurden und werden mehr als 1.500, je nach Grad der Differenzierung, weitere Sprachen und Dialekte in diversen Volkszählungen ermittelt. Generell lässt sich diese anmutende 'babylonische Sprachverwirrung' durch eine linguistische Zweiteilung des Landes erfassen und kategorisieren. Die meisten der genannten Sprachen, allen voran Hindi, gehören der indoarischen Sprachgruppe an, die primär in Nordindien gesprochen werden. Demgegenüber grenzt sich der dravidisch-sprachige Süden des Landes mit Telugu, Tamil, Kanaresisch und Malayalam mit bemerkenswerter Vehemenz ab. Immer wieder gab es Versuche oder Ansätze seitens der Zentralregierung in Neu Delhi, Hindi als alleinige Nationalsprache durchzusetzen, was jedoch immer wieder auf kompromisslosen Widerstand des dravidisch geprägten Südens sowie anderer Regionen stößt. So bleibt Hindi primär auf den Norden Indiens beschränkt und stößt selbst dort auf partiellen Widerstand durch die Urdu sprechende muslimische Minderheit. Beide Sprachfamilien haben zu einer Bedeutung als Verkehrssprachen erlangt, da bis auf Sanskrit jede der oben genannten Sprachen von mindestens mehr als einer Million Menschen gesprochen wird. Zum anderen kommt ihnen als Literatursprachen eine wichtige soziale und politische Funktion zu, die nicht nur in der Entstehung eines eigenen Pressewesens sondern wie, im Fall von Tamil, auch in der Begründung einer eigenen Filmindustrie zum Ausdruck kommt. Insbesondere das letzt genannte Beispiel zeigt, wie die Sprache oft zu einem wichtigen Identität stiftenden Merkmal wird und eine wichtige Rolle bei der Entstehung subnationaler bzw. separatistischer Bewegungen im postkolonialen Indien spielt, welche entweder eine Neugliederung der indischen Bundesstaaten auf linguistischer Basis fordern oder nach einer stärkeren Autonomie bis hin zur Schaffung eines unabhängigen Staates. Aufgrund dieser sprachlichen Diversifizierung, unterschiedlichsten Schriften und der Verwendung voneinander abweichender Alphabete, gestaltet sich eine landesweite Kommunikation als schwierig und kann als ein Indikator für nationale Integrationsprobleme gewertet werden. Aus diesem Grunde wurde nach dem Erhalt der Unabhängigkeit Englisch (neben Hindi) als assoziierte Amts- und Verkehrssprache beibehalten und genießt heute ein außerordentliches Maß an Prestige und sozialer Anerkennung. Englisch ist nicht nur die Sprache der Gesetzgebung, Administration, Wissenschaft, Wirtschaft und führenden überregionalen Medien, sondern lässt sich insbesondere als Sprache der gesellschaftlichen Elite und der 'neuen indischen Mittelschicht' identifizieren. Viele der urbanen jüngeren Generation erlernen Englisch als ihre Muttersprache, und ihre jeweilige indigene Regionalsprache als Zweitsprache, wenn überhaupt. Englisch entwickelte sich dadurch zu der wichtigsten Integrationsprache des Landes und kann unter anderem als linguistischer Indikator für soziale Schichtung hinsichtlich Herkunft, Bildung und gesellschaftlicher Stellung gewertet werden.

9.3.1.1 Codeelement heilige Sprache Sanskrit: *Rashtrabhasa*

Das *Hindu-Rashtra* wird wie bereits oben erwähnt wesentlich von der „Gemeinsamen Kultur“ (Metacode *Sanskriti*) getragen, mit der *Rashtrabhasa*, der heiligen Sprache bzw. der „Göttersprache“ Sanskrit, als bemerkenswerten äußeren Kennzeichen: „Wir Hindus sind nicht nur ein *Rashtra*, eine *Jati*, aber als Folge beides zu sein, verfügen wir über eine gemeinsame Kultur, die ihren Ausdruck, ihren Bestand und ihren Ursprung im Sanskrit findet, der wahren Muttersprache unseres Volk“ (Savarkar 1989:99). Sanskrit bildet nicht nur die Basis der gemeinsamen geistigen Überlieferungen sondern von ihr stammen die meisten einheimischen Sprachen ab, wie u.a. Hindi, welches als die *Devabhasa*, die Nationalsprache, eine außergewöhnliche Bedeutung in Savarkars staats-theoretischen Überlegungen zugesprochen bekommt. Klimkeit (1981:251f) konstatiert in diesem Zusammenhang, dass Savarkar in einem hymnischen Preis auf die alte Kultursprache der Inder im Hinblick auf die indische Denktradition folgendes hervorhebt: „Das Denken, sagt man, sei untrennbar von unserer gemeinsamen Sprache, dem Sanskrit. Es ist wahrhaftig unsere Muttersprache – die Sprache, in der die Mütter unserer Rasse gesprochen haben und die all unsere gegenwärtigen Sprachen aus sich geboren hat. Unsere Götter sprachen Sanskrit, unsere Weisen dachten Sanskrit, unsere Dichter schrieben Sanskrit. Das Beste in uns – die besten Gedanken, die besten Ideen, die besten Entwicklungen, all das ist instinktiv bestrebt, sich des Sanskrit zu bedienen. Für Millionen ist es noch die Sprache ihrer Götter; für andere ist es die Sprache der Vorfahren; für alle ist es die Sprache par excellence; es ist ein gemeinsames Erbe, ein gemeinsamer Schatz [...]“. Die Bedeutung die Sanskrit für Savarkar und das *Hindutva*-Konzept darstellt ist am besten mit den Worten von Ernst Cassirer (1978:26) ausgedrückt: „Die Entdeckung der Sprache des Sanskrit und seiner Literatur war ein entscheidendes Ereignis in der Entfaltung unseres historischen Bewusstseins und in der Entwicklung aller Geisteswissenschaften⁵³⁶. In Ihrer Bedeutung und ihrem Einfluss mag sie mit der großen geistigen Revolution verglichen werden, die durch das Kopernikanische System im Gebiet der Naturwissenschaften heraufgeführt wurde. Die Hypothese des Kopernikus wälzte die Auffassung der kosmischen Ordnung um. Die Erde stand nicht mehr im Mittelpunkt des Universums; sie wurde ein „Stern unter Sternen“. Die geozentrische Auffassung machte die Bekanntschaft mit der Sanskrit-Literatur derjenigen Auffassung der menschlichen Kultur ein Ende, die ihren wirklichen und einzigen Mittelpunkt in der Welt des klassischen Altertums gesehen hatte. Von nun an konnte die griechisch-römische Welt nur mehr als eine einzelne Provinz, als ein kleiner Sektor im Ganzen der menschlichen Kultur angesehen werden. Die Philosophie der Geschichte musste auf einer neuen und breiteren Basis wiederaufgebaut werden. Hegel nannte die Entdeckung des gemeinsamen Ursprungs von Griechisch und Sanskrit die „Entdeckung einer neuen Welt“.

⁵³⁶ Die „Entdeckung“ des Sanskrit erfolgte im Jahre 1786 durch Sir William Jones im Zuge der Eroberung Bengalens durch die British East India Company.

Interessanter Weise betont Savarkar im Kontext seiner eigenen sowie der fremden Lobpreisung, dass *Sanskrit* nicht die Nationalsprache von *Hindustan*, bzw. des *Hindu-Rashtras* sein kann. Einen expliziten Grund liefert er hierfür nicht, lediglich ergänzt er seine letzt genannte Feststellung dadurch, dass diese Ehre einer anderen Sprache zu Teil wird: „dieses *Prakit*, welches eine der ältesten Töchter des *Sanskrits* ist, ist am ehesten dazu geeignet es als Hindi oder *Hindustani* zu bezeichnen – die Sprache der nationalen und kulturellen Nachkommen der alten Sindhus oder Hindus“ (Savarkar 1964:25). Savarkar versucht indessen die Bedeutung des *Sanskrit* u.a. dadurch hervorzuheben, dass selbst ehemalige erbitterte Feinde wie die Sakas, mit denen die Inder, bzw. die Hindus, mehr als hundert Jahre lang bewaffnete Konflikte ausgetragen haben, eine „Liebe zu dem Sanskrit“ entwickelt haben. Manche Fürstentümer sind sogar dazu übergegangen nicht nur Sanskritstudien zu fördern, sondern es gar zu einer offiziellen Verwaltungssprache zu machen. Interpretiert man Savarkars Beschreibung, so scheint dieser zu dem Schluss gekommen zu sein, dass die Förderung des Sanskrits durch die Sakas dazu beigetragen hat, dass ihre Sitten, Gebräuche und Verhaltensweisen einem rapiden Wandel unterlagen und sich diese Gemeinschaft schnell an das „indische soziale Leben“ gewöhnt hat. (Vgl. Savarkar SGE 1971:98). Um die Bedeutung von Sanskrit zu unterstreichen, geht er sogar soweit, festzustellen, dass nicht-indische Sprachen eventuell Entlehnungen aus dieser Sprache durchgeführt haben, so zum Beispiel das Englische. Um diese These bzw. Vorstellung zu untermauern, geht er der Bedeutung des Wortes „Pattan“ nach, welches aus dem Sanskrit stammt und als eine Bezeichnung für Städte entlang der Küste Verwendung findet. Aus diesem Grunde könne dieses Wort als Äquivalent für die englische Bezeichnung Port (Hafen) gesehen werden. So wäre vielleicht, laut Savarkar, das Wort Port eine Korruption des Sanskritwortes „Pattan“ (Savarkar SGE 1971:31).

Abschließend lässt sich feststellen, dass sich auch bei diesem Codeelement wieder ein klassisches Muster seiner Identitätskonstruktion erkennen lässt. Auch hier findet man wieder den Versuch der Herstellung einer historischen Kontinuität, indem er bereits die Anstrengungen der Marathen, das Sanskrit zu schützen und zu fördern, betont. Dementsprechend ist es für Hindus eine fast schon „heilige Angelegenheit“, diese Aufgabe fortzuführen (Savarkar 1971:226f). Savarkar versucht dadurch eine Sprachloyalität zu generieren, die die Hindus dazu veranlasst, ihre Sprache im Falle einer Provokation auch zu verteidigen. Schutz der Sprache bedeutet für Savarkar Schutz der Hindus und ihrer Kultur. Ein Angriff auf die Sprache ist entsprechend ein Angriff auf das hinduistische Volk und die hinduistische Kultur. Das Sanskrit erhält dabei den Status einer so genannten *truth language*. Diese *truth language* ist laut Benedict Anderson (1991) eine Sprache, in der eine „heilige Wahrheit“ vermittelt wird, die abseits und über den täglichen Sprachen und damit dem Tagesgeschehen steht. Dies war in Europa Latein und für Savarkar ist es Sanskrit. Savarkar greift somit das Phänomen der heiligen Sprache auf, und forderte eine Neubestimmung und Neubesinnung auf Sanskrit, um dieses in Identität stiftender Weise nutzbar machen zu können. Sein *Hindu-Rashtra*, welches sich auf das

aus dem Sanskrit abgeleiteten Hindi, dass nicht nur als Kommunikationsmedium sondern auch als Ausdruck der heiligen kulturell-religiösen Sphäre genutzt wird, stützt, sollte demnach als etwas Natürliches, schon immer Vorhandenes, wenn vielleicht auch wieder zum Leben erweckendes, verstanden werden.

9.3.1.2 Codeelement Nationalsprache Hindi: *Devabhasa*

Wie bereits oben festgestellt, gehören zur indigenen Kultur auch die indigenen Sprachen, wie die *Rashtrabhasa* Sanskrit. Insbesondere das von ihr abstammende Hindi wird zum Symbol des Kampfes gegen die Überfremdung und soll dazu dienen, die Sprachen der Eroberer Urdu und Englisch zu verdrängen (Hummel 1991:23). Das Hindi sieht Savarkar in diesem Kontext als die Sprache der Macht und der Legitimation. Wer diese Sprache beherrscht, ist demnach legitimiert und hat zugleich Herrschaftswissen, da es Teil der Kultur ist, an der jeder der ein Hindu sein will, in der Lage sein muss, qualifiziert zu partizipieren. Darüber hinaus hatte das Hindi als Nationalsprache weitere Funktionen zu erfüllen. Aus Savarkars nationalem Blickwinkel heraus sollte Hindi zum einen dazu dienen, die regional-linguistischen Differenzen zu überwinden, um dadurch den Geist des *Panhinduismus* zu stärken, der es wiederum ermöglichen sollte, weitere provinzielle, soziale, religiöse, wie anti-nationale Trennungen zu überwinden. Von daher erachtete Savarkar Sprache mit Blick auf seine politischen Ziele und den damit in Verbindung stehenden bzw. notwendigen sozialen Reformmaßnahmen als ein geeignetes Instrument. Zum anderen sollte durch die Aufwertung von Hindi in den Rang einer Nationalsprache das Ziel erreicht werden, das Selbstbewusstsein der Hindus sowie die Solidarität unter ihnen zu steigern, sowie die Abgrenzung zu anderen deutlich zu machen. In Anlehnung an Bartholy (1992:46) kann hier festgestellt werden, dass Sprache insbesondere das sprachliche Symbolsystem und die semantische Struktur in der Lage ist, kollektives Denken, kollektive Erfahrungen und damit auch die Organisation der entsprechenden Gesellschaft zu speichern. Eine gesellschaftliche Struktur, die Savarkar durch sein *Hindutva*-Konzept implementiert sieht. In seinem Pamphlet *Hindutva* stellt er diesbezüglich fest: „Die Idee Hindi als die Hauptsprache unseres Landes einzuführen, ist weder neu noch gezwungen. Jahrhunderte vor der britischen Kolonialherrschaft war Hindi, das bezeugen auch zahlreiche Aufzeichnungen, das Medium des Ausdrucks in (ganz) Indien“ (Savarkar 1999:25). Hindi und Sanskrit gelten daher für ihn als Symbol für die Einheit des Landes sowie der Gemeinschaft der Hindus, jeglicher Sprachkontakt oder Sprachkonflikt zuungunsten der beiden genannten nimmt Savarkar a priori als Prozess des Verlierens nationaler Identität war. Durch die sprachlich hergestellte Kontinuität soll an die historischen Erfolge der hinduistischen Vorfahren sowie an das Goldene Zeitalter angeknüpft werden, deren Bedeutung er detailliert in seinen *Six Glorious Epochs of Indian History* zu belegen versucht. Dieses letzt genannte in Verbindung mit der Aufwertung des Hindi zu einer Nationalsprache soll das Prestige der Sprache erhöhen. Insbesondere diese „Prestige-Funktion“ übernimmt dabei die bereits angesprochene symbolische Referenzwirkung dadurch, dass es bei

seinen Sprechern eine Einstellung des Stolzes auf den Status ihrer Sprache bewirkt, der sich aus ihrer Trägerschaft der kollektiven, kulturellen Erbes ableitet. Einen Angriff auf das Prestige sowie die gleichzeitige Bereitschaft und der Einsatz zum Schutz dessen soll dabei die affektive Bindung an Hindi herstellen und dadurch Sprachloyalität und Loyalität gegenüber der eigenen Kultur und dem sie tragenden Volk fördern. Savarkar versucht demnach mit sprachlichen Mitteln im Rahmen der kulturellen Kodierung des *Hindutva*-Konzeptes, die Kohäsion innerhalb der hinduistischen Gesellschaft und damit einen wesentlichen Teil ihrer Identität zu konstruieren und eine fortwährende Reproduktion sicher zu stellen.

So fordert Savarkar, dass jeder Inder Hindi als Nationalsprache erlernen soll. Denn für ihn bildet eine gemeinsame Sprache ganz im Sinne Mazzinis, ein wesentliches Element in der Codierung einer kollektive Identität: „Unter Nation verstehen wir die Gesamtheit der dieselbe Sprache sprechenden Bürger, die zur Gleichheit der bürgerlichen und politischen Kräfte fortschreitend zu entwickeln und zu vervollkommen, vereinigt sind“ (Mazzini 1911:337). In diesem Sinne fordert Savarkar den Rang einer Nationalsprache für Hindi und lässt ihr vor der Relevanz der landesweiten Verständigung eine geradezu heilig-magische Bedeutung zu kommen. Die Stärkung des Hindi als nationale Sprache sollte seiner Ansicht nach daher auch einen wichtigen Impuls für das nationale Selbstverständnis und Selbstbewusstsein geben, da bis dato unter der kolonialen Herrschaft indigene Sprachen als herabsetzend und einengend empfunden wurden (*pilgrim circle*⁵³⁷). Er war sich in diesem Zusammenhang jedoch durchaus der Bedeutung einer nationalen Sprache bewusst. Die Einführung der englischen Sprache durch die britische Kolonialmacht legte das Potential dieses Instrumentes im indischen Kontext offen. So kann festgestellt werden, dass einerseits Savarkar bestimmt war durch die Suche nach Unabhängigkeit von der englischen Sprache, andererseits war er sich der Bedeutung dieser Sprache durchaus bewusst.⁵³⁸ Neben der Entwicklung eines neuen Selbstbewusstseins der Englisch sprechenden indischen Elite schaffte es nicht nur eine Nationen umspannende Kommunikationsmöglichkeit sondern kreierte dadurch Freiräume zur Gestaltung einer nationalen Identität. So wandte sich Savarkar (u.a. 1971:17) immer wieder an Wissenschaftler bzw. Autoren⁵³⁹ in seiner Heimatregion Maharashtra mit der Kritik, dass ihre Schriften überwiegend in ihrer lokalen Sprache Marathi verfasst seien und dadurch ihre Erkenntnisse, für die Nicht-Marathi sprechenden Wissenschaftler und Leser verschlossen bleibt. Das was der

⁵³⁷ Laut Anderson versteht man unter *pilgrim circle* „den Radius einer Metropole, aus dem Teilhaber am Regierungssystem in dieses System ein- und aufsteigen konnten, oder, von der Sicht der Peripherie aus betrachtet, wie weit und wie hoch ein Teilhaber von der Peripherie her aufsteigen konnte. Bei der Beschränkung auf die einheimischen Sprachen wäre dieser Aufstieg nur bis zur lokalen Metropole möglich gewesen. Dies traf allerdings auch zu, wenn die Kolonialsprachen gebraucht wurden: in Indien war es einheimischen Teilhabern am System unmöglich in die ‚Mutterländer‘ aufzusteigen, und die schuf Ressentiments ebenso wie ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Ausgeschlossenen“. Anderson zit. in Hellmann-Rajanayagam/Rothermund (1992:10). In anderen Worten es bezeichnet ein Phänomen des Ausbrechens aus dem britischen Kolonialsystem um den Unabhängigkeitskampf zu unterstützen.

⁵³⁸ Siehe hierzu ergänzend Absatz 9.3.1.4 Codeelement Englisch.

⁵³⁹ Eine Ausnahme seiner Ansicht nach bildet Justiz Ranade (*The Rise of the Maratha Power*), der als einziger den Versuch unternahm die Geschichte der Marathen neu zu schreiben und dabei die vielen neu entdeckten Quellen lokaler Historiker zu verwenden.

indischen Öffentlichkeit, von anderen Nationen ganz zu schweigen, zur Verfügung stehe, enthielte merkwürdige und irreführende Vorstellungen bezüglich der heroischen Prinzipien die die Bewegung der Marathen leitete, sowie deren weit reichende Bedeutung im Rahmen der gemeinsamen Geschichte des indischen Volkes. Dass dies ein bemerkenswertes Hindernis für die Entwicklung eines kollektiven historischen Bewusstseins als ein Kernelement seines *Hindutva*-Konzeptes darstellt, steht für ihn außer Frage. Um die Verluste, die sich aus dem Fehlen einer einheitlichen Sprache ergeben, für die nationale Sache zu vermindern, plädiert er daher nicht nur, das Hindi als Nationalsprache zu implementieren, sondern weiterhin auch die Englische Sprache als Kommunikationsmedium zu verwenden (1971:17f)⁵⁴⁰.

Seit seiner Ankunft in London im Jahre 1906 begann er mit der Arbeit Hindi als Nationalsprache zu propagieren. Savarkar sah dies als einen fundamentalen Schritt in dem Prozess der Transformation Indiens von einer Kolonie in einen unabhängigen postkolonialen Staat. Hindi in *Devnagari*-Schrift verstand er dabei als einen Teil eines Programms, welches darüber hinaus die Erreichung der Unabhängigkeit des Landes, den Aufbau einer einheitlichen Nation und die Etablierung der Staatsform der Republik beabsichtigte. (Savarkar 1950:478). Seine Gefangenschaft auf den Andamanen bildete später auch im Fall seiner Agitation für Hindi als Nationalsprache sein Laboratorium, um seine Ideen zu testen bzw. sein Denken auch in praktisches Handeln umzusetzen. Savarkar war sich dabei durchaus bewusst, dass er auf bedeutenden Widerstand stoßen wird. Nationale Führer der Unabhängigkeitsbewegung wie Gandhi und Tilak brachten ihre ablehnende Kritik unmissverständlich zum Ausdruck. Darüber hinaus blieb die „breite Masse“ von dieser Sprachdiskussion weitgehend unberührt bzw. in Unkenntnis. Nur wenige, u.a. die hinduistische Reformorganisation Arya Samaj, konnten sich für Hindi als Nationalsprache begeistern. Nichtsdestotrotz setzte Savarkar seine Agitationen unbeirrt weiter. Zweifel daran wies er lediglich mit dem lapidaren Hinweis zurück, Hindi sei schon immer die Nationalsprache in Indien gewesen, es wäre nur ein Mangel an moderner Literatur zu verzeichnen (Savarkar 1950:478)

Darüber hinaus hatte sein Einsatz für Hindi zahlreiche weitere Hürden zu überwinden. Mit anderen Worten, es gab eine Vielzahl von Faktoren, die die Bedeutung der Sprache als ein konstitutives Element im Prozess der Identitätskonstruktion erheblich einschränkte. So stellte Hindi eine relativ junge Literatur- und Hochsprache dar, was ihr zumindest in den intellektuellen Kreisen zu einem geringen Grad an Prestige verschaffte⁵⁴¹. Dies erfährt eine

⁵⁴⁰ Im Rahmen seines Vorwortes zu *Hindu-Pad-Padashahi*, betont Savarkar (1971:18) die Notwendigkeit, dass in einer Sprache kommuniziert werden muss die alle verstehen können, und schreibt folgendes: Die Abwesenheit eines umfassendes Werkes, welche alle Einzelheiten dieser Geschichte mit den neugewonnen Sichtweisen in einem virtuellen Bericht zusammenfasst, veranlasste uns (dazu) zumindest eine Monographie, ein kleines Handbuch zu verfassen, welches den Weg zu einer größeren umfassenderen Arbeit ebnet würde. Unser Ziel ist es, die „Nicht-Marathi“ Leser über die großartige und bedeutsame Botschaft zu informieren, welche die Bewegung vorantrieb. Im Jahre 1910 fingen wir an [...] ein englisches Handbuch über die Geschichte der Marathen zu schreiben.

⁵⁴¹ Erschwerend kommt diesbezüglich dazu, dass in den Regionen in denen Hindi überwiegend gesprochen wird bzw. Amtssprache ist, zugleich die zugleich die Gliedstaaten sind mit der höchsten Alphabetenquote (Kloss 1969:398).

besondere Bedeutung, da, laut Savarkar, es unklar war, was genau unter dem Terminus Hindi zu verstehen sei. Im Rahmen dessen musste zunächst festgestellt werden, dass es sich dabei überhaupt um eine Sprache als solche handelt. Unter Verweis auf die umfangreiche Literatur, das Vorhandensein eines bemerkenswerten Vokabulars und Stils versuchte Savarkar dieses zu belegen. So dann stellte sich ihm die Problematik, dass es bis dato offensichtlich unklar war, wessen Sprache Hindi sei. Die Einwohner von Südindien betrachteten diese als Sprache ihrer muslimischen Mitbürger während die Hindus vom Norden diese Sprache nur als eine Sprache der Hindus kannten, obwohl diese von Hindus wie Muslimen im Norden gleichermaßen als ihre Muttersprache verwendet wurde. Selbst letztere wären sich nicht sicher, ob die Sprache „fit“ genug ist, als eine Nationalsprache zu fungieren. (Savarkar 1950:478f)

Dass die Legitimität des Hindi als *lingua franca* durchaus angefochten werden kann, gibt Savarkar indirekt selbst zu, nicht nur durch den Verweis auf die linguistische Nordsüdproblematik sondern auch indem er aussagt, dass Bengali wie Marathi mit Blick auf die Anzahl der Sprecher und der Qualität der Literatur durchaus die Berechtigung hätten, als eine solche anerkannt zu werden (Savarkar 1950:479). Die zunehmend stärker werdenden Regionalsprachen stellen für jede Nationalsprache in Indien eine Herausforderung dar, der sogar Savarkar „unwillig“ Rechnung trug. Selbst hinsichtlich der Signifikanz von Urdu, von dem er sich in aller Schärfe abgrenzen will, muss Savarkar einräumen, dass es sich dabei um eine verbreitete Sprache der Kommunikation handelt, wie z.B. im Punjab, Lucknow und anderen Teilen Nordindiens sei (Savarkar 1950:488).

Vor diesem Hintergrund kann die These aufgestellt werden, dass es Savarkar nur in zweiter Linie um den eigentlichen Schutz bzw. Förderung des Hindi aus „sprachwissenschaftlicher Sicht“ ging. Vielmehr scheint sein Einsatz für diese Sprache darin begründet zu liegen, dass es sich hierbei um die Sprache der Bevölkerungsmehrheit handelte und es für ihn daher nahe liegend erschien, diese als ein konstituierendes Element eines neuen postkolonialen Indien mit einzubinden. Mit ihrer Hilfe sollte die Konstruktion einer nationalen und kollektiven Identität unterstützt und politische Legitimation für sein *Hindu-Rashtra* erzielt werden, um dadurch dessen Existenz dahingehend zu sichern, indem Konflikte im Nationenbildungsprozess, zumindest solche die auf Sprache beruhen, bereits im „Vorfeld“ ausgeschlossen werden sollten. So hatte sich in der Vergangenheit aufgrund verschiedener linguistischer Konfliktlinien kein kongruentes Nationalbewusstsein entwickeln können. Aus diesem Grunde engagierte sich Savarkar parallel für die englische Sprache. Auch wenn sie nur die einer dünnen Oberschicht war, so diente sie doch als das ganze Land umspannende Kommunikationsmittel, als Möglichkeit, im Konfliktfalle über eine Alternative zu verfügen. Hinsichtlich des Aufbaus und der Unterstützung einer nationalen Massenbewegung war es gänzlich ungeeignet, Savarkar war daher überzeugt, dass er des Rückgriffes auf eine „indigene Volkssprache“ bedurfte. Seine Festlegung auf Hindi als einzige Nationalsprache handelte es

sich um eine bewusste verengte Definition von nationaler Identität⁵⁴², die sich jedoch als ein äußerst kritischer Faktor im Prozess der nationalen Sinnstiftung erwies, zum einen aufgrund der regionalen Beschränkung auf Nordindien und zum anderen hinsichtlich der bemerkenswerten Sprachenvielfalt auf dem indischen Subkontinent. Ein entscheidendes Problem bestand unter anderem darin, dass der Hinduismus bzw. die hinduistische Kultur mit nur einer Sprache gleichgesetzt wurde. Anzuführen wäre also nicht nur das bereits erwähnte Beispiel zwischen den Hindus und Muslimen in der Frage Hindi oder Urdu⁵⁴³, sondern auch der Hindi-Punjabi-Konflikt im Punjab, oder dem nordindischen Hindi versus dem südindischen (dravidischen) Tamil.⁵⁴⁴ Insbesondere aber der durch dravidische Sprachen geprägte Süden Indiens würde die Einführung von Hindi als einzige Nationalsprache nicht nur als eine Verschärfung von sprachlichen Gegensätzen sondern als eine linguistische Fremdherrschaft empfinden, sich assimiliert und vom soziokulturellen wie politischen Nationenbildungsprozess ausgeschlossen fühlen. Dementsprechend konstatiert Savarkar: „Lass die Sprache und Schrift die nationale Sprache und nationale Schrift des indischen Staates sein, welche von der überwältigenden Mehrheit des Volkes als solches verstanden wird, so wie es in jeden anderen Staat auf der Erde geschieht, z.B. wie in England und den vereinigten Staaten von Amerika.“ (Savarkar 2007:220) Savarkar betont weiterhin, dass man es nicht zulassen darf, dass man es keiner religiösen Bias erlauben darf, diese Schrift und Sprache zu verfälschen durch einen erzwungenen und perversen Mischbildungen“ (Savarkar 2007:220).

Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Savarkars primärer politischer Gegner Gandhi es ebenfalls als wünschenswert und für die nationale Integration als förderlich empfand, Hindi zur Nationalsprache zu erheben und dies entsprechend propagierte. Jedoch ging Gandhi nicht so weit wie Savarkar, diese zur offiziellen oder ‚nationalen‘ Sprache mit „linguistischem Absolutheitsanspruch“ bezüglich der Definition der nationalen Identität zu erheben. Vor diesem Hintergrund kann festgestellt werden, dass Savarkars *Hindutva*-Konzept in eindrucksvoller Weise die Komplexität der Verbindung von Sprache und Identität demonstriert. Methodisch stellt das Codeelement Nationalsprache Hindi ein weiteres Beispiel dar, in denen zwei

⁵⁴² Das Savarkars staatstheoretischen Vorstellungen in einem krassen Widerspruch zu dem tatsächlich realisierten Postkolonialen Staat unter der Führung des Kongresses stand führte zunehmend dazu, dass die Thematisierung der Forderung Hindi als Nationalsprache einzuführen in seinem späteren politischen Wirken lediglich als Mittel angesehen werden, seine eigenen parteipolitischen Gefolgsleute gegen die anglierte Führungsschicht des politischen Gegners insbesondere aber den Führungskreis um den ersten Premierminister Indiens Jawaharlal Nehru zu mobilisieren.

⁵⁴³ So betont Kloss (1969:393), dass der Muslimnationalismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Britisch-Indien über eine Sprachkontroverse entstanden ist, die sich an der Frage Hindi oder Urdu entzündete. Die Ablehnung der Hindus insbesondere in den *United Provinces* das Urdu als Sprache beider Religionsgemeinschaften anzuerkennen und sich auf das aus dem Sanskrit abgeleitete Hindi zu fokussieren, zerstörte letztendlich die Illusion der Muslime das es eine gemeinsame Nation mit den Hindus geben kann. Die Bildung einer Nation aus unterschiedlichen Gemeinschaften die sich nicht einmal hinsichtlich der Sprache einigen konnten erschien undenkbar. Ein Prozess der in letzter Konsequenz zu der Forderung nach einem eigenen Staat der Muslime führte und seinen Abschluss in der Gründung Pakistans fand. Siehe hierzu ausführlich Dieter Conrad (1973:136-192)

⁵⁴⁴ Siehe im Detail: Kloss, Heinz. 1969. *Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert – die Sprachengemeinschaften zwischen Recht und Gewalt*. Braumüller: Wien, Bonn; Brass, Paul R. 1974. *Language, Religion and Politics in North India*. Cambridge University Press: London.

Charakteristika von Savarkar zum Vorschein kommen. Zum einen bezüglich seines Verhältnisses zu Gandhi und dem Mainstream der Unabhängigkeitsbewegung: Trotz der Tatsache, dass beide vergleichbare Ideen hatten, d.h. zumindest ein Minimum an einem vergleichbaren gemeinsamen Nenner nämlich die Idee Hindi als landesweite Sprache zu etablieren bzw. zu propagieren, waren beide in unterschiedlichen bzw. entgegengesetzten politischen Lagern zu finden. So lassen sich die Befürworter der „Hindi-Bewegung“ in zwei unterschiedliche Strömungen unterteilen: eine radikale, die rücksichtslos vom Urdu wegstrebt und in größtem Umfang Sanskritwörter gebrauchte, was zur Schaffung eines so genannten „Kunst-Hindis“, und eine gemäßigte, zu deren Repräsentanten Gandhi zu zählen ist und ein „volkstümliches Hindi“, eine primitive lingua franca (Stichwort: *Bazaar Hindi*) forderte (Kloss 1969: 393). Zum anderen wird hier erneut Savarkars eklektizistische Methode sichtbar, wie es im Absatz 9.3.1.5 Codeelement Reinigung der Sprache – Bewegung für *Bhasha Shuddhi* (kulturelle Sprache) ausführlich beschrieben wird.

Zusammenfassend lässt sich hier feststellen, dass für Savarkar die Sprache wie für europäische Denker insbesondere Fichte und Herder ein entscheidendes Kriterium für die Abgrenzung von Nationen bzw. der Konstruktion einer Grenze zwischen der Nation der „Eigenen“, der Hindus und den „Fremden“, der Urdu sprechenden Muslime und der Engländer. Hindi als Nationalsprache, als *Desabhava*, soll eine Zuordnung von Attributen wie „fremd“ und „eigen“ ermöglichen bzw. vereinfachen. Dadurch, dass der Fremde eine andere Sprache spricht wird er als solcher identifizierbar. Bei Savarkar wie bei Herder erscheint die Sprache dementsprechend als Fundament für die Nationenbildung: Eine Sprache = eine Nation. Auch Savarkar betont die Heiligkeit der Sprache Sanskrit aus dem das Hindi abgeleitet wird bzw. wurde und sich frei entfalten kann und soll. Im Gegensatz zu Herder verband jedoch Savarkar mit der Sprache staatspolitische und sozialreformerische Forderungen. Besonders erstere kamen erst später in radikaler Form auf mit der Idee des Nationalstaates in Deutschland. Aus diesem Grund sprechen einige davon, dass die Gedanken Herders eigentlich missbraucht wurden. Ein Volk war für Herder eines mit einer originären Sprache. In Indien wurden Herders Gedanken, zumindest von Savarkar, im wahrsten Sinne des Wortes „auf den Kopf gestellt“. Der primäre Kodierer war nicht die Sprache, sondern im Fall von *Hindutva* territoriale und religiös-kulturelle Codes. In diesem Fall dienten Herders Gedanken als Vorwand, um eine Sprachgemeinschaft ex post zu schaffen, die sich mit einem hinduistisch fundierten Nationalgedanken überlappten. Das grundsätzliche Konzept ist jedoch weitgehend das gleiche geblieben. Die Kombination aus Sprache und einer religiös-kulturellen Dimension ist bei Savarkar ebenfalls eine überwiegend primordiale, exklusive Kategorie.

9.3.1.3 Codeelement *Devnagari* / *Nagari*-Schrift

Laut Blum (2002:130) wurde und wird der Schrift bzw. der Orthographie als visualisierte Form von Sprache eine ganz herausgehobene Bedeutung zugemessen. „Die Schrift bzw. Orthographie

steht damit an der Spitze einer Pyramide von Abstraktionen, die von den eigentlichen Ursachen der Sprachkonflikte angeleitet sind. Die allgemeine Schriftlichkeit einer Gesellschaft ermöglicht erst eine umfassende soziale Mobilisierung und die Vermittlung bestimmter Bildungsinhalte, die mit dem Prozess der Nationenbildung eng verknüpft sind.“ Die *Devnagari/Nagari*-Schrift⁵⁴⁵ bedeutete für Savarkar ein sichtbares Symbol der Eigenständigkeit der Hindus. Ursprünglich war diese Schriftform laut Savarkar unter dem Namen ‚Shastri Lipi‘ bekannt, da sie überwiegend von den Gelehrten, den Pandits angewandt wurde, um über wissenschaftliche Themen zu schreiben. (Savarkar SGE 1971:387). Die Bedeutung der Schrift *Devnagari* ist für Savarkar exklusiver, abgrenzender Art. So betont er im Rahmen seiner Propaganda für Hindi, dass es nicht ausreiche, Hindi nur in Wort als Nationalsprache zu etablieren, sondern auch in Schriftform die *lingua franca* sein muss. Seiner Ansicht nach ist dies elementar für das Bestehen von Hindi, da dieses nur geringe Unterschiede zu Urdu, verstanden hier als Sprache der Muslime, aufweise und sich diese nur durch die Verwendung der Schrift unterscheiden würden. Savarkars wesentliches Argument in dieser Hinsicht ist, dass, wenn Hindi in Kombination mit einer Schrift mit persischen Charakter verwendet werden würde, wird aus dem Hindi ein Urdu, ein Umstand, den es für ihn unter allen Umständen zu verhindern gilt. Aus diesen Gründen muss ein Hindi in der *Devnagari*-Schrift propagiert werden, dieses sei nicht nur von nationaler sondern auch von einem religiösen Standpunkt aus betrachtet außerordentlich wünschenswert (Savarkar 1950:484). Denn diese sei die Sprache, in denen die religiösen Bücher für das gemeine Volk verfasst seien. Da das „heilige Sanskrit“, das *Rashtrabhasa*, ihnen für gewöhnlich nicht zugänglich ist, muss das Hindi diese Funktion übernehmen. Vor daher bilde Hindi in der *Devnagari*-Schrift ihr *sacred trust*, den es zu erhalten gilt, um ihre Religion und Kultur, sprich ihr *Sanskriti*, zu bewahren und zu beschützen. Daher bestehe für jeden Hindu eine Verantwortung gegenüber dieser Sprache und deren Schrift. Sie haben demnach nicht nur die nationale sondern auch kulturelle Pflicht, diese zu erlernen. (Vgl. Savarkar 1950:485). Was geschieht wenn dieses nicht berücksichtigt wird, zeigt sich laut Savarkar am Beispiel des Urdu. So haben die Hindus die Sprache über zwei, drei Generationen erlernt, sogar mit Stolz, und infolge dessen den Bezug zu ihrer Muttersprache Hindi verloren. Ein solches Verhalten betrachtet Savarkar als schädlich und suizidal für die Hindus, als Rasse und Nation. Das Hindi in *Devnagari*-Schrift ist nicht nur die *lingua franca* der Hindus aufgrund der Nationalität sondern auch auf der Basis ihrer gemeinsamen Religion und ihrer gemeinsamen Kultur. Von daher ist das Gebot der Stunde, das Bewusstsein unter den Hindus hinsichtlich der Bedeutung dieses Gutes und diese für die bestehenden Gefahren zu wecken und ihnen mitzuteilen, welche Verantwortung daraus für sie erwächst (Savarkar 1950:485). Denn wenn die Hindus Urdu lernen würden, wäre dies gleichbedeutend damit, als wenn man sie denationalisieren würde (Savarkar 1950:491). Die Hindus sollten realisieren, dass die arabische Schrift, nicht nur als Symbol für die muslimische Kultur gelte sondern auch für die muslimische Vorherrschaft stehe,

⁵⁴⁵ Savarkar verwendet die Begriffe *Devnagari* und *Nagari* parallel.

und damit den „feindlichen Anderen“ eine besondere Bedeutung zukommt. Jeder Hindu, zumindest der, der sich als ein solcher fühlt und entsprechend als ein solcher im Rahmen von *Hindutva* wahrgenommen werden will, hat sich demnach mit der Schrift *Devnagari* zu identifizieren, die Sprache in der das heilige Sanskrit verfasst wurde. Zum allgemeinen Aufstieg von *Devnagari* ergänzt Blum (2002:130), dass man diese Schriftform schon immer „für andere Varianten als das Urdu benutzt, es gewann aber nun als „Hinduschrift“ im Gegensatz zur „Muslimschrift“ eine neue Qualität. Die identitätstiftende Wirkung dieses Codeelements entfaltet sich demnach für Savarkar primär in dem kollektiven Bewusstsein über die Bedeutung der Schrift *Devnagari* und in dem Prozess dessen Stärkung und Abgrenzung.

In diesem Zusammenhang stellt er fest, dass seine Kampagne⁵⁴⁶ gegen Urdu nicht durch Böswilligkeit oder Hass bestimmt war. Er selbst habe sich bemüht, die Sprache zu erlernen und sich Grundkenntnisse angeeignet. Des Weiteren habe er nichts dagegen einzuwenden, dass es weiterhin als ein Dialekt zwischen Hindus und Muslimen zur Anwendung kommen und als Sprache der muslimischen Landsleute in Ehren gehalten werden soll. Aber dass Urdu die dominante Sprache in *Hindustan* sein soll, unter der Patronage und Förderung der Hindus, stellt für ihn eine „unerträgliche Vorstellung“ dar. Er werde es niemals tolerieren, wenn die Urdu-Sprecher ihm mitteilen würden, er solle das Hindi ablegen und Urdu wäre nun selbst die *lingua franca* Indiens. Wenn eine solche Bedrohung im Raume stehe, wird er diese Sprache bekämpfen (Savarkar 1950:491). Als Beispiel führt er seine Hindi-Agitation während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen an, die er nur deshalb durchgeführt habe, da das Erlernen des Urdu den dortigen Hindus in Schulen aufgezwungen wurde. Es stellte einen nicht akzeptablen Eingriff in die hinduistische Kultur, dem *Sanskriti*, dar (Vgl. Savarkar 1950:491f). Generell sollte die Freiheit bestehen, dass jeder die Sprache erlernen kann, die er möchte. Aber als Muttersprache und nationale Sprache hat Urdu kein Platz in der hinduistischen Kultur und wird niemals das Hindi ersetzen können, welches sich aus dem heiligen Sanskrit ableitet und soviel Verbindungen mit dem hat, was seine Landsleute als Hinduismus lieben. Würde man das Urdu diesbezüglich dominieren lassen, wäre dies höchst ruinös für die Hindus (Savarkar 1950:492).

Neben dieser primär ideellen und emotionsgeladenen Argumentation, um die Abgrenzung zum Urdu zu begründen, lässt Savarkar an manchen Stellen indirekt auch praktische Gründe für die Bevorzugung der *Nagari*-Schrift durchblicken. Diese seien seiner Ansicht nach

⁵⁴⁶ So organisierte er u.a. eine Anti-Urdu-Woche vom 15. bis 22 Juni 1944. Anlass war eine ministeriale Entscheidung von Mirza Ismail, („Ministerpräsident“ des Staates Jaipur) Urdu verpflichtend für den öffentlichen Dienst einzuführen. Savarkar sah hierin eine Bedrohung nicht nur für die Sprache Hindi sondern auch für die Hindus als solches, durch eine Art „pan-islamischen Sprachverschwörung“ - da es selbst befürchtete das andere Staaten diesem Beispiel folgen würden, selbst dort wo kein Urdu gesprochen wird. (Savarkar HS 52f; 96ff; 106; 118ff) Während dieser Zeit sollten alle *Nagari*-Hindi Sprachinstitutionen und sonstige Einrichtungen und Organisationen die von der Idee Hindi-in *Devnagari*-Schrift überzeugt waren Resolutionen in Savarkars Sinne verabschieden und den regulären Boykott der Sprache Urdu, in Wort und Schrift, im öffentlichen wie im privaten Leben, erklären. (Savarkar HS 1992:98; 121).

wissenschaftlicher, zugänglicher für die Printmedien, und viel einfacher zu erlernen, als die Schriftart in der das Urdu verfasst ist (Vgl. Savarkar 2007:221). Auch hier lässt sich wieder sein Aktivismus sowie sein Versuch durch pragmatische Aspekte den Erfolg seiner Identitätsarbeit zu erhöhen, erkennen. So führte Savarkar u.a. einige Veränderungen in der *Devnagari*-Schrift durch, um die Praktikabilität im alltäglichen Einsatz zu erhöhen. Eine dieser von ihm vorgeschlagenen Novellierungen war die Reduzierung der Schriftzeichen von 200 auf 80, um so eine vereinfachte Handhabung der Schrift in den immer wichtiger werdenden Printmedien zu erzielen. Der Erfolg der Durchsetzung einer modifizierten *Devnagari*-Schrift sollte durch die Öffnung von Zweigstellen in jeder Stadt und in jedem Dorf erzielt werden. Diese hatten dann die Aufgabe zu ermitteln, wer gelobte, die modifizierte Schrift zu verwenden und entsprechend jeden aufzufordern, diese in Schulen, Zeitungen und anderen Institutionen zu propagieren, ihre Kinder selbstverständlich mit eingeschlossen. Hier stellt sich allerdings die Frage, wie Savarkar speziell bei dieser Maßnahme den Ausgleich zwischen seinem Ziel der Durchsetzung dieser Schriftform und seiner prinzipiell verkündeten Idee der Freiheit der Sprachausübung herstellen will. Eine Problematik zu der er an keiner Stelle explizit Stellung bezieht. Eine weitere flankierende Maßnahme war die Durchsetzung der *Devnagari*-Schrift in seiner modifizierten Variante. Die strikte Ablehnung der lateinischen Schrift (*roman script*) sollte dabei unterstützend wirken. Die Adaption dieser Schrift nur aus Gründen der Effizienz hält Savarkar für eine Torheit.⁵⁴⁷

9.3.1.4 Codeelement Englisch

Savarkar sieht keinen Widerspruch darin, sich auf der einen Seite für Sanskrit und Hindi aktiv einzusetzen, insbesondere die Reinigung letzterer von Fremdwörtern aus dem Englischen (sowie aus dem persisch/arabischen Raum) zu betreiben und auf der anderen Seite, sich vehement für die Verwendung des Englischen einzusetzen. In dieser Hinsicht hat er erkannt, dass Englisch die Sprache des politischen und intellektuellen Lebens in Indien ist, und dass sich seine Landsleute - insbesondere seine Anhänger - dieser Realität anpassen müssen, ob sie wollen oder nicht. Um dieses zu unterstreichen, betont er, dass wer die Sprachen Sanskrit und Englisch beherrscht, für ihn den „goldenen Schlüssel“ zu dem begehrten Wissensreichtum, dem alten sowie dem modernen, in seinen Händen halte (Savarkar 1924:597). So lässt sich feststellen, dass das Sanskrit wie auch das Englische die Funktion bzw. die Rolle einer „Truth language“ übernimmt.⁵⁴⁸ In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass Savarkar, so scheint es, einer sprachlichen Diglossie nicht gänzlich abgeneigt ist. Sich die Möglichkeit offen zu halten, in Hindu wie in Englisch zu kommunizieren, hat für ihn zwei Vorteile. Erstens im Falle von regionalsprachlichen Ausdifferenzierungen und Konfliktkonstellationen zweier oder

⁵⁴⁷ Ein Punkt indem er sich u.a. vehement gegen den sonst von ihm sehr verehrten Subhash Chandra Bose stellt, der als damaliger Vorsitzender des INC der sich dafür einsetzte die lateinische Schrift zur nationalen Schrift von Indien zu erheben. Vgl. hierzu ausführlich Godbole (2004:327ff).

⁵⁴⁸ Siehe hierzu Abschnitt Codeelement heilige Sprache Sanskrit: *Rashtrabhasa*.

mehrere indigenen Sprachen, wie z.B. zwischen Hindi und Bengali oder zwischen Hindi und Tamil, eine weitere sprachliche Alternative zu haben. Zweitens durch eine gewisse Akzeptanz des Englischen, Fähigkeiten in dieser Sprache aufzubauen, um Zugang zu internationalen Wissensressourcen zu erhalten, um so nicht nur sein Ziel des technologischen Fortschritts Indiens näher zukommen, sondern auch dem Land die Befähigung zu verleihen, auf internationaler Bühne bestehen zu können. In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass die Entwicklung der hinduistischen Nation auf einer soliden, indigenen kulturellen Verwurzelung basieren muss, diese darf aber nicht den Blick für die Bedeutung der englischen Sprache für die Inder verstellen. In der englischen Sprache sieht er nicht nur ein Medium indische Ideen und Gedanken in die Welt zu tragen sondern auch am Wissen dieser Welt zu partizipieren, um dadurch den Fortschritt der Nation zu ermöglichen bzw. zu verbessern. So sei für Savarkar ein wesentlicher Grund eines Einsatzes fürs Englische die Tatsache, dass die „Pflege des Englischen“ erstens Indien automatisch den Zugang zu dem mindestens quantitativ, in einigen Bereichen aber auch qualitativ entwickelten Schrifttum der Gegenwart sichert; und zweitens es gewährleistet, dass Indiens Denker auch außerhalb des Landes wahrgenommen werden können.⁵⁴⁹ In diesem Zusammenhang fordert Savarkar im Rahmen der *Marathi Literacy Conference* bzw. *Marathi Literature Society (Marathi Sahitya Parishad)*, dass seine Landsleute auch in der englischen Sprache ihre Werke verfassen sollen. Viele Werke, wie „Savarkars Mazzini“ wurden in der Vergangenheit vom Englischen in das Marathi übersetzt, die Zeit sei nun gekommen dieses vice versa zu betreiben. Um dies zu unterstützen, sollen Gesellschaften gegründet werden, die die indischen Autoren, hier die Marathischen, ins Englische zu übersetzen, damit diese in der Lage sind, ihren Beitrag zur Weltliteratur zu liefern. Dies ist laut Savarkar besonders notwendig, da, lässt man die Naturwissenschaften außer Acht, das Wissen der Europäer einseitig sei, da sie die Welt außerhalb Europas nicht kennen. Inder hingegen, die vertraut sind mit dem europäischen Denken sowie über ein tiefgehendes Wissen über die indischen Traditionen verfügen, könnten diese Lücke überbrücken.

Erwähnenswert an dieser Stelle ist die mit der Unterstützung der englischen Sprache einhergehende Begeisterung Savarkars für das Britische Bildungssystem, welches durch den Engländer Thomas Babington Macaulay in Indien eingeführt wurde. Neben erheblichen Lücken und anti-hinduistischen Tendenzen hinsichtlich der Britischen Geschichtsschreibung offeriert sie doch die Möglichkeit, Kenntnisse in der zivilen Administration sowie im Militär erwerben zu können. Wie die Engländer⁵⁵⁰ gab sich auch Savarkar der Hoffnung hin, dass sich seine

⁵⁴⁹ In diesem Zusammenhang fordert Savarkar als Präsident der *Marathi Literature Society (Marathi Sahitya Parishad)* bzw. im Rahmen der *Marathi Literacy Conference*, dass seine Landsleute auch in der englischen Sprache ihre Werke verfassen sollen.

⁵⁵⁰ Eine Hoffnung die am bestem mit Macaulays Worten wiedergegeben werden kann: „Mit unseren begrenzten Mitteln ist es unmöglich den Versuch zu lancieren, den Großteil der Bevölkerung zu unterrichten. Wir müssen alles unternehmen um eine soziale Klasse zu bilden, die als Vermittler zwischen uns und den Millionen von Menschen die wir regieren agieren. Eine Gruppe von Menschen, indischer Herkunft aber britisch in ihrem Geschmack, Meinungsbild, Moralvorstellungen und Intellekt. Dieser sozialen Schicht sollten wir die Weiterentwicklung der einheimischen Dialekte überlassen, damit diese

Landleute durch deren Einbindung in das britische Ausbildungssystem sowie in eine Tätigkeit innerhalb des administrativen Apparates sich dem Fortschritt aufgeschlossenen Bürger entwickeln. Im Gegensatz zu Macaulay sah er jedoch hier nicht das Ziel, die Inder zu loyalen Mitgliedern des British Empires zu transformieren sondern vielmehr zu „kritischen Schülern“, die das Wissen der Fremdherrschaft absorbieren, um letztendlich in der Lage zu sein, deren intellektuelle und materielle Ressourcen gegen sie zu verwenden. Mit anderen Worten: die Rolle, die die Briten seinen Landsleuten zuweisen, anzunehmen, aber dabei niemals aufzuhören, Hindus zu sein oder die hinduistischen Interessen zu missachten. Ein Punkt der insbesondere im Rahmen seiner Forderung zur Militarisierung der Hindus sowie deren Eintritt in den Britischen Militärdienst von großer Bedeutung sein sollte und ein wesentlicher Baustein hinsichtlich der Entwicklung einer international, konkurrenzfähigen hinduistischen Nation darstellte. Bezüglich letzterem hat die Kenntnis des Englischen dementsprechend auch eine „kämpferische Komponente“, da auch Savarkar sich bewusst war, dass diese Sprache auch eine Art Festung der britischen Superiorität auf dem Subkontinent sowie der anglierten, für ihn anti-hinduistischen und antinationalen, Inder darstellte, die es unweigerlich zu überwinden gilt. Von daher ist für Savarkar auch in dieser Hinsicht Sprache eine höchst politische Angelegenheit in Indien.

9.3.1.5 Codeelement Reinigung der Sprache – Bewegung für Bhasha Shuddhi (kulturelle Sprache)

Das Hindi für Savarkar eine Art Referenzrahmen darstellt, merkt man nicht nur daran, dass er sich nicht nur für einen korrekten Sprachgebrauch einsetzt, sondern auch für deren „Reinigung“. Trotz seiner grundsätzlich positiven, wenn auch selektiven, Haltung gegenüber den Vorzügen anderer Kulturen insbesondere der westlichen setzt sich Savarkar für eine “Reinigung” der indischen Sprache ein. Sein Programm zur Förderung des Sanskrit sowie des Hindi beinhaltete die Durchsetzung der *Nagari*-Schrift zuungunsten anderer, nicht indischer Schriftformen wie sie speziell im Persischen oder im Englischen zur Anwendung kommen. Ein wesentlicher Bestandteil des dazu notwendigen Maßnahmenkatalogs war geprägt durch bemerkenswerte puristische Ambitionen und schloss die Entfernung aller Lehn- und Fremdwörter, welche von der britischen Kolonialmacht sowie von persischen und arabischen Eroberern übernommen wurden, in den indischen Sprachen ein. Klimkeit (1981:252) betont in diesem Zusammenhang, dass sich Savarkar u.a. an Dayananda orientierte und dessen *Satyarth Prakash* („Licht der Wahrheit“) als Vorbild eines einfachen, ungekünstelten Hindi ohne Fremdwörter“ anpreist. In diesem Zusammenhang sieht er sich als eine Art „Wächter der Sprache“ und verfolgt eine Doppelstrategie: Direkt führt Savarkar verschiedene Maßnahmen zur „Reinigung der Sprache“

mit wissenschaftlichen Begriffen aus der westlichen Nomenklatur angereichert werden. Zusätzlich sollen die Dialekte so angepasst werden, sodass es einfacher ist den Massen Wissen zugänglich zu machen. Niederschrift von Hon'ble T. B. Macaulay, 02.02.1835; Quelle: http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html.

durch bzw. schlägt diese vor und indirekt versucht er, eine bestimmte Einstellung des Normenbewusstseins unter seinen Landsleuten zu produzieren. Der normative Transformationsprozess im Zuge der Reinigung der Sprache soll für Savarkar vor allem den patriotischen Geist unter seinen Landsleuten heben und ihre „sklavische Mentalität“, was er auch als *mental bankruptcy* bezeichnet, brechen.

Dieses erfolgt dahingehend, dass er versucht, darauf hinzuwirken, dass die Hindus in einer „positiven Weise“ die Notwendigkeit erkennen, die sprachlichen Normen zu kodifizieren mit dem Ziel, eine Barriere gegenüber etwaigen sprachlichen Neuerungen zu errichten. Die ausgrenzende Wirkung entfaltet sich diesbezüglich darin, dass in erster Linie sprachliche Transformationen verhindert werden sollen, die durch fremdartige Einflüsse entstanden sind bzw. entstehen. Neben diesem exklusiven, ausschließenden Element ist aus sprachwissenschaftlicher Sicht anzumerken, dass eine solch signifikante Einschränkung der Sprache hinsichtlich Erneuerungen einen Verlust hinsichtlich der pragmatischen, informativen und interaktiven Funktion von Sprache als Konsequenz hätte.

Die Maßnahmen zur Reinigung der Sprache, trotz der o.g. negativen Implikationen, die er vollkommen unberücksichtigt ließ, erschienen Savarkar aus verschiedenen Gründen äußerst notwendig. Durch die Begeisterung seiner Landsleute für die britische Kultur und dem mit ihr verbundenen gesellschaftlichen Leben und entsprechender beruflicher Partizipationsmöglichkeiten, übernahm eine beachtliche Anzahl gebildeter Inder englische Bezeichnungen in einem, für ihn, bedrohlichen Ausmaß. Ein Ausmaß, welches nicht nur das private sondern vor allem das öffentliche Leben für Savarkar zu einem kritischen Grad prägte. So nannte man eigene Aktivitäten „movement“ und „agitation“, man gab „lectures“, veranstaltete „meetings“, die von einem „chairman“ oder einem „president“ geleitet werden und zur Klärung von Fragen oder Lösung von Problemen verfasste man ein „committee“ eine „resolution“ usw. Diese „hohe Intensität“ an externen Einflüssen auf die indigenen Sprachen, ließ ihn insbesondere das Hindi und damit die hinduistische Kultur in seinem Bestand bedroht sehen. Sie stellen aber nicht nur eine Gefahr für die *Sanskriti* dar, sondern darüber hinaus erzeugen sie Narben im nationalen Leben der Inder. Denn für Savarkar erfolgte die Eroberung der Kultur der Hindus durch die Briten via das Medium der Sprache (Deshpande 1999:23). Wollte Indien frei sein, und dazu reichte die alleinige politische Unabhängigkeit nicht aus, bedurfte es sowohl sozialen Reformen als auch der kulturellen Befreiung von fremdsprachlichen Einflüssen. Um dieser ungewollten kulturellen Diffusion entgegenzutreten und Sprache als Instrument weiterhin für *Hindutva* nutzbar zu machen, bedurfte es der Operationalisierung eines entschiedenen Abgrenzungsmechanismus. Dieser lässt sich als die „Reinigung der Sprache“ bezeichnen und beinhaltete verschiedene Maßnahmen Savarkars.

Eine der ersten und entscheidendsten Schritte in diesem Zusammenhang war die Gründung einer eigenen Bewegung mit gleichnamigen Titel, the *movement for purification of language* (Zur Wiederherstellung der *Bhasha Shuddhi*, der kulturellen Sprache der Hindus), die

er während seiner Zeit des Arrestes in Ratnagiri ins Leben rief. Ziel der Bewegung war es, sich aktiv für die Verwendung von indigenen Wörtern und einheimischen syntaktischen Strukturen (*native syntactical structures*) einzusetzen (Vgl. Deshpande 1999:23). Sein „linguistisches Hauptargument“ war, dass die Fremdwörter, die sich in die indischen Sprachen infiltriert und festgesetzt haben, nicht nur als Alternative dienen, sondern die angestammten Wörter aus der Verwendung verdrängen. Aus diesem Grunde sollten diese boykottiert und durch die bereits vergessenen indigenen, ursprünglichen Begriffe ersetzt werden. Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Savarkar jedoch nichts gegen die Diffusion von Wörtern innerhalb indischer Sprachen einzuwenden hatte, vielmehr entsprach dies seiner pan-hinduistischen Vorstellung einer gemeinsamen Kultur, die auf diese sprachliche Weise der nationalen Integration dienlich sein konnte.⁵⁵¹

Als eine zweite und ebenfalls essentielle Maßnahme betrachtete Savarkar die Entwicklung von neuen Wörtern für entsprechend neue Phänomene bzw. Erscheinungsformen, um dadurch das Hindi in die Lage zu versetzen, den zeitgemäßen Anforderungen zu entsprechen. Für jede neue Wortschöpfung sollte das Sanskrit idealer Weise als exklusive Quelle dienen, dieses stellte laut ihm eine ausreichende Ressource dar, um dieser Aufgabe gerecht zu werden. Wesentliches Ziel dieser ersten beiden Maßnahmen war es, unter anderen ein Fachwörterbuch von indigenen wissenschaftlichen Begriffen zu erstellen. Wobei laut Savarkar der Fokus der Arbeit ausschließlich auf den modernen Disziplinen liegen sollte⁵⁵². Neben dem Sanskrit kann aber auch jede andere indische Sprache als Quelle dienen, er selbst habe aus dem Marathi eine Anzahl von neuen Begriffen geprägt⁵⁵³. Wenn diese erst einmal in Verwendung seien⁵⁵⁴, würden die Fremdwörter aussterben und die vorgeschlagenen Begriffe würden vertraut werden. Als Beispiel führt Savarkar das aus dem Urdu stammende Wort *Kayada* (Law, dt. Gesetz/Recht) an, ein durch die muslimische Herrschaft durchgesetzter Terminus. Die besondere Brisanz dieses Wortes glaubt Savarkar darin zu erkennen, dass dessen Verwendung a priori impliziere, dass die Hindus vor Etablierung der muslimischen Herrschaft auf dem indischen Subkontinent keine Vorstellung einer disziplinierten Gesellschaft, oder irgendeiner Rechtsordnung gehabt hätten. Ein Fall, der für Savarkar den dringenden Handlungsbedarf unterstreiche. Das für ihn passende Substitut sei das aus dem Sanskrit stammende Wort „*nirbandh*“ (Vgl. Godbole 2004:329f).⁵⁵⁵ Um generell die Wirkung dieser

⁵⁵¹ Vgl. hierzu auch Deshpande (1999:23).

⁵⁵² Das Fachwörterbuch sollte u.a. Disziplinen wie Biologie, Chemie und Physik u.a. abdecken. Sich mit Feldern wie Logik, Poesie oder Astrologie zu beschäftigen sah er zum damaligen Zeitpunkt noch als eine Zeitverschwendung an.

⁵⁵³ Eines der wesentlichen Probleme die Savarkar aus „sprachwissenschaftlicher Sicht“ identifizierte war dabei die Entsprechungen für englische Verben zu finden, wie z.B. *to give promise* (*to promise*), *to give encouragement* (*to encourage*), *to make a protest* (*to protest*) usw.

⁵⁵⁴ Nachdem man die Verwendung der Fremdwörter zuvor verboten hat.

⁵⁵⁵ Als weitere Beispiele führte er eine Reihe von weiteren Vorvorschlägen auf, wie u.a. das Wort *Mahapaur* für „Major“, *Dinanka* für „Date“, *Door Darshan* für „Television“, *Akashvani/Nabhovani* für ‘Radio’, *Naudal*, *Bhudal*, *Wayaudal* für „Navy“, „Army“, und „Airforce“ *Nirmata* und *Digdarshak* für „Producer“ und ‘Director’, *Sthanaka* für ‘Station’, *Sansad* für ‘Parliament’, *Lokasabha* für ‘The Lower

Maßnahme zu erhöhen, fordert er alle seine Landsleute auf, weitere Vorschläge zu unterbreiten. Durch die Einbindung aller versucht Savarkar hier nicht nur die Identität fördernde Wirkung durch aktive Teilnahme zu erhöhen, sondern vielmehr die Hindus im Rahmen seiner Lehre zur Tat, überhaupt erst zu Aktivitäten zu motivieren. Um diese Schritte zu unterstützen und koordinieren zu können, sollte deshalb eine landesweite *All India Bhasha Shuddhi Conference* abgehalten werden. Seines Erachtens nach habe sich das Feld der Sprache und Literatur wie das der sozialen Reformen durch unnötige Diskussionen zu einem Bereich der Verschwendung von Energie und der Lethargie der Hindus entwickelt.

Eine dritte Maßnahme zur Reinigung der Sprache bzw. eng verbunden mit der Strategie der „Offerierung von alternativen Wörtern“ ist die Rückbesinnung auf alte, eventuell längst vergessene Begrifflichkeiten, ohne eine „künstliche Sanskritisierung“ vornehmen zu müssen. Im Rahmen seiner Suche nach der adäquaten Bezeichnung für die historische Epochen in der die Inder gegen die eindringenden Stämme der Sakas und Kushans kämpfen mussten, schlägt er diese Option vor und nimmt sie selbst vor. So stehen laut ihm zwei Varianten als Bezeichnung für diese Äras zur Verfügung, zum einen mit der Verwendung des Terminus *Saka* zum anderen mit dem des *Samvat*. Als Beispiele nennt er die „Shalivahan (*Salivan*) *Saka* [Ära] oder die *Vikram Samvat*⁵⁵⁶. Savarkar betont in diesem Zusammenhang, dass der Terminus *Samvat* der stärker akzeptierte ist, da bereits seit der vedischen Zeit die Begriffe ‚*Samvatsar*‘ und *Samvat* als Bemessungen für die Zeit verwendet wurden. Das Wort *Saka* fand in diesem Kontext keine allgemeine Verwendung. So steht es für Savarkar außer Frage, dass das letzt genannte Wort eine Korruption der Bezeichnung für fremde Aggressoren ist, wie es die Sakas und die Kushans gewesen sind. ‚*Shalivahan (Salivahan) Saka*‘ ist kein Terminus, welcher über eine solche reine Ableitung aus dem Sanskrit verfügt wie der Begriff ‚*Vikram Samvat*‘. So sollte der Name von unseren Mlenchhas Feinden eliminiert werden und nur noch der Begriff ‚*Salivahan Samvat*‘ für die Benennung von Zeiten, in denen religiöse Riten gefeiert werden, verwendet und Wörter wie ‚*Shalivahan Saka*‘ oder nur *Saka* als falsch aus unseren religiösen Zeremonien verbannt werden. (Vgl. Savarkar SGE 1971:95).

Als eine weitere Maßnahme der Reinigung sah er die „Indigenisierung“ von europäischen Namen an. Am Beispiel der Andamanen führt er aus, dass die meisten zu dieser Gruppe gehörigen Inseln unter ihrem englischen Namen bekannt seien. Die Inder, die dort angesiedelt wurden, haben jedoch damit begonnen, „indische Äquivalente“ für die englischen

house of Parliament”, *Rajyasabha* für “The upper house of Parliament”, *Mantri* für “Minister”, *Sachiv* für “Secretary”, *Sachivalaya* für “Secretariat”, *Ayukt* für Commissioner, *Sabhagruha* für Hall. (Vgl. Deshpande 1999:23).

⁵⁵⁶ Der Begriff *Saka* wurde traditionell im Rahmen der Ambitionen eines siegreichen Königs oder Kaisers verwendet, um sich selbst als ein ‚*Shakakartas*‘ zu nennen, einem Starter einer neuen Ära. Als ein erstes Beispiel führt er die Zeit der Regentschaft von Shivaji Maharaj an, der diese selbst als ‚*Shive-Saka*‘ betitelte. Um den Begriff ‚*Vikram Samvat*‘ zu erfassen gibt es für zwei Savarkar zwei Herangehensweisen: zum einen kann man darunter den Zeitraum indem man einen [allgemeinen] Sieg feiert verstehen, zum anderen den [besonderen] Sieg zu feiern, der über einen ‚*all-India character*‘ verfügt (Savarkar SGE 1971:93).

Bezeichnungen in den allgemeinen Sprachgebrauch einzuführen. Sprachwissenschaftler würden laut Savarkar erkennen, wie effektiv diese Maßnahme der Transformierung der englischen Ausdrücke in „reine“ indische Namen war. So wurde aus „shore-point“ *suvar Peth*, aus „Dundas point“ wurde *Danda peth* usw. (Savarkar 1950:77f). Der Erfolg dieser Reinigung liegt laut Savarkar darin begründet, dass alles Neue und noch Unbekannte am besten durch bereits Bekanntes ausgedrückt wird. Dieses Gesetz gelte nicht nur im Wissensbereich sondern auch in der Entwicklung der Sprache und seinen Expressionen. Bemerkenswert dabei ist, und das komplettiere den Erfolg laut ihm, dass die Indigenisierung von Fremdwörtern entlang natürlicher Linien verläuft und seine spontanen Entwicklungen sich genauso ereignen wie die Fremdwörter von den Lippen zu Lippen des gewöhnlichen Menschen weitergegeben werden bzw. wurden (Savarkar 1924:78).

Zusammenfassend hierzu lässt sich konstatieren, dass Savarkars Einsatz für die „Reinigung der Sprache“ nicht durch eine originäre Idee inspiriert wurde, wie es ihm von einigen seiner Befürworter indirekt zugeschrieben wird. Es ist aber definitiv, wie die meisten der von ihm angesprochenen Themen ein äußerst strittiges. Bereits im 19. Jahrhundert, so berichtet Kloss (1969:393), begannen nicht-muslimische Autoren eine Literatur- und Hochsprache zu entwickeln. Die i.d.R. hinduistischen Träger dieser linguistischen Bewegungen verfolgen das Ziel, persische und arabische Einflüsse zu eliminieren und entsprechende Lehnwörter aus dem Sanskrit einzuführen. Grundlage wie auch bei Savarkar bildete die *Devnagari*-Schrift. Eine ihrer ersten organisatorischen Ausformungen erhielt die Bewegung durch die so genannte *Nagari Pracharani Sabha*, eine 1893 gegründete Gesellschaft zur Unterstützung der genannten Ziele. Wie bereits oben erwähnt gehört Savarkar in diesem Bereich der extremen Strömung an. Savarkar belässt es jedoch nicht nur bei theoretischen Exkursen sondern versucht zum einen, entwickelte sprachliche Maßnahmen unmittelbar zu realisieren und bindet sie als eine feste Konstituente in seine soziopolitische Agenda mit ein. Mit anderen Worten: Die besagte Reinigung der indigenen Sprachen von fremden Einflüssen bildet dabei nur einen Teil des Identitäts-Mosaiks von *Hindutva*.

Um sein Programm zu legitimieren und eine breite Unterstützung dafür zu gewinnen, beschreibt er selbst dies als ein Phänomen, welches in der indischen Geschichte über eine erhebliche Kontinuität verfügt. So haben bereits die Marathen verschiedene Aktivitäten und Reformen, die von der hinduistischen Erneuerungsbewegung inspiriert wurden, initiiert, gefördert und finanziert. Sie verfolgten dabei eine doppelte Strategie: Erstens die Assimilierung aller als nützlich und gut befundenen Qualitäten ihrer Gegner und zweitens die Befreiung und Reinigung aller Facetten des hinduistischen Lebens, wie das der Kommunikation, von allem fremden, als schädlich identifizierten Einflüssen. Diese, aus ihrer Sichtweise heraus aus dem Persischen und Arabischen stammend, würden geradezu alle indischen Sprachen durch das „Übergewicht“ ersticken (Vgl. Savarkar 1971:225).

Wichtig an dieser Stelle ist aber erneut der Hinweis, dass politische und sozio-kulturelle Reformen für Savarkar einander bedingen. So betont er wieder am Beispiel der Marathen, dass, bevor diese auch nur ansatzweise ihr Reformprogramm starten konnten, sie sich notwendigerweise erst in der politischen und militärischen Sphäre der Hindu Welt durchsetzen, ihre politische Unabhängigkeit von internen wie externen Mächten erringen und einen hinduistischen Staat gründen mussten, was als ein kategorischer Imperativ in diesem Kontext zu bewerten ist. Auch wenn dies bedingt von seiner eigenen Einstellung hinsichtlich der Bedeutung von sozialen (hier sprachlich-kulturellen) Reformen abweicht, so belegt es für ihn dennoch die Verbundenheit beider gesellschaftlicher Dimensionen. Eines ihrer ersten Schritte war, die Einstellung des staatlichen Schriftverkehrs in der persischen Sprache, die Reinigung der Sprache als solche gestaltete sich dahingehend als schwierig, da die geläufige Schriftsprache Arabisch oder Urdu war (Savarkar 1971:225). Um diesen „Misstand“ entgegenzutreten, wurde ein hinduistischer Gelehrter beauftragt, ein Wörterbuch, das so genannte *Rajavyavaharakosha* zusammenzustellen, welches „annehmbare“ Äquivalente zu fremden muslimischen Wörtern beinhaltete. Denn gerade diese fremden Wörter hätten die politischen Schriften und das politische Denken seit Generationen monopolisiert (Savarkar 1971:215f). Was Savarkar damit zum Ausdruck bringen möchte, ist, dass diese fremden Einflüsse auf die Sprache als ein Medium, welches das Instrument zur Formulierung eines eigenen politischen Bewusstseins bildet, einer unabhängigen Willensbildung in den staatlichen und gesellschaftlichen Sphären entgegenstehen. Denn politisches Leben macht für Savarkar Geschichte lebendig. Die Sprache der Generation, die im Laufe ihrer nationalen Entwicklung beinahe gänzlich durch große und gewaltige Taten beansprucht wird, entwickelt gezwungenermaßen naturgemäß eine prägnante sprachliche Eloquenz, die nicht nur durch eine unnachahmliche Vitalität und beeindruckende Einfachheit gekennzeichnet ist, sondern auch das Leben und die Geschichte dieser Generation widerspiegelt. Die Eigenschaften eines Volkes, ausgedrückt in der Form ihrer Sprache und Schrift, bilden für Savarkar einen konstitutiven Bestandteil ihres politischen Lebens, ihrer Geschichte und entsprechend ihre kollektiven Identität. Deren linguistische Abbildung kann für ihn daher nur in einer reinen und unvermischten indigenen Sprache erfolgen. So führt Savarkar u.a. an, dass der Boykott von Lehn- und Fremdwörtern nicht nur eine schrittweise Reinigung von Literatur, Philosophie, Prosa und Poesie bewirkt, sondern auch zu einer sichtlichen Verbesserung von politisch-staatlichem Schrifttum geführt hat (Vgl. Savarkar 1971:226). Für ihn steht in diesem Zusammenhang fest, dass der Wert einer Sprache u.a. am Grad ihrer Reinheit oder Unvermischtheit gemessen werden kann, wobei das Prestige, verstanden als ein Identität stiftender Nutzen, einer Sprache um so höher ist, je „reiner“ sie ist, also sich unbeeinflusst von anderen sprachlichen Einflüssen präsentiert. Von dieser Vorstellung überzeugt und inspiriert von den Marathen, engagierte er sich auf diesem Sektor. Erste konkrete

Maßnahmen in dieser Richtung hatten die Reinigung seiner Muttersprache *Marathi* zum Ziel und bildeten den Ausgangspunkt des oben dargestellten Maßnahmenkatalogs.⁵⁵⁷

Aus methodologischer Sicht kann hier festgestellt werden, dass sich zwar ein sprachlicher Purist wie Savarkar gegen die Adaption einzelner Wörter und Begriffe aus anderen Sprachen wehren kann, doch ist diese Form der Diffusion schon seit früher Zeit nicht aufzuhalten gewesen. Dieses und seine gleichzeitige ambivalente Haltung in Sprachenfragen, sprich seine Unterstützung von Hindi bei gleichzeitiger Wertschätzung der englischen Sprache, lässt die Identität stiftende Wirkung dieses Codeelements in Frage stellen. Darüber hinaus kann konstatiert werden, dass auch wenn Sprache nicht das primäre Ziel von Savarkars politischer Agitation ist, so ist es doch ein zentrales Element für die Konstruktion von kollektiver Identität im Rahmen von *Hindutva*. Bei dieser Konstruktion ist nicht nur die Mikroebene des Individuums von Bedeutung, sondern vor allem der kollektive Gesamtzusammenhang auf der Makroebene, in dem Sprache als Symbol für nationale Identität und Integration verstanden werden muss. Savarkars wesentliches Ziel ist es dabei, die Bestrebungen in Richtung politische und kulturelle Unabhängigkeit von angeblich sezessionistischen Minoritäten, wie die der Muslime, zu verhindern. Dabei entwickelt er in erster Linie den Heterostereotyp⁵⁵⁸ des illoyalen Urdu sprechenden Muslimen, der dem Autostereotyp des loyalen Hindi sprechenden Hindu entgegengesetzt wird. Savarkar versucht durch die Konfrontation mit dem „antinationalen Urdu“ zum einen, die Integrationsfunktion der Nationalsprache Hindi sowie die Kohäsion innerhalb der Hindisprecher zu erhöhen. Ein weiterer wesentlicher Punkt, der hier Erwähnung finden muss, ist, dass Savarkar also mit der Festlegung auf Hindi als Nationalsprache sich nicht nur für eine konkrete Sprachbezeichnung, nämlich Hindi⁵⁵⁹, festlegte, sondern sich auch in eine linguistische Strömung stellt, die Hindi den Hindus und Urdu den Muslimen zuordnet. Eine Polarisierung die laut Blum (2002:128f) im 19. Jahrhundert stattfand. Allgemein sind Sprachbezeichnungen in Indien sehr problematisch. Da die einzelnen Sprachen sprachwissenschaftlich nur schwer voneinander abzugrenzen sind und wie das Beispiel Savarkars zeigt, dieses Problem ideologisch aufgeladen und ein Politikum ist, wird den Sprachnamen eine überproportional große Bedeutung zugemessen. Wie bereits das Codeelement *Devnagari /Nagari-Schrift* gezeigt hat, verdichtet sich nicht nur in der Schrift sondern auch im Sprachnamen alle vorgestellten außersprachlichen Unterschiede zu einem

⁵⁵⁷ Um es von diversen Einflüssen des Englischen, des Arabischen bzw. des Urdu zu „befreien“ propagierte er die Verwendung eines „reinen Marathi“. Um diese Reinheit zu erzielen unterbreitete er eine Reihe alternativer Wörter die Entlehnungen aus besagten nicht-indischen Sprachen ersetzen sollten: *Prashala* für „High school“, *Aacharya* für „Principal“, *Dhani/Malak* für „Owner“, *Dinank/Tarikh* für „date“, *Upasthita/hajar* für „present“, *Nabhowani* für „radio“, *Mahapour* für „mayor“, *Vishwasta* für „Trustee“ u.a.

⁵⁵⁸ „Ein Stereotyp ist der verbale Ausdruck einer auf soziale Gruppen oder einzelne Personen als deren Mitglieder gerichteten Überzeugung. Es hat die logische Form eines Urteils, das in ungerechtfertigt vereinfachender und generalisierender Weise, mit emotional wertender Tendenz, einer Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu – oder abspricht“.

⁵⁵⁹ Weitere Möglichkeiten wären *Hindustani*, *Bharati*, *Hindvi*, *Braj Bhasha*, oder *Khari Boli*, vereinzelt lassen sich in Savarkars Schriften die Begriffe *Hindustani* oder *Bharati* entdecken, finden aber in seiner politischen Agenda keine nennenswerte Berücksichtigung.

eigenen Symbol zur Identitätskonstruktion, losgelöst aus dem linguistischen Kontext. Dass er damit eine kognitive Dissonanz fördert und zur Aufrechterhaltung von so genannten *closed minds*⁵⁶⁰ beiträgt, findet in seinen Erwägungen keine Berücksichtigung. Vielmehr vermittelt er insbesondere in späteren Phasen seines politischen Denkens, dass er die Internalisierung von anti-muslimischen Verhaltensnormen hinsichtlich der Sprache zu unterstützen scheint. Dies führte unter anderem dazu, dass die Sprachenfrage bei Savarkar signifikant politisch aufgeladen ist, insbesondere um seine Ziele bzw. Forderungen ganz anderer Art durchzusetzen. Diese so genannte *hidden agenda* von Savarkar beschäftigt sich also wie bereits angedeutet nicht nur mit dem Schutz des kulturellen Erbes wie es im Rahmen des Codeelements „Reinigung der Sprache“ von Savarkar auf den ersten Blick suggeriert wird, sondern vielmehr mit einer Positionsbestimmung von Minderheiten in seinem *Hindu-Rashtra* durch eine sprachliche Stellungnahme zu den Themenkomplexen Identität, Herrschaft, Legitimation, sprich die Sicherung der hegemonialen Stellung der hinduistischen Mehrheit gegenüber den religiösen Minderheiten. Es steht also nicht nur die Bewahrung der *Sanskriti* im Vordergrund, sondern zu bestimmen, wer das Nationalvolk im postkolonialen Indien ist und wer nicht. So lässt sich hier ein weiteres Beispiel finden, wie Savarkar „von der Macht der Zahl“ überzeugt war. Dadurch erfolgt eine Kondensierung des von Savarkar identifizierten politisch-religiösen Konflikts zwischen Hindus und Muslimen auf einen Sprachenkonflikt und verdeckt damit die eigentliche Tiefenstruktur seiner eigenen problematischen Beziehung zu den Muslimen.

Ein weiterer wesentlicher Punkt, der die Identität stiftende Wirkung des hier zur Diskussion stehenden Codes relativiert bzw. relativierte, ist die Tatsache, dass die radikale Reinigung, die Findung neuer Begrifflichkeiten und der Versuch der Schaffung einer einheitlichen „Hochsprache“ die Kreierung einer „Kunstsprache“ begünstige, die unter Umständen von Sprechern verschiedener Dialekte oder Mundarten nicht verstanden werden kann. So betont Blum (2002:130) in diesem Zusammenhang, dass in Indien das Hindi durch die Sanskritisierung nicht nur gegenüber dem Urdu schärfer abgegrenzt wurde, sondern selbst den Hindisprechern immer unverständlicher wurde. Diese auch von Savarkar geplant verursachte Künstlichkeit des novellierten Hindi musste zwangsweise seiner Verbreitung und Akzeptanz im Wege stehen. Das Scheitern von Versuchen, unter der noch jungen postkolonialen Administration unter Nehru sprachliche Modifikationen des Hindi durchzuführen, bestätigen diese Einschätzung.⁵⁶¹ In erneuter Anlehnung an Blum muss demnach die „Stärke“ des Hindi

⁵⁶⁰ Siehe zum Konzept der „Closed Minds“ im Detail: Rokeach, Milton. 1960. *The Open and Closed Mind. Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. Basic Books: New York.

⁵⁶¹ Die Probleme diesbezüglich drückt Kloss (1969:393) am Beispiel des sanskritisierten Hindis aus. Das sichtbarste Zeichen, dass diese Bemühungen scheiterten ist die Entscheidung der indischen Regierung im Jahre 1962, dass die Verwendung dieses Kunst-Hindi im Rundfunk einzustellen ist. Der damalige Premierminister Jawarharlal Nehru verurteilte im Parlament diese linguistische Tätigkeit, da diese sanskritisierte Sprache von der breiten Masse der Bevölkerung nicht aufgegriffen wird. Zuvor erhielten u.a. Lexikographen den Auftrag, neue Wörter für die Staatssprache zu schaffen, um in der Lage zu sein auch technische Begriffe in Hindi ausdrücken zu können, wobei sie im wesentlichen auf das Sanskrit zurückgreifen sollten. Bis hebt Blum (2002:146) hervor, dass bis zum Jahr 1963 unter der Leitung des Sprachwissenschaftlers Raghuvira ca. 300 000 neue Begriffe geprägt wurden. Das so entstandene

als Identitätsgenerator bemerkenswert relativiert werden. „Das sanskritisierte Hindi ist eher schwach und die Unterschiede zwischen Urdu und Hindi in der Alltagssprache ohnehin gering“ (Blum 2002:147). Dennoch hat die Verknüpfung von Hinduismus - Hindi und Islam - Urdu und ihre direkte Gegenüberstellung durch Savarkar in dieser scharfen Form sicherlich zur ideologischen Instrumentalisierung beigetragen.

Es kann abschließend festgestellt werden, dass der von Savarkar angewandte Abgrenzungsmechanismus eine extreme Form einer sprachlichen Separation fördert, der in einem multilingualen Land wie Indien fast a priori zu einem Sprachenkonflikt zwischen der dominanten Sprache (Hindi), der eine exklusive staatliche Förderung zuteil wird, und den zwar nicht verbotenen aber weitgehend durch Ignoranz tolerierten Sprachen (z.B. Tamil oder Bengali) von ethnisch-religiösen und/oder regionalen Minderheiten führen kann. Das Beispiel der Staatsgründung von Bangladesch, die vorausgehende wirtschaftliche Ausbeutung und politische Bevormundung von Ostpakistan durch Westpakistan und der Versuch den Bangla sprechenden Bengalen, Urdu als alleinige Amtssprache aufzuzwängen, zeigt die Brisanz, wenn mehrere verschiedene Konfliktkonstellationen im politischen, wirtschaftlichen, sozialen und sprachlichen Bereich aufeinander treffen. Geht man nun wie Savarkar davon aus, dass Sprache einen Beitrag zur Steigerung der Gruppenkohäsion bewirkt, sowie als Mittel der Kommunikation und Träger des kulturellen Erbes erheblich zur Sozialisation des einzelnen Mitgliedes beiträgt, kann das Codeelement „Reinigung der Sprache“ einen erheblichen Einfluss auf die Interaktion zwischen den Vertretern der Sprachgruppen haben. Handlungsrelevant wäre hier insbesondere die mögliche Entwicklung eines exklusiven, ausgrenzenden wie feindseligen Habitus unter den, der dominanten Sprache angehörigen, Sprechern gegenüber Mitgliedern anderer indigener Sprachen. Eine Problematik die insbesondere in nicht sprachbezogenen Aushandlungsprozessen von aufeinander treffenden Gruppeninteressen eine außerordentliche Bedeutung erfährt, wenn die Adaption einer Problemstruktur aus einem lingualem Konfliktkontext erfolgt. Was Savarkar darüber hinaus nicht berücksichtigt, ist, dass die von ihm forcierte Verwendung von Sprache im Rahmen seines Identitätsmanagements eine solch gesteigerte Bedeutung erhält, die er selbst dieser nicht eingestehen wollte und weit über den von ihm angedachten pragmatischen Aspekt, einen weiteren Identität stiftenden Faktor, der die Mehrheit der Bevölkerung des Landes anzusprechen schien, zu instrumentalisieren. Das Beispiel Indiens zeigt jedoch, dass der Wahrnehmung solcher, den Austausch von Gruppeninteressen hemmenden, Entwicklungen versucht wird, entschieden entgegenzutreten oder von Beginn an zu verhindern. Letzteres kann insbesondere als ein Hinweis dafür gewertet werden, dass nicht nur die Festlegung auf Hindi als Nationalsprache sowie der zuletzt erfolgte Versuch dessen Abgrenzung und Schutz vor Beeinflussung aufgrund der mit ihnen

„Kunsthindi“ stieß nicht nur bei der Bevölkerung sondern auch bei den politischen Entscheidungsträgern sowie den Hindi-Anhängern auf Widerstand, da sich das Ziel der landesweiten Verbreitung und die daraus erhoffte integrative Funktion von Sprache nicht erreichen ließ.

einhergehenden Problematiken in ihrer Funktion als Nationen umfassende „Identitätsproduzenten“ weitgehend enge Grenzen gesetzt sind.

9.3.2 Code Gemeinsame Rituale, gemeinsame Festivitäten, und gemeinsames Recht

Gemeinsame Rituale

Rituale spielen von jeher in der indischen insbesondere in der hinduistischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle im menschlichen Zusammenleben, zum einen im Verhältnis der einzelnen Individuen untereinander, zum anderen in der Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv. Allgemein kann festgestellt werden, dass es wohl kaum eine Gesellschaft gibt, die keine Rituale praktiziert. Diese anscheinende Allgegenwärtigkeit von Ritualen steht in einem bemerkenswerten Widerspruch zu dem Vorhandensein einer allgemein akzeptierten Definition des Begriffes Ritual. Die äußerst aufschlussreiche Debatte in diesem Feld kann leider an dieser Stelle nicht aufgegriffen werden, vielmehr wird der Fokus von dem theoretischen Diskurs auf die empirische Erfassung von Sinn und Funktion von Ritualen im Kontext von Savarkars Identitätskonstruktion gelegt.

Laut Voigt (1989:14) bewirken Rituale ein Gefühl des Dazugehörens und geben durch Sinnvermittlung dem Individuum wie der Gruppe einen emotionalen Halt. Sie legen Grenzen der Gemeinschaft nach außen fest und schaffen zugleich Akzeptanz für konkrete Handlungen und Denkstrukturen im Innern. Durch diese Abgrenzung soll nicht nur eine die Gemeinschaft stabilisierende Wirkung erzielt, sondern darüber hinaus eine eigene, im Falle von Savarkar, hinduistische Identität gewonnen werden. Zu den Mitteln, diesen Prozesse auch äußerlich sichtbar zu machen, gehören wiederum gemeinsame Symbole. Durch den zusätzlichen Einsatz der Symbole soll die Abstraktheit des *Hindu-Rashtras* sowie der zugrunde liegenden *Hindu-Sangathan* durch symbolische und rituelle Einheitserlebnisse überbrückt werden, sei es nun durch die Verehrung von Helden wie Shivaji, Märtyrern, die ihr Leben für die „hinduistische Sache“ opferten (Chapekar Brüder), die Institution des Weltenherrschers (*Chakravartin*), Götter wie Ram oder in spezifisch nationalen Symbolen wie der Flagge (*Hindu-Dhwaja*), oder bestimmten Festtagen wie den *Vijaya Dashami Tag* u.a.“

Das Zelebrieren bzw. Begehen von Ritualen wie *Johar* oder das Pferdeopfer lassen für Savarkar die Idee von *Hindutva* wahr werden. Das Ritual entwickelt hier seine Identität stiftende Funktion losgelöst von der Wirklichkeit. Ein Verständnis von Ritual, wie es in den Worten von Bobby C. Alexander weitestgehend ausgedrückt werden kann: „Ein Ritual im allgemeinsten und grundlegendsten Sinn ist geplante oder improvisierte Performance, die eine Überleitung des alltäglichen Lebens in einen alternativen Zusammenhang, in dem der Alltag transformiert wird, bewirkt“ (Alexander 1997:139). Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Alexander hier u.a. betont, dass ein Ritual von der jeweiligen Kultur und Gesellschaftsordnung geprägt ist.

Die Präsenz von Ritualen (wie auch von Symbolen und Mythen) im öffentlichen Raum versichert den Mitglieder einer politischen Gemeinschaft die Festigkeit der politischen Ordnung und gibt ihnen ein stabiles Gefühl der Zugehörigkeit. So sind für Savarkar die gemeinsamen Rituale Instrumente der politischen Inszenierung um seine entsprechenden Ziele zu realisieren, d.h. um die (kommende) Ordnung der hinduistischen Gemeinschaft als Basis des *Hindu-Rashtras* zu stabilisieren. In diesem Zusammenhang kann festgestellt werden, dass die hierbei herangezogenen Rituale in erster Linie eine Verpflichtung des Individuums gegenüber dem Kollektiv begründen, auch wenn sie vordergründig den Anschein der freiwilligen Partizipation erwecken. Eine Verpflichtung, die in einer absoluten Loyalität gegenüber der Gemeinschaft ihren Ausdruck findet. Von daher haben Savarkars Rituale nicht nur eine ordnende sondern vor allem auch eine Herrschaft stabilisierende Funktion. Es kann daher davon ausgegangen werden, dass Savarkar keine prinzipielle Freiheit oder Willkür in der Ausübung von Ritualen den Individuen zugestanden hat. Vielmehr liegt bei ihm, neben einigen Kastens bzw. Subgemeinschaftsspezifischen die Betonung auf den gemeinsam, für alle verbindlichen rituellen Handlungen und Zeremonien. (Vgl. Savarkar SGE 1971:205). Dennoch, trotz aller exklusiven Elemente in seiner *Hindutva*-Konzeption setzt er sich gerade hier doch in einem bemerkenswerten Ausmaß von seiner ansonsten außerordentlich ausgrenzenden Haltung ab. Im Gegensatz zu Fichte, der entgegen seiner grundsätzlich idealistischen Haltung für einen Nationalstaat plädiert, der sich nach außen abdichtet, und eine Nation fordert, „deren Mitglieder nur untereinander selbst und äußerst wenig mit Fremden leben, die ihre Lebensart, Einrichtungen und Sitten durch jede Maßregel erhält, die ihr Vaterland und alles Vaterländische mit Anhänglichkeit liebt“ (Fichte 1971a:523), verlangt Savarkar zwar die Akzeptanz der eigenen Riten, Rituale und Gesetze, ist aber prinzipiell für die Möglichkeit, einen Fremden zur Teilhabe zu qualifizieren. Während Fichte weitgehend feste, unüberwindliche Grenzen konstruiert, wobei er sogar explizit deren Öffnung für Fremde verbietet, verfolgt Savarkar einen eher als inklusiv zu bezeichnenden Ansatz. Nach diesem ist generell die Inklusion von Fremden möglich, sofern sie die eigenen Riten, Rituale und Gesetze akzeptieren und bereit sind zu erlernen. Für Savarkar ist die Teilnahme an Identität stiftenden und erhaltenden Ritualen sowie die Verehrung der Symbole, die aus demselben kulturellen Kontext (*Sanskriti*) entsprungen sind ein eindeutiges Zeichen der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Hindus.

In den Ritualen wird die durch die Mythen und Symbolen hergestellte Bindung an eine bestimmte Vergangenheit, insbesondere an das Goldene Zeitalter der Hindus, durch stete und gleich bleibende Wiederholung bekräftigt. In diesem Zusammenhang betont Voigt (1989:15), dass das besondere an Ritualen die Aufhebung der Zeit ist. „Durch das Ritual wird die Vergangenheit (im Wahrsten Sinne des Wortes) lebendig. Rituale vermitteln Sinn nicht über das verstandesmäßige Denken, also nicht über den Kopf, sondern über den Körper oder – wenn man so will – über das Herz. Sie entlasten damit den einzelnen von dem Druck, ständig in neuen noch unbekanntem Situationen „vernünftige“ Entscheidungen treffen zu müssen, deren Folgen er

nicht absehen kann.“ (Voigt 1989:15). Durch die Durchführung von Ritualen gemäß von *Hindutva* sollen die Hindus mit ihrer eigenen Geschichte „versöhnt“ werden, mit anderen Worten, es soll der Glaube an ihre gemeinsame Geschichte sowie das Bedürfnis nach der Wiederherstellung dieses „hinduistischen Naturzustand“ des Goldenen Zeitalters geweckt werden.

Bevor einzelne Rituale näher beleuchtet werden, wird vorweg gestellt, dass im Vergleich zu der Breite und Tiefe anderer Bereiche seiner Kodierung uns Savarkar hier ein überschaubares Ritualrepertoire offeriert. Die Bedeutung der Rituale erwächst für das *Hindutva*-Konzept insbesondere aus dem zum Einsatz kommenden flankierenden Symbolen, die im Anschluss zu an die Darstellung der wesentlichen Rituale näher beleuchtet werden.

9.3.2.1 Codeelement Ritual Johar/Jauhar

Allgemein versteht man unter dem Ritual *Johar oder Jauhar*⁵⁶² eine Selbstaufopferung, die kollektiv, von einer größeren Gruppe von verheirateten wie unverheirateten⁵⁶³ Frauen und Kleinkindern der Rajputen freiwillig begangen wurde. Ziel war es, die eigene Ehre zu schützen, d.h. durch den Freitod Entführung, Vergewaltigungen und anderen Grausamkeiten durch Gegner in Anbetracht einer drohenden Niederlage bei einer Belagerung zu entgehen. Untrennbar mit dem Ritual Johar/Jauhar ist das Ritual Saka verknüpft, bei dem die Männer ebenfalls den „Freitod“ wählen und aus der belagerten Festung gemeinsam heraus reiten, um sich in einen hoffnungslosen Kampf zu begeben. Das Ritual stellt für Savarkar die höchste Form der Selbstaufopferung dar. Als Beispiel führt er u.a. den Kampf der kleinen indischen Republik Agrashrenis gegen die Griechen an.⁵⁶⁴ Erst als sie bereits nach langem Kampf niedergeworfen wurden, zuvor aber den Gegnern erhebliche Verluste zugefügt haben, brannten sie ihre Häuser nieder und begangen kollektiven Selbstmord (Savarkar SGE 1971:29). Auch hier ist er bemüht festzustellen, dass es sich um eine Tradition, ein Ritual handelt, welches schon lange in der indischen Geschichte bekannt ist. So stellt er fest, dass die prächtige und eindrucksvolle Tradition des *Johar* oder die Selbstopferung einer großen Gruppe von Männer und Frauen in Zeiten der nationalen Krise nicht wie vielfach behauptet nur von den Rajputen praktiziert wurde, was das oben erwähnte Beispiel der Agrashrenis belege (Savarkar SGE 1971:29). Das Wort *Johar* sei laut Savarkar vergleichsweise modern und entstammt eventuell von dem Kriegsruf „Jai Har“, abgeleitet von dem indischen Gott des Krieges und der Zerstörung *Har*. Wenn die indischen Krieger, die diesem Kriegsruf folgten, dem „Har, Har

⁵⁶² Seinen Ursprung findet *Johar oder Jauhar* in dem Sanskrit Wort Jatu-graha, „ein Haus gebaut auf 100.000 oder anderes brennbares Material“, eine Anspielung auf die Vernichtung der Pandava-Brüder im Epos *Mahabharata*.

⁵⁶³ Das Ritual *Jauhar/Johar* ist abzugrenzen von dem des Sati. Hier opfert sich eine einzelne verheiratete Frau nach dem Tod ihres Ehemannes. Auch hier ist eine der wesentlichen Konstituenten des Rituals das Prinzip der Freiwilligkeit gemäß dem ursprünglichen Verständnis.

⁵⁶⁴ Andere von ihm zit. Beispiele sind z.B. der Selbstmord der Frau von Prithviraj aus den *Prithviraj Rasos*. Sanyogita und mehrere hundert anderer Rajputen Frauen in Anbetracht der Niederlage gegen die Muslime. (Vgl. Savarkar SGE 1971:272).

Mahadev“ bis zum letzten gekämpft hatten und es keine Hoffnung auf Erfolg mehr gab oder jegliche Flucht vor dem Feinde als unmöglich erschien, war für sie das *Johar*, das Martyrium, die nobelste Art der Selbstaufopferung, die den Hindus verblieb und ihre letzte Waffe darstellte ihre Religion, ihren Glauben, ihren Selbstrespekt zu schützen. So gelang es ihnen, Gefangenschaft, Sklaverei und die gehasste Konversion zu vermeiden (Vgl. Savarkar SGE 1971:28f). Savarkar sieht dabei das *Johar* Ritual als das Limit, die höchste Form des Kampfgeistes, des *Kshatriyadharmas*. (Savarkar SGE 1971:135). Darüber kann es als ein Indiz dafür interpretiert werden, dass er der politischen Gemeinschaft das Recht einräumte, vom Individuum im Interesse ihrer Existenzbehauptung nicht nur Loyalität und Kampfbereitschaft sondern sogar Todesbereitschaft zu verlangen. Dass das Prinzip der Freiwilligkeit relativ werden muss, lässt sich an der sozialen Ächtung erkennen, die ein Mann erfahren musste, der nicht auf dem Schlachtfeld gestorben ist und dem entsprechendes Asyl verweigert wurde. Auch hier steht Savarkar in der Gedankentradition von Carl Schmitt. Savarkar versteht unter Politik in erster Linie die existentielle Selbstbehauptung, was ihn zu einer überentwickelten interventionistischen Auffassung der Politik führt. Wie anhand der letzten Ausführung deutlich wurde, räumt Savarkar dem Ritual *Johar* als Form des direkten „kollektiven Handelns“ mit Identität stiftendem Charakter eine besondere Stellung ein. Aber auch in anderer Hinsicht erlangt es nach ihm eine Bedeutung. So kann dieses unter bestimmten Umständen als ein Indikator für eine extreme Form von anti-nationalen, die Gemeinschaft der Hindus schädigenden, Phänomenen sein. In seinem Fokus rückt in diesem Zusammenhang insbesondere der kollektive Freitod von hinduistischen Frauen um möglichen Gefangenschaften, unerlaubten sozialen Interaktion sowie Zwangskonvertierungen, welches den Verlust der Kaste sowie der Religion laut Savarkar nach sich ziehen würde. So drückt das Phänomen *Johar* u.a. auch die Pervertierung hinduistischer Vorstellungen hinsichtlich von Tugenden und Vorschriften des soziokulturellen Handlungskontextes aus (Vgl. Savarkar SGE 1971:183f). Was den Identität stiftenden Nutzen jedoch wieder in diesem Zusammenhang erhöhte und die Instrumentalisierung dieses Rituals für ihn rechtfertigte war hingegen die Tatsache, dass es nicht in einer innerhinduistischen Auseinandersetzung zur Anwendung kam, sondern nur in einem Kampf zwischen Hindus und Muslimen. Auch aus dem sozialreformerischen Blickwinkel gerät es in Kritik, da die Rituale *Jauhar* und *Saka* i.d.R. nur den Höherkastigen zustand und entsprechend auch nur von ihnen praktiziert wurden. Vor diesem Hintergrund stelle das *Johar* Ritual eine weitere Manifestierung der bestehenden Gesellschaftsordnung dar, die es für ihn zu überwinden galt.

9.3.2.2 Codelement Ritual horse-sacrifice (*Pferdeopfer*)

Bei dem so genannten *Ashvamedha Sacrifice* handelt es sich laut Stephen Fuchs (1996:17-37) um die wohl wichtigste Variante des Rituals der Pferdeopfer aus der Vedischen Zeit. Es wurde dementsprechend praktiziert in einer Zeit zwischen 1500 und 1000 v. Chr. im Raum des Indus

Flusses und des heutigen Punjabs. Das Pferdeopfer galt unter der damaligen, in Stämme gegliederte Bevölkerung, als das höchste Opfer unter den „Vedischen Operzeremonien“ und durfte ursprünglich nur von herrschenden Königen, später auch von Brahmanen praktiziert werden⁵⁶⁵. Das Pferd (genauer ein Hengst) wird dabei u.a. mit dem Universum, oder *Prajapati*, dem Erschaffer und Herrscher der Welt, oder der Sonne, die die Welt erleuchtet gleichgesetzt. Ziel dieses Opfers war es, die Erfüllung der Wünsche, Schlachtenglück insbesondere hinsichtlich der Ausdehnung des Territoriums sowie des Machtbereiches, und den „göttlichen Segen“ und das Wohlergehen der einzelnen Menschen seines Volkes zu bewirken. In der Durchführung dieses Rituals sieht Savarkar eine Handlung, die die Überwindung eines internen Feindes im Allgemeinen und im Besonderen die Überwindung eines den (vedischen) Hinduismus unterdrückenden Buddhismus symbolisiert (Vgl. Savarkar SGE 1971:75; 80ff). Kulke und Rothermund bestätigen dies dahingehend, indem sie feststellen, dass König Pushyamitra Shunga nachdem er den letzten buddhistischen König der Maurya-Dynastie ermordet hatte⁵⁶⁶ erstmals wieder das große vedische Pferdeopfer (*Ashvamedha*) veranstaltete, was eine deutliche Abkehr von Ashokas Verbot der Tieropfer bedeutet. Sie betonen jedoch, das es schwer fällt, an eine tatsächliche Gegenreformation unter der von Pushyamitra neu begründeten Dynastie der Shungas zu glauben, wie sie in buddhistischen Quellen dargestellt wird (Kulke/Rothermund 1982:92)⁵⁶⁷. Savarkar lässt keinen Zweifel daran, dass dieses Ritual in einem direkten, kausalen Zusammenhang mit der endgültigen Vertreibung der Griechen vom indischen Subkontinent stehe, um die Ehre und Freiheit der Hindus wieder herzustellen. In diesem Kontext, bedeutet die Praktizierung dieses Pferdeopfers für ihn eine erste offizielle Rückkehr zum „vedischen Hinduismus“ und kann als solches als ein Zeichen zur Beendigung der Dominanz bzw. der Akzeptanz des staatlichen geförderten Buddhismus gelten. Das Ritual steht demnach nicht nur für die Niederwerfung der eindringenden Griechen, sondern vielmehr für die Überwindung der für die „pan-hinduistische Entwicklung“ Indiens schädlichen, antinationalen Lehren und Praktiken des Buddhismus. So schreibt Savarkar: „Mitten in der Hauptstadt Ashokas, der die „vedischen Hindus“ ihrer religiösen Freiheit beraubte durch seine politische Autorität wurde das *Ashvamedha* von *Samrat* Pushyamitra durchgeführt. Das Pferdeopfer von Pushyamitra war tatsächlich eine nationale königliche Proklamation, dass alle die Restriktionen die von Ashoka, die die religiöse Freiheit der vedischen Hindus beeinträchtigte aufgehoben wurden“ (Savarkar SGE 1971:80f). Dieses stellt für Savarkar eine

⁵⁶⁵ Durch die Abgabe einer hohen Spende durften auch Personen mit einem niederen sozialen Status an dieser Zeremonie teilnehmen.

⁵⁶⁶ Vgl. hierzu ergänzend Savarkars Legitimierung des Tyrannenmordes bzw. des „relativen Widerstandsrechts“, Kapitel 7, Absatz. 4.2 Plädoyer für ein Widerstandsrecht.

⁵⁶⁷ In diesem Zusammenhang stellt Savarkar (SGE 1971:83f) fest, dass einige der Buddhistischen Bücher, in dem redseligen Stil der *Puranas* die grausame Behandlung der buddhistischen Mönche durch Pushyamitra ausdehnen, die verübten Massaker an einigen von ihnen und die Zerstörung von einigen der Buddhistischen Klöster. Laut Savarkar würden selbst Europäische Historiker all diese Quellen als übertrieben darstellen. Zwar habe es einige Verfolgungen gegeben, aber nicht aus religiösen oder theologischen Gründen, wie im Abschnitt über Savarkars Verhältnis zu den Buddhisten näher ausgeführt wird.

geistig-moralische Rückkoppelung an die alte hinduistische Solidargemeinschaft, die durch sie gepflegte Basis der „kollektiven Verantwortung“ und die damit verbundenen Loyalitätsverpflichtungen zwischen Staatsführung bzw. Gemeinschaft und Individuum. Das Pferdeopfer bedeutet also für Savarkar nicht nur eine erfolgreiche Bestätigung der Souveränität von Pushyamitra sondern auch eine kulturelle Legitimation des siegeichen Herrschers, bzw. hier der „putschenden Opposition“.

Die Bedeutung des Pferdeopfers erfährt also darüber hinaus eine besondere Bedeutung als Königsweihe⁵⁶⁸. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass sich Savarkar explizit mit der Phase des Pferdeopfers beschäftigt, in der dem Pferd unter Bewachung einer starken Armee und unter bestimmten Bedingungen gestattet ist, im „Land umherzustreifen“. Wesentlich hierbei sind die Folgen dieser Wanderung. So betont Savarkar, dass das Opferpferd entsprechend durch das *ganze* Land streifte, und gegen *fremde Aggressoren* verteidigt werden musste. Diese Beschreibung erfährt durch die Situierung des Rituals in seinem soziokulturellen Bedeutungszusammenhang seine Signifikanz. Bezug nehmend auf Fuchs (1996:21f), der feststellt, dass die Gebiete, die das Pferd auf seiner „Wanderung“ aufsucht, erobert bzw. verteidigt werden müssen, und zwar durch die „Wächter“, die diese begleiteten. Sind letzt genannte nicht in der Lage, das Pferd zu verteidigen oder die von ihm betretenen Gebiete zu erobern, muss das Ritual konsequenter Weise abgebrochen werden, was gemäß des Sinnes der Königsweihe den Verlust der Legitimität bedeutet. Für Savarkar verband sich damit das Pferdeopfer mit der Idee eines gesamtindischen Königtums, welches die Aufgabe hatte, nicht nur als Garant für die Integrität nach Innen dienen sollte, sondern auch die Souveränität nach Außen zu bewahren hatte. Dies fand seine äußerste Entsprechung in der Person des Samudragupta (ca. 335-375), der von einigen indischen wie westlichen Historiker als „der indische Napoleon“⁵⁶⁹ bezeichnet wird. Dieser hatte ein bemerkenswertes Reich auf indischem Boden durch erfolgreiche militärische Kampagnen („Welteneroberung“, *dig-vijaya*) im Norden wie im Süden errichtet und den vedischen Hinduismus durch die Durchführung eines Pferdeopfers propagierte. Somit vereint er nicht nur die weltliche sondern auch die spirituelle Macht, zeichnet demnach sich nicht nur als ein *Samrat*, einen Kaiser, sondern auch als ein *Chakravartin*, als Weltenherrscher aus. Somit galt das unter ihm vollzogene Pferdeopfer nicht nur als eine Erneuerung hinduistischer Institutionen sondern auch als ein Zeichen, dass das gesamte Indien von fremder Vorherrschaft befreit und unter einem König vereint „Ekkrat“ ist. Wichtig dabei ist, dass der magisch-sakrale Charakter bzw. die kosmo-magischen Funktionen, wie die Erhaltung der kosmischen Ordnung und die Sicherung der gefährdeten irdischen Fruchtbarkeit, die den Königen durch dieses Ritual zugewiesen werden (Kulke/Rothermund

⁵⁶⁸ Vgl. hierzu Kulke/Rothermund (1992:5).

⁵⁶⁹ Samadragupta gilt als einer der großen Eroberer der indischen Geschichte und als der eigentliche Begründer der Großmachtstellung der Guptas. Kulke/Rothermund (1996:109) betonen allerdings, „dass er heute diesen Ruf wesentlich dem glücklichen Umstand verdankt, dass seine berühmte undatierte Inschrift auf einer Säule Ashokas in Allahabad erhalten blieb und der Nachwelt von seinen Eroberungszügen kündigt.“

1992:5), keine Erwähnung in Savarkars Beschreibung finden. Auch hier steht lediglich die politische Instrumentalisierung von kulturellen Elementen im Vordergrund, nicht der religiös-philosophische Diskurs über etwaige Bedeutungshorizonte.

9.3.2.3 Codeelement Ritual der Verehrung der Inkarnation von Nursinh

Die Ablehnung der Gewaltlosigkeit kommt u.a. in der Begeisterung für das hinduistische Königreich Vijayanagar zum Ausdruck. Nicht nur dessen vehementer Kampf mit den muslimischen Gegnern sondern auch den in diesem Reich praktizierten Kult der Verehrung der Inkarnation des „Gottes Nursinh“, was für Savarkar mit der Ablehnung des Prinzips der Gewaltlosigkeit gleichzusetzen. Es gilt für ihn als eine Expression des Willens einer Nation zum Überleben im Kampf gegen eine diabolische, Krieg führende Welt. Nursinh soll daher als ein Symbol für die höchste nationale Ehre Wertschätzung finden. (Savarkar SGE 1971:350f). Neben diesem noblen Prinzip, hat Savarkar ein weiteres identifiziert, die „menschliche Güte“ die durch eine erbarmungslose Tapferkeit begründet wird. Denn für Savarkar steht fest, dass das Prinzip der Gewaltlosigkeit, welches die menschlichen Wesen durch den Fluch der Schwäche „entmannt“ hat, von Zeit zu Zeit durch grausame Gewalt außer Kraft gesetzt werden muss. Diese Abwägung, in welchem Augenblick es der Gewalt und in welchen Augenblicken es der Gewaltlosigkeit bedarf, stellt für Savarkar den wahren Akt von Religion dar und sei wahrhaft gerecht. Diese sei eine der Handlungen, die zur Entwicklung der menschlichen Kultur führe. Vor diesem Hintergrund, habe die Hindu Nation in Gestalt des Königreiches Vijayanagar, in einer turbulenten Phase ihrer Entwicklung, als es umringt war von feindlichen Nationen, die angetrieben waren durch egoistische Interessen und einer diabolischen Gewalt, sich dazu entschieden, Nursinh als Gott ihrer Verehrung auszuwählen. Dieses bedeute einen gewaltsamen Weg zu wählen, um ihre freie Existenz oder gar ihre Unbesiegbarkeit zu bewahren (Savarkar SGE 1971:351). Seinen sichtbaren Ausdruck dieser Verehrung lässt sich an der Erstellung von umfangreichen königlichen Tempelanlagen erkennen, deren Zerstörung i.d.R. ein wesentliches Ziel bei muslimischen Eroberungen war.

9.3.2.4 Codeelement Ritual Yadnya und das Feuerritual Agnihotra⁵⁷⁰

Vorweg lässt sich feststellen, dass das Feuerritual sowie Feuer als solches in zweierlei Hinsicht für Savarkars Identitätskonstruktion von Bedeutung ist. Zum einen um es im Rahmen des Kampfes gegen fremde Mächte als Identität stiftendes Symbol (Feuer) und als Ritual (Feuerritual) zu instrumentalisieren. Zum anderen es im Zuge seiner anvisierten Transformation des „pervertierten hinduistischen Geistes“ als Symbol für deren Notwendigkeit zu projizieren.

Allgemein steht das Feuer für die brahmanisch beeinflusste Bevölkerung als Mittelpunkt des Lebens (Michaels 1998:271), es ist die Essenz der Schöpfung. Das in den Veden auch als

⁵⁷⁰ Wenn Savarkar von dem Ritual *Yadnya* (bzw. *Yajna*) spricht, dann meint er damit das Feuerritual *agnihotra*.

Agni bezeichnete Feuer ist alles, ohne Feuer gibt es nichts, es schöpft, erbaut und zerstört, es gibt und nimmt.⁵⁷¹ In diesem Bedeutungskontext interpretiert Savarkar die Durchführung des Feuerrituals als ein uraltes indisches Symbol für die Souveränität der Hindus. Mit anderen Worten, er sieht es nicht als ein reales Opfer bzw. einer Feuerhandlung sondern vielmehr stellt für ihn das Ritual *Yadnya* bzw. *Agnihotra* ein Symbol dar, welches für eine emotionale Haltung, ausgedrückt in der Empörung gegen die Ungerechtigkeiten, die den Indern angetan wurden. Dass er es aber im Zuge seiner Lehre zur Tat nicht nur bei einer rein geistigen Haltung belassen will, sondern die handlungsorientierte Bereitschaft für den Kampf um Unabhängigkeit fordert, wird spätestens mit seinen folgenden Worten deutlich: „Stirb für *Dharma*, sterbend aber töte alle deine Feinde und gewinne *Swaraj* zurück. Wenn du tötest, dann töte gut!“ (Savarkar 1970:66). An anderer Stelle heißt es: „Ein Feuer, welches tapfer die anmaßende Tyrannei und Ungerechtigkeit zu Asche verbrennt, das einen Mächtigen Hammer in der Hand dessen darstellt, der die Ketten der Sklaverei zerbrechen und Nationen befreien will [...]“ (Savarkar 1970:70). Das Feuer steht also für ihn für die Unterdrückung durch eine fremde Macht und damit als ein Mittel, gegen die Ungerechtigkeit vorzugehen. Mit Blick auf die Erhebung gegen die Briten im Jahre 1857 betont er daher: „Doch es war in Wirklichkeit das Feuer der göttlichen Rache, das in den Herzen der Söhne *Hindustans* von 1857 brennte. Ihre Throne waren gestürzt, ihre Kronen zerbrochen, ihr Land gestohlen, ihre Religionen zertreten, ihr Grundbesitz beschlagnahmt, ihr persönliches Eigentum geplündert und die Gesetze missachtet. Sie waren mit Versprechen betrogen, die man nur gegeben hatte, um sie zu brechen; Beleidigungen und Gewalttaten hatten ihren Höhepunkt erreicht. Das Leben selbst hatte seinen Reiz für sie verloren infolge der fürchterlichen Schmach, in die sie versunken waren. Gesuche waren vergeblich. Dasselbe galt für Bittschriften, Beschwerden, klagen und verzweifelte Schreie; alles war umsonst. Da begann die natürliche Reaktion, und überall konnte man das Wort „Rache“ flüstern hören“ (Savarkar 1970:274; 1940:173). Aber nicht nur das eigene sondern auch das Feuer fremder Nationen kann Identität stiftende bzw. integrierende Funktionen entwickeln und konstatiert: „Die englische Herrschaft kam zu einer Zeit nach Indien, als sich in der indischen Politik eine große Umwälzung vollzog. Verschiedene Strömungen, die jahrhundertlang voneinander getrennt waren, suchten die Dämme zu zerbrechen und in dem gewaltigen Bett der allindischen Einheit zusammenzufließen. Die großen geeinten und geschlossenen Nationen der Erde von heute mussten, bevor sie ihre Einheit gewonnen oder auch um sie zu gewinnen, ein Durchgangsstadium der Unordnung, der inneren Gegensätze, gar der Auflösung durchlaufen. Wenn wir den Hader in Italien, in Deutschland oder auch England unter den Römern und Normannen betrachten, wenn wir die tödliche Feindschaft zwischen verschiedenen Rassen, Provinzen und Religionen und die unmenschlichen Verfolgungen im Laufe gegenseitiger Vergeltungskämpfe berücksichtigen, dann werden wir erkennen, dass die Zwietracht in Indien

⁵⁷¹ Siehe u.a. im Detail *Agni*: Kumar, K Parvathi. 2005. *Das Feuerritual und seine Symbolik*. World Teacher Trust: Einsiedeln und Visakhapatnam.

von sehr geringer Bedeutung gewesen ist. Wer kann aber leugnen, dass die erwähnten Länder jetzt ihre verschiedenen Völkerschaften in starken und mächtigen Nationen zusammengefasst haben, weil sie im Schmelzofen innerer Zwistigkeiten und im Feuer ausländischer Tyrannei geläutert worden sind?“ (Savarkar 1970:144; 940:96)

Savarkar greift aber nicht nur die Grundidee der zerstörerischen sondern auch die der schöpferischen Kraft des Feuers auf. So kommen insbesondere auch hier den *Rasos*⁵⁷², die historischen Überlieferungen der Rajputen, und insbesondere den *Prithviraj Raso* von Chand Bhats eine besondere Bedeutung zu. So erwähnen diese u.a. das für ihn außergewöhnliche und wichtige Feuerritual. Dieses erhält seine Bedeutung als eine Zeremonie, die abgehalten wurde, um gemeinsam den Schutz der vedischen Religion zu erwirken. So wird berichtet, dass in den Feuern vier großartige Krieger erschienen, um dieses zu vollbringen. Diese vier gelten als die Stifter der vier Rajputen Dynastien: die Guhilots von Chittod, die Pratihars von Kanouj, die Chouhans von Sambar und die Parmars von Dhar. (Vgl. Savarkar SGE 1971:270). Die Verbindung zwischen Zerstörung und Schaffung sieht Savarkar in der Liebe zu den Prinzipien *Swadharma* und *Swaraj*, die er als lebende Predigten für einen moralischen Heroismus sieht (Savarkar 1970:345). An anderer Stelle betont er, dass die Selbstsucht nach persönlichem Erfolg nicht der Ursprung des Unabhängigkeitskampfes sei, sondern vielmehr die „heilige Flamme der Freiheit“, die glorreichen Ideale von *Swaraj* und *Swadharma*“, das sei was brennen würde. (Savarkar 1970:414). Ein Feuer, das bereits auf dem Schlachtfeld von Plassey entfacht wurde.

Die zweite Variante seiner Interpretation bzw. Instrumentalisierung von *Yadnya* bzw. *Agnihotra* ist die bereits oben angesprochene versuchte Initiierung von Transformationsprozessen des laut Savarkar über die Zeit hinweg „pervertierten hinduistischen Geistes“. Versucht er noch bei der ersten Variante durch das Aufgreifen des Feuerrituals eine Rückbindung an die Veden zu erzielen, um erneut die „Kraft der Geschichte“ für *Hindutva* zu gewinnen, so erfolgt interessanter Weise nun deren explizite Infrage-Stellung. Hier lässt sich eine der wenigen Stellen finden, an der er die Bedeutung einer historischen Kontinuität auf den rationalen Prüfstand stellt. Die Rückbindung bzw. hier besser das Festhalten an der Geschichte ist für Savarkar nur dann von Bedeutung für die Entwicklung der Hindus zu einer starken Nation, sofern diese nicht dem Primat des Fortschrittes entgegensteht. Gemäß seiner Vorstellung von Rationalismus hält er das Festhalten an der Durchführung des Feuerrituals nur dann für sinnvoll, wenn man ihr keine transzendente, göttliche Bedeutung zumisst. Das Feuer soll heute von den Hindus nur noch aus Nützlichkeitsgründen betrachtet werden. Es rein für rituelle und religiöse Handlungen zu entfachen im Sinne alter Traditionen hält er in der heutigen Zeit für absurd. Das Feuer ist essentiell für das alltägliche Leben. Es seien aber gerade der Wert und Nutzen des Feuers, der zu der Etablierung des Feuerrituals geführt habe. Dabei war weniger die übernatürliche Macht in dem Bewusstsein der vedischen Vorfahren gewesen, als die

⁵⁷² Siehe hierzu Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

Notwendigkeit das Feuer am brennen zu halten.⁵⁷³ Jedoch in einer Zeit, in der es Streichhölzer und Feuerzeuge gibt, erscheint die Durchführung eines so verstandenen Feuerrituals für Savarkar nicht mehr notwendig und die Vorstellung, dass ein Feuerritual zu Regen führe und das Verbrennen von Buttermilch Krankheiten heile, mag eventuell für die Menschen der vedischen Zeit plausibel erschienen sein, heute ist dies nur noch irrational. Die Fortführung nur aufgrund einer religiösen Bedeutung und weil es eine sakrale Institution sei widerspreche jeglicher Logik und Vernunft und sei ein weiteres Beispiel für den „intellektuellen Bankrott“ unter den Hindus⁵⁷⁴ (Vgl. Deshpande 1999:98f).

Der Widerspruch zwischen beiden Varianten scheint sich ihm deshalb nicht zustellen, da er die Bedeutung des Feuerrituals hinsichtlich der zerstörerischen und schöpferischen Kraft aus dem „real-praktizierten Kontext“⁵⁷⁵ bemerkenswert abstrahiert hat. Daher scheint es für ihn offensichtlich durchaus vereinbar zu sein, dass die Bedeutung des Feuerrituals hinsichtlich seiner Identität stiftenden Wirkung im antikolonialen Kampf zu erheben ist, aber mit Blick auf den weiteren Prozess der Nationenbildung der Hindus zwingend einer Relativierung bzw. gar dessen Negierung bedarf. Dementsprechend betont er, dass das Feuerritual einst geholfen hat, Gesellschaften aufzubauen und zur Vereinigung verschiedener Völker geführt hat, dass gelte es, zu akzeptieren. Heute seien aber die alten vedischen Zeiten⁵⁷⁶ vorbei und es ist wichtiger, hungrige Menschen mit Reis und Buttermilch zu füttern als ein Feuerritual abzuhalten.⁵⁷⁷

9.3.2.5 Codelement Gemeinsame Festivitäten

Savarkar stellt fest, dass die sozialen Festivitäten und kulturellen Formen unter den Hindus genauso ein verbindendes Element seien wie die bei anderen Völkern wie z.B. dem von Großbritannien (Savarkar 2007:213). Damit stellt er sich gegen die Kritik, dass der Hinduismus aufgrund seiner „religiösen Pluralität“ und den unzählig praktizierten Formen nicht geeignet sei, als Basis einer kollektiven, nationalen Identität zu dienen. Allgemein kann festgestellt werden,

⁵⁷³ Wobei er an anderer Stelle wiederum einräumt, dass man es durchaus nachvollziehen kann wenn die damaligen Arier der vedischen Zeit sich von der Macht des Feuer beeindruckt haben lassen und diesem eine „heilige Verehrung“ haben zukommen lassen. So konstatiert er: „Das in frühen Zeiten die Feuerrituale (*Yadnya*) die Arier in Indien beeindruckten und der Grund der dahinterstand war durchaus ein mächtiger. Mit dem Feuer hatte man eine mächtige Macht in der Hand für die Organisation, Kultur und Expansion. So glaubten sie sicherlich dass nicht nur die Sonne, der Wind und die Wellen sondern auch das Feuer ein starker Gott ist. Ihre Könige, Priester und Krieger versammelten sich entsprechend um das Feuer, sprachen ihre Gebete und kämpften mit ihren Feinden. Diese führte sie von einem Sieg zum nächsten. So wie sich das Feuer vorwärts bewegte, so bewegten sich auch die Arier nach vorne. Dieses ereignete sich nicht nur fünf sondern hunderte von Male. Arier waren Anbeter des Feuers und die Feinde die sie besiegten waren keine Anbeter des Feuers. Aus diesem Grunde erschien es logisch, dass es eine unerklärliche Beziehung zwischen Erfolg und Feueranbetung geben muss“. Savarkar übersetzt und zit. in Godbole (2004:344f).

⁵⁷⁴ Was ihn jedoch nicht davon abhielt während der seiner Gefangenschaft auf den Andamanen selbst das Feuerritual in einem transzendenten Bedeutungskontext durchzuführen indem er sein Gefängnis als Metapher für den weitläufigen Raumes des Weltaltars sieht (Savarkar 1950:160).

⁵⁷⁵ Wie z.B. die Bedeutung des Feuerrituals im Rahmen der Naturkreislauflehre (Vgl. Michaels 1998:271).

⁵⁷⁶ Das göttliche Feuer der vedischen Zeit.

⁵⁷⁷ Vgl. ausführlich Savarkars Beitrag *Story of fire worship* übersetzt und zit. in Godbole (2004:524f).

dass gemeinsam begangene religiöse Feste Gemeinschaft stiften und die Integration und Zusammengehörigkeit stärken können. Für Savarkar geschieht dies jedoch nicht nur durch das Zelebrieren gemeinsamer Bräuche und Rituale im Rahmen der Festtage sondern insbesondere durch die Überwindung von sozialen Ausgrenzungen. So verfügen laut Savarkar einige der hinduistischen Feste über einen sozial diskriminierenden und daher antinationalen Charakter. Diese Einstellung beruht in erster Linie darauf, dass gewisse Bevölkerungskreise wie die Unberührbaren ausgeschlossen werden bzw. getrennt feiern müssen. Gerade in der Einbindung dieser Gruppen können Feste laut ihm eine pan-hinduistische Identität produzieren und jeder der sich als ein Hindu im Sinne von *Hindutva* betrachtet, kann in die *Hindu-Sangathan* integriert werden. Die Möglichkeit zur Teilnahme kann somit als ein Symbol der Anerkennung gesehen werden, auf der eine weitere Integration erfolgen kann. Im Falle der Unberührbaren sind daher mit dem begehen gemeinsamer Festivitäten i.d.R. weitere Maßnahmen wie das *intercaste-dining* oder *intercaste-marriage* sehr eng verbunden.⁵⁷⁸ Vor diesem Hintergrund nutzt er die verschiedensten hinduistischen Feste im Zuge seiner Identitätsarbeit, so werden neben dem *Diwali* oder dem *Makar Sankrant* insbesondere das *Dasara*-Fest gezielt instrumentalisiert.

Vijaya Dashami Day (Dasara)

Der Tag wird im Hinduismus im Allgemeinen auch als Tag der Befreiung und Erlösung gefeiert. Er steht dabei ganz im Zeichen der Göttin Durga, zu deren Ehren er auch abgehalten, und im Sinne eines Sieges des Guten über das Böse betrachtet wird. Savarkar sieht ihn als eine Metapher für den Tag der Befreiung Indiens von fremden, nicht-hinduistischen Mächten. Es ist genau der Tag (*Black Day*⁵⁷⁹), an dem die hinduistische Nation am stärksten bedroht ist und die Hindus sich ihrer selbst bewusst werden und es zu der Geburt des Befreiers, des *Avatars* kommt. Dieses habe das nationale Dasein der Hindus mit einem solch unzählbaren Lebenswillen gegenüber anderen Rassen und Nationen ausgestattet, der, unabhängig ob in der Vergangenheit oder der Moderne, alle anti-hinduistische Kräfte die sich von Zeit zu Zeit erhoben, zunichte machte. Ein Phänomen, welches Savarkar im Laufe der hinduistischen Geschichte immer wieder glaubt entdeckt zu haben, wie z.B. in den mythischen Göttern Krishna, Rama oder in den historischen Persönlichkeiten wie Chandra Gupta Maurya, Shivaji u.a., aber auch zu gewissem Grade sich selbst und seine Anhänger. Von daher fordert Savarkar seine hinduistischen Landsleute auf, diesen Tag nicht nur in Erinnerung an die Siege der Vergangenheit sondern auch in Erwartung an zukünftige zu feiern (Vgl. Savarkar HS 1992:80f; 83).

⁵⁷⁸ Siehe hierzu Absatz 6.7.2 Die Aufhebung der Restriktion für gemeinsames Essen (community eating, inter-caste dining oder Rotibandi) und Absatz 6.7.4 Aufhebung der Restriktionen vom Heiraten zwischen unterschiedlichen Kasten (Beti Bandi).

⁵⁷⁹ Als einer dieser „schwarzen Tage“ sieht Savarkar die Teilung des indischen Subkontinents bzw. des Britisch-Indiens in mehrere Nachfolgestaaten und die damit verbundene Schaffung des muslimischen Staates Pakistans.

Darüber hinaus soll dieser Tag als ein pan-hinduistischer Tag bzw. als eine Art „hinduistischer Nationalfeiertag“ gefeiert werden, um zum einen die pan-hinduistische Gemeinschaft zu bekräftigen, zum anderen sich den Erfolg der bisherigen gemeinsam begangenen Bewegungen und Agitationen, wie die des hinduistischen zivilen Ungehorsams, ins kollektive Bewusstsein zu rufen. Vereint durch eine gemeinsame Flagge und ein gemeinsames Ziel der Verteidigung der hinduistischen Interessen soll dieser Tag dazu dienen, der bisher bestehenden Diffusion innerhalb der hinduistischen Gemeinschaft aufgrund der Vorstellung von der Existenz unterschiedlicher Kasten, Sekten, Glaubensbekenntnisse, regionaler Herkunft, entgegenzuwirken (Savarkar 1941:130ff). Von daher gilt dieser Tag für Savarkar als ein Ausdruck des moralischen Sieges⁵⁸⁰ der Hindus, in ihrem heiligen Kampf (*Dharma Yuddha*) für die Verteidigung für die hinduistischen Interessen (Savarkar 1942ff). Um diesen Tag feierlich zu begehen, soll das Ritual, Savarkar spricht hier gar von einem Sakrament, des *Raksha Bandhan*, gefeiert werden: „Lasst das seidene Band des Willens sich zu vereinen, Herz mit Herz und Geist mit Geist, das gesamte *Hindutum* in ein unteilbares nationales Wesen, verbinden“ (Savarkar 1941:146)

Dass bei den hinduistischen Festen nicht die religiös-spirituelle Dimension sondern vielmehr der Wert der politischen Instrumentalisierung im Vordergrund steht, drückt er wie folgt aus: „Wir haben gemeinsame Feiertage und Feste. Wir haben gemeinsame Riten und Rituale. Die *Dasara* und die *Divali*, die *Rakhibandhan* und die *Holi* werden willkommen geheißen, wo immer ein Hindu atmet, genauso wie Sikhs und Jains, Brahmanen und Panchams. Am Divali Tag findet man das ganze Hindu Königreich beim Feiern, nicht nur *Hindustan*, sondern *Greater Hindustan*, das in allen Kontinenten der Welt schnell wächst. In jener Nacht findet man nicht einmal eine Hütte im Tarai Wald, die nicht ihr kleines Licht zeigt. Während der *Rakhi*-Tag Ihnen zeigt, dass jede Hindu Seele von der reizenden Maid aus Punjab bis hin zu den asketischen Brahmanen von Madras das seidene Band knüpft, das ‚Herz mit Herz und Geist mit Geist, in Körper und Seel‘ zusammenschweißt‘. Dennoch haben wir es absichtlich unterlassen, von jeglichen religiösen Überzeugungen zu sprechen, die wir als eine Rasse gemein haben könnten. Noch sprachen wir von irgendeiner Norm, oder einem Ereignis, oder einem Brauch in religiöser Hinsicht oder Bedeutung, weil wir mit dem Essentiellen der *Hindutva* nicht wie im Hinblick auf einen „-ismus“ umgehen wollten, sondern von einem rassistischen Standpunkt aus; und dennoch von einem nationalen und rassistischen Blickpunkt aus bilden die verschiedenen Wallfahrtsstätten ein gemeinsames Erbe unserer Hindurasse. Das *Rathyatra*-Fest in Jagannath, das *Vaishakhi* in Amritsar, das *Kumbha* und *Ardhakumbha*, all diese großen Versammlungen waren der wahre und lebendige *Congress* unseres Volkes, der den Strom des Lebens und den Geist durch unser Staatswesen strömen ließ. Unsere urtümlichen Bräuche, und Zeremonien und die Sakramente, die diese beinhalten werden von einigen als religiöse Pflicht,

⁵⁸⁰ Savarkar spricht hier von einem Sieg, da es den Hindus trotz aller Schwierigkeiten und Tendenzen zur Fragmentierung gelungen ist den Kampf für die „gerechte Hindusache“ aufzunehmen und fortzuführen.

von anderen als gesellschaftliches Ereignis angesehen, und machen jedem Einzelnen klar, dass er nur dann am Besten leben kann, wenn er am gemeinsamen und gegen andere abgegrenzten Leben der Hindurasse teilnimmt“ (Savarkar 1999:61f).

9.3.3 Code Gemeinsames Recht

Recht ist für Savarkar als ein wesentlicher, integraler Bestandteil der Kultur zu betrachten. So lässt er keinen Zweifel daran, dass die Rechts- und Kulturgeschichte der Hindus sich im Laufe der Zeit gemeinsam entwickelten, sich gegenseitig beeinflussten. Wichtig für ihn ist dabei festzuhalten, dass unterschiedliche Varianten nicht die Existenz eines gemeinsamen Rechts der Hindus in Frage stellt. „Gemeinsame Normen und ein gemeinsames Recht, das sie sanktioniert und heiligt, wie sehr sie sich im Einzelnen auch unterscheiden mögen, sind nichtsdestotrotz Ursache und Wirkung der elementaren Einheit unserer Rasse. Das *Hindu law* mit den ihm zugrunde liegenden Prinzipien der Hindu Rechtswissenschaft ist, was immer die oberflächlichen Unterschiede seien, und wie widersprüchlich ein Detail hier oder eine gerichtliche Verfügung dort auch zu sein scheinen mag, zu sehr etwas organisch Gewachsenes, als dass es seine Individualität durch die mannigfaltigen Veränderungen verlieren könnte, die es im Lauf der Zeit und in den verschiedenen Landstrichen erfahren hatte“ (Savarkar 1999:61). Was er damit zum Ausdruck bringen möchte ist, dass die Hindus über eine eigene Rechtsordnung verfügen, die zwar über regionale Ausdifferenzierungen verfügt, sich prinzipiell aber durch gemeinsame Merkmale wie ihre historische Herkunft oder eine spezifisch juristische Denkweise als ein einheitlicher Rechtskreis hervorhebt. So betont er: „Trotz der fieberhaften Geschwindigkeit, mit der die Gesetzgebungsmaschinerie in den verschiedenen Bundesstaaten Amerikas und den Staaten des britischen *Commonwealths* Gesetze produziert und modelliert, erkennen wir dennoch die Prinzipien der Rechtswissenschaft und die Wachstumslinien an, die deren Codex zugrunde liegen, um ein einziges Ganzes zu bilden. Das Englische Recht oder die römische Rechtswissenschaft, oder das amerikanische Recht könnten nicht als solche bezeichnet werden, wenn ewige Identität oder eine genaue Ähnlichkeit erwartet würde. Das Mohammedanische Gesetz behält seine Individualität trotz solch beschädigender Ausnahmen wie die der Khojas oder der Bohras, die sich wie einige andere Mohammedanische Gemeinden an das Hindu- Recht halten, bezüglich der Regulierung einiger Teile ihres Lebens, vor allem was Erbschaftsangelegenheiten betrifft. Einige der Hindu Bräuche in Maharashtra oder dem Punjab mögen sich von einigen in Bengal oder Sindh unterscheiden. Aber die Ähnlichkeit in allen anderen Details ist so groß, dass das Gesetz von Maharashtra als Ganzes ein Echo des Gesetzbuches, das unsere Brüder in Bengal oder Sindh beherrscht zu sein scheint, und umgekehrt. Wenn man alle Regeln, Bräuche und Gesetze, die von einer bestimmten Gemeinschaft befolgt werden, zusammennimmt, wird sofort offenbar, dass es nichts ist als ein passendes Kapitel aus dem Hindu-Recht, wohingegen nichts an Einfallsreichtum oder Qual in,

sagen wir mal, den englischen oder Mohammedanischen oder japanischen Gesetzbücher seinen Platz findet“ (Savarkar 1999:61).

Die Betonung der Notwendigkeit der hinduistischen Rechtsgemeinschaft ergibt sich hier für Savarkar aus mehreren Gründen: Zum einen kann es als ein Ausdruck der Unzufriedenheit Savarkars über die Anfänge der kolonialen Rechtsentwicklung und deren diskriminierenden Charakter in Indien gesehen werden. Im Zuge der Etablierung der Briten als eine Territorialmacht auf dem indischen Subkontinent mussten sich die Kolonialherren zwangsweise dem Problem der Rechtsanwendung und damit auch mit dem traditionellen indischen Recht annehmen. Dies gestaltete sich aus unterschiedlichen Gründen als eine außerordentlich schwierige Aufgabe. So trafen die Briten auf einen äußerst komplexen Rechtspluralismus auf der Basis religiöser Rechtsauffassungen, einer Rechtsordnung die gegenüber dem eigenen angelsächsischen Common Law bemerkenswert unterschiedlich war. Allgemein lässt sich in Anlehnung an Alexander Fischer (1999:61) feststellen, dass die Geltung allen Rechts im postkolonialen Rechtssystem zwar auf die Verfassung als zentrale Ursprungsnorm zurückgeführt wird, „die dergestalt formalisierte Rechtseinheit umschließt aber ein buntes Gemenge der verschiedenartigsten indigenen Normkomplexe: traditionelle Rechte aller Religionsgemeinschaften in den Ausprägungen unterschiedlicher Rechtsschulen als auch Stammesrechte und regionale Gewohnheitsrechte“. Insbesondere das als „Personal Law System“⁵⁸¹ bezeichnete Rechtsgebiet beruft sich auf unterschiedlichste hinduistische Rechtstraditionen sowie eine Fülle islamischer Rechtsschulen und hat sich eine Vielzahl christlicher, buddhistischer und jüdischer Gesetze zu Eigen gemacht“. Hier wird eine Pluralität offensichtlich, die, noch bevor die Engländer erhebliche Eingriffe in das Rechtssystem durchführten, noch deutlicher zu Tage tritt. Um dieser Komplexität entgegenzuwirken griff die britische Kolonialmacht zunehmend in die indische Jurisdiktion ein und führte einen Rechtstransfer durch. Laut Michael Mann (2007:2, 6) zeichnete sich dieser Prozess, zumindest in den ersten Jahrzehnten durch unvollkommene Pläne, provisorische Maßnahmen aus. Der Mangel an qualifiziertem Personal sowie sprachliche Unkenntnis verstärkten die Probleme von Justizreformen.

Interessanter Weise kritisiert Savarkar an dieser Stelle nur bedingt die Vorgehensweise der Briten, wenn er ihnen eine allgemeine wissenschaftliche Nachlässigkeit vorwirft hinsichtlich der Interpretation der hinduistischen Geschichte und Kultur⁵⁸². Vielmehr unterstützen die Reformbemühungen der Briten Savarkar Identitätsarbeit. So stellt Mann (2007:7) fest: „indem die Briten überhaupt einen Kodex für das Zivilrecht der Hindus erstellten, konstruierten sie nicht nur ein Hindu-Recht, sondern definierten darüber als homogene Religions- und als

⁵⁸¹ Hierunter versteht man in erster Linie das indische Familienrecht, Rechtsverhältnisse, die auf Ehe und Abstammung sowie Adoption und Vormundschaft. (Vgl. Fischer 1999:61)

⁵⁸² Savarkars Hauptziel war es in dieser Hinsicht den Vorwurf zu entkräften, die Hindus befinden sich in einem Zustand der Degeneration, den er selbst auch als „intellektueller Bankrott des hinduistischen Geistes“ bezeichnete. Siehe hierzu Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

separate Rechtsgemeinschaft.“. Savarkar brauchte demnach nur noch auf diese bereits konstruierte hinduistische Rechtsgemeinschaft verweisen.

Zum anderen hilft das Codeelement Gemeinsames Recht, wie die anderen von ihm instrumentalisierten Codes(Elemente) u.a. Festivitäten, Symbole oder Rituale, die Bürger an den Staat bzw. die Hindus an das *Hindu-Rashtra* zu binden. Während jedoch die anderen auf dem Prinzip der Freiwilligkeit beruhen, ist das Recht eine Institution der man sich unterwerfen muss. Die dadurch erfolgte Bindung an bzw. durch das Recht in dem der Einzelne sowie die Gemeinschaft in den Mittelpunkt gerückt werden, kann eine bemerkenswert Identität stiftende Wirkung entfalten. Insbesondere mit Blick auf die Tatsache, dass das hinduistische Rechtssystem keine homogene Größe ist, unterlässt Savarkar es nicht, wie oben beschrieben, auf die Einheitlichkeit des Hindu-Rechts zu verweisen und versucht die inklusive Dimension dieses Codes zur Entfaltung zu bringen.

Einer der wohl wichtigsten Aspekte dieses Bereiches seiner Identitätsarbeit lässt sich am Versuch des Widerstandes gegen die von ihm als zentrifugale und antinational identifizierten Tendenzen aufgrund von Zugeständnissen an religiöse Minderheiten finden.

Um die Vorstellung eines „gemeinsamen Rechtes“ durchzusetzen, wandte sich Savarkar u.a. vehement gegen den Gesetzesvorschlag, der unter dem Titel *Moslem Dissolution of marriage Bill* von Herrn Kazimi eingereicht wurde. Dieser, so empfand Savarkar, würde diametral zu den Interessen der Nation im Allgemeinen und der Hindu Gesellschaft im Besonderen stehen, und dies aus verschiedenen Gründen (Savarkar 1941:15): Zum einen sei sie ein unberechtigter Eingriff in das Zivilrecht der Hindus (*Hindu Personal Law*), zum anderen stelle dies im Ganzen eine Verschlechterung dar, obwohl der Gesetzesvorschlag den muslimischen Frauen die Scheidung ermöglichen und dadurch eine ungewünschte eheliche Verbindung aufgelöst werden könnte, was bisher gemäß des muslimischen Rechtes nicht möglich war. Seine Begründung für die Ablehnung liege in einer bestimmten Klausel die besagt, „dass die Konversion einer verheirateten muslimischen Frau zu einem anderen Glauben als den Islam nicht durch sich selbst dazu führe, dass die Heirat aufgelöst wird“. Dies stelle nach Savarkar eine besondere Bedrohung für die hinduistische Gesellschaft dar, da nach bis her geltendem muslimischen Recht und der *Shariyat* die Konversion einer muslimischen Frau zu irgendeiner anderen Religion die automatische Auflösung der Ehe mit ihrem muslimischen Ehemann nach sich zog. Ausgehend von seiner Unterstellung, dass die Muslime gezielt hinduistische Frauen rauben und durch eine erzwungene Heirat zum Islam bekehren würden, würde denen durch die Gesetzesnovelle das Instrument der Konversion zu einem anderen Glauben als Möglichkeit zur Auflösung einer Ehe gegen ihren Willen genommen. Dasselbe gelte auch für christliche Frauen (und anderen Religionsgemeinschaften angehörenden), die als muslimische Frauen leiden müssten (Savarkar 1941:16f). Ein weiterer Grund für seinen Widerstand gegen diese Gesetzesvorlage sei die Forderung, dass Scheidungen, sofern es muslimische Frauen betrifft, nur an einem Gericht behandelt werden dürfen, denen ein

muslimischer Richter vorsitzt. Dieses stelle nicht nur einen Entzug des Vertrauens gegenüber nicht-muslimische Richter dar, sondern bedeutet auch einen Angriff auf die Einheit und Kohäsion des Nationalstaates (Savarkar 1941:17f).

Abschließend lässt sich feststellen, dass Savarkars Verwendung des Codeelements des Gemeinsamen Rechts in einer außergewöhnlichen Weise eine exklusive Dimension erhält. Die politische Brisanz lässt sich daran erkennen, dass selbst die Einführung eines einheitlichen, säkularisierten, kodifizierten Zivilgesetzbuches nach westlichem Modell, der *Uniform Civil Code*, in keiner Weise politisch implementierbar zu sein scheint (Fischer 2003:66). Die Durchsetzung eines für alle Religionsgemeinschaften verbindlichen hinduistischen Rechtssystems scheint vor diesem Hintergrund als eine völlige Illusion, was als eine erhebliche Reduzierung des Identität stiftenden Nutzens bewertet werden kann. Dadurch, dass Savarkar das gemeinsame Recht als einen integralen Bestandteil der hinduistischen Kultur sieht und deren Schutz als Primat der Politik betrachtet, ist davon auszugehen, dass er im Rahmen der Etablierung seines *Hindu-Rashtras* weitere, nicht-hinduistische Rechtssysteme nicht toleriert. Mit anderen Worten, dass er den Religionen und dem religiösen Recht von Minderheiten nur bedingt ein eigenes Terrain zugestehen würde. Sein oben genanntes Engagement gegen die Durchsetzung der „Moslem Dissolution of marriage Bill“ kann als Bestätigung dafür gesehen werden, dass er auch auf dem Gebiet des Rechts nur sehr begrenzt zu Zugeständnissen an Minderheiten bereit war.

9.3.4 Code Gemeinsame Symbole

Savarkars *Hindu-Rashtra* und die Gemeinschaft der Hindus sollen auch mit Hilfe eines Symbolismus ausgedrückt werden, die auf standardisierte und strukturierte Elemente (Symbole) zur Identitätskonstruktion beruhen. Diese dienen dazu, Grenzen der Gemeinschaft nach außen festzulegen und schaffen zugleich Akzeptanz für bestimmte Handlungen, Denkstrukturen und Wertvorstellungen im Innern.

Das wohl wichtigste Symbol bei Savarkar bildete dabei die von ihm selbst entworfene nationale Fahne, welche nicht nur das *Hindu-Rashtra* und die Gemeinschaft der Hindus vertritt, sondern auch als ein „Trägersymbol“ für alle weiteren von ihm verwandten Symbole. Mit Hilfe dieser Symbolik offeriert Savarkar einen Vorrat an „Kollektivsymbolen“ mit dem nicht nur kollektive Identität entstehen, sondern vor allem nach außen hin sichtbar werden soll.

9.3.4.1 Codeelement Nationale Flagge (Hindu-Dhwaja)⁵⁸³

Allgemein lässt sich feststellen, dass jeder Staat auch sinnlich wahrnehmbar sein muss, insbesondere durch seine Fahne bzw. Flagge.⁵⁸⁴ „Die Flagge ist demnach nicht nur ein simples Stück Tuch an einem Mast. Die Flagge ist für viele ein heiliges bzw. hochgeschätztes Symbol mit dem viele Regeln, Rituale und auch Mythen in Verbindung gebracht werden. Sie und ihr Symbolismus können Inhalte vermitteln, die auf anderen Wegen nur schwer kommunizierbar sind. Flaggen markieren nicht nur die Territorien sondern auch die Identitäten und Überzeugungen von Gemeinschaften, sie sind in diesem Zusammenhang Symbole, die emotional höchst aufgeladen sein können. Generell kann man sagen, je mehr eine Flagge mit einer Gemeinschaft bzw. deren Identität identifiziert wird, desto größer ist das Potential für eine gefühlsgeladene Reaktion des tangierten Personenkreises. Diskussion über Symbole stehen daher meist im Kontext von fundamentalen Fragestellungen über das eigene Selbstverständnis.“ Sie muss den Menschen helfen, die in dem von ihr repräsentierten Staat leben, sich mit den ihn konstituierenden Werten, Prinzipien und Institutionen zu identifizieren, d.h. die Fahne dient dazu, dass der Staat symbolisch sinnfällig wird (Reichel 2005:7).

„Die Fahne als Zeichen des Triumphes und der Trauer, der Ehrung und des Protestes – kaum ein anderes Symbol kann so vielseitig genutzt werden wie dieses. Leicht verständlich, gut sichtbar und hoch emotionalisierbar, zumeist farbig-bildlich gestaltet, ist es in vielen Situationen nützlich. Gerade auf unübersichtlichem Terrain, ob zu Wasser oder zu Lande, erlaubt es schnelle Orientierung und verlässliche Unterscheidung von Freund und Gegner“ (Reichel 2005:15). Sie sind demnach exklusiv und inklusiv, durch die Analyse von ihnen lässt sich feststellen, wie eine Gesellschaft Mitglieder einschließt oder Fremde ausschließt⁵⁸⁵. Diesbezüglich beinhaltet der Einsatz von Flaggen stets auch ein an Bedrohung und Diskriminierung bedrohliches und diskriminierendes Potential, welche bestehende Differenzen innerhalb einer Gesellschaft bzw. zwischen Gesellschaften verstärken kann. Ein Symbol wie die Flagge kann jedoch auch eine verdichtende Wirkung mit Blick auf Identität haben. So kann sie viele verschiedene Menschen dazu bringen, sich durch einen Treueeid miteinander zu verbinden, auch wenn diese Eidleistenden kein gemeinsames Verständnis bezüglich der Flagge haben. Das ist in Indien aufgrund der höchst heterogenen ethnischen, kulturellen sowie sozio-

⁵⁸³ Es muss an dieser Stelle ergänzt werden, dass Savarkar den Begriff *Hindu-Dhwaja* nicht durchgängig verwendet. Vielmehr herrscht bei ihm in diesem Kontext eine Art „Begriffspluralismus“ vor, der mitunter sich als unübersichtlich gestalten kann. In seinem Werk *Six Glorious Epochs of Indian History* bezeichnet er die Fahne u.a. auch als *Jaripatka*, die Fahne der Marathen bzw. die *Hindu Jaripatka*. (Savarkar SGE 1971:455). Die Fahne die im Kampfe sich niemals senken würde, die die Maratten mit Liebe und Stolz erfüllte (Vgl. Savarkar 1970:497). Die Fahne, die *Jaripatka*, die durch Helden wie Tatia Tope niemals den Feinden zu Füßen legen würde, sie niemals vor ihnen senken würde (Savarkar 1970:523). An anderen Stellen spricht er von der *Bhagawa*-Flagge, dem *Geruwa*-Banner usw. Was jedoch alle Bezeichnungen gemein haben ist das, dass er stets mit ihnen nur eine „wirkliche Flagge“ meint, nämlich die Pan-hinduistische.

⁵⁸⁴ Trotz dieser hohen Signifikanz von Flaggen muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass bisher der Themenkomplex Flaggen und Identität nur bedingt erforscht wurde.

⁵⁸⁵ Es muss jedoch an dieser Stelle Erwähnung finden, dass Flaggen nicht immer mit Nationalismus in Verbindung stehen wie u.a. die europäischen Beispiele von Norwegen und Dänemark zeigen.

politische Komposition ein komplexes Unterfangen. Als symbolische Verdichtung für seine Staats- und Gesellschaftsvorstellungen figuriert die von Savarkar eigens für das *Hindu-Rashtra* entworfene Fahne, die so genannte *Hindu-Dhwaja*⁵⁸⁶. Es steht natürlich hier außer Frage, dass die von Savarkar entworfene Flagge lediglich die von Ihm als Hindu identifizierten Personen repräsentiert. Die Flagge ist dabei für ihn zunächst nur ein Symbol für Patriotismus, für die Einheit der Hindus und den nationalen Unabhängigkeitskampf. Dass die Flagge dabei im Rahmen des Kampfes gegen fremde Mächte bei Savarkar als Symbol für die gesamte Hindu-Gemeinschaft steht, wird an mehreren Stellen in seinen Schriften deutlich. So konstatiert Savarkar z.B. in *Hindu-Pad-Padashahi*, dass sich jeder Krieg gegen die Muslime, bevor Shivaji den Kampf gegen sie aufnahm, sich als verheerend für die Hindu-Flagge erwies. Erst als dieser die Wende brachte, neigte sich die Hindu-Flagge niemals mehr erneut vor dem Mohammedanischen Halbmond; zuvor hätten sich die Versuche der Hindus, ihre Waffen gegen die Muslime zu erheben, als erfolglos erwiesen (Savarkar 1971:27f). Dass die Flagge für Savarkar jedoch nicht nur die Gemeinschaft sondern auch deren geistiges und emotionales Zentrum ist, drückt er an anderer Stelle mit folgenden Worten aus: „Die stärkste Festung die eine Nation haben kann, die entschlossen ist nach der Unabhängigkeit zu streben, ist die Festung der Herzen. Ihre Fahne ist das Symbol ihrer Ideale, die Richtung in der sie weht ist der Wegweiser zur Hauptstadt“ (Savarkar 1971:42). „Nehmet unser heiliges *Geruwa*-Banner und pflanzt es triumphierend und stolz auf den Gipfeln der Himalaya und darüber hinaus - sogar bis zum „Kinnar Khand!“ Und welches *Geruwa*-Banner meinte Shahu? Es war weder gold- noch silberfarben, sondern in den Farben des *Sanyasins Geruwa* - die Farbe des Verzichts, der göttlichen Hingabe und des Dienstes für die Menschheit. Dieses Banner wurde ihnen gegeben um sie als ständiger Begleiter zu erinnern welche Bedeutung ihre Mission hat; denn sie sind die Verteidiger des Hindu-Glaubens und die Befreier der Hindurasse von dem Joch der fremden Herrschaft. *Bhawani* war ihr Schwert, *Bhagwa* war ihr Banner. Ramdas hielt das Banner in den Himmel, Shiva kämpfte unter dem Schatten des Banners und pflanzte es auf den Gipfeln der Sahyadri. Jetzt haben Shahu und seine Anhänger beschlossen das Banner hoch oben bis zu den Grenzen des „Kinnar Khand“ zu tragen. (Savarkar 1971:52)

Für ihn ist die Flagge demnach ein Zeichen für das geistige und weltliche Glück des *Hindu-Rashtras* und der *Hindu-Sangathan*, ein Zeichen der glücklichen Vereinigung zwischen dem Individuum (Hindu) und der Gemeinschaft (*Sangathan*), und der Gemeinschaft mit der

⁵⁸⁶ Neben der Konzipierung, Propagierung und Verwendung dieser speziell für das *Hindu-Rashtra* und die *Hindu-Sangathan* symbolisierenden Flagge lässt sich bei Savarkar die allgemeine Verwendung von Flaggen immer wieder finden. So ist ein weiteres Beispiel für die Verwendung des Flaggensymbols der Einsatz der sogenannten schwarzen Flagge (*black flag*), deren Hissen Savarkar als ein Ausdruck des Protestes sah gegen die Politik des INC sowie britischer Politiker, insbesondere als Zeichen des Widerstandes gegen den „Wavell Plan“, der eine paritätische Repräsentation zwischen Hindus und Muslimen vorsah. Um den identitätstiftenden Nutzen zu erhöhen, wurde die Flagge in Verbindung mit den Slogans „Down with Wavell“, „Down with the Congress“ und „Hindu-Rashtra-ki-Jai“, „Hindu-Dharma-ki-Jay“. Begleitet wurden die Proteste mit Streiks, so genannten Hartals, und Paraden. (Vgl. Savarkar HS 1992:139f; 1941:103f). Siehe ergänzend hierzu weiter unten in diesem Absatz den Abschnitt *Hindu-Dhwaja als Symbol der Abgrenzung*.

Nation, dem (*Hindu-Rashtra*). Savarkars Hindu Flagge ist daher für ihn selbst und seine Anhänger eine Erinnerung an eine große und stolze Vergangenheit und die Einheit der Hindus, die Loslösung von jeglicher Fremdherrschaft. Die Hindu Flagge wird für ihn zu einem Symbol des befreiten Landes und des Stolzes darüber, mit dem sich die Hindus identifizieren können, sollen und müssen. Für Menschen jedoch, die vom *Hindutva*-Konzept nicht als Hindus angesehen werden bzw. im Rahmen der Definition nicht unter der Kategorie Hindus subsumiert werden möchten, ist die *Hindu-Dhwaja* eine Erinnerung, ein Symbol für Gewalt, Ausgrenzung und Intoleranz. Dies führte u.a. dazu, dass Savarkars Flagge nicht als ein Symbol mit nationaler Geltung akzeptiert wurde, sondern stets als ein Symbol seiner Partei, HMS. Die Verwendung von Flaggen stellt schon fast „naturgemäß“ eine Quelle für Konflikte dar, bzw. ist ein konstitutiver Bestandteil des Umfeldes in welchem Konflikte entstehen.

Gestaltung und staatsidealistische Bedeutung der Hindu-Dhwaja

Die Bedeutung der Flagge wird dabei in all seinen Schriften betont, nicht nur in seiner sozial-reformerischen Prosa, seinen historischen Studien, sondern auch bzw. vor allem in seinen parteipolitischen Schriften. Herausragend dabei ist sein Pamphlet *Hindu-Dhwaja*, in dem er explizit die Symbolik und die dahinterstehenden staatsidealistischen, philosophischen Vorstellungen wie folgt zum Ausdruck bringt⁵⁸⁷: „Die beständige Größe einer Nation findet Ausdruck durch ihr Ideal. Der Charakter einer Nation ist abhängig von den Idealen, welche sich eine Nation selbst zuteilt. Nationen mit geringen Wertevorstellungen erreichten in der Vergangenheit niemals fortwährende Größe. Erhabene Ideale waren schon immer die notwendige Voraussetzung einer Nation um Größe und Ruhm zu erlangen. Zahlreiche Nationen haben die Seiten der Weltgeschichte geprägt, um nur kurze Zeit danach in Vergessenheit zu geraten. Die meisten dieser Nationen gingen unter noch bevor sie die Höhepunkte des Wohlstands erreichen konnten. Einzig und alleine die Hindu-Nation steht in einer ungebrochenen Tradition ihrer zivilisierten Existenz – noch vor Anbeginn der Geschichtsschreibung. Sie (die Hindu-Nation) wird ihren siegreichen Marsch solange aufrechterhalten, wie ihre noblen Ideale und ihr unvergänglicher Ausblick auf das Leben nicht aufgegeben werden.“ (Savarkar 1993:185)

Diese erfolgreiche nationale Entwicklung sieht Savarkar vor allem in der Wertvorstellung der Hindus, die in eindeutiger Weise anderen Nationen, insbesondere den westlichen, überlegen sei und fährt mit seinen Ausführungen über die Bedeutung der Flagge fort: „Im Allgemeinen ist das Ideal jetziger und vergangener westlicher Nationen als *Abhyudaya* (weltlicher Wohlstand), für weltliches Vergnügen betrachtet worden, welches sich nur auf den materiellen Wohlstand

⁵⁸⁷ Aus Gründen der Kohärenz dieses Schriftstückes sowie zur besseren Nachvollziehbarkeit soll diese kurze Abhandlung weitgehend komplett hier wiedergeben werden. Die Bestandteile bzw. in dem Text aufgegriffenen Codeelemente werden in den darauf folgenden Abschnitten näher beleuchtet. Bis auf das Codeelement Nationalhymne (*Vande Mataram*) stehen somit alle Codeelemente in bemerkenswert engen, kausalen Zusammenhang.

beschränkt und die komplexen Probleme, welche der Verbesserung der Menschheit im Wege stehen, nicht lösen konnte. Aber die Hindu-Nation ist die Einzige, welche das Ideal einer perfekten *Abhyudaya*, basierend auf der Gründung der ganzheitlichen *Nihshreyas* (spirituelle Glückseligkeit) akzeptiert. Hindu-Philosophen halten daran fest, dass weltlicher *Abhyudaya* für die Menschheit zwingend notwendig ist. Durch das Führen eines einfachen und weltlichen Lebens wird die höchste Glückseligkeit erreicht. Sie wissen, dass die Anhäufung des weltlichen Wohlstands (*Abhyudaya*) nichts anderes als die spirituelle Glückseligkeit (*Nihshreyas*) bedeuten kann. Es ist der weltliche Wohlstand, welcher die menschliche, spirituelle Glückseligkeit (*Nih*) ermöglicht und es ist die spirituelle Glückseligkeit (*Nih*), welches das höchste Ziel des weltlichen Wohlstands veredelt und lenkt. Nur weil die Hindu-Rasse das ewige Ideal der Harmonie und der weltlichen und spirituellen Bestrebungen aufrechterhalten hat, konnte die Hindu-Nation, ungeachtet von Wellen der Verderbnis, welche sie (die Hindu-Nation) überflutet hatte, immer wieder triumphierend widerstehen und ist immer noch eine lebende Rasse, die standhaft ist.“ (Savarkar 1993:185f)

Darüber hinaus sah Savarkar einen weiteren Vorteil der Hindu-Nation gegenüber den anderen Nationen, und zwar die, aus der Idee der letzt genannten spirituellen Erweiterung des weltlichen Wohlstandes heraus abgeleitete, gesellschaftliche Organisation der Hindus: „Die Hindu-Gesetzgeber in gesellschaftlichen Angelegenheiten legten das Fundament einer sozialen Organisation, die das Prinzip der Aufgabenteilung ohne Wettbewerb sowie gegenseitige Hilfe vorsah, um den Weg der glorreichen *Abhyudaya* zur *Nihshreyas* zu ebnen. Um eine reibungslose Entwicklung dieser sozialen Organisation zu gewährleisten, wurden jedem in der Hindu-Gesellschaft, von Shudra bis zum Brahmanen, seine besonderen Aufgaben zugeteilt. Aber für die einwandfreie Erfüllung dieser Aufgaben und für das Beschützen des sozialen Lebens ist die Kraft (*Kshastra-Tey*) notwendig. Das Symbol der Kraft ist das Schwert (*Kripana*). Bei Abwesenheit dieser *Kshatra*-Kraft, in der Rolle des Beschützers, ist die Verfahrensweise der Brahmanen, Vaishya und der Shudra, welche unverzichtbar für die Fürsorge der Gesellschaft ist, fast undurchführbar. Jene Gesellschaften, die nicht über solche „*Kshastra*-Kräfte“ verfügen, sind dem Untergang geweiht. Wenn Bildung, Landwirtschaft, Viehhaltung, Handel und alle Kunstformen von der Gesellschaft getrennt werden, kann die Gemeinschaft womöglich ihre „lungernde“ Existenz aufrechterhalten. Das Verlangen nach der „*Kshastra*-Kraft“ ist jedoch eine große Gefahr für das Fortbestehen einer solchen Gemeinschaft. Die „*Kshastra*-Kraft“ führt, beschützt und harmonisiert das nationale Allgemeinwohl. Die Summe dieser Überlegungen sollte gedanklich festgehalten werde, wenn wir uns zur Aufgabe machen die Flagge der Hindu-Nation zu bestimmen. Der Boden, der die Gesellschaft stützt, das Gesetz, welches nährt, das Buch, das Weisheit vermittelt, das Spinnrad, welches die Kunst symbolisiert; all dies und vieles andere kann zum Symbol (auf der Flagge) werden. Jedes (Symbol) hätte seine Daseinsberechtigung. Der ausdrucksstärkste und würdigster Vertreter dieser Symbole, das ein einziges wahre Symbol der *Abhyudaya*, ist das *Kripana* (Schwert). In

diesem einen Symbol sind alle weiteren Symbole vereint. Das Hauptsymbol auf der Hindu-Nationalflagge sollte demnach das *Kripana* sein. Das ultimative Ziel der Hindu-*Abhyudaya* ist *Nihshreyas*. Dies im Auge behaltend, sollten die Hindus alle Kraft verwenden um das höchst mögliche menschliche Ziel zu erreichen, welches das Erfüllen der besonderen Eigenschaften der Hindu-Nation ist. Hindus haben eine Wissenschaft optimiert, die sich auf ein Experiment stützt, welches als das größte Geschenk im Menschenleben betrachtet werden kann. Die Wissenschaft (*Shastra*) wird *Yoga* genannt. Es ist die Vollendung der Entwicklung der psychischen Kräfte. Daher ist es von großer Notwendigkeit, dass ein deutliches Symbol Yogas, welches den Weg zur höchsten Glückseligkeit weist, auf die Flagge der Hindu-Nation angebracht wird. Dies soll das Symbol des *Kundalini* sein. Es ist keine Eigenschaft einer bestimmten *Jati* oder *Varna*, sondern existiert in allen menschlichen Wesen. Auf beiden Seiten *Merudanda* (Wirbelsäule) gibt es zwei *Nadis* (Nerven), welche von den Hindu *Yogashastris* *Ida* und *Pingala* genannt werden. Sie sind wie eine Girlande ineinander verflochten. Zwischen diesen beiden Nerven gibt es einen dritten *Nadis* (Nerv) mit dem Namen *Sushumna*. In diesem (Nerv) gibt es Nervenzentren, die in der Yogic-Sprache als *Lotuse* dargestellt werden. Es gibt hauptsächlich „6-er Lotusbündel“, die unter dem Namen *Muladhara* bekannt sind. Die Namen der einzelnen *Lotuse* sind: *Muladhara*, *Swadhisthana*, *Manipura*, *Anahata*, *Vishuddha* und *Sahasra*. Im *Muladhara chakra* befinden sich erstaunliche Kräfte, die durch *Yogic* und meditative Praktiken entfacht werden (können). Werden die Kräfte schließlich erweckt, fließen sie durch jeden *Lotus* und erleben übersinnliche und übermenschliche Erfahrungen, um dann anschließend den *Sahasra-Lotus* zu erreichen. Dann erlebt der Mensch, der Yoga praktiziert, wunderschöne, äußerst sinnliche und intensive Freude und Glückseligkeit. Dieses Stadium wird von Yogis als das der *Kaivalyanada* bezeichnet, von den *Vajrayanis* als das der *Mahasukha*, von den *Adwaites* als das der *Brahmanada* und bei den „Anhängern“ als das der *Premanada*. Diese erhabene Freude oder Glückseligkeit zu erreichen ist das höchste Ideal eines jeden Mannes; ob Hindu oder Nicht-Hindu (Moslem, Christ, Jude), Gläubiger oder Ungläubiger, Bürger oder Förster. Diese *Yogashastra* ist eine Wissenschaft der persönlichen Erfahrung. Daher gibt es keinen Platz für unterschiedliche Meinungen. Es muss einzig und allein das *Kundalini*, welches das *Muladhara Shakti* des höchsten Fortschrittes und des ewig glückseligen Zustand des Bewusstseins des Menschen ist, welches persönlich erfahren werden kann, das Symbol des großen Ideals werden, auf welches das *Abhyudaya* der Hindu-Nation abzielt. Das *Kundalini* steht für alle ultimativen Ziele, Gefühle und Kräfte der Menschheit. Das *Kripana* symbolisiert das *Abhyudaya*, welches als Ziel den idealen Wohlstand der Nation hat und sie auch dahin führt. Diese zwei dargestellten Symbole auf der Nationalflagge werden im Stande sein auf die Ideale der *Abhyudaya* und der *Nihshreyas* hinzuweisen sowie sie zu verkörpern (die Ideale). Auf die Flagge zeigend, wird jeder Hindu sagen: „Das ist *Kundalini* - das ist *Kripana*. Das eine Symbol repräsentiert höchste Glückseligkeit, das andere weltlichen Wohlstand. Sie verbinden *Shanti* und *Shakti*, *Yoga* und *Bhoga*, *Nivritti* und *Pravritti*, *Dhyeya* und *Dharana*. Das eine symbolisiert

Aupanishadic Vidya (höchste spirituelle Errungenschaften), das andere markiert *Aupanishadic Avidya* (weltlicher Fortschritt). Das zuerst erwähnte Symbol erinnert einen an Yogeshwar Krishna, das zuletzt genannte an Dhanurdhara Partha von Geeta. *Kundalini* steht für *Yoga* und das *Kripan* bedeutet *Karmayoga*. Für das Beschützen des Guten und dem Zerschlagen des Bösen, alles was sich auf der Welt verkehrt, tut dies, weil die Welt vom Herrn bewohnt wird. Genieße was er dir geschenkt hat. Dies ist die universelle, an die Welt gerichtete, Botschaft der Hindu-Flagge. Dies ist die offizielle Erklärung der Nation“.

„Man kann sogar heute noch die Flagge, die auf die Ideen der siegreichen *Pravatti* und der glückseligen *Nivritti* hinweist, auf allen Hindu-Tempeln sehen. Als die Muslime versuchten *Hindustan* einzunehmen, hat „Maharastreeya Hindu-Padpadshahi“, der die Flagge des *Bhagwa-Dhwaja* mit sich trug, die Muslime durch große Kraft, heroischer Anstrengung und durch das Organisieren der Hindu-Mächte, besiegt“. Jeder weiß, dass der nationale Guru Samartha Ramdas, der die Flagge dem Nationalhelden Shree Shivaji Maharaj gewidmet hat, sie (die Flagge) als Symbol der Hindu-Religion und dem erhabenen nationalen Interesse, also das Etablieren der *Abhyudaya* und *Nishreyas*, gesehen hatte. Shree Ramdas hat *Dharma* wie folgt definiert: Tätigkeit erzeugt Kraft, derjenige der aktiv ist, besitzt auch Kraft. Diese Kraft muss jedoch auf aus dem höchsten Ideal der *Nishshreyas* geschöpft werden. Das Ideal der *Nishshreyas* stützt sich erstens auf die großartigen Geschichten der Offenbarung, zweitens auf *Rajakaran* (Politik) und drittens auf die allgegenwärtige Aufmerksamkeit. Eben diese Bedeutung ist durch die Hindu-Flagge gekennzeichnet. Neben der königlichen *Bhagwa*-Farbe, der *Maharashtreeya*-Hindu-Kraft, gibt es noch das *Kripan* der Sikh, welches auf das Andenken des Guru Govind Singh, ein weiterer großer Beschützer der Hindu-Nation, hinweist. Guru Govind Singh trug stets zwei *Kripanas* mit sich. Er sagte: „Das eine Schwert repräsentiert *Yoga* und das andere symbolisiert *Bhoga*, das eine Schwert steht für Shani (ewiger Frieden) und das andere Schwert ist ein Wahrzeichen des *Pushti-tushti* (Wohlstand)“. Unsere Hindu-Flagge vermittelt die gleiche Botschaft. Das *Kundalini* bedeutet *Yoga* und das *Kripana* bedeutet *Bhoga*; genauso wie *Omkar* der heilige Name des „Großen“ ist. Mit ihm gewinnen die befreiten Seelen, im höchsten Stadium der *Vaidic*, *Nicht-Vaidic*, *Santani* und modernen Hindus, Einigkeit. Ewiger Sieg und unvergängliches Leben der Hindu-Flagge, die das Symbol der *Kundalini* mit *Omkar* und das Symbol des *Kripan* trägt, die mit der Tapferkeit einer Million Krieger, von einem Ende der Welt zum anderen Ende der Welt fliegt (weht) und dabei die höchste Glückseligkeit auf Erden erreicht“.⁵⁸⁸ (Savarkar 1993:186ff)

Hindu-Dhwaja als Symbol der Abgrenzung

Nach Helmut Thielicke (1964:25f) haben „Fahnen ihre heimliche Symbolmacht nicht nur durch das, was sie bekennen und gleichnishaft darstellen, sondern vor allem durch das, wogegen sie

⁵⁸⁸ Im Jahre 1929, wurde laut Savarkar bei der Tagung von *Akhil-Bharatiya Mahasabha* in Surat, wurde von dem damaligen Präsidenten der HMS in Surat diese Flagge gehisst.

bekennen und wider das sie zum Feldzeichen werden.“. Savarkar sieht dementsprechend die Flagge symbolisch für eine Vision die erfüllt werden muss, als Zeichen der Proklamation einer Nation, die geboren wurde. Eine Mission, die darin bestand, die Fremden hinauszuerwerfen.⁵⁸⁹ Diese Abgrenzung richtet sich neben allen fremden Aggressoren zunehmend gegen die muslimische Minderheit und den politischen Gegner Savarkars der *Congress*-Partei und M. K. Gandhi.

So sollen sich die Hindus, nicht nur als Inder, als Patrioten, als Unabhängigkeitskämpfer sondern auch als „postkoloniale Wähler“ hinter die Flagge der Hindu Mahasabha scharen, die als Sicherung und Förderung der hinduistischen Interessen gegen über anti-hinduistischen Attitüden des aggressiven, fanatischen muslimischen *goondaism* fungiert (Savarkar HS1992:18). Das Versammeln hinter der Hindu Flagge, dem „pan-hinduistischen Banner“, bedeutet für Savarkar das Eintreten für die Ehre der Hindus, in Abgrenzung zu dem Pseudo-Nationalismus der *Congress*-Partei, der das Eintreten für hinduistische Interessen als nationale Sünde diffamieren würde. Das Zeigen der hinduistischen Flagge steht dabei für einen moralischen Sieg, den die Hindus errungen haben, und zwar dahingehend, dass sie doch in der Lage sind, als ein gemeinsames nationales Wesen zu existieren und trotz der unterschiedlichen Kasten, Sekten, Glaubensbekenntnisse und Sektionen ein pan-hinduistisches Bewusstsein zu entwickeln. (Savarkar HS 1992:23) Die Flagge demonstriert daher nicht nur die rassische, kulturelle und politische Homogenität, sondern auch die Wiederentdeckung des „nationalen Selbst“ der Hindus. (Savarkar HS 1992:23). In diesem Kontext steht sie für Einheit und Unteilbarkeit von *Hindustans*, dem Mutterland und Heiligen Land der Hindus, als ihr Staat und ihre Nation. Darüber hinaus für deren Kampf, der ausgefochten wird mit allen konstitutionellen und legitimen Mitteln, die der gegebene Kontext ihnen zur Verfügung stellt, um ein Auseinanderbrechen, namentlich die Gründung eines oder mehrerer muslimischer Pakistans, zu verhindern. Die Flagge steht daher auch für das als legitim empfundene Recht der Hindus auf der Basis der Meinungs- und Versammlungsfreiheit ihre Bereitschaft auszudrücken, für die Einheit und Integrität ihres Landes zu kämpfen. (Savarkar HS 1992:39f). Eine Teilung von *Hindustan* sei somit auch ein Angriff auf die Ehre sowie eine Demütigung der hinduistischen Fahne. (Savarkar HS 1992:47)

In diesem Zusammenhang wird die ideologische und parteipolitische Konfrontation zwischen Savarkar und seiner HMS mit Gandhis *Congress* insbesondere unterschiedliche Flaggen zum Ausdruck gebracht. Die *Congressite Charkha-Flag* versus die *Pan-Hindu-Flag* (Savarkar 1941:469ff). Ausgangspunkt seiner Kritik an Gandhi und dem von ihm geführten *Congress* ist, dass es in Indien bereits so weit gekommen sei, dass es einem Akt des Hochverrats gleichkommen würde, wenn ein Hindu in *Hindustan*, also dem Land der Hindus, die [Savarkars] Hinduflagge hissen würde (Savarkar 2007:232). Auf der einen Seite würden dadurch den Muslimen alle politischen Optionen zugestanden, während man auf der anderen

⁵⁸⁹ Savarkar *Oh Marytrs* zit. in Savarkar (1970:547).

Seite den Hindus jegliche Form der Organisation verbieten würde (Vgl. Savarkar 2007:235). Vor diesem Hintergrund stehe die hinduistische Flagge als Symbol für die „natürliche Reaktion“, dass die Hindus sich gegen das „Selbstvergessen“ wehren und sich nun einem neuen „Selbstbewusstsein“ zuwenden (Vgl. Savarkar 2007:235). Daher muss für Savarkar das *Charkha* des *Congress* durch ein *Chakra*-Rad ersetzt werden oder mit irgendeinem anderen Symbol, welches Fortschritt und Stärke der Hindus andeutet⁵⁹⁰. (Savarkar HS 1992:169)

Vor diesem Hintergrund lässt Savarkar keinen Zweifel daran, dass die Hindus keine andere Flagge akzeptieren sollen, als die „Kundalini Kripanakit‘ Mahasabha-Flag“ mit dem *Om* und dem *Swastika*, die ältesten Symbole des *Hindutums* und der Hindupolitik (Savarkar 1941:470). Von daher sollte jeder Platz und jede Veranstaltung, die diese Flagge nicht gebührend ehrt, von jedem Hindu gemieden werden. Dementsprechend stellt sich Savarkar vehement gegen die Versuche des *Congresses*, ihre Flagge an hinduistischen Einrichtungen, insbesondere Tempeln und kulturelle Bildungseinrichtungen oder bei Festivitäten zu platzieren. Prinzipiell sei man aber tolerant gegenüber anderen Flaggen, sofern sich diese nicht feindlich gegenüber der eigenen verhalten. (Savarkar 1941:471,473) Dies gilt auch dann, wenn diese „andere“ Flagge sich als eine nationale bezeichnet, denn wenn sie eine Nation repräsentieren soll, stelle sich die Frage welche das sein soll (Savarkar 1941:471).

Die Flagge dient Savarkar auch gegenüber den Muslimen als ein Instrument der Polarisierung, so wird der „*Geruwa*-Flagge“ der Hindus die „grüne Flagge“ der Muslime entgegengestellt⁵⁹¹. So machten es die Marathen den Muslimen unmöglich, alle Hindus unter ihre grüne Flagge zu bringen und kann daher als Symbolisierung des Schutzes des hinduistischen Volkes sowie ihrer Religion interpretiert werden (Savarkar SGE 1971:199; 232). Letzteres impliziert aber auch, und hier Savarkar die besondere Bedeutung der Fahne darin sieht, dass deren Verwendung als sichtbares Zeichen dafür zu werten ist, dass der Fahnen-Träger seinen Willen zum Ausdruck bringt, die Protektion der Hindus als Aufgabe zu akzeptieren.

Die Fahne gilt bei Savarkar aber auch als Zeichen der patriotischen Erhebung und des Jubel des Volkes (Savarkar 1967:57). In diesem Zusammenhang ist bei Savarkar die Fahne, also

⁵⁹⁰ In diesem Zusammenhang kritisiert Savarkar die Erläuterung zu dem in der Fahne adaptierten *wheel bzw. Rad* als *Ashok Chakra*, dieses sei laut Savarkar historisch nicht akkurat. Tatsächlich sei das *Chakra* nicht Ashokas Erfindung. Es sei das *Dharma Chakra* und nicht das *Ashok Chakra*. Das *Dharma Chakra* bezieht sich auf das goldene Zeitalter in der hinduistischen Geschichte in der Chanakya und Chandragupta die fremden Armeen von Alexander und Selucus vertrieben und der hinduistische Herrscher Ashok, der größte seiner Zeit, über ein integriertes und starkes, zentralisiertes *Bharatiya Rashtra* herrschte, von den wissenschaftlichen und strategischen Grenzen vom Hindukush bis zur südlichen See (Savarkar HS 1992:170f).

⁵⁹¹ Aber nicht nur gegen Muslime sondern auch gegen die Christen wird mit Mittel der Fahne abgegrenzt, denn so Savarkar Argumentation: „Wie die Hindus und die Muslime werden auch die Christen unter einer Fahne zusammengefasst und zwar der „Fahne Christi“. So zit. Savarkar in seinem Werk *Indian War of Independence 1857* den damaligen Vorsitzenden des Direktoriums der Ostindischen Kompanie, Herrn Mangles, mit folgendem Wortlaut: „Die Vorsehung hat das gewaltige Reich von *Hindustan* England dazu anvertraut, dass die Fahne Christi triumphierend von einem Ende Indiens zum anderen Ende wehen soll. Jedermann muss sich aufs äußerste anstrengen, dass es nicht die geringste Verzögerung in dem hehren Werk der Christianisierung Indiens gibt“ (Savarkar 1970:55; 1940:43)

das *safran*-farbene Banner eng mit dem hinduistischen Kriegsruf „Har Har Mahadev“ verbunden. (Savarkar SGE 1971:230f). Durch die Instrumentalisierung dieses Kriegsrufs soll die bereits durch die Fahne initiierte Polarisierung zwischen den Hindus und den Feinden verstärkt werden⁵⁹². Die identitätsstiftende Wirkung entfaltet sich dabei in zwei Richtungen: Zum einen nach innen durch die Identifizierung der Gemeinschaft der Hindus mit dem „*Geruwa*-Banner“ und dem dazugehörigen Schlachtruf und zum anderen durch die Abgrenzung zu der grünen Fahne der Muslime und deren Schlachtruf „Allah u Akbar“.

9.3.4.2 Codeelement Kripana (Schwert)

Hinsichtlich des symbolisch-mythischen Wertes des Schwertes kann laut Zimmer (1951:148) folgendes festgestellt werden: „Das Schwert gilt als Symbol des kosmischen Helden, des Besiegers der dämonischen Mächte auf der einen und des archetypischen Asketen, des Vertreters der reinen Spiritualität, auf der anderen Seite. Gilt als Teil der Vielseitigkeit Shivas“. Für Savarkar erfüllt daher das *Kripana* mehrere Bedeutungen. Zum einen ist es für ihn das Symbol für die Verteidigung der Hindu Sache, das Hindu Schwert welches anstatt zerbricht, die Schädel der feindlichen Tyrannei und Anmaßung zerbricht und die Vergehen den Glauben und die Nation der Hindus rächt (Vgl. Savarkar 1971:72f). Daher verehren wir das defensive Schwert. Wir verehren es als ein Symbol von Shakti (*Power*) und in diesem Sinne wollen wir das *Hindutum* reanimieren und das es als eine *martial race* wiedergeboren wird (Savarkar 1945:204). Darüber hinaus steht das *Kripana* nicht nur für den Kampf gegen einen äußeren Feind (Schutzfunktion) sondern auch, wie bereits oben angesprochen, für eine Organisationsfunktion. Denn zur Sicherung des weltlichen Wohlergehens der Gesellschaft ist *Tej* notwendig, was nicht nur die Macht des Königs sondern insbesondere die Kampfeskraft, *Kshatra-Tej*, beinhaltet. Diese Kampfeskraft ist im Schwert symbolisiert, welches daher auch für Savarkar ein essentieller Bestandteil der Hindu-Flagge sein muss. Dort, wo diese Kampfeskraft fehle, gehe die Gemeinschaft zu Grunde bzw. lasse sich erst gar nicht organisieren. Von daher konstatiert er an anderer Stelle: „Nur eine Fahne, eine *Bhagwa* die das *Kundulani* und den *Kripana* trägt, vermittelt ausdrücklich die Nachricht des Wesens unserer Rasse. Es ist nicht als eine Aufforderung zu verstehen, sondern hat sich selbst aus der Evolution des nationalen Wesens heraus ergeben. Es spiegelt das ganze Panorama der hinduistischen Geschichte wieder und würde laut Savarkar bereits von Millionen von Hindus verehrt, vom Himalaya bis zu den südlichen Seen. Kein Hindu kann vor einer anderen Flagge loyal salutieren außer der pan-hinduistischen *Dhwaja*, dieser *Bhagwa Flag*, als sein nationaler Standard.“. (Savarkar HS 1992:171). Für Savarkar ist damit das *Kripana* das wichtigste Element auf einer nationalen, hinduistischen Flagge.

⁵⁹² So lässt sich die Verbindung des Hissen der Flagge mit dem Slogan „Hindu Dharmaki Jay“ oder „Maro feringhee Ko“ an vielen Stellen seines Schrifttums finden, u.a. Savarkar HS 1992:21; 1941:103, 137, 144; Savarkar *Oh Marytrs* zit. in Savarkar 1970:547.

9.3.4.3 Codeelement Kundalini

Wie zuletzt bereits von Savarkar selbst zum Ausdruck gebracht, ist mit dem Schwert eng das *Kundalini*-Symbol verbunden, jene Darstellung des Menschen mit seinen wichtigsten Nervenzentren zwischen Sexualorgan und Kopf, deren sich der Yoga und speziell der Tantrismus zur Veranschaulichung seiner Lehre von der Sublimierung der niederen Kräfte bedient. Das Schema zeigt die sechs Zentren (*Chakras*) in den Umrissen eines Menschen, durch eine direkte sowie sich verschlingende Nebenlinie, die Nervenstränge (*Nadis*), miteinander verbunden. Wesentlich dabei ist das am unteren Ende der Wirbelsäule, im untersten *Chakra* eine Kraft (*Kundalini*, Schlangenkraft) innewohnt, die für alle Ziele, Gefühle und Kräfte der Menschheit steht. Für Savarkar hat diese Kraft eine besondere pan-hinduistische Bedeutung, da sie nicht nur allen Menschen innewohnt, mit anderen Worten Kasten- und Sekten übergreifend ist, sondern auch durch Tätigkeit aktivierbar ist, und daher ganz seiner Lehre zur Tat entspricht. Klimkeit betont in diesem Zusammenhang, dass auch das Kundalini-Schema als Hinweis auf die geistige Erleuchtung und damit auch auf den „spiritual bliss“ (*Nihshreyas*), dass es für Savarkar alle Berechtigung erfährt neben dem Schwert (*Kripana*) als zweites Symbol auf der Hindu-Flagge zu erscheinen. *Kripana* und *Kundalini* sind die beiden Ideale, denen sich ein Hindu-Staat zu verpflichten hat. Dabei wird von Savarkar unterstellt, dass derartiges geistiges Glück, obwohl unter dem Symbol des *Hindutums* stehend, ein universales, menschliches Ziel darstellt, im Grunde also das Ziel eines jeden Menschen ist. So hebt Savarkar hervor, dass es das höchste Ideal des Menschen ist, die höchste Freude oder Wonne zu erlangen, sei er ein Hindu oder Nicht-Hindu. Es lässt sich jedoch bereits hier feststellen, dass das *Hindutum* die Verfolgung und Erlangung dieses Glückziels als Mission erkennt und dass es dazu nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist. Dies muss als eine nationale Aufgabe angesehen werden, die Kasten-, und Sekten übergreifend zu erfüllen ist und von der keine Sektion der hinduistischen Gesellschaft ausgeschlossen werden darf.

9.3.4.4 Codeelement „heilige Silbe OM“

Eine weitere Aufgabe des *Hindu-Rashtras* bzw. der *Hindu-Sangathan* kommt ebenfalls im Aufbau und der Gestaltung der von ihm konzipierten Flagge zum Ausdruck. Neben den bereits oben genannten Symbolen enthält sie die heilige Silbe *Om*, einem Ur-Laut aus dem nach hinduistischer Mythologie die Welt hervorgegangen ist. Vor diesem Hintergrund kann es auch als ein Symbol des Hinduismus gesehen werden. Allgemein lässt sich laut Knappert (1991:227) hier vorweg feststellen, dass diese heilige Silbe die drei Lebensphasen des Gottes Brahma vereinigt, nämlich dessen Aufwachen, dessen Wachsein und dessen Einschlafen. „Damit vereinigt die Silbe *OM* die drei Weltphasen, die der Entstehung, die des Bestehens und die des Vergehens. Und sie fügt die Götter der göttlichen Dreiheit zu einer Einheit zusammen: den Gott Brahma als Erschaffer der Welten, den Gott Vishnu als Erhalter der Welten, den Gott Shiva als

Zerstörer der Welten“ (Knappert 1991:227). Mit anderen Worten „Om“ ist ein Sinnbild der drei Lebensstadien Geburt, Leben und Tod.

Für Savarkar und sein *Hindutva*-Konzept hat die Silbe *Om* jedoch nur bedingt eine transzendente Bedeutung. Vielmehr erfolgt auch hier eine Extraktion der „weltlichen Dimension“ verbunden mit einer Loslösung von religiöser Konnotation, ohne jedoch auf die Kraft der religiösen Sprache verzichten zu müssen. An dieser Stelle muss betont werden, dass die Silbe *OM* bereits bei uralten vedischen Opferzeremonien eine signifikante Rolle spielte. Entscheidend für Savarkar ist, dass die Silbe vor diesem Hintergrund auch für die Befreiung aus „enger Selbstsucht“ bedeutet, somit das Individuum bereit ist, seine selbstsüchtigen Interessen unter die der nationalen Gemeinschaft unterzuordnen. Diese „individuelle Befreiung“ ist jedoch für Savarkar nur ein erster Schritt, eine Art psychologisches Hilfsmittel, um vom Einzelnen zum Kollektiv übergehend, um die gesamte Gemeinschaft der Hindus von der ihnen innewohnenden Bereitschaft zu überzeugen, dass sie von fremden Mächten befreit werden müsste. Klimkeit betont in diesem Kontext, dass „was das *OM*-Zeichen anbelangt, so ist es nach Savarkars Hinweis auf das umfassende Eine, mit dem sich der Einzelne im Stadium der Befreiung, der Erlösung, vereinigt. Ist diese Vereinigung zunächst eine geistlich-spirituelle im klassisch-mystischen Sinn, so stellt sie sich für Savarkar zugleich als mystische Vereinigung des Einzelnen mit der tragenden Gemeinschaft der Hindus dar“ (Klimkeit 1981:254). Diese mystische Vereinigung kann durchaus im Sinne Savarkars als eine realpolitische verstanden werden. Um dieses zu erreichen, bedarf es der Opferbereitschaft und der Entsagung jedes Einzelnen, an das die Silbe *OM* erinnern und animieren soll. Um dieses bildlich kommunizierbar zu machen, erscheint die Silbe auf einem Hintergrund von *Safran* (*Geruwa*, *Bhagwa*), der Farbe der asketischen Entsagung zum Zweck geistlicher und weltlicher Machtsteigerung. Klimkeit betont hier zu Recht, dass es sich bei Savarkars Idee der Entsagung um eine Steigerung ins Nationalistische handelt (Klimkeit 1981:254). Dementsprechend sieht Savarkar die heilige Silbe *OM* nicht in erster Linie als Symbol für das göttliche Universum als unendlicher, ewiger aber undefinierter Raum, sondern vielmehr als ein territoriales, abgegrenztes, und historisch legitimes sowie unteilbares Ganzes, als Symbol für das gemeinsame Volk, das gemeinsame Land, und der gemeinsamen Kultur, welches er letztendlich in der Etablierung des *Hindu-Rashtra* realisiert sieht. Klimkeit sieht hier einen Gedanken aus dem *Neo-Vedanta* aufleuchten und sich nicht nur im Denken von Vivekananda sondern auch in der kulturpolitischen Aktivitäten des RSS-Gründers M. S. Golwalkar widerspiegelt: „Die Einheit des Individuums mit dem Ganzen des *Hindutums*, mit dem Reich, dem Volk und dem Land, erscheint als höchste religiöse Zielsetzung, ja als Erlösung, die damit zu einer diesseitigen, nationalen Aufgabe wird. „Das *Hindutum* selbst wird zu einer umfassenden und absoluten göttlichen Größe“ (Klimkeit 1981:254). Savarkar bringt es dabei klipp und klar zum Ausdruck, dass die Einheit des hinduistischen Volkes, die Integrität ihres Territoriums sowie der Schutz ihrer Kultur sowie weitere nationale Interessen nicht durch Passivität und erst recht

nicht durch den Pathos der absoluten Gewaltlosigkeit erreicht werden kann.⁵⁹³ Vielmehr gilt es für die Hindus, ganz im Sinne des Codeelementes *Kundulani* durch Disziplin, Selbstbeschränkung und Kampf (Codeelement *Kripana*) zum einen zum Erhalt der physischen Existenz der Hindus, und zum anderen auch zur Stärkung der ehemals vorhandenen geistigen Ideale des *Hindutums*, zur Bekämpfung der mentalen Korruption, des intellektuellen Bankrotts der Hindus, beizutragen. Hierfür steht für Savarkar symbolisch die heilige Silbe *OM*.

Ergänzend kann festgestellt werden, dass die Verwendung der „heiligen Silbe“ *Om* in einem engen Zusammenhang mit der Verwendung des Codes Sprache steht. So soll diese neben letzt genannten auch im Rahmen der Propagierung des Hindi als Nationalsprache dienen und angrenzende Wirkungen gegenüber dem muslimischen Urdu erzielen. So sollte, wenn sprachliche Mängel bestanden, zumindest auf Briefen und Einladungskarten zu Beginn und am Ende die Silbe *OM* vermerkt werden oder ein anderes Zeichen in Hindi, welches deren Bedeutung als Nationalsprache unterstreichen soll. (Savarkar 1950:489) *OM* als der Anfang und das Ende.

9.3.4.5 Codeelement Farbe

Farben haben in den Religionen und Kulturen immer auch einen symbolischen Wert. Allerdings muss an dieser Stelle angefügt werden, dass die Bedeutung einer bestimmten Farbe nicht Kulturkreis übergreifend ist, vielmehr kann es sein, dass er in unterschiedlichen Völkern oder Nationen über divergierende Sinngehalte verfügt. Was wiederum im Rahmen der Identitätsarbeit inklusive wie exklusive Effekte verstärken und die Farbe als Code als ein äußerst „brauchbares Instrumentarium“ erscheinen lassen kann. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich auch Savarkar dieser Symbolkraft bedienen möchte. Dies geschieht bei Savarkar in erster Linie mit der Farbe *Safran*, für die er gleichbedeutend die Begriffe *Bhagwa* oder *Geruwa* benutzt. Die Farbe kommt in erster Linie in Verbindung mit der Verwendung einer Fahne „zum Einsatz“, deren Bezeichnung sich allerdings durchaus ändern kann, abhängig von dem zeitlichen und politischen Kontext. So spricht er einmal von der *Bhagwa-Flag*, einer *Vedic-Flag*, dem *Geruwa-Banner*, der *Maratha-Flag* oder der *Hindu-Dhwaja*. Gemein ist allen Bezeichnungen, dass sie in der Regel die *Safran-Farbe* tragen und sie auf die pan-hinduistische Bedeutung dieses Symbols aufmerksam machen soll. „Wenn eine Fahne nicht mindestens einen Streifen der *Bhagwa-Farbe* beinhaltet, kann sie von einem Hindu nicht als nationaler Standard akzeptiert werden“. (Savarkar HS 1992:169) An anderen Stellen heißt es, „die Fahne, das goldene und orangefarbige Banner, die Standarte der Nation, die von Ramdas an Shivaji übergeben wurde, dient als eine ständige Mahnung bzw. Erinnerung an seine große Mission des *Swadharma-Rajya* des *Hindu-Pad-Padashahi* (Savarkar 1971:118; 162) oder „das ‚Goldene Banner‘ einer freien und befreiten Nation, als das triumphierende Symbol seines *Desh* und *Dharma*“ (Savarkar 1970:434).

⁵⁹³ Siehe hierzu Kapitel 7, Absatz 7.5.1 Konzept der gerechten, relativen Gewalt.

Dass er mit der Farbe nicht nur den *Panhinduismus* propagieren will, sondern auch eine besondere Einstellung unter den Hindus fördern möchte, wird u.a. im Zuge seiner Verehrung der „*Bhagwa*-Farbe“ deutlich. So betont er bei seiner Erläuterung der von ihm entworfenen Flagge folgendes: „Der Hintergrund der Flagge ist *Bhagwa* gefärbt, damit das Königreich, die Kraft und der Ruhm nicht von den Taten der Tyrannei verunreinigt werden und damit die erstrangige Wahrheit der rechtschaffenen Haltung der Menschheit gedanklich festgehalten wird. Die Farbe (*Bhagwa*), ist die Farbe des Verzichts. Es gibt kein *Tyaga* ohne *Yoga* und *Kshema*. Daher steht das *Kripana* für das *Yoga Kshema*. Wir wollen nicht nur frei und mächtig sein, sondern wollen auch die Welt in völliger Harmonie sehen. Daher ist die Farbe der Flagge des Wohlstands *Bhagwa*. Die tiefere Bedeutung und das philosophische Geheimnis der Hindu-Flagge ist durch das *Bhagwa-Dhwaj* gekennzeichnet, welches mit dem *Kundalini*, dem *Omkar* und dem *Kripana* geschmückt ist. Diese Flagge ist der letzte Abschnitt in der Evolution der traditionellen Hindu-Flagge der Vergangenheit. Dieser letzte Schritt diene zur Vollendung und Perfektion. Schon immer war *Bhagwa* die Farbe der Hindu-Flagge“ (Savarkar 1993:188). An anderer Stelle und etwas prägnanter bringt dieses wie folgt zum Ausdruck: „Die Hindus waren in der Lage eine geistige Revolution hervorzubringen. Sie haben einmal mehr ihre nationale Seele und ihr Selbstbewusstsein wiederentdeckt und ihre Ansprüche unter den pan-hinduistischen Farben erhoben“ (Savarkar HS 1992:63).

Abschließend kann man hinsichtlich des Codeelements Farbe feststellen, dass Savarkar die Farbe *Safran*, bzw. *Bhagwa* oder *Geruwa*, nicht nur eine „heilige Farbe“ des *Hindutums* ist, sondern auch als Symbol des Widerstandes gegen fremde Mächte, die Befreiung der Hindus sowie der Schutz der hinduistischen Interessen ansieht. Diese Farbe und die sie tragenden Symbole (Flaggen, Banner usw.) gelten demnach als Zeichen der pan-hinduistischen Bewegung. Sie polarisiert zwischen denjenigen die sich als *image-worshipper*, als Hindus auszeichnen und den *image-breaker*, die als Feinde des *Hindutums* identifiziert werden (Savarkar 1971:28). Ein Symbol in dieser Farbe wird somit zu einem Symbol des befreiten Landes und des Stolzes darüber, mit dem sich die Hindus identifizieren sollen und können (Vgl. Savarkar 1971:67). Damit kann es aber als ein Synonym für die Ausgrenzung und Bekämpfung der als anders und feindlich empfundenen werden. Hinsichtlich der Identität stiftenden Bedeutung für Savarkar lässt sich feststellen, dass es für ihn die gleiche integrative Funktion übernimmt, wie das Braun der nationalsozialistischen Organisationen in Deutschland, dem Schwarz der faschistischen Garde Italiens und das von der kommunistischen Internationalen bevorzugte Rot.

9.3.4.6 Codeelement Swastika

Ein wesentlicher Bestandteil der *Hindu-Dhwaja* ist das *Swastika* (Hakenkreuz), „in der ‚nordischen Welt‘ und in Indien ist das *Swastika* Sinnbild des ‚ewigen Heils‘, das mit rechts herumlaufenden Haken die aufgehende Sonne, den Tag oder das Leben symbolisiert, mit links herumlaufenden Haken die Nacht und den Tod. Es wird als Sonnenrad, als Symbol des Sonnenlaufs, auch als Thors Hammer, als Symbol der Fruchtbarkeit und des Glücks und allgemein als ein Heilszeichen angesehen, kommt in der christlichen Kunst aber nur sehr selten vor. Seit Ende des 19. Jahrhunderts wird es durch völkisch-antisemitische Bewegungen genutzt“ (Reichel 2005) Savarkar sieht es als eines der ältesten Symbole des Hinduismus und verkörpert damit wie kaum ein anderes Symbol die Hindus als Ganzes.

9.3.4.7 Nationalhymne (Vande Mataram)

Unter den Klangsymbolen ist die Nationalhymne die wohl wichtigste, die über einen bemerkenswerten symbolhaften Charakter verfügen bzw. diesen annehmen können. Für Savarkar ist das gemeinsame Anstimmen der Hymne *Vande Mataram* Ausdruck des gemeinsamen Widerstandes (*Hindu Civil disobedience/resistance*) gegen den Versuch, die Hindus zu unterdrücken. In diesem Zusammenhang betont Savarkar, dass gerade hinsichtlich des Liedes *Vande Mataram*, verstanden als die Nationalhymne eines gemeinsamen und vereinten hinduistischen Staates, deutlich wird, dass die Muslime nicht bereit seien, sich einem solchen Staat anzuschließen. So konstatiert er, dass es für die Muslime niemals möglich sei, *Vande Mataram* zu tolerieren. Selbst eine veränderte Version, eine Minimalausgabe dieses Liedes würde auf ihre Ablehnung stoßen, da sie zum einen von einem Hindu und zum anderen nicht von einem Muslim komponiert wurde. Erst wenn ein muslimische Komponist, eine Nationalhymne erschaffen würde und entsprechend sicher gestellt ist, dass Sanskrit-Wörter durch selbige in Urdu ersetzt werden, dann wäre sie für einen Muslimen akzeptabel. Die suggerierte Ablehnung des von Savarkar und seiner Bewegung zur Einheit der Hindus verehrten *Vande Mataram* Liedes durch die Muslime sei ein weiteres Symptom für das „tief sitzende Übel im muslimischen Geist“, welches im steten Streben danach besteht, zum einen sicherzustellen, dass sich das *Hindutum* selbst erniedrigt und zum anderen das eine muslimische Vorherrschaft etabliert wird (Vgl. Savarkar 2007:222).

Hinsichtlich der Verwendung von Symbolen durch Savarkar soll abschließend folgendes Erwähnung finden. Aus methodologischer Sicht ist kritisch anzumerken, dass seine Verwendung von in einem „verhängnisvollen“ Wechselspiel zwischen einer „quantitativen Überdefinierung“ hinsichtlich des Umfanges der von ihm innerhalb des *Hindutva*-Konzeptes aufgebauten Symbolstruktur auf der einen Seite und einer „qualitativen Unterdefinierung“ hinsichtlich des Sinngehaltes vieler der von ihm zu Einsatz kommenden Symbole bzw. Codeelemente. Letztgenanntes gilt zwar allgemein hin als ein Vorteil hinsichtlich der Wirkungsfähigkeit von Symbolen in großen heterogenen Gesellschaften; bezüglich des

Aufbaues einer homogenen Gemeinschaft erweisen sich jedoch schwach definierte Symbole als nur bedingt fruchtbar. Erst mit einer verstärkten Zuweisung von konkreten Sinngehalten, sprich einer Überdefinierung von Symbolen, beginnt „unvermeidlich“ die Exklusion oder Inklusion von Personen, die mit dem entsprechenden Symbol einen anderen Sinngehalt in Verbindung bringen. Als Reaktion erfolgt entweder ein Kampf um die Sinndeutung des Symbols oder man verzichtet auf dessen Verwendung, wie es schließlich bei Savarkars Flagge der Fall war⁵⁹⁴.

9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte

Geschichte zu schreiben, ist eine zweitrangige Aufgabe, Geschichte zu machen der wichtige Teil! Die Hindus haben „eine gemeinsame altertümliche und moderne Geschichte“. Sie haben gemeinsame Freunde und Feinde. Sie haben sich gemeinsamen Gefahren gestellt und gemeinsame Siege errungen. Einmal erlebten sie einen nationalen Sieg, einmal ein nationales Desaster, einmal eine nationale Verzweiflung, und einmal eine nationale Hoffnung, die alle Hindus für ewig zusammengeschweißt hat, nämlich durch ein gemeinsames Leben und durch einen gemeinsamen Lebensraum (Habitat)“ (Vgl. Savarkar 1950:373; 2007:213f). Die wesentliche Kernaussage ist, dass eben diese nationalen Erlebnisse sich in der indischen, d.h. in der hinduistischen Geschichtsschreibung, nicht wieder finden lassen. Dass dies so ist, führt Savarkar auf mehrere Probleme und Fehlentwicklungen in der Selbst- und Fremdwahrnehmung der historischen Entwicklung der Hindus zurück. So betont Savarkar entsprechend in seinem Vorwort zu *Hindu-Pad-Padashahi* wie notwendig es sei, dass die marathische, was für in diesem Kontext die indisch-hinduistische Geschichte ebenfalls beinhaltet, neu geschrieben werden müsse (Savarkar 1971:16f). Vorweg lässt sich also feststellen, dass Savarkar in allen seinen Werken die Geschichtsbetrachtung für seine politischen Ziele dienstbar macht.

9.3.5.1 Geschichte als konstitutioneller Faktor

Auch hier scheint Savarkar in „deutscher Tradition“ zu stehen. Wie Fichte führt er die Geschichte als einen wesentlichen Faktor der Konstitution des *Hindu-Rashtras* auf. Als herausragende Kristallisationskerne nennt Savarkar das Eindringen und Verbreitung arischer Einwanderer auf dem indischen Subkontinent, der Kampf Shivajis gegen die Muslime und der Aufstieg des Marathen-Reiches (*Hindu-Pad-Padashahi*), der „Freiheitskampf“ von 1857 indem sich indische Soldaten (*Sepoys*) gegen die Briten auflehnten. Insbesondere letzteres markiert für ihn einen konkreten klar umrissenen Versuch eines Gründungsaktes eines postkolonialen Staatsgebildes, der das symbolische Kapital für eine Legitimation des *Hindu-Rashtras* und einer entsprechenden neuen Herrschaftsordnung zur Verfügung stellt. Ein weiterer Vorteil der Ereignisse von 1857 besteht für Savarkar darin, dass es sich hierbei um einen militärischen und gewaltsamen Akt handelt. Trotz der Tatsache, dass er im Rahmen seiner Schrift über die Kämpfe den Beitrag der Muslime besonders hervorhebt und eine Manifestation der Hindu-

⁵⁹⁴ Savarkars Flagge wird nur noch als ein Parteisymbol der Hindu Mahasabha im heutigen Indien verwendet.

Muslim-Einheit begründet sieht, korrespondieren der Kampf gegen die Britische Kolonialmacht mit dem Kampf Shivajis gegen die Muslimische Eroberer im Deccan sowie der erfolgreichen Abwehrschlacht der Hindus gegen Alexander dem Großen. Der Mythos des ersten großen Freiheitskampfes der Inder gegen die Briten generiert entsprechend eine militärische und gewaltsame begründete, in Abgrenzung gegen einen äußeren Feind, gewonnene kollektive Identität. Darüber hinaus wird die Illusion ermöglicht, dass diese Identität über eine legitimierende ungeborene historische Kontinuität von Befreiungs- und Abwehrkämpfen bis in die Gegenwart verfügt. Der gegenwärtige Unabhängigkeitskampf unter der Führung von M. K. Gandhis findet in diesem Kontext bei Savarkar keine Berücksichtigung mehr, da er wie bereits oben erwähnt der Etablierung des *Hindu-Rashtras* entgegensteht. Savarkar versucht also durch eine gezielte historische Dimensionierung, die Gegenwart zu deuten und zu rechtfertigen. Hier kommt insbesondere eine der bevorzugten Methoden Savarkars zur Anwendung: die der „historischen Analogie mit Appellcharakter“. Der Identität generierende Rückbezug auf Geschichte und der aktualisierende Analogieschluss sind dominante Verfahren in der Konstruktion von *Hindutva*.

Das *Hindu-Rashtra*, verstanden als Nation, wird in diesem methodologischen Kontext zu einem Integrationsfaktor, der kollektive Identität vermittelt bzw. vermitteln soll und, im historischen kolonialen- wie präkolonialen Rückblick wie in der postkolonialen Zukunftsprojektion, einen neuen, freilich vorerst „vorgestellten“, einem „imaginierten“ Sinnhorizont aufscheinen lassen. Zudem liefert die historische Kontinuität und die Erinnerung an früherer Großtaten der Hindus diese symbolische Ressourcen, welche für Savarkars Identitätsmanagement nutzbar gemacht werden können. Hier liegt die Bedeutung von Savarkars zahlreichen populärhistorischen Schriften.

9.3.5.2 Die fundamentalen Prinzipien einer hinduistischen Revolution

Einer der wesentlichen Schritte, um die Geschichte im Rahmen des *Hindutva*-Konzeptes zu instrumentalisieren, war das Abfassen eines 5 Werke umfassenden Zyklus von unterschiedlichen historischen Werken: *The Indian War of Independence of 1957*, *Hindu-Pad-Padashahi*, *Six Glorious Epochs of Indian History*, *History of the Nepalese Nationalist Movement (Nepali Andolanacha Itihas)* und die *History of the Sikhs (Sikhancha Itihas)*. Eine der wesentlichsten Aussagen seiner historischen Schriften (sofern diese noch vorhanden sind) ist, dass seinem Erachten nach jede Revolution eine geistig-moralische Grundlage benötigt. Diese besteht in der Form „fundamentaler Prinzipien“, denn allein das Vorhandensein von marginalen und temporären Missständen reiche laut Savarkar nicht aus, um eine revolutionäre Bewegung zu begründen. So betont er, dass „es stets aufgrund von einigen umfassenden Prinzipien geschieht, das hunderte oder tausende von Menschen beginnen zu kämpfen, das Throne beginnen zu wackeln, Kronen zerstört und erschaffen werden, existierende Ideale niedergeschmettert und neue Ideale hervorgebracht werden. Diese Prinzipien seien es

letztendlich, dass eine gewaltige Masse von Menschen bereit ist für eine Sache heiliges Blut zu vergießen.“ (Vgl. Savarkar 1970:3). Im indischen Fall sind diese kausalen, fundamentalen Prinzipien laut Savarkar *Swadharma* und *Swaraj*, die das Fundament für den Unabhängigkeitskampf gegen die Briten und gegen jegliche Art der Fremdherrschaft (insbesondere der Muslimischen) bilden. Diese Motive finden ihm gemäß ihre Legitimation in dem Wunsch, die eigene Religion zu schützen und sich gegen politische Sklaverei zu verteidigen (Savarkar 1970:7). Für Savarkar bedeutet *Swadharma*, der Schutz der Religion und *Swaraj*, der Schutz des Landes. Es steht für ihn dabei außer Frage, dass diese beiden Prinzipien nicht unterschiedlich sind oder sich gar gegenseitig ausschließen. Selbst westliche Orientalisten hätten nach ihm nie die Idee gehabt, dass diese beiden Ideen bzw. Konzepte nichts mit einander zu tun hätten (Savarkar 1970:9). Mit Bezug auf Mazzini konstatiert er weiter, dass der „östliche Geist“ sich stets einen vollen und traditionellen Glauben erhalten habe und es auch im indischen Kontext keine breite Barriere zwischen Himmel und Erde gibt, sondern, dass sie zwei Enden von ein und derselben Sache sind (Savarkar 1970:9f). So sei die Idee von *Swadharma* ebenfalls nicht widersprüchlich zu der des *Swaraj*, vielmehr sind sie miteinander verbunden, als Weg und als Ende. *Swaraj* ohne *Swadharma* ist verachtenswert und *Swadharma* ist ohne *Swaraj* machtlos (Savarkar 1970:10). Das Schwert, die materielle Macht, sollte stets bereits gezogen sein für unsere Sache, unsere Sicherheit ist die andere Welt *Swadharma* (Savarkar 1970:10). Diese Verknüpfung von *Swadharma* und *Swaraj*, also der Schutz der eigenen Religion und der Kampf um die eigene politische Freiheit des Landes stellt nach Savarkar ein wesentliches Element „östlichen Denkens“ dar, ein Trend der sehr oft in der Geschichte zu finden ist (Savarkar 1970:10). Das alle Revolutionen im Osten eine religiöse Form angenommen haben bzw. dass gar die östliche Geschichtsschreibung keine Revolution kennt, die nicht in irgendeiner Weise mit Religion verbunden ist, führt Savarkar auf die allumfassende Bedeutung des Terminus *Dharma* zurück (Savarkar 1970:10). Die Dualität der Prinzipien *Swadharma* und *Swaraj* ist in der Geschichte Indiens stets anzutreffen und ist entsprechend in den Ereignissen von 1857 wieder zu finden. Um dies zu belegen, zit. Savarkar eine weitere Proklamation des Kaiser von Delhi: „Warum hat uns Gott Reichtum, Land und Macht gegeben? Sie sind nicht für das individuelle Vergnügen sondern sie sind gegeben worden für die heilige Aufgabe unsere Religion zu verteidigen“ (Savarkar 1970:10). Dementsprechend führt Savarkar im Rahmen dieser Argumentationslinie den Verlust der Unabhängigkeit darauf zurück, das Königreiche wie die von Nagpur und Ayodhya u.a. die „Sünde“ begangen haben, ihre Religion zu zerstören bzw. den Sinn diese zu verteidigen, verloren haben (Savarkar 1970:10). Der Befehl von Gott ist, erhalte *Swaraj*, und der wesentliche Schlüssel hierfür ist der Schutz des *Dharmas*. Derjenige, der sich nicht bemüht *Swaraj* zu erhalten, derjenige, der schweigsam sich in die Sklaverei begibt, ist ein Atheist und ein Hasser der Religion. Aus diesem Grunde strebe nach *Swadharma* und erhalte *Swaraj*! (Savarkar 1970:10f)

Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, dass sich das Motiv der Dualität durch verschiedene von Savarkars Werken zieht. In seiner zweiten wichtigen historischen Abhandlung *Hindu-Pad-Padashahi* erfolgt gar eine Personifizierung der beiden Prinzipien, repräsentiert durch den marathischen Anführer Shivaji, dem weltlichen Herrscher eines hinduistischen Königreiches und den spirituellen Lehrer Ramdas⁵⁹⁵. Auch wenn Savarkar von einer *maratha movement* spricht, so ist anhand seiner Erläuterung über deren Genese offensichtlich, dass er dieser Bewegung einen nationalen Stellenwert einräumt. Shivaji als Verkörperung von *Swaraj* und Ramdas als personifiziertes *Swarajdharma* stehen an der Spitze einer Bewegung auf „pan-hinduistischer“ Ebene, die weit über ihren provinziellen Ursprung hinsichtlich ihrer Bedeutung hinausgeht. Auch in seiner Schrift *The Indian War of Independence of 1857* zit. er Ramdas wie folgt: „Sterbe für dein Dharma, töte die Feinde deines Dharmas während du stirbst; kämpft und tötet und holt euer Königreich zurück“⁵⁹⁶. Dementsprechend wird Shivaji nicht nur als ein regionaler Anführer einer Widerstandsgruppe skizziert, sondern als ein Führer einer hinduistischen Bewegung zum Schutz des *Hindu-Dharmas*, d.h. zum Schutz von Religion und Land, gegen die muslimische Fremdherrschaft. Darüber hinaus bezeichnet Savarkar ihn als ein *Hindu Chhatrapati*⁵⁹⁷, als der Verfechter des *Hindu-Dharma* und der Hindu Zivilisation. Wobei im Rahmen des Kampfes zur Etablierung des Hindu Königreiches unter der Führung der Marathen Shivaji die materielle Macht und Ramdas die spirituelle Inspiration zur Verfügung stellte⁵⁹⁸.

Wenn nun Langewiesche (1996:46) feststellt, dass mit Gesichtsbildern Menschen versuchen, der Vergangenheit einen Sinn abzugewinnen, für ihre eigene Gegenwart und für die Zukunft, dann liegt er laut Savarkar bei der Skizzierung der Geschichte der Märten darin, dass die von ihnen getragene Bewegung und ihre fundamentalen Prinzipien niemals auf persönlichen Ambitionen ihrer Führer beruhen, sondern tief im Volk von Maharashtra verwurzelt waren und den Wunsch der Hindus nach einer Nation zum Ausdruck bringen würden. Dass dieser Wunsch nur dann in Erfüllung geht, wenn die Hindus eine Einheit bilden, bringt Savarkar dadurch zum Ausdruck, dass die von Shivaji ins Leben gerufene Bewegung auch noch nach seinem Tod weiter fortbestand, sie zusammenhielt und ungespalten für das Ziel der Etablierung eines *Hindu-Pad-Padashahi* kämpfte. Zwar implementierte Shivaji ein hinduistisches Fürstentum, ein unabhängiges hinduistisches Königreich wurde erst durch seine Nachfolger begründet, getragen

⁵⁹⁵ In Savarkars *Hindu-Pad-Padashahi* (1971:28, 32ff) fällt ihm nicht nur die Rolle des spirituellen Lehrers zu sondern auch des politischen Ideengebers von Shivaji. Ramdas wird gekennzeichnet als ein militanter Mystiker, der die Rolle des „Hohen Priesters und Prophet der Befreiung der Hindus“ von der muslimischen Fremdherrschaft predigt. Ein weiteres Beispiel für diese Dualität bzw. janusköpfige Führung bilden Sahu bzw. auch Bajji Rao als Vertreter der weltlichen Macht und Brahmendra Swami, ihr geistiger Führer (Savarkar 1971:64ff). Siehe ergänzend weiter oben in diesem Absatz den Abschnitt 9.1.2.2 Codeelement Shivaji und Panhinduismus.

⁵⁹⁶ Ramdas zit. in Savarkar (1970:11).

⁵⁹⁷ Kulke und Rothermund (1998:263) übersetzen den Begriff *Chhatrapati* als Schirmherr, ein Titel der Shivaji nach seiner Krönung zum König zuteil wurde und in der Literatur sehr oft anzutreffen ist. Vgl. im Detail: Kapitel 7, Absatz 7.4.3 Die Forderung nach der Führung der Hindus durch „eine starke Hand“.

⁵⁹⁸ Inwieweit Ramdas wirklich Einfluss auf Shivaji hatte, ist in der wissenschaftlichen Diskussion umstritten. Siehe hierzu: Abbott 1930:2.

nicht von individuellen Interessen von Personen sondern von einem noblen Prinzip. Dies ist einer der wesentlichen Kernaussagen Savarkars in allen seiner historischen Abhandlungen. Ganz im Sinne Langewische dient hier die Geschichte als ein politisches Argument, d.h. in *Hindu-Pad-Padashahi* dient Geschichte als politisches Argument durch dass der politische Kampf zu einem Geschichtskampf wird. (Vgl. Langewische 1996:46).

9.3.5.3 Bedeutung der Motive und Arbeitsweise in der Geschichtsschreibung

Vor diesem Hintergrund konstatiert er, dass eine Revolution daher im Leben und Arbeiten eines Historikers stets eine Neuorientierung darstellen muss. Geschichte und damit auch der Historiker sollten der Darstellung von Prinzipien mehr Bedeutung beimessen als der reinen deskriptiven Erzählung (Savarkar 1970:3). Lässt man die Motive und Prinzipien der Akteure außer Acht, so ist eine (adäquate) Beurteilung der historischen Ereignisse gemäß Savarkar nicht möglich. Diesen auf die Akteure und dessen Motive zentrierten Ansatz sieht Savarkar am besten dadurch gewährleistet, indem der Historiker sich zunächst der Existenz zwischen zweier grundlegend verschiedener Arbeitsweisen bewusst wird. Eine davon ist die, die durch Vorstellungskraft und Poesie geprägt ist, welche sich von der unterscheidet, die auf dem bloßen Auflisten historischer Ereignisse beruht. In diesem Zusammenhang betont er, dass die letztere, also die wie bereits erwähnte reine Auflistung von korrekten Daten und Jahreszahlen historischer Ereignisse, das Notieren von Todes- und Geburtstagen von bestimmten Individuen, dem Erstellen eines Verzeichnisses von ausgetragenen Schlachten sowie Katastrophen nicht als Geschichte bzw. als historische Arbeitsweise, bezeichnet werden kann. Im besten Fall handelt es sich hier um die Anfertigung einer Chronologie. Savarkar sieht die „wahre Geschichtsschreibung „als eine gelungene Zusammenführung zwischen beiden Arbeitsweisen. Diese Zusammenführung erfolgt in einer Art „Grenzgebiet“ zwischen reiner Geschichte (verstanden als eine Art „Faktenhuberei“) und reiner, unerlaubter Poesie. Ohne eine solch „feine Vermischung“ von beiden, können Beschreibungen von historischen Ereignissen nicht leben und bedürfen mythologischen und romantischen Metamorphosen sowie einem großartigen poetischen Stil. Das Bedürfnis hierfür entspringt laut Savarkar der menschlichen Natur selbst, der Begierde nach einzigartigen, großartigen, und aufregenden Dingen, ausgedrückt in einem emotionalen und kunstvollen Stil. (Vgl. Savarkar SGE 1971:404).

Hierin liegt einer der wesentlichen Kritikpunkte Savarkars an den damals zur Verfügung stehenden historischen Werken zur Geschichte des indischen Subkontinents. Er unterstellte seinen „Historiker-Kollegen“ insbesondere den britischen, dass diese nicht den Versuch unternehmen würden, über die reine Deskription der Ereignisse hinauszugehen und bezeichnet ihre Arbeitsweise als eine durch einen schwachen und parteiischen Geist geprägte. Ihre durch Vorurteile beeinflusste Herangehensweise verstelle ihnen den Blick für das wahre Prinzip des indischen Unabhängigkeitskampfes, da sie ihre eigenen Interessen im Rahmen der Geschichtswissenschaft verfolgten: „Könnte diese enorme Flutwelle von Peshawar nach

Kalkutta in die Lüfte gestiegen sein, ohne die Absicht zu verfolgen etwas in ihren Wellen zu ertränken? Könnte es sein, dass die Belagerungen von Delhi, die Massaker von Cawnpore, die Helden die für unser Banner starben, könnte es wirklich sein, dass solche noblen und inspirierenden Taten zu nichts Fruchtbarem führen?“ Eines der bekanntesten Beispiele nach Savarkar ist hierfür die angebliche „Patronen Affäre“ innerhalb der Britisch-Indischen Armee als Begründung für den „Sepoy-Aufstand von 1957“. Der Gegenstand der Affäre war die angebliche Verbreitung des Gerüchtes, dass die Patronenhülsen mit Schweine- und Rinderfett eingeschmiert werden. Eine Berührung, die Öffnung der Hülsen mit den Zähnen wäre für Hindus wie Muslime ein absolut religiöses Tabu mit schwerwiegenden sozialen Folgen, wie dem Verlust der Kastenzugehörigkeit (Savarkar 1970:4f). Ein weiteres Beispiel für diese Art der Instrumentalisierung der Geschichte durch die britischen Historiker und der in dieser Tradition stehenden indischen „Geschichtsschreiber“ ist die Annexion von Outh durch die englische Kolonialmacht als kausales Ereignis für die Auseinandersetzungen. Allein die Aneignung dieses Herrschaftsgebietes und die Inhaftierung des Nabobs von Outh mag zwar ein Anlass gewesen sein, aber nicht der wirkliche Grund und das wahre Motiv, die wahre Problemlage sei viel tiefer und komplexer. (Savarkar 1970:4ff)

Das leitende Prinzip soll dabei sein, ein neues, indigenes Licht auf die eigene, auf die indische Geschichte zu werfen. In *Hindu-Pad-Padashahi*, welches er auch dementsprechend als „A Review of The Hindu Empire of Maharashtra“ bezeichnet, bringt er unmissverständlich zum Ausdruck, dass durch dieses neue Licht, entfacht von indischen Historikern, die entscheidenden Merkmale der großen Bewegung der Marathen seinen Landsleuten klarer erkennbar wurden, als „allein durch die verzerrten und matten Brillen“ der fremden (d.h. insbesondere der britischen) Wissenschaft (Savarkar 1971:17). So ist seine Analyse der Bewegung der Marathen auch nicht als eine detaillierte Geschichte deren Genese zu verstehen, sondern vielmehr als ein Versuch die der dahinter stehenden Motivation zu Grunde liegenden Prinzipien und Ideale herauszuarbeiten (Savarkar HPP 1971:19).⁵⁹⁹ Da dies gemäß Savarkars Beobachtung bei nichtindischen, d.h. speziell bei den britischen Autoren, nicht in deren Interesse liegen kann, solch einer Revolution zugrunde liegenden Leitgedanken herauszuarbeiten, können diese noch so wissenschaftlich über Indien arbeiten, sie werden dennoch im großen und ganzen eine mangelnde Kenntnis der tatsächlichen Lage vermitteln. Diese harsche Kritik schwächt er jedoch an manchen Stellen seiner Arbeiten ab, eine Entwicklung, die in seinem letzten Werk *Six Glorious Epochs of Indian History* einen Höhepunkt findet, indem er sogar deren Beitrag als einen essentiellen Bestandteil einer authentischen Geschichtsschreibung würdigt, sogar fordert (Savarkar SGE 1971:2). In diesem Zusammenhang lässt er den Portugiesen eine besondere Würdigung zukommen, die erfreulicherweise über die ehrenhafte Eigenschaft verfügen, alle positiven und negativen

⁵⁹⁹ Historische Abläufe werden bei Savarkar, wie hier am Beispiel der Darstellung der Geschichte der Marathen, nur soweit in einer korrelierenden Form hinsichtlich der Ereignisse und Details dargestellt, sofern sie der Erläuterung der Ideale und Prinzipien die zum Verständnis einer „unverzerrten“ Geschichte dienen. (Vgl. Savarkar 1971:19).

Dokumente ihrer Geschichte, vom Altertum bis in die moderne Zeit, zu sammeln und es zu ihrer Tradition gemacht haben, alle diese Studien interessierten Wissenschaftlern zur Verfügung zu stellen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:218). Dies hält Savarkar jedoch nicht davon ab, die „fremden Wissenschaftler“ wieder massiv zu kritisieren. Als Beispiel kann der von ihm zitierte „Historikerstreit“ angeführt werden, inwieweit Alexander der Große von den indischen Staaten *Youdheyas* oder *Magadha* wirklich besiegt worden wäre, falls er den Kampf mit ihnen aufgenommen hätte, wie es von den griechischen und europäischen Autoren behauptet wird. Die von Savarkar immer wieder herangezogenen „fremden Quellen“ scheinen, sofern sie seinen Vorstellungen zum Verlauf der indischen Geschichte nicht entsprechen, bzw. seinem Versuch der Instrumentalisierung eben dieser nicht entspricht, ihre Glaubwürdigkeit und Authentizität zu verlieren und von prahlerischen „ifs“ und „whens“ gekennzeichnet (Savarkar SGE 1971:22). Die Behauptung, Indien sei von Alexander unterworfen worden, wie es angeblich insbesondere von den Briten während ihrer Kolonialherrschaft in Schulen, Universitäten und Gesichtsbüchern verbreitet worden ist, sei eine Pervertierung der indischen Geschichte.⁶⁰⁰ Ein Argument, welches an verschiedenen Stellen seiner Arbeiten vorgebracht und weiter unter erneut aufgegriffen wird. Die auf dieser „fehlgeleiteten Anekdote“ beruhenden Missverständnisse sollten umgehend aus den Köpfen seiner Landsleuten verbannt und nicht mehr toleriert werden, worin er einen wesentlichen Auftrag zumindest seiner *Six Glorious Epochs of Indian History* sieht (Vgl. Savarkar SGE 1971:57; 131). Diesem steten Gesinnungswandel lassen sich weniger irgendwelchen Schwankungen in der von Savarkar identifizierten wissenschaftlichen Performanz der nicht-indischen wie indischen Historiker, sondern vielmehr einer Verschiebung im Rahmen seiner strategischen Instrumentalisierung der indischen Geschichtsschreibung zuordnen. So sieht Savarkar darin nicht mehr nur ein Mittel gegen Fremde, d.h. nicht-indische der nationalen Entwicklung entgegenstehenden Elemente, sondern vielmehr gegen Feinde im „Inneren“, d.h. religiöse Gemeinschaften, die innerhalb der Kategorie Hinduismus subsumiert werden sowie weitere Gruppen.

9.3.5.4 Mängel in der hinduistischen Geschichtsschreibung und deren Konsequenzen

Auch wenn Savarkar sich, wie oben angeführt, aus strategischen Gründen dafür entscheidet, fremde Quellen wie die britischen zu akzeptieren, so wendet er sich doch wiederum mit aller Vehemenz gegen die Einbeziehung von muslimischen wie die der *Tarikhs*. Sie seien ein weiteres Beispiel für eine „anti-hinduistische Quellenlage“, deren Verwendung lediglich zu einer Verzerrung in der Interpretation der indischen Geschichte führt. Als Beispiel hierfür führt er das äußerst konflikträchtige und für ihn höchst sensible Thema der Konversionen bzw. Re-Konversionen an. So sei auf der einen Seite das Verbot der Wiederaufnahme von konvertierten Hindus eines der bemerkenswertesten Merkmale der Fehlentwicklungen im

⁶⁰⁰ Eines von vielen Beispielen wie versucht wird bzw. wurde die indischen Studenten und Schüler über mehrere Generationen hinweg fehlzuleiten. (Vgl. u.a. Savarkar SGE 1971:131).

Rahmen seiner Interpretationen der religiösen, hinduistischen Texte, aber laut ihm ein historisches Faktum. Auf der anderen Seite würden jedoch muslimische Quellen, wie die oben genannten *Tarikhs* den Hindus unterstellen, als letzte zur Verfügung stehende Möglichkeit, muslimische Frauen konvertiert zu haben oder durch Heirat in die hinduistische Gemeinschaft eingegliedert. Ein Phänomen, welches entsprechend nicht in hinduistischen Geschichtsschreibungen zu finden sei, da sie sich nicht ereignet hätten. In den muslimischen Aufzeichnungen hingegen sei es als ein Massenereignis porträtiert, das mit ungeheuren Grausamkeiten verbunden war (Vgl. Savarkar SGE 1971:200f). Aber auch an diesem Beispiel lässt sich Savarkars „relative Herangehensweise“ im Zuge seiner Instrumentalisierung der Geschichtsschreibung wieder finden. So wurde zuvor in Abgrenzung zu den muslimischen Quellen betont, dass diese zwar die angeblichen hinduistischen Re-Konversationen im Detail anführen, allerdings diese in hinduistischen nicht zu finden seien. Dies hat in diesem speziellen Fall zur Folge, dass den hinduistischen Quellen eine erhebliche Bedeutung zugesprochen wird [keine Aussage ist eine positive Aussage], da diese die Argumentationslinie Savarkars unterstützt. Jedoch werden dieselben Quellen, im selben Kontext – nämlich der der Rekonvertierungen – an anderer Stelle der negativen Kritik unterzogen, da diese wie zuvor angesprochen, keine Aussagen, nicht nur hinsichtlich durchgeführter Rekonvertierungen, sondern auch, konsequenterweise, nicht über die potentiellen hinter diesen Aktivitäten stehenden Akteursmotive, machen. Diese aber im Zuge seiner Identitätskonstruktion herauszuarbeiten, bildet einen essentiellen Bestandteil seines „historisch-wissenschaftlichen Ansatzes“. Das von ihm nun diagnostizierte Fehlen von Beschreibungen über den Willen zum Widerstand gegen muslimische Aggressionen veranlasst ihn eine ungenügende und fehlerhafte „hinduistische Quellenlage“ zu bemängeln. Ein Faktum, was wiederum einer anti-nationalen, anti-hinduistischen Geschichtsschreibung seiner Landleute zuzuschreiben ist.

Interessant in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass sich Savarkar selbst als ein Teil der von ihm konstruierten Kontinuität der Geschichtsverfälschung durch die anti-hinduistische Geschichtsschreibung sieht, und zwar als deren gezieltes Opfer. So wurde bereits mehrmals in dieser Arbeit hervorgehoben, dass Savarkar eine äußerst umstrittene Person war bzw. ist, nicht nur im gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Diskurs Indiens, sondern bereits zu seinen Lebzeiten. Dieses beklagt er in eindeutiger Weise u.a. in seinem Werk *The Story of My Transportation for Life*. Hier betont er seine „Opferrolle“ und stellt fest, dass es wohl eine Ironie des Schicksals sei, dass ausgerechnet ein Brite seine Persönlichkeit ihm lobend hervorhebt, während seine eigenen Landsleute in Zeitungen und sonstigen Medien in einer beleidigenden und diffamierenden Sprache über ihn berichten würden. So würde er von indischen Zeitungen als ein Schurke bezeichnet werden, wenn er von europäischen Zeitungen als ein Märtyrer betitelt wurde. Bemerkenswert ist insbesondere seine These, dass aber nicht diese Medien zu beschuldigen seien, sondern anhand seines Beispiels gezeigt wird, wie eine „Fremdherrschaft“ es schafft, eine Nation unweigerlich in eine erbärmliche Misere zu bringen.

Es zeige auf, wie seine Landsleute unter den Briten selbst den Sinn für Menschlichkeit verloren haben. Eine Menschlichkeit, die man als Individuen, als ein Minimum jedem anderen Mensch entgegenbringen sollte. (Vgl. Savarkar 1950:12f).

Die Verwendung des Codes Geschichte beabsichtigt u.a. wie bereits oben erwähnt die Beseitigung von historischen Fehlinterpretationen. Solche wären z.B. die Feststellung, dass die Geschichte der Hindus ausschließlich eine Verkettung von Niederlagen und Unglücken sein. Besonders deutlich belegt er diese Intension in seinem Werk *Six Glorious Epochs in Indian History*, in welchem er versucht, in erster Linie seinen Landsleuten darzulegen, dass die indische Geschichte nicht nur aus einer Aneinanderreihung von „schmachvollen Niederlagen“ besteht, sondern vielmehr durch erfolgreiche Kämpfe gegen fremde Aggressoren gekennzeichnet ist⁶⁰¹. Dabei handelt es sich um Ereignisse auf die die Menschen von Indien stolz sein sollten (Savarkar 1971:4). In diesem Zusammenhang hebt er hervor, dass die (ihm) zur Verfügung stehenden historischen Quellen, sich nur sehr stark eingeschränkt mit der Ausbreitung der muslimischen Herrschaft auf dem indischen Subkontinent auseinandersetzen, so dass der Leser den Eindruck vermittelt bekommen würde, dass die Hindus sich kampflos den Muslimen ergeben hätten.⁶⁰² Als Beispiele für diese fälschlich dargestellte Geschichte der Hindus führt er u.a. die Bezwingung des islamischen Kriegsherrn Mohammad Kasim an. Zwar habe dieser den hinduistischen König Dahir, wie bereits hier an anderer Stelle beschrieben, bezwungen, sei aber selbst wiederum von den Rajputen in den kommenden 50 Jahren aus dem Sindh vertrieben worden. Die kommenden 300 Jahre war diese Region sowie das restliche Indien von Ceylon⁶⁰³ bis Burma frei von jeglicher muslimischer wie anderer Fremdherrschaft. Der indische Subkontinent war geprägt durch einen Pluralismus von politisch unabhängigen, starken und prosperierenden Staaten, die nicht nur über ein landesweit anerkanntes, kulturelles Zentrum in Kashi (Benares/Varanasi) sondern auch über Überseekolonien verfügten. Von Bedeutung in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass auch Kaschmir ein hinduistischer Staat war und erst sehr spät unter muslimischen Einfluss geriet. Für Savarkar eine historische Tatsache, welche nicht nur von englischen sondern auch von hinduistischen Geschichtsschreibern „bewusst unterschlagen“ wurde. So seien weltbekannte Professoren wie Schuldkind davon ausgegangen, dass sich die Hindus von Beginn der islamischen Invasionen im Jahr 711 n. Chr. an bis zum Verlassen der Britischen Kolonialmacht 1947 in Sklaverei

⁶⁰¹ „Bei der Auslegung der indischen Geschichte müssen die gleichen Maßstäbe angewandt werden. Vor allem als unsere Nation unter dem Joch der britischen Herrschaft zu leiden hatte, haben viele englische Schriftsteller die indische Geschichte derart verdreht und zwei bis drei Generationen indischer Studenten und Schüler diesem falschen Bild ausgesetzt, sodass nicht nur der Rest der Welt, sondern auch wir in die Irre geführt wurden. Absurde und boshafte Aussagen, dass Indien schon immer von anderen Völkern dominiert wurde und somit die indische Geschichte ein Sammelsurium von aneinander gereihten Niederlagen dargestellt, wurde wie eine Währung unter das Volk gemischt. Diese Aussagen werden von unseren Leuten akzeptiert-nicht einmal eine Beschwerde oder formale Proteste wurden vorgebracht um sich gegen das Lügengestrick aufzulehnen“. (Savarkar 1971:4)

⁶⁰² So kritisiert Savarkar in diesem Zusammenhang, dass sich die Quellen, die die indische Geschichte von einem „nicht-hinduistischen Standpunkt“ aus betrachten, (dass) diese entscheidende Phasen komplett auslassen oder auf nur wenige Seiten komprimieren (Savarkar SGE 1971:131; 145).

⁶⁰³ Das heutige Sri Lanka.

befunden hätten. Für Savarkar eine unerträgliche Verdrehung der Fakten. (Savarkar SGE 1971:262f). Eine der wesentlichen Methoden dieser Pervertierung der Geschichte ist für Savarkar die Ignorierung indigener Quellen, welche neben der Vernachlässigung der Akteursmotive, eines der beiden wesentlichen Merkmale der anti-hinduistischen Geschichtsschreibung bildet. Laut Savarkar seien nämlich die wichtigsten Ressourcen der Geschichte der Hindus die nationalen Traditionen, wie sie in ihren althergebrachten *Puranas*, Epen und Literatur u.a. dokumentiert werden. „Ihre Einzelheiten mögen herausfordernd sein, ihre Ablenkung entschlossen, aber wir können aufgrund von Unstimmigkeiten hier und farbenfrohen Wundern dort, die in allen altertümlichen Gesellschaften auftreten, diese Handlungen nicht allesamt ablehnen. Auch weil einige dieser Handlungen durchaus aufgezeichnet worden sind und nicht durchweg absurd erscheinen. Die Gewohnheit in den *Puranas* jegliches anzuzweifeln, welches nicht von einer fremden Quelle bestätigt worden ist, erscheint absurd und unangebracht. Der weitaus effektivere Weg ist es, sich auf seine eigene Arbeit zu stützen, vor allem bei traditionellen Ereignissen, bis diese Methoden (die eigene Arbeit) als unzuverlässig oder mangelhaft eingestuft werden. Diese Bewertung sollte jedoch nicht von außerhalb vollzogen werden, von Menschen/Institutionen, die unsere Verfahrensweisen nicht verstehen, sondern ausschließlich von uns selbst“ (Savarkar 1999:23) Und er fährt fort: „Vielmehr sind wir den *Puranas* zu Dank verpflichtet, da sie alle alten und ehrwürdigen Aufzeichnungen unseres Volkes aufbewahrt haben. Selbst in Zeiten großer Umbrüche und Revolutionen, die die Spuren ganzer Nationen und Zivilisationen verwischt haben. Denn im Grunde sind diese Aufzeichnungen unserer ehrwürdigen und patriotischen *Puranas* und Geschichten (*Ihhasas*) auf jeden Fall glaubwürdiger und verlässlicher als die modernen westlichen *Puranas*.“⁶⁰⁴ Letzt genanntes erfährt für Savarkar eine besondere Brisanz, da diese Fehlentwicklungen in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der eigenen Geschichte verschärft werden, dadurch dass sich noch niemand die Zeit genommen hat, das ganze Feld der Hindu-Geschichte und ihrer Aktivitäten von 1300-1800 zu untersuchen. Niemand habe bis dato ausreichend die verschiedenen (heutzutage) parallelen und korrelierenden Bewegungen vom Kaschmir bis Ceylon und von Sindh bis Bengal untersucht, geschweige denn habe einer die Fähigkeit besessen, in diesem Konstrukt eine integrales Ganzes zu erkennen (Savarkar 1999:23), mit anderen Worten eine pan-hinduistische Bewegung. Für Savarkar steht es dabei völlig außer Frage, dass dies nicht nur negative Effekte auf die „hinduistische Wissenschaft“ sondern sich bemerkenswert negativ auf das Selbstbewusstsein und den identitätsstiftenden Nutzen von Geschichte für die Hindus auswirkt. Das dies die „Fremden“ insbesondere aber die Muslime erkannt haben, drückt er an anderer Stelle unmissverständlich aus: „Bei den Muslimen wird sogar der kleinsten Angelegenheit immense

⁶⁰⁴ So betont Savarkar (1999:23) ironisch, dass diese westlichen *Puranas* angeblich einige beeindruckende Entdeckungen zu vermelden hätten, wie z.B. jene Purana, welche uns versichert, dass *Ramayana* von der Gründung Vijaynagar singt oder dass *Gautama* der *Buddha* nur die Personifizierung der Sonne bzw. des Sonnenaufgangs sei- und sonst nichts darstellt!

Wichtigkeit zugesprochen. Wohingegen wir Hindus dazu neigen nicht mal von den schlimmsten Ausbeutungen, welche uns widerfahren sind, zu sprechen. In der Tat wurden schwierige Unterfangen/Aufgaben gemeistert. Die Muslime denken-und sprechen es auch aus, wenn die unter Anklage stehenden Hindus ihre Vormachtstellung konsolidiert haben“ (Savarkar 1999:43). An anderer Stelle betont Savarkar, dass, wenn die Muslime einen bemerkenswerten Sieg errungen haben, Bände diesen Teil ihrer Historie lobpreisen würden. Aber unter den Hindus, wie großartig ihre Taten auch immer sind, würde sich nicht eine Notiz über diese finden lassen, die von ihnen selbst verfasst wurde (Savarkar 1971:182). Mit anderen Worten Savarkar kritisiert die Tatsache, dass die Hindus selbst nur bedingt, wenn überhaupt über ihre Erfolge sprechen, insbesondere wenn man diese mit der Geschichtsschreibung anderer Gemeinschaften sieht. Ein Umstand der auf ihr mangelndes nationales und historisches Bewusstsein zurückzuführen sei.

An einem Beispiel der *Rajputen* führt er aus, dass es unmöglich und unsachgemäß ist, eine vertrauenswürdige Geschichte eines Volkes zu schreiben, ohne deren eigenen historischen Aufzeichnungen, wie die der *Rasos*⁶⁰⁵, zu studieren. Auch wenn diese, wie im diskutierten Fall über einen heldenhaft-poetischen Charakter verfügen und laut Savarkar keine reinen, unverfälschten Geschichtsschreibungen sind, verfügen sie über einen bemerkenswerten Wert, hinsichtlich der beschriebenen Ereignisse und der Tatsache, dass die Autoren selbst daran teilgenommen haben. Keine anderen Quellen könnten die Akteursmotive authentischer darstellen als diese.⁶⁰⁶ Andere Darstellungen dieser Zeit, insbesondere solche von britischen und muslimischen Autoren seien reine Übersetzungen und Transkriptionen von irrigen, nicht kohärenten Bemerkungen und aus dem Zusammenhang gerissene, pervertierte Erzählungen. Diese würden zensieren und die Hindus verdammen, was das Studium der *Rasos* zwingend notwendig macht und keine anderen Quellen von hinduistischen Autoren in diesem Kontext existieren würden (Vgl. Savarkar SGE 1971:272).

Die gezielte „Außerachtlassung“ historischer Ereignisse durch die „anti-hinduistische“ Geschichtsschreibung ist für ihn eine Problematik, mit der er sich in fast all seinen historischen Schriften beschäftigt. In seinen *Six Glorious Epochs of Indian History* geht er sogar soweit, dass er die muslimische Persönlichkeit Akbar als einen Gegenstand der Geschichtsverfälschung sieht. Dieser, der allgemein hin als ein bemerkenswert, religiös toleranter Herrscher porträtiert wird, sei laut Savarkar in Wirklichkeit genau wie alle muslimischen Eroberer auch ein Fanatiker, der Hindus ohne Ausnahme, ob wehrlos oder Frau tötete, und hinduistische Stätte schändete und zerstörte. (Savarkar SGE 1971:382f). Südindien dient ihm als ein weiteres Beispiel. So haben die hinduistischen Staaten im Süden des indischen Subkontinents über

⁶⁰⁵ Besondere Bedeutung haben für Savarkar die so genannten *Prithviraj Raso* von dem Autor der Puranischen Zeit Chand Bhat. Sie beschreiben die Hindu-Muslim Auseinandersetzungen im Stil der *Mahabharata*, dem großen indischen Epos.

⁶⁰⁶ Wobei Savarkar später ergänzt, dass es neben den *Rasos* noch weitere wichtige Dokumente gäbe, wie Felseninschriften die von der modernen Forschung entdeckt wurden und den Hindus helfen würden, die Geschichte ihrer Helden neu zu schreiben. (Savarkar SGE 1971:334).

zweitausend Jahre lang ihre Unabhängigkeit erhalten. Dies hätte dazu geführt, dass diese in der Lage waren ihre politische und wirtschaftliche Vorherrschaft, ihr theologisches und wissenschaftliches Wissen, ihre Kunst und Skulpturen bis nach Mexiko auf der einen Seite und nach Zentralafrika auf der anderen Seite zu verbreiten. Für Savarkar ein Faktum, was nirgends in der Geschichtsschreibung zu finden sei (Vgl. Savarkar SGE 1971:281). Dies sei insbesondere bedauerlich, da es für ihn kein zweites Beispiel für ein Volk in der Welt gibt, das diese Leistung vollbrachte und seine Unabhängigkeit über eine solche lange Periode erhalten konnte. Nur halbverrückte, neidische Historiker, ausländische genauso wie indische, oder Hindu-Hasser wie Ambedkar würden solche historische Fakten unterschlagen und die Geschichte der Hindus als die eines Volkes, welches sich in permanenter Sklaverei befand, bezeichnen. (Vgl. Savarkar SGE 1971:281). Die moderne Geschichtsschreibung ist aus diesen Gründen für Savarkar zu parteiisch und geschmacklos (vulgär) geworden. Ereignisse, die die oben genannten herausragenden Leistungen der Hindus, insbesondere ihre politisch-militärischen Siege, belegen können, werden nur selten von Savarkar in der zeitgenössischen, muslimischen Literatur wieder gefunden. Von daher sollten die hinduistischen Geschichtsschreiber nach sorgsamer Forschung sich diesen widmen. (Savarkar SGE 1971:283f).

Aber der bis jetzt vorherrschende mangelhafte Stil in der Aufarbeitung der Geschichte der Hindus wird, wie bereits oben angedeutet, laut Savarkar nicht nur von nicht-indischen Historikern sondern auch von indischen gepflegt wird. Der Grund hierfür sei, dass sie niemals vom Standpunkt eines Hindus aus, ihre Arbeitsweise ausgerichtet hätten. (Savarkar SGE 1971:131). Nimmt man diese Aussage wörtlich, so fordert Savarkar nicht weniger, als dass die indischen Historiker, die vom ihm festgestellte „anti-hinduistische“ Schreibweise in einer „hinduistische“ wechselt. Diese sei bis dato so sehr von der Methode der muslimischen und europäischen Nationen umstellt, dass diese nur scheu dafür kämpfen würden, die glorreichen Handlungen der Hindus niederzuschreiben. Infolgedessen gäbe es keine unabhängige Forschung bzw. nur eklatante Ignoranz derer. (Savarkar SGE 1971:334) Nicht die rein objektive Geschichtsschreibung sondern der Wechsel von einer subjektiven zu einer anderen subjektiven wird daher von Savarkar als Gebot der Stunde erachtet. Die Diskussion inwieweit es überhaupt eine subjektive wissenschaftliche Arbeitsweise geben kann, wurde bereits eingangs dieser Arbeit umrissen und soll an dieser Stelle nicht mehr aufgegriffen werden. Es kann jedoch festgehalten werden, dass es für Savarkar keine subjektive, „neutrale“ Interpretation der Geschichte geben kann. Er stellt jedoch in diesem Zusammenhang fest, dass es so scheint, dass seine Zeit nicht die richtige sei, eine solche Arbeit zu unternehmen. Zumindest nicht auf einer größer angelegten institutionellen Basis. Bis die dafür günstige Zeit kommen mag, hält er es für angemessen, dass zumindest kleinere Institutionen und individuelle Wissenschaftler damit beginnen, die Menge der (hinduistischen) Quellen zu sammeln, auch wenn sie es nicht in den Rahmen ihrer gegenwärtigen Arbeit einfließen lassen.

Ein weiterer signifikanter Makel in der Arbeitsweise hinduistischer Historiker sei für Savarkar deren Neigung, unhinterfragt die Arbeiten von ihren muslimischen Kollegen zu übernehmen. So würden sich die Ergebnisse ihrer Arbeiten auf die veralteten muslimischen Schriften stützen, diese blind und engstirnig übernehmen und keine eigenen Schritte diesbezüglich unternehmen, was letztendlich ihre Arbeiten unbrauchbar macht. Ein für Savarkar klassisches Beispiel hierfür sei die historische Figur *Khushrukhan*, die in beiseitiger Weise für ihn eine vorbildhafte „hinduistische Revolution“⁶⁰⁷ gegen die muslimische Vorherrschaft, nicht nur vorbereitet sondern auch in Kooperation mit der hinduistischen Prinzessin *Devaldevi* durchgeführt hat. Die Darlegung wie die muslimische Herrschaftsordnung dabei nicht nur bemerkenswert ungünstig abgeschnitten hat, sondern gar temporär beseitigt wurde, mit nicht mehr als den allernotwendigsten Zeilen „zu quittieren“, in einer zensierenden und verhöhnenden Art, sei für Savarkar ein weiterer Beweis für die muslimische Instrumentalisierung der Geschichtsschreibung. (Savarkar SGE 1971:301f; 316). Neben zwei halbherzigen Versuchen gäbe es laut Savarkar keinen einzigen, zeitgenössischen hinduistischen Geschichtsschreiber, der die hinduistische Seite dieses großen Ereignisses erläutern bzw. eine eigene unabhängige Sichtweise zum Ausdruck bringen würde (Savarkar SGE 1971:302). Ein Phänomen, das laut Savarkar dazu geführt hat, dass die Muslime mehr über die hinduistischen Traditionen wissen als die Hindus selbst. Die bedrohliche Dimension die sich daraus entwickelt sei die, dass der Mangel an Wissen dazu führe, dass sich die Hindus gegen sich selbst richten. Dies trete nicht nur in ihrer anti-hinduistischen Geschichtsschreibung sondern auch an dem Beispiel der Ablehnung der Begriffe Hindu⁶⁰⁸ und *Hindustan* als Selbstbezeichnungen offen zu Tage. (Vgl. Savarkar 1999:45).

9.3.5.5 Geschichtsschreibung und Minderheiten

Selbst diese Gelegenheit nutzt er, um Stellung gegen Minderheiten, die von Savarkar als anti-national identifiziert wurden, zu beziehen. Nachdem er bereits die Muslime und ihre „historische Aufarbeitung“ der muslimisch-hinduistischen Geschichte kritisierte, geraten auch die Buddhisten in das Fadenkreuz seiner Kritik. So habe sich Ambedkar als Führer der Unberührbaren, nachdem er den Übertritt zum Buddhismus vollzogen hatte, nicht nur sich gegen die gemeinsame Sache der Hindus gestellt, sondern auch direkt zu den Fehlinterpretationen der Geschichte der Hindus beitragen⁶⁰⁹. Dessen Begründung für die Konversion bezeichnet Savarkar u.a. als extravagante und vulgäre Bemerkungen Ambedkars bezüglich der indischen Geschichte (Vgl. Savarkar SGE 1971:132).

⁶⁰⁷ Siehe die Ausführungen zu Savarkars Idee der Notwendigkeit zu einer kompletten Revolution als ein prägendes Element in seinem Verhältnis zu den Muslimen, Kapitel 7, Absatz 7.5.7 Konzept der „kompletten Revolution“.

⁶⁰⁸ So würden sie sich vehement dagegen wären, dass das Wort Hindu seinen Ursprung im Sanskrit findet und aus diesem Grunde weitgehend losgelöst ist, von dem was mit dem Terminus Hinduismus impliziert wird. Vgl. Savarkar 1999:45; 50).

⁶⁰⁹ Siehe hierzu Kapitel 7, Absatz 7.8.4 Savarkars Beziehungen zu den Buddhisten.

9.3.5.6 Zusammenfassung

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass aufgrund fehlender politischer Traditionen Savarkar die Geschichte als ein „kulturelles Materiallager“ oder im Sinne von Renan ein „soziales Kapital“ nutzt, das die Konstruktion einer kollektiven Identität erlaubt bzw. „worauf man eine nationale Idee gründen kann“ (Renan 1993:290ff). Durch den Rekurs auf die historische Entwicklungslinie will Savarkar seinen Landsleuten belegen, dass das von ihm geforderte *Hindu-Rashtra* als Staat sowie die dazu kausale nationale Gemeinschaft, *Hindu-Sangathan*, historisch gemeint, gewollt und legitimiert ist. Jedoch Savarkars Versuch, die Geschichtsschreibung der „nationalen Hindu Sache“, für die Bildung einer *Hindu-Sangathan* sowie die Etablierung des *Hindu-Rashtras* nutzbar zu machen, kann heute als eine sehr umkämpfte bzw. umstrittene Strategie betrachtet werden. Ein Blick auf die vehement geführte Diskussion, die sich unter dem Stichwort „Rewriting the Indian History“ zusammenfassen lässt, bestätigt dies. Auch hier griff Savarkar wieder ein sehr „populäres Themengebiet“ auf, es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit ein solches Codeelement dazu geeignet ist über einen langfristigen Zeitraum als solider Baustein für eine kollektive, nationale Identität zu dienen.

Savarkars politisches Interesse war zu erdrückend, als dass er eine objektive bzw. selbstständige wissenschaftlich bedeutende, unvoreingenommene Geschichtsschreibung betrieb. Die Historie der Patrioten des großen Aufstandes gegen die britische Kolonialmacht von 1857 ist wie viele seiner Dichtungen zu einem Propagandamittel instrumentalisiert worden, sozusagen die Verwendung der Geschichte für politische Zwecke insbesondere zur Ausbildung einer patriotischen Gesinnung. Bezüglich der Bewertung des Erfolges mit Blick auf Savarkars politische Zielsetzungen schreibt Krüger folgendes: „Einen besonderen Platz in der nationalistischen Literatur dieser Periode nimmt die historische Darstellung des Volksaufstandes ein, die 1909 unter dem Titel „Der indische Unabhängigkeitskrieg 1857“ (*The Indian War of Independence 1857*) erschien und wegen ihres „auführerischen“ Inhalts sofort verboten wurde. Die revolutionäre Botschaft dieses Buches, welches eine bemerkenswerte Leistung als Geschichtswerk darstellt, begeisterte Generationen von Patrioten. Symbolisch für die ihm zugrunde liegende Konzeption ist der abschließend zitierte Vers, der dem letzten Mogul-Herrscher Bahadur Shah zugeschrieben wird und als dessen Antwort auf eine Aufforderung zur Kapitulation vor den Engländern gilt: „Solange die geringste Spur der Liebe zur Treue in den Herzen unserer Helden bleibt, solange wird das Schwert *Hindustans* scharf sein, und eines Tages wird es sogar vor den Toren Londons aufblitzen“⁶¹⁰. So kann festgestellt werden, dass mit all seinen Gedanken und Vorschlägen hinsichtlich der Geschichte und der

⁶¹⁰ Savarkar, Vinayak Damodar. 1947. *The Indian War of Independence 1957*. First authorised and public edition published in India. Bombay übersetzt und zit. in Krüger 1984: 82. „Hunderte von Exemplaren der in Holland gedruckten englischen Ausgabe wurden illegal nach Indien gebracht und gingen hier von Hand zu Hand. Weitere Auflagen in Urdu, Hindi, Pandschabi und Tamil folgten. Savarkars Buch wurde von den Mitgliedern der *Ghadar*(Aufstands)-Partei vor und während des ersten Weltkrieges gelesen und begeisterte ebenso die Soldaten der von Subhas Chandra Bose geführten Indischen Nationalarmee im zweiten Weltkrieg“ (Krüger 1984:82f).

„wissenschaftlichen Auseinandersetzung“ mit ihr Savarkar sich nicht durch Originalität auszeichnete, sondern er unterschied sich von seinen Zeitgenossen nur durch die provokative und sehr deutliche Art, in der er das Codeelement Gemeinsame Geschichte⁶¹¹ verwendete. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, dass seine Kritiker in diesem Zusammenhang auf den bemerkenswert flexiblen Umgang Savarkars mit historischen Prozessen hinweisen. So bemerkt Jawarharlal Nehru⁶¹² bei seiner Bewertung von Savarkar *The War of Independence of 1857* Folgendes: „Von der indischen Seite war Savarkars Buch, soweit Ich weiß, das Erste welches sich mit dieser Thematik beschäftigt. Die historischen Fakten, die Savarkar in seinem Buch verwendet sind oftmals mangelhaft. Zudem ist dieses Werk fernab jeglicher Objektivität und an manchen Stellen sehr ungenau. Das Besondere an diesem Buch ist weniger der Inhalt, als die Tatsache, dass zum ersten Mal ein Inder die indische Sichtweise dieser tragischen Geschichte erläutert.“ Eine eher „mildere“ Bewertung lässt sich hingegen bei Phadtare (1975:258) finden, der Savarkar hinsichtlich seiner historischen Arbeiten wie folgt kategorisiert: „Er war kein Historiker der nur daran interessiert war die Philosophie der Geschichte zu erklären oder die Geschichte von Gesellschaften, Kulturen und Zivilisationen zu erklären. Er war ein Historiker mit einer politischen Ausrichtung; er war kein Historiker der Interesse hatte an wissenschaftlicher Forschung. Er war ein Historiker, der zum Ziel hatte, aus den Lektionen der Geschichte zu lernen und diese wieder weiter zu lehren, damit seine Landsleute sich über ihre glorreiche Geschichte bewusst werden, verbunden mit dem Apell, dass sie sich vereinigen sollen, um gemeinsame politische Ziele zu erreichen. Insbesondere sein Werk über die Ereignisse von 1857 sollte vor diesem Hintergrund als ein nationales Lehrbuch dienen. So stellt auch Phadtare (1975:310) treffend fest, dass Savarkars Geschichtsinterpretation einen bestimmten politischen Zweck verfolgte. Nämlich die Verbindung der Lektionen der Vergangenheit mit der Aufforderung zur Tat in der Zukunft. Bereits der erste Blick auf seine historischen Arbeiten, wie bereits im Metacode *Jati* im Absatz zur indo-arischen Migrationsthese⁶¹³ angedeutet, genügt, um zu erkennen, wie sehr seine politischen Interessen bzw. Ziele seine Arbeit beeinflusst haben. Savarkar musste nämlich schon sehr bald feststellen, auch wenn er dieses nicht direkt erwähnte, dass die indische Geschichte kaum brauchbares Material zur Verfügung stellte, um einen einheitlichen indischen Staat, der den gesamten Subkontinent umfassen sollte, zu beschreiben. Vor diesem Hintergrund war der Rückgriff auf die arische Migrationstheorie u.a. „von Nöten“.

Auch wenn es den Anschein vermittelt, dass letzt genanntes die Bedeutung der Geschichte und deren Auslegung reduziert, so ist doch der Code Gemeinsame Geschichte für Savarkar ein wichtiges Instrument und bildet in diesem Zusammenhang eine der essentiellen Konstituenten des *Hindutva*-Konzeptes. Savarkar versucht durch die Herausarbeitung, der von

⁶¹¹ Siehe hierzu in diesem Kapitel, Absatz 9.3.5 Code Gemeinsame Geschichte.

⁶¹² Siehe im Detail: Nehru, Jawarharlal. *Letters to Chief Ministers 1947-1964*. Volume 4, 1954-1957. Government of India. Oxford University Press: New Delhi, 531f

⁶¹³ Siehe Absatz 9.2.2 Code Indo-Arische-Migrationsthese.

ihm identifizierten wichtigsten Ereignisse der indischen Geschichte, die oben genannten Aussagen zu widerlegen und die als negativ empfundenen Tendenzen in der hinduistischen Geschichtsschreibung, zu stoppen. So stellt Phadtare (1975:310) treffend fest, dass Savarkars Studien und Interpretationen der Geschichte, einen integralen Teil und ein Fragment auf der ganzen Skala seines politischen Denkens bilden.

Aus methodologischer Sicht lässt sich hinsichtlich seines Rückgriffes auf die Geschichte abschließend feststellen, dass Savarkar sich auch hier einer bereits durchaus bekannten und verbreiteten Strategie bediente. Denn die Beschäftigung mit der Vergangenheit fing nicht erst Ende des 18. bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts an, sondern schon einige Jahrzehnte früher unter dem Einfluss eines stärker werdenden Nationalismus in Indien und stieß auf ein zunehmendes Interesse. Arp (2000:55) beschreibt dieses Phänomen wie folgt: „Sie [also die Beschäftigung mit der Vergangenheit] schlug sich zum Teil in sachlichen wissenschaftlichen Untersuchungen nieder; es gab jedoch auch eine zunehmende Tendenz, die eigene Vergangenheit stark zu verklären und von einem goldenen hinduistischen Zeitalter zu schwärmen, in dem Indien ein wohlhabendes, mächtiges Reich war, in dem Wissenschaft und Künste blühten; und zwar in einem Maße, das den Strand der modernen westlichen Zivilisation übertraf.“ (Arp 2000:55). Merkmale die Savarkars Vorstellungen des Goldenen Zeitalters der Hindus nur allzutreffend beschreiben. Aber auch Savarkars Ansatz, Verfallserscheinungen und Fehlentwicklungen innerhalb der Gesellschaftsordnung der Hindus nicht ihrem glorreichen Altertum zuzuschreiben sondern u.a. auch der Tyrannei der muslimischen Herrschaft, entspricht durchaus bereits einschlägig formulierten Geschichtsbildern seiner Zeit. Savarkars grundlegende Idee das „Konzept von einem einheitlichen Hinduismus, der die Hindus – von frühester Zeit bis heute - zu einem Volk mit einer gemeinsamen Identität und Geschichte“ verbindet, gleicht ebenfalls der von Arp (2000:55) nachgezeichneten Strategie. Es lässt sich also auch hier feststellen, dass Savarkars politisches Denken sich nicht durch eine „impulsgebende Innovation“ auszeichnet. Vielmehr versucht er auch im Rahmen des Codes Gemeinsame Geschichte bereits vorhandene geistige Strömungen selektiv aufzugreifen und sie, und hier zeigt sich das Novum seines Denkens, in ein umfassendes, alle Dimensionen der Gesellschaft einbindendes und die Akteurshandlungen bestimmendes, identitäres System einzubinden.

9.3.6 Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung)

Um im Rahmen seines *Hindutva*-Konzeptes die Erziehung zur Konstruktion einer kollektiven Identität nutzbar zu machen, muss diese verschiedene Elemente bzw. Prinzipien beinhalten. Eine erste Vorstellung diesbezüglich formuliert Savarkar in seinem *Hindu-Pad-Padashahi* indem er die „Erziehungspolitik“ der Marathen indirekt als ein Vorbild skizziert. Das damit verbundene politische Ziel der Ausbildung seiner Landsleute ist demgemäß eine „hinduistische Erziehung“, welche in erster Linie die althergebrachte hinduistische Bildung aufgreift. Neben den alten heiligen Schriften, Poesie, Astronomie und der Medizin und allen anderen Bereichen der hinduistischen Literatur sind dementsprechend Lehrinhalte, die u.a. von umherwandernden

Heiligen und *Sadhus* verbreitet werden. Der Fokus liege dabei auf den Prinzipien der hinduistischen Moral, der hinduistischen Philosophie und den hinduistischen Traditionen. In seiner Autobiographie *The Story of My Transportation of Life* erweitert er diese Forderung auf eine umfassendere Bildung, die die Bereiche Politik, Wirtschaft, Politische Ökonomie und Geschichte umfasst. Aber auch die Vermittlung der Wichtigkeit der Ideale des Sozialen Dienstes sowie der Dienst für das Vaterland, wie im Absatz Dienst an der Nation⁶¹⁴ dargelegt, müssen einen festen Bestandteil dieser Erziehung bilden (Savarkar 1950:149; 153f, 261). Auch hier lässt sich seine starke Beeinflussung vom westlichen Denken erkennen, indem er stets nicht nur das Studium der politischen Entwicklungen⁶¹⁵ empfiehlt, sondern auch selbst intensiv studiert und lehrt, wann immer er die Möglichkeit dazu hat. Dass der Staat in dieser Hinsicht eine aktive Rolle einnimmt bzw. einzunehmen hat, bringt er klar zum Ausdruck, indem er die Erziehung des Volkes nicht nur indirekt unter dessen Schutz stellt, sondern direkt durch die Bereitstellung von materiellen Ressourcen gefördert werden soll (Savarkar 1971:226f). Dies beinhaltet u.a. die Unterstützung der Gelehrten wie die der Studenten, der Gründung und Unterhaltung von Schulen und Hochschulen in allen Teilen Indiens. Diese Bildungszentren sollen dabei nicht nur der religiösen sondern auch der „politischen Propaganda“ dienen. Als indisches Vorbild dient die antike „Universität“ von Taxila, an der Studenten von verschiedenen Ländern die unterschiedlichsten Wissenschaften und Künste studierten. So konnte man dort bereits Politikwissenschaft studieren, d.h. Unterrichtungen in der Kunst der Regierungs- und Kriegsführung, die strikten Regeln der Disziplin sowie revolutionären Aktivitäten, erfahren (Savarkar SGE 1971:10). Der akademische Wettbewerb zwischen den einzelnen Instituten und Regionen war nicht nur gewollt sondern auch zentral gefördert durch Dotierungen, Preise und Auszeichnungen anlässlich jährlicher Tagungen. Diese Erziehungspolitik verfolgte die Absicht, die divergierenden Strömungen im hinduistischen Denken und unter den moralischen Kräften zu vereinen und sie darin zu unterstützen, sich in einem kohärenten Ganzen zusammenzufinden. Dadurch sollte unter ihnen das Gefühl geweckt werden, dass sie trotz all der Unterschiede bezüglich ihrer Glaubensbekenntnisse und ihrer Kasten unter einem „nationalen Banner“ vereint sind und das Bewusstsein dafür stärken, das gerade dieses Banner die Feinde des *Hindutums* besiegt sowie ihr Land und ihren Glauben verteidigt (Savarkar 1971:227). Aus dieser Zielvorstellung abgeleitet sieht Savarkar eine der wesentlichen Aufgaben der Erziehung und Bildung im Charakteraufbau seiner Landsleute. Dieser soll einen umfassenden Wandel der mentalen und moralischen Ansichten des Lebens des Individuums sowie der Gesellschaft in der dieses Individuum lebt, sich bewegt und sein Dasein hat, bewirken. Durch Erweiterung um kulturelle Komponenten in der Erziehung sollen humane wie verantwortliche Staatsbürger erzogen werden (Savarkar 1950:460f). Es lässt sich daher, an dieser Stelle konstatieren, dass die Bildung bzw. Erziehung nach den Prinzipien, die Savarkar für ideal hält, einen wichtigen

⁶¹⁴Siehe im Detail: 9.1.4 Code Dienst an der Nation (National Service).

⁶¹⁵ Insbesondere das Studium der Leben von Napoleon, Mazzini und Garibaldi sind für Savarkar von Bedeutung sowie die Revolutionären Kämpfe gegen die Monarchie in Russland.

Beitrag im Rahmen des Aufbaus einer kollektiven Identität bildet. Darüber hinaus findet man auch hier wieder die von Savarkar geforderten Loyalitätsverflechtungen. Auf der einen Seite die Forderung und Verpflichtung die Erziehung anzubieten seitens der Gemeinschaft repräsentiert durch den Staat und seitens der Bevölkerung, den Hindus, diese auch kollektiv anzunehmen, da die hinduistische Bildung dem nationalen Interesse dient und dementsprechend eine Verpflichtung für alle darstellt. Hier steht Savarkar wieder in einer Linie mit seinem großen italienischen Vorbild Mazzini, nachdem es die Aufgabe des Staates sei, den Pflichtsinn allen seinen Mitgliedern derart einzuimpfen, dass sich dieser in der Richtung des gemeinsamen Ideals bewege. Das ist der Sinn der öffentlichen Erziehung. „Nicht Vermittlung von Wissen, nicht Charakterbildung allein ist die Aufgabe des Staates, sondern Erziehung zu jenem Gemeinschaftsdenken, das den Sinn des Lebens und das Wesen der Pflicht erklärt. Aus der Religion, die an der Spitze steht, erwächst auch jenes nationale Gemeinschaftsbewusstsein, dass die Reibungen der Parteien, die Kämpfe der Klassen und die Quertreibereien der Sektierer zerstört und zu den großen Aufgaben für das Gemeinwohl hinlenkt“⁶¹⁶.

9.3.6.1 Bedeutung von Bildung

Savarkar sieht in der Bildung ein wichtiges Element im Prozess des Aufbaus der Nation. Es steht für ihn außer Frage, dass eine „defekte und unvollständige Bildung“ ein entscheidendes Hindernis für seine Landsleute darstellte, erfolgreich den Unabhängigkeitskampf voranzutreiben und ein starkes, postkoloniales Indien aufzubauen. (Savarkar 1950:149) Allein die Handlung und Aufopferung reiche dazu nicht aus. Wissen ist für ihn der Schlüssel, die Probleme nicht nur des gegenwärtigen sondern auch des zukünftigen Indiens zu lösen. Denn für Savarkar sollten seine Landsleute nicht nur befähigt werden, gegen die Briten zu kämpfen sondern vielmehr auch in der Lage sein, eine Rolle in der weiteren Entwicklung des Landes zu übernehmen. So sei es bereits eine außerordentliche Herausforderung, den Frieden und die Unabhängigkeit des Landes zu erkämpfen, diese aber zu behalten sei allerdings noch schwieriger. Und hierzu reichen Handlungs- und Opferbereitschaft für ihn allein nicht aus und er fordert in liberal- und konservativ-nationalistischer Tradition seiner Zeit Erziehung- und Bildungsmaßnahmen für alle seine Landsleute. Von Bedeutung hierbei ist für ihn, dass die Bildung für alle offen steht, nicht nur bestimmten höheren Kaste oder der Hindu-Orthodoxie sondern auch unteren Kasten. Es lässt sich bereits hier konstatieren, dass die Bildungsmaßnahmen hinsichtlich der Forderungen, Reformen im Rahmen der sozialen Dimension der *Hindutva*-Konzeptes umzusetzen, eine weitere Verbindung zwischen Savarkars politischen Zielen und seines Reformprogrammes zur Transformation der Sozialstruktur und Förderung des sozialen Fortschritts darstellen. Sein wesentliches Argument hierfür ist, dass in einer freien Nation keine konstruktive Arbeit von denjenigen geleistet werden kann, die ignorant gegenüber Geschichte, Wirtschaft sowie der Wissenschaft von Politik und Regierungsführung sind. Denn wie bereits im Abschnitt über

⁶¹⁶ Mazzini übersetzt und kommentiert in Wichterich (1937:123).

seine Vorstellung zur Führung der Hindus durch eine „starke Hand“⁶¹⁷ erwähnt, bedarf die Entwicklung einer Nation einer „kompetenten Führung“. Nur durch Kompetenz, erworben durch Bildung und gemessen an Wissen, erreicht man die Legitimation zur Macht. Was passiert, wenn dieses missachtet wird zeigt Savarkar (1950:164f) am Beispiel der persischen Revolution auf. Hier habe die Revolution zwar das Volk befreit, aber aufgrund mangelnden Wissens wiederum in eine andere Art von Abhängigkeit geführt. Fehlende Kenntnisse in der Regierungsführung, in der Konzeption und Umsetzung von qualifizierten politischen Programmen und Reformen, erforderte die Unterstützung von ausländischen Experten in Finanzen, Wirtschaft, und Handelsorganisation usw. Dieses führte seiner Ansicht nach zu Chaos und Konfusion in den Bereichen des wirtschaftlichen, industriellen und öffentlichen Lebens in Persien. Folgen davon waren wiederum Misswirtschaft, Disziplinlosigkeit und Nepotismus der Verwaltungsangestellten. So habe die Knappheit an Wissen zu destruktiven Handlungen, Rückschritt, der Entstehung von Anarchie und der Herrschaft von Terror und letztendlich in eine Diktatur geführt. Die Revolutionen in Frankreich und in China würden dem indischen Volk ähnliche historische Lektionen erteilen. Unqualifizierte, unkontrollierte Handlungen würden dementsprechend laut Savarkar zu einem „nationalen Selbstmord“ führen. Das revolutionäre bzw. postrevolutionäre Frankreich habe gezeigt, wie ein Land und Volk für sich selbst zur Gefahr werden kann. Den Chinesen mangelte es ebenfalls wie den Persern an ausreichender Qualifikation, so dass Verwaltungsbeamte aus dem Ausland „importiert“ werden mussten, um Frieden, Ordnung und *good governance* zu etablieren. Die Ausländer waren jedoch weniger an dem Fortschritt Chinas interessiert als an dem eigenen Nutzen bzw. dem ihrer Länder. Dafür nutzten sie die herrschende Anarchie aus und hinterließen das Land in einem solch rückständigen Zustand wie er bereits in vorrevolutionären Zeiten das Land geprägt hatte. Nach Betrachtungen dieser revolutionären Erfahrungen kommt Savarkar zu dem Schluss, dass eine politische Revolution, wenn sie wirklich ihr Land liebt, es sich leisten kann, ignorant zu sein oder auf der Unwissenheit seiner Landsleute aufzubauen. Je mehr diese von der praktischen Art einer guten Regierungsführung, einer fehlerfreien Verwaltung, und der Handhabung ihres Landes in jedem Bereich des öffentlichen Lebens wissen, je besser ist es für sie und das Land, sofern sie es für sich selbst erhalten wollen. Vor diesen Hintergrund betont er, dass die Extremisten weit schlechter ausgestattet sind als die sogenannten Moderaten. Insbesondere am indischen Beispiel zeigt Savarkar auf, dass das Lager der Moderaten bei weitem über die fähigeren Leute⁶¹⁸ verfügt, als das der Extremisten. Ein Nachteil den die letztgenannten, laut ihm, dringend aufheben sollten. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Savarkars Begeisterung für Gokhales Einsatz für die *Free and Compulsary Education Bill*. insbesondere des landesweiten Ausbaues des Schulsystems verbunden mit der Einführung der allgemeinen Schulpflicht, verstehen (Savarkar 1950:180).

⁶¹⁷ Siehe Kapitel 7, 7.4.3 Die Forderung nach der Führung der Hindus durch „eine starke Hand“.

⁶¹⁸ Namentlich führt er hier Persönlichkeiten wie Gokhale, R. C. Dutt, Ranade and Sir T. Madavrao auf.

Zusammenfassend stellt Savarkar fest, dass jeder, der an sein Land denkt und es mit der Politik versucht, der eine politische Führung anstrebt, eines umfassenden und tief gehenden Wissens in Disziplinen wie Politik, Wirtschaft und Verfassungsgeschichte bedarf. Einen Mangel diesbezüglich zu haben, zeichnet die entsprechende Person als ungeeignet für eine qualifizierte Regierungsführung oder einem höheren Dienst in der Verwaltung aus. Wie in der Religion so ist auch in der Politik das Wissen zur Erlösung von größter Bedeutung. Wenn es darum geht, das Schicksal der Nation zu bestimmen, reicht es nach ihm nicht aus, zu dienen und sich selbst zu opfern. Allein dies sei fruchtlos für den Erfolg und das Allgemeinwohl der Nation. Dies bedarf einem durch Wissen bereicherten Dienst für die Nation sowie einer Selbstopferung der eine Vision zugrunde liegt. Das Heldentum, verstanden als etwas für eine Sache tun oder zu sterben, reicht nicht aus. Es muss vielmehr begleitet werden durch einen Reifeprozess, der durch eine intensive Aneignung von Wissen begleitet wird (Vgl. Savarkar 1950:166). Mit anderen Worten, der Patriotismus muss durch die Bildung nicht nur gefördert sondern auch qualifiziert werden, um nicht nur als Patriot im Freiheitskampf sondern auch später als ein verantwortungsbewusster Staatsbürger handeln und zum Fortschritt der Nation beitragen zu können. Dies schließt laut Savarkar eine umfassende Allgemeinbildung ein sowie die Fähigkeit, sein Recht als Wähler adäquat ausüben zu können, vom Dorfrat (*Panchayat*) bis zum Parlament (Savarkar 1950:509).

Ein wesentliches Argument für die konkrete Forderung nach einer eigenen, hinduistischen Erziehung bestand für Savarkar in der identifizierten Bedrohung durch das durch die Briten eingeführte westliche Bildungssystem. Trotz seiner generell durch ihn anerkannten positiven Effekte für die nationale Entwicklung der Hindus, war doch die generelle Intension dessen, die Einführung der Förderung von Prozessen der „De-Nationalisierung“ unter den Hindus. (Vgl. Savarkar 2007:241). Durch die Verwestlichung der hinduistischen Jugend sollte ihr Interesse am Christentum geweckt sowie konsequenterweise deren Anbindung an das Britische Volk erreicht werden (Savarkar 2007:241). Sein primäres Argument ist, dass die Briten die westliche Erziehung bzw. Bildung gezielt einsetzten, um das Selbstbewusstsein der Hindus zu unterdrücken. So konnten die Briten laut Savarkar eine Spaltung der indischen Bevölkerung in zwei Richtungen erzielen, zum einen innerhalb der Hindus zwischen denjenigen, die sich unter dem Einfluss des westlichen Gedankengutes zunehmend von ihrem *Hindutum*, ihrem hinduistischen Eigenwesen entfernten, und denjenigen, die dafür eintraten auf der kulturell-religiösen Basis eine hinduistische Einheit zu bestärken. Durch den Verlust eines auf Hinduismus basierenden kollektiven Bewusstseins und Zusammengehörigkeitsgefühls, so Savarkar, war die Überlegung der Briten, ließe sich die Etablierung einer nationalen Einheit auf kultureller Basis verhindern (Savarkar 2007:246ff). Denn in einem Wiedererwachen des politischen Bewusstseins der Hindus als eigene Nation und des Ideals der hinduistischen Souveränität stellte die letzte und einzige Quelle der Gefahr für die politische Dominanz im Lande dar. (Savarkar 2007:240, 244). Ein weiterer Vorwurf Savarkars an das britische

Bildungssystem war, dass es gemäß seinem Verständnis u.a. die Absicht verfolgte, den Hindu-Muslim-Antagonismus zu verstärken. Da die Muslime zu dem westlichen Bildungssystem und die dadurch geförderte Idee der auf dem territorialen Prinzip beruhenden Nation anscheinend auf Distanz gingen, was dazu führte, dass sie ihre kollektive Solidarität stärkten und dadurch eine weitere Schwächung der kohäsiven Kräfte zwischen Hindus und Muslime verursachten (Vgl. Savarkar 2007:240ff). So unterstellt Savarkar den Briten, dass diese das genau wussten, dass die Muslime niemals ihre eigene Identität als Muslime aufgeben würden, was die automatische Ablehnung jeglicher Nationenbildung auf rein territorial-identitärer Basis bedeute. So betont er, dass Muslime immer in erster Linie Muslime bleiben würden, niemals aber Inder (Savarkar 2007:248). Zusammenfassend stellt Savarkar jedoch fest, dass das westliche Bildungssystem nicht nur als etwas „rein Böses“ dargestellt werden kann. Zwar habe es kurz- und mittelfristig dazu geführt, dass ganze Generationen „irreführt“ wurden, langfristig aber habe es Kräfte ins Leben gerufen, die sich als eine Stärkung für die Hindus erwiesen und sich gegen die ursprüngliche Intension gewannt haben. Der Kontakt mit dem Westen, würde sich also positiv und profitabel für die eigene Entwicklung auswirken (Vgl. Savarkar 2007:241, 247).

Kapitel 10: Zusammenfassung

10.1 Merkmale der Konstruktionssystematik und deren identitätsstiftende Effektivität

■ *Implementierung eines „wehrhaften“ Elementes*

Die *Hindutva*-Identität wird u.a. stets eine gewalttätige und militante Dimension beinhalten, da eine unter Umständen notwendige gewaltsame Befreiung Indiens als ein Gründungsakt der Nation postuliert wird. Dies findet seinen expliziten Ausdruck in Savarkars Konzept der gerechten, relativen Gewalt, der Idee des „heiligen, gerechten Kampfes“ sowie in seinem *Himsa*-Gebot und seiner Verherrlichung der „wehrhaften Demokratie“. Insbesondere letzteres in Verbindung mit dem Versuch Savarkars, das Recht zur Gewaltanwendung als etwas Naturgegebenes darzustellen, eröffnet nicht nur die Chance zu einer Legitimierung der Anwendung von Gewalt rhetorik sondern auch zu deren gesellschaftlichen wie politischen Akzeptanz. Mit anderen Worten: „Gewalt“ wird als Instrument in einer Konfrontation „salonfähig“, was wiederum zur Förderung eines „gewaltbereiten Habitus“ führt. Savarkars Einschränkungen „gerecht“ und „relativ“ sind zum einen zu sehr auf die zeitgenössischen Entwicklungen des Unabhängigkeitskampfes bezogen, und zum anderen bemerkenswert „offen“ und „unscharf“, als das sie als ein effektives gewaltbegrenzendes und legitimierendes Instrumente im postkolonialen Kontext betrachtet werden können. „Das Potential diesbezüglich tritt in unregelmäßigen Abständen immer wieder offen zu Tage. Die Ausschreitungen gegen die Sikhs in New Delhi im Jahr 1984 nach der Ermordung von Indira Gandhi durch ihre beiden Sikh-Leibwächter, die gewaltsame Zerstörung der Babri-Moschee

in Ayodhya am 6. Dezember 1992 und die anti-muslimischen Pogrome in Gujarat im Februar 2002 deuten dies an.

■ *Ablehnung von multiplen und veränderbaren Identitäten oder Patchwork-Identitäten*

Bei *Hindutva* handelt es sich um ein auf Homogenisierung und Purismus basierendes hegemoniales Identitätsmodell, welches Teilidentitäten bzw. alternative Konzeptionen der Sinnstiftung außerhalb des von Savarkars im Rahmen seiner Kodierung abgesteckten sozialen und thematischen Raumes nicht zulässt. Für Savarkar steht fest, dass ein nebeneinander verschiedener Identitäten und Orientierungen keine sich gegenseitig verstärkende „multiple Identität“ herstellt als vielmehr das Vorhandensein einer diffusen, schwachen nationalen „Nicht-Identität“. Dieses kann als ein weiterer Grund für dessen mangelnde Konsensfähigkeit und Ambiguitätsintoleranz gewertet werden. Insbesondere mit Blick auf die zunehmende Globalisierung bzw. Internationalisierung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Dimensionen und den damit verbundenen neuen sozio-politischen und wirtschaftlichen Problemstellungen, geraten primär exklusive, monokulturelle Identitätskonstruktionen ins Fadenkreuz der Kritik. Mit Blick auf die zunehmenden Herausforderungen der Internationalisierung insbesondere der Arbeitsmärkte und die damit verbundenen Risiken mögen für bestimmte Individuen und Gemeinschaften die ausdrückliche Ablehnung fremder Einflüsse als wünschenswert erscheinen, doch die Entziehung von fremden Einflüssen ist langfristig nicht mehr möglich. In Konsequenz dessen erfolgt eine zunehmende Porosität der konstruierten Grenzen bzw. eine Diffusion der sinnstiftenden Wirkungen der Codes von *Hindutva*. Anstatt zu integrieren und Identität stiftend zu wirken, produziert das *Hindutva*-Konzept hier kulturelle und soziopolitische Spannungen, sowohl innerhalb der hinduistischen Gemeinschaft als auch außerhalb, zwischen den Hindus und den anderen religiösen und ethnischen Gruppen, in Indien. Ein ernsthafter Versuch zur Ausbalancierung der implizierten politischen und kulturellen Spannungen wurde von Savarkar selbst nicht vorgenommen.

■ *Ablehnung von selbständigen Identitätskonstruktionen*

Aufgrund des, von Savarkar seinen hinduistischen Landsleuten unterstellten, „mental Bankrotts“ (*mental bankruptcy*) und den „verdrehten Wert- und Tugendvorstellungen“ (*perverted sense of virtues*) spricht er diesen die Fähigkeit zu einer selbständigen Identitätskonstruktion ab. Die Gefahr sei laut ihm zu groß, dass eine solche identitäre Selbstkonstruktion (im Sinne von „unkontrollierten“ Konstruktionen von Teilgemeinschaften wie Individuen) anti-nationale Tendenzen entwickelt und wird dementsprechend als eine eminente Gefahr für die Einheit der Hindus betrachtet und abgelehnt. Dies gilt auch mit Blick auf die Tatsache, dass die Konstruktionssystematik von *Hindutva* bis zu einem „gewissen Maße“ verschiedene Entwürfe bzw. Modifikationen zur Symbolisierung des *Hindu-Rashtras* möglich macht, indem er eine Reihe unterschiedlicher

Codes bzw. politischer Sinnfiguren zur Identitätsstiftung zur Verfügung stellt. Letztendlich handelt es sich dabei um ein fertiges, stabiles „Identitätsprodukt“, welches nur sehr eingeschränkt, wenn überhaupt, Platz für Alternativen lässt.

■ „*Floating within benchmarks*“ – *Flexibilität innerhalb der festgesetzten Grenzen*

Prinzipiell, wie bereits oben festgestellt, handelt es sich bei *Hindutva* um eine Identitätskonstruktion, die sich zum einen scharf nach außen abgrenzt und zum anderen kein Platz für weitere, alternative Identitäten lässt. Jedoch lässt sich insbesondere in der Retroperspektive feststellen, dass es sich dennoch um eine bemerkenswert „bewegende Identität“ handelt. Der in Savarkars *Hindutva*-Konzept innewohnenden Eklektizismus, wie weiter unter noch näher auszuführen ist, unterstützt die Tendenz eines ununterbrochenen Recycling des originären Basiskonzeptes bzw. einer selektiven Wahrnehmung, vermengt mit neuen Komponenten, u.a. einer verstärkten, mehr integrativen, inklusiven wirtschaftspolitischen Dimension oder einer Fokussierung auf exklusiven, gegenüber Außenseiter feindlichen, Interpretation u.a. Mit anderen Worten, bei *Hindutva* handelt es sich um kein feststehendes, nicht veränderbares Konzept sondern mit Blick auf die Historie dieses Konzeptes sollte im Rahmen jüngerer Modifikationen weniger von Konstruktionen sondern eher von einem „Floating“ der *Hindutva*-Identität gesprochen werden. Dieses Floating hat jedoch auch seine Schwierigkeiten. Aufgrund der Konkurrenz der einzelnen Konstruktionsbauteile (Codes) oder auf der Ebene der sozialen, wirtschaftlichen bzw. politischen Dimensionen entstehen Zonen bemerkenswerter Ambivalenz und hoher Spannung im „Netz der Insider“. Die internen Konfrontationen während der Regierungsphase der BJP mit anderen Teilen der sich selbst ernannten „*Hindutva*-Trägergruppe“ *Sangh Parivar* brachte dieses offen zu Tage.

■ *Primat der politischen Zielsetzung*

Der Einsatz von sozio-kulturellen Komponenten zur Identitätskonstruktion (Codes) unterliegt dem Primat der politischen Zielsetzung von Savarkar. Die prägende Einflussgröße auf *Hindutva* sind eher die Notwendigkeiten und Bedingungen zur Umsetzung realpolitischer Zielsetzungen, nämlich der Schaffung einer einheitlichen Gemeinschaft der Hindus als Fundament für den Aufbau eines unabhängigen indischen Staates. Kultureller Idealismus stellt hierbei nur einen nachgeordneten bzw. komplementären Faktor dar. So kann hier konstatiert werden, dass sich die Kodierung von *Hindutva* in erster Linie an den realen politischen Machtverhältnissen auf nationaler wie internationaler Ebene orientiert, als an der sozio-kulturellen Matrix Indiens. Dieses gilt auch dann noch, wenn Savarkar stets den Schutz der indigenen Kultur, also der hinduistischen, fordert, als Stichwörter seien hier angeführt die Verteidigung des Hinduismus, des *Hindutums*, der hinduistischen Religion, des Hindu Dharmas u.a. Dieses „religiös-kulturelle und ideelle Anliegen“ erfolgt nämlich stets in der für ihn unauflöselichen Verbindung mit dem Schutz der politischen-materiellen Sphäre

wie den Staat und die Integrität des Landes der Hindus. Wobei hier vom Autor konstatiert werden muss, dass für Savarkar die Elemente Staat und Land als entscheidende Faktoren für den Bestand der Hindus als Nation identifiziert wurden. Hinduistisch-kulturelle Elemente erhalten daher bei Savarkar eher als Unterstützung zur Erreichung politischer Ziele eine Bedeutung als in der spirituell-religiösen Wohlfahrt seiner Landsleute. Die Deckung eines möglichen „Sakralitätsbedarfs“ sieht Savarkar in erster Linie als eine private Angelegenheit an. Das dieses jedoch möglich ist, dafür hat der Staat und die Gemeinschaft zu sorgen, zumindest was die Hindus betrifft. Vor diesem Hintergrund kann konstatiert werden, dass es sich bei Savarkars *Hindutva*-Konzept nicht um ein Beispiel für das so genannte Phänomen „the Return of the Sacred“ oder um eine Art „civil religion“ handelt.

■ *Zwang als zentrale Kategorie*

Ein besonders brisantes Merkmal von *Hindutva* stellt die Tatsache dar, dass für Savarkar Zwang zur gegenseitigen Loyalitätsverpflichtung eine absolute Kategorie darstellt. Normen wie Toleranz und Konsens haben sich dem soziopolitischen Primat der Homogenität und Integrität unterzuordnen. Dies gilt auch dann noch, wenn man *Hindutva* als ein Konsens beschwörendes Konzept bezeichnen mag. Denn dieser Konsens steht fernab von den vorherrschenden Vorstellungen, die man mit einer politischen Willensbildung innerhalb einer multiethnischen und pluralistischen Gesellschaft in Verbindung bringt. Demnach erfolgt die metaphysische Legitimierung der Notwendigkeit zum unbedingten, kompromisslosen und exklusiven Zusammenschluss der Hindus nicht auf einer sittlich-ethischen Einsicht, wie es selbst bei Hobbes der Fall ist, sondern auf Zwang als konsensnötigen Minimalglauben. Savarkars *Hindu-Sangathan* stellt somit eine Zwangsgemeinschaft dar, in der dem Individuum eine bemerkenswert schwache Position im Verhältnis zum Staat eingeräumt wird. Eine Situation an der auch die Gewährung eines Widerstandsrechts gegen eine „unqualifizierte Führung“ nichts ändern kann.

■ *Machtstaatlicher Identitätsentwurf*

Bei *Hindutva* handelt es sich um einen machtstaatlichen Identitätsentwurf, wie es insbesondere in den Slogans *might is right* und *Hinduse Politics, Militarize Hindus* zum Ausdruck kommt, der seine Konturen durch die Konfrontation mit externen wie internen Feinden gewinnt. Die machtstaatliche Dimension im Innern manifestiert Savarkar insbesondere im Rahmen seiner Forderungen nach der Führung der Hindus durch „eine starke Hand“ sowie seiner Vorstellung hinsichtlich eines unitarischen, zentralistischen Einheitsstaates. Auch wenn Savarkar föderalen Elementen u.a. im Sinne einer Steigerung eines wettbewerbsorientierten Verhaltens durchaus offen gegenüber steht, so ist doch seiner allgemeinen Überzeugung, in das Konzept des Föderalismus, sehr enge Grenzen gesetzt, und zwar zugunsten eines eindeutigen Plädoyers einer Zentralisierung der staatlichen Macht. Ein Eindruck der sich u.a. auch mit Blick auf seine Begeisterung für den Staatsinterventionismus

im Rahmen seines wirtschaftlichen 12-Punkte Programms verstärkt. Mit Erhalt der Unabhängigkeit und insbesondere durch die damit verbundene Partition *Britisch Indiens* erfolgen für Savarkar die Prozesse der Identitätskonstruktion in einem ganz anderen Problemhorizont. So gewinnt die entsprechende Identität stiftende Funktion des neu entstandenen Feindes Pakistan und der damit postulierten einhergehenden „muslimischen Umzingelung“ von außen an Bedeutung. Dementsprechend erfolgen im Laufe der Jahre, wie bereits oben angedeutet, durch Savarkar eine verstärkte Betonung der dem *Hindutva* innewohnenden exklusiven Elemente sowie eine Forcierung der aggressiven, antimuslimischen Rhetorik. So rückt u.a. im Zuge der Identitätsproduktion zunehmend die Machtentfaltung der hinduistischen Mehrheit sowie deren Sicherung, die Abgrenzung gegen und die Konfrontation mit dem äußeren Gegner Pakistan, welchem die Rolle des Erbfeindes zuteil wird. Aber auch die Betonung der möglichen Gefahren durch China und die junge postkoloniale Administration um die Regierung Nehrus mit ihrer „unvorsichtigen Annäherung“ (*Hindi-Chini-bhai-bhai* oder *Pancha Sheela*) durch Savarkar, sind in diesem Zusammenhang anzuführen. So geht es Savarkar zum einen nicht nur um Mobilisierung, zum anderen aber auch darum, den neu gegründeten indischen Staat mit dessen säkularen Fundament als eine historische Fehlentwicklung darzustellen und das von ihm geforderte *Hindu-Rashtra* entsprechend als ein notwendiges und sinnvolles Gebilde zu konterkarieren.

■ *Spannungsverhältnis zwischen Exklusivität und Inklusivität*

Eine der wesentlichsten Herausforderungen der auf Savarkars *Hindutva*-Konzept basierenden Identitätskonstruktion ist das sich immanent aufbauende Spannungsverhältnis zwischen den inklusiven wie exklusiven Elementen. Denn wie die „Dekonstruktion“ des *Hindutva*-Konzepts zeigt, lässt sich konstatieren, dass dieses Konzept neben seiner signifikant exklusiven Ausrichtung auch Elemente enthält, die als inklusiv beschrieben werden können. So wird zum Erreichen der Unabhängigkeit und zur Verbesserung der Zukunftsperspektive des postkolonialen Indiens als ein beständiger und unabhängiger Faktor in der internationalen Staatenwelt versucht, die „größtmögliche Zahl“ zu gewinnen, was die Integration von Christen, Muslimen und Unberührbaren erfordert. Jedoch die durch sie in die „Gemeinschaft“ transportierten nicht-hinduistischen Einflüsse stellen für *Hindutva*-Konstruktion ein erhebliches Problem dar. Unterzieht man vor diesem Hintergrund die zunächst identifizierte „Inklusivität“ einer näheren Betrachtung bedarf die obigen Aussage einer Relativierung. Auch wenn es vereinzelte Hinweise gibt, die die „Inklusivitäts-These“ unterstützen, dass z.B. Savarkar an die Hindu-Muslim Einheit glaubte und bereit ist Parsen, Christen, Sikhs und Buddhisten zu integrieren, so lässt sich jedoch das dazu erforderliche „Prinzip der Toleranz“, das ein gemeinsames Miteinanderleben erfordert, nicht identifizieren. Vor diesem Hintergrund ist festzustellen, dass, wenn man das ursprüngliche *Hindutva*-Konzept entsprechend der vorherrschenden Meinung als ein rein exklusives Konzept bezeichnet, dieses dennoch zu kurz greift. Vielmehr ist Savarkars unzureichende

Betonung der Toleranz hervorzuheben, welche schließlich als eine Ablehnung der multiethnischen und damit multikulturellen Gesellschaft verbunden ist bzw. interpretiert wird. Diese vielleicht als geringfügig, als rein rhetorisch, wahrgenommene Differenzierung, erfährt jedoch an Bedeutung bei der Analyse von Modifikationen durch Savarkars selbsterklärte Nachfolger oder im Rahmen eines Vergleiches mit anderen Identitätskonstruktionen.

Die interaktionistische These, der zufolge sich Identität immer erst in der Abarbeitung an einem konkreten, widerständigen Gegenüber ausbilden kann, (eine These, die ja in anderer Form auf grundlegend Carl Schmitts Begriff des Politischen prägt), erweist sich auch bei *Hindutva* als bestätigt. Savarkars immanenter Versuch alle sozialen und ethnischen Gruppen von Bedeutung (Nach dem Gesetz der Zahl) in Indien zu einem gewissen Grad unter bestimmten Bedingungen zu integrieren, erweist sich letztendlich eher als eine „gescheiterte Gradwanderung“, denn als „verbindender Brückenschlag“. Es gelang ihm nicht, den „negativ-diskriminierenden Charakter“ der „inkluisiven Dimension“, d.h. die Aufgabe wesentlicher Elemente individueller wie kollektiver Identitäten die außerhalb des Konstruktionsbereiches von *Hindutva* liegen, zu neutralisieren, d.h. Integration in die hinduistische Gemeinschaft. Die Staatsbürgerschaft für das zukünftige *Hindu-Rashtra* zu erwerben, bedeutet gleichzeitig die Assimilation der nicht konstituierenden Elemente. Darüber hinaus standen sie aufgrund des „inkluisiven Wollens“ aber realpolitischen „exklusiven Müssens“ aus theoretisch-konzeptioneller Perspektive nur bedingt als ein „feindliches Gegenüber“ zur Verfügung. Richtet sich der konstruktivistische Blick nach außen, verliert selbst die britische Kolonialmacht aufgrund von Savarkars Begeisterung für deren kulturelle, militärische wie technisch-wissenschaftliche Errungenschaft, an Kontur im konzeptionellen Prozess der Identitätskonstruktion.

■ *Ablehnung von transnationalen Identitäten und Mehrfachbindungen bzw. Netzwerken*

Neben der Zurückweisung der identitären Selbstkonstruktion und von multiplen und veränderbaren Identitäten ist die Ablehnung von transnationalen Identitäten für das *Hindutva*-Konzept von besonderer Bedeutung. Gerade in diesen religiös konstituierten, grenzüberschreitenden Identitäten sieht Savarkar Loyalitätsverpflichtungen begründet, die sich in der Vergangenheit für die Hindus stets zum Nachteil für deren nationale Entwicklung ausgewirkt haben. Hier gerieten in seinen Schriften immer wieder die Muslime als auch die Buddhisten in den Generalverdacht, auswärtige Mächte im Zuge von Agitationen und Kampagnen zu unterstützen, die gegen die Hindus auf dem indischen Subkontinent unternommen wurden Ein signifikantes Element von *Hindutva*, welches ebenfalls zu dem Phänomen des „Floatings“ beigetragen hat, oder mit anderen Worten die Identitätskonstruktion „in Bewegung“ hält. Am konkreten Fall ist sie in der Lage, sich in unterschiedlichem Maße aus der außenpolitischen oder innenpolitischen Abgrenzung zu speisen. Insbesondere nach Erreichen der Unabhängigkeit erzielt die Abgrenzung gegenüber

dem „muslimischen Erzfeind Pakistan“ eine bemerkenswert konstitutive Bedeutung. Diese außenpolitische Abgrenzung wird flankiert durch die zunehmende „innenpolitische Ausgrenzung“ der Muslime. Einen Höhepunkt in diesem Zusammenhang spielt nicht nur die exzessive feindliche Rhetorik gegenüber dieser Minderheit im Rahmen der Ayodhya-Kampagnen. Es besteht allerdings auch die Möglichkeit im Rahmen von *Hindutva* auf der einen Seite, Nukleartest durchzuführen und dies als die Entwicklung der „hinduistische Bombe“ als Abgrenzung zur muslimischen Pakistans zu porträtieren, und auf der anderen Seite einen indischen Muslimen als Vater der „hinduistischen Bombe zu feiern.

■ *Pessimistische Anthropologie als Ausgangspunkt*

In vielen wissenschaftlichen wie gesellschaftlichen Interpretationen und Kommentaren zum *Hindutva*-Konzept insbesondere in dessen Modifikationen wird die bemerkenswert kritische Haltung gegenüber nicht-hinduistischen Minderheiten aufgegriffen. Diese Arbeit unterbreitet hier den Vorschlag, einen Schritt weiter zu gehen und die grundlegende theoretisch-philosophische Ausgangsbasis für das von Savarkar beschriebene Verhältnis zu den Minderheiten offen zulegen. Ein Weg der bereits von Sharma in seinem Werk *Hindutva. Exploring the idea of Hindu Nationalism* angerissen und hier versucht wurde, konsequent weiter zu gehen. Der angesprochene Ausgangspunkt (Konvergenzpunkt) besteht nach Ansicht des Autors in der prinzipiellen Ablehnung einer positiven Anthropologie, wie sie insbesondere von seinem Zeitgenossen und politischen Rivalen Gandhi vertreten wurde, und ihn in scharfe Opposition zu ihm brachte. Savarkar geht, gewollt oder ungewollt, indirekt von einem negativen bzw. pessimistischen Menschenbild aus, d.h. einem von Natur aus bösen Menschen. Jedoch im Gegensatz zu Hobbes wölfischer Natur des Menschen (*homo homini lupus*) richtet sich „das Böse“ bei Savarkar nicht gegen alle, sondern in erster Linie gegen den Menschen bzw. den Hindu selbst. Mit anderen Worten der Hindu verfügt laut ihm über einen „feindseligen Habitus“ der sich primär nach innen und nicht nach außen richtet. Denn für Savarkar steht fest, dass erst suizidale Tendenzen, die Hindus aus dem Goldenen Zeitalter, also aus ihrem eigentlichen Naturzustand, herausgerissen haben und sie sich unweigerlich im Hobbesschen Kampf aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*) wieder fanden. Dies führt letztendlich dazu, dass seine Landsleute verpflichtet werden müssen, in einer Gemeinschaft zu leben, die über einen mächtigen Staat, dem *Hindu-Rashtra*, verfügt. Da die Hindus darüber hinaus aufgrund der von Savarkar unterstellten Schwächen einer qualifizierten Führung und einer starken Hand bedürfen, (Savarkar hat hier vor allem die altindische Vorstellung von *Chakravartin*, dem Weltenherrscher bzw. Welteneroberer vor Augen) werden dem Staat umfangreiche Kompetenzen zugestanden und die Möglichkeit eingeräumt, weitgehend in die individuellen Freiheitsrechte der Staatsbürger einzugreifen. Wesentliches Ziel ist die Sicherstellung der Loyalität der Hindus gegenüber ihrer eigenen Gemeinschaft, da sie ansonsten laut Savarkar die Eigenschaft besitzen, antinationale, suizidale Tendenzen zu entwickeln. Nur so könne laut ihm der *Hindu dharma*, die Ordnung

der Hindus, bewahrt bleiben sowie die Integrität von Land, der Schutz des hinduistischen Volkes und dessen Religion sichergestellt werden.

■ *Versuch der historischen Dimensionierung*

Bei *Hindutva* handelt es sich um eine historisch dimensionierte Identität, die ihren Ausdruck darin findet, dass Savarkar versucht, die Geschichte entlang politischer Gründe zu ordnen. Dadurch erfolgt zwar in einer gewissen Weise eine „indigene Betrachtung“ der hinduistischen Geschichte, deren angeblich bisheriges Ausbleiben laut ihm einen großen Nachteil für die nationale Entwicklung der Hindus und der Bildung einer kollektiven Identität darstellt. Jedoch muss betont werden, dass ein nachhaltiger Identität stiftender Nutzen insbesondere dadurch verhindert wurde, dass die eigene Geschichte von ihm geadelt statt untersucht wurde. Versucht man Savarkars historische Dimensionierung einer kritischen Bewertung zu unterziehen, kann man ihr aus wissenschaftlicher Sicht nur bedingt eine positive Bedeutung beimessen. Aufgrund der von ihm identifizierten Lücke, was objektive Arbeiten zur indischen Geschichte betrifft, misst er sich selbst bzw. weisen seine Anhänger ihm einen „aufklärerischen Stellenwert“ zu. Savarkars Idee der historischen Kontinuität der hinduistischen Gemeinschaft lässt sich jedoch mit Blick auf die Tatsache, dass es eine solche, den ganzen indischen Subkontinent umfassende, nie gegeben hat, im Rahmen seiner Identitätskonstruktion als unbrauchbar erscheinen. Darüber hinaus ist bei Savarkar die Tendenz zur Überschätzung national-historischer Leistungen zu verzeichnen.

■ *Emanzipation von bestimmten ideologischen Doktrinen*

Savarkars *Hindutva* unterliegt keiner bestimmten Ideologie oder geistigen Tradition bzw. lässt sich keiner solchen eindeutig zuweisen. Vielmehr sieht er seine Konstruktionssystematik an sich als Ideologie bzw. neue Denkschule. Er wollte ein, die gesamte Gesellschaft umfassendes, Prinzip aufstellen, auf dem die neue Ordnung des postkolonialen Indiens fußen sollte, und er wollte ein Gedankensystem im Sinne einer neuen organischen Doktrin formulieren, die er seinen Landsleuten vermitteln konnte, um ihnen eine stabile Ordnung zu geben. Savarkar machte dafür das Prinzip der „göttlichen Liebe zum Land“, *Desabhakti*, zum ordnungstheoretischen Kern seines *Hindutva*-Konzepts. Wesentliche Bestandteile dieser „Liebe“ bildet in erster Linie die fest miteinander verbundenen Vorstellung von Loyalität und Patriotismus sowie die daraus abgeleitete handlungsanleitende Tugend- und Morallehre.

10.2 Bewertung von Savarkars Methodik – Savarkar als Theoretiker?

Savarkar als Denker zu bezeichnen, ist ein schwieriges Unternehmen. Er hatte sich selbst nie die Zeit genommen bzw. war nicht in der Lage seine vielen beiläufigen Anmerkungen und Kommentare zu den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen zu verknüpfen und zu den unterschiedlichsten Widersprüchen in seiner Argumentation, Stellung zu beziehen, was ihn insbesondere anfällig macht für überbetonte Kritik bzw. überschwängliche Lobpreisung. Darüber hinaus lässt sich vorweg feststellen, dass Savarkar ein Feind allzu abstrakter Theorie war. Er verherrlichte nicht nur den Eklektizismus sondern praktizierte ihn, und zwar auf einem bemerkenswert hohen Niveau. Savarkar selbst hat niemals falsche Ansprüche an theoretische Dignität erhoben, die ihm von anderen Kritiken unterstellt wurde.

Kritische Genauigkeit, philosophisch strenges Denken im Sinne einer *more geometrico* sind nicht unbedingt die Stärken Savarkars. Er ist nicht nur bezüglich seiner sozialen und politischen Aktivitäten viel mehr der Pragmatiker als der Theoretiker, sondern auch im Hinblick auf sein Schrifttum vielmehr der „politische Dichter“ als der Denker. Die abstrakte Analyse findet daher keinen Zugang, was sich in seinen eklektizistischen Anleihen an fremden Theorien und Konzepte macht und als Ausdruck mangelnder Auseinandersetzungen mit diesen gewertet werden kann.

Das soziale und politische Denken Savarkars muss, da er die systematische Exposition seiner Anschauungen fast grundsätzlich mied, aus unzähligen Reden, Interviews, Statements, Briefen, Prosa, Zeitungsartikel sowie aus seinen umfangreichen historischen Abhandlungen und parteipolitischen Stellungnahmen zusammengetragen werden. Hierin bestand eine der wesentlichsten, umfangreichsten und zeitintensivsten Aufgaben der vorliegenden Analyse, da eine derartige, zumindest ansatzweise befriedigende Arbeit bis dato noch nicht vorlag. Eine der wesentlichen Herausforderungen die sich dabei stellte, war, dass dabei die Äußerungen Savarkars zum Zwecke einer systematischen Projektion aus ihrem praktischen Kontext extrahiert werden mussten. Des Weiteren erforderte dieses Extrahieren eine entsprechende Berücksichtigung des jeweiligen historischen und situationsbedingten Kontexts in dem die jeweiligen Aussagen Savarkars eingebettet waren, soweit es der Rahmen dieser Arbeit zuließ. Eine Vernachlässigung der spezifischen, aus dem Kontext heraus bestimmten, Zusammenhänge ist insoweit fatal, da gerade das Zusammenspiel von Denken und Wirken, die Art der Wahrnehmung der soziokulturellen und politischen Umweltstrukturen seiner Zeit sowie die Reaktion darauf, entscheidende Rückschlüsse auf die Bedeutung und Funktionsweise seiner Methodik im allgemeinen und der Verortung der von ihm verwendeten Codes im Besonderen gibt. Eine Differenzierung zwischen zeitgebundenen und zeitlosen Elementen hilft zudem, die Statik seiner Konstruktionssystematik exakter zu bestimmen, um so nicht nur ein Verständnis von Savarkars sozialem und politischem Denken zu erhalten, sondern auch die Vergleichbarkeit von Prozessen der Identitätsproduktion zu erhöhen. Wichtig ist es hier zu betonen, dass Savarkar nur eine geringe Resistenz gegen den semantischen Zeitgeist zeigte.

Was Savarkar mit Mazzini und auch mit deutschen Denkern wie Herder und Fichte verbindet, ist zunächst ganz allgemein seine romantische Einstellung und die ihnen gemeinsame intuitive, enthusiastische, letzten Endes eine Denkart die in einer religiös-kulturellen Denkart ihren Ausdruck findet. Was Savarkar jedoch am meisten kennzeichnete, ist die praktische, moralische und politische Verwendbarkeit seines Denkens im Rahmen des auf *Hindutva* begründeten Identitätsmanagement. Diese Verwendbarkeit wird insbesondere an den Schnittstellen offensichtlich, an denen die Überlegungen stehen, was er als notwendig erachtete, um sein großes soziopolitisches Ziel, die Vereinigung der Hindus, zu erreichen und was es hierfür galt zu bekämpfen, die innerhalb des Hinduismus verorteten Quellen für die zentrifugalen Tendenzen unter den Hindus sowie die Herausforderungen von nicht-hinduistischen, transnationalen Loyalitätsnetzwerken.

10.2.1 Hindutva als System und dessen Merkmale

Eine der wesentlichen Aussagen dieser Arbeit besteht darin, dass es zwar der Fall sein mag, dass Savarkar jeweils keine geschlossenen Konzepte oder Theorien zu den einzelnen Dimensionen des *Hindutva*-Konzeptes liefert, setzt man jedoch diese Elemente wie ein Puzzle zusammen, so erhält man ein „in sich konsistentes System“. *Hindutva* als eine kollektive Identität und die ihr zugrunde liegende Konstruktionssystematik lassen sich sowohl in ihrer Signifikanz als auch in der ihr immanenten Problematik nur begreifen, wenn alle auf und in Savarkars Handeln und Denken wirkenden Einflüsse, Theorien, Systeme und Kategorienbildungen herausgearbeitet und ihre Verhältnisse zueinander bestimmt worden sind. Savarkars *Hindutva* auf ein bestimmtes Werk seines Schrifttums oder gar auf einen bestimmten Lebensabschnitt zu beschränken, greift nach Auffassung des Autors zu kurz. Vielmehr stellt *Hindutva* eine Art Gesamtlebenswerk der Person Savarkars dar, verfügend über eine absolute Deutungshoheit seines Denkens und Handelns, was hier versucht wird zum Ausdruck zu bringen. Die einzelnen Teilelemente seines Denkens, Strömungen, die auf ihn eingewirkt haben, und die verschiedenen Abschnitte sowie Prozesse, die Savarkar durchlaufen hatte, bilden vielmehr „Entwicklungsstufen“ bzw. „Vorstufen“ sowie „integrale Elemente“ des Systems *Hindutva*. Wesentlich hierbei ist, dass sich im Laufe der Zeit eine unauflösliche Allianz der drei unterschiedlichen Dimensionen (soziale, politische und wirtschaftliche) herausgebildet hat. Es stehen sich dabei weder „Ost“ und „West“ sondern radikal eklektizistisch zusammengetragene Elemente von zugleich uralten und bis heute dominierende Denktraditionen, die in Orient (Ost) und Okzident (West) gleichermaßen verankert und verbreitet sind, entgegen. Dies ist symptomatisch für das gesamte theoretische Gedankengebäude Savarkars: Zum einen fehlt ein konsistentes theoretisches Konzept, welches seinem sozialen und politischen Denken eine nachvollziehbare Struktur verleiht, zum anderen aber entwirft er generell keine Theorie sondern vielmehr im Laufe seines Wirkens ein politisches, utopisches System. Die Utopie dieses Systems findet ihre Kausalität in der für Savarkar typischen Vermischung von seinen

Wunschvorstellungen gemäß seinem politisch-gesellschaftlichen Projekt und dem empirisch nachweisbaren Ist-Zustand. Ein Phänomen, welches u.a. an folgend aufgeführten Merkmalen seines Systems deutlich wird.

10.2.1.1 Symbiose von Okzident und Orient

In Savarkars politischem Denken verwischt sich die Trennlinie zwischen Okzident und Orient. Beide Sphären bilden bei Savarkar eine Symbiose, verstanden als ein Zusammenfluss von sozialen und kulturellen Kapital zwischen zwei i.d.R. als gegensätzlich aufgefassten geistigen Traditionen. In seiner regen schriftstellerischen Tätigkeit, emanzipierte er sich zunehmend von der indigenen Tradition, um sich westlichen Ideen anzuschließen, die er überwiegend während seiner Studienjahre in Europa und während seiner Gefangenschaft auf den Andamanen „aufschnappte“. Es kommt aber nie zu einem wirklichen Bruch, wie es insbesondere seine kleine grundlegende Schrift *Hindutva* zeigt. Als eigenständiger Denker profiliert sich Savarkar lediglich dadurch, dass er in einer „Jäger- und Sammlermentalität“ versucht die jeweils „praktikabelsten Elemente“ aus beiden geistigen Traditionen heraus im Rahmen seines gesellschaftspolitischen Programm der Erschaffung einer homogenen Gemeinschaft der Hindus, die *Hindu Sangathan*, herauszufiltern und entsprechend für den indischen Kontext fruchtbar zu machen. Die Frage, die sich dabei dem kritischen Betrachter stellt ist, inwieweit Savarkar eine „Synthese der Kulturen“ fordert? Auch wenn sich diese nur sehr bedingt beantworten lässt, so kann man doch im Rahmen ihrer Bearbeitung feststellen, dass in Savarkars *Hindutva*-Konzept indigene, verstanden als „traditionelle indische“, Werte zurückgestellt werden, sofern diese einen uneingeschränkten Fortschritt behindern. In diesem Kontext greift Savarkar in seinem sozio-kulturellen und politischen Denken nicht die Idee der spirituellen Überlegenheit Indiens auf, eher im Gegenteil, er rückt von jeglichem „spirituellen Blickwinkel“ ab. Damit wendet er sich insbesondere gegen den INC, der sich unter Gandhi zu einer spirituellen Massenbewegung entwickelt hat. Savarkar selbst sieht sich in gewisser Hinsicht sogar als visionäre Konsequenz auf diese von ihm als Fehlentwicklungen interpretierten Maßnahmen Gandhis.

10.2.1.2 Eklektizismus

Einer der wesentlichen Kritikpunkte aus theoretischer Perspektive ist die Methode der unreflektierten Übernahme von Denktraditionen, westlichen wie „indigenen“ Ursprungs sowie deren Integration in das System *Hindutva*. Um nicht allein deskriptiv in seiner Herangehensweise an die soziopolitischen Probleme zu wirken oder um den Mangel auszugleichen, der sich ergab aufgrund des Fehlens eigener Erkenntnisse, die sich aus selbständigen Denken, Theoretisierens, sprich geistiger Vorarbeit ergeben hätten, frönte er einem uneingeschränkten Eklektizismus. Was nach Ansicht des Autors nicht apriori als etwas Illegitimes oder Verwerfliches betrachtet werden muss. Denn löst man den Eklektizismus aus seinen negativen Konnotationen heraus, kann er durchaus als ein, die eigene Arbeit

befruchtendes, Instrument angesehen werden. So lässt sich feststellen, dass die Methode der Vergegenwärtigung des philosophischen bzw. sozio-politischen Denkens der Vergangenheit sowie das in anderen „kulturellen Regionen“, sprich im Rahmen einer räumlichen wie zeitlichen Perspektive, seine Aneignung, dessen eventuelle Aktualisierung für einen lebendigen erkenntnistheoretischen Prozess von bemerkenswerter Bedeutung ist. Kritisch wird es nur dann, wenn er zur alleinigen und expliziten Methode der eigenen Arbeit wird. Darüber hinaus befinden sich Rekonstruktionen historischen Denkens ständig in der Gefahr, wie es insbesondere bei Savarkar der Fall ist, wenn die letzt genannten Rekurse zu sehr eigenen Standpunkten angenähert werden, d.h. sie entsprechend nicht auf die Gegenwart übertragen werden, sondern sie destruiert und politisch instrumentalisiert werden. Eine im Falle Savarkars extreme Gratwanderung, bei der man nicht unbedingt eindeutig bestimmen kann, inwieweit er diese ohne Absturz überwunden hat. Die mangelhafte Entfaltung der adaptierten Elemente bzw. Denktraditionen können als ein Indiz der Unvollkommenheit von Savarkars Methodik des „unreifen Eklektizismus“ interpretiert werden. Dennoch kann hier betont werden, dass es scheint, als ob die Bandbreite der politischen Lehren, mit denen er sich auseinandersetzte, entscheidend dazu beitrug, ihn gegen übereilte Stellungnahmen und radikalen Dogmatismus zu immunisieren. Insbesondere sein radikaler Ansatz bestätigt eine gewisse intellektuelle Eigenständigkeit.

Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass Savarkar in allen Systemen, Schulen und Gedankenrichtungen, indigene wie westliche, mit denen er in Berührung kommt, gleichsam „Beutezüge“ unternimmt, um alles zusammenzutragen, was sich für den Gedanken der Etablierung wie Legitimierung des *Hindu-Rashtras* und den dazu nötigen Programmen eignet bzw. dafür auch in modifizierter Form verwerten lässt. Das bemerkenswerteste Charakteristikum dabei ist, dass er sich ebenso wenig exakt an einen bestimmten Denker oder eine bestimmte Schule hält, sondern er adoptiert und absorbiert durchaus eklektisch, woher es auch sei, aber immer von der Idee der nationalen Einheit der Hindus (*Hindu Sangathan*) geleitet, nur einzelne losgelöste Ideen, Ideenreihen, allgemeine Tendenzen, Stimmungen, Grundrisse, um diese oft disparaten Elemente ohne viel philosophische Skrupel meist mehr gefühlsmäßig durch den Schwung seines Enthusiasmus und aus dem Eindruck des Momentes heraus, miteinander zu verbinden, mehr addierend als subordinierend. Logisch ist dieses Verfahren sicherlich eine Schwäche; für eine flexible Konstruktionssystematik von *Hindutva* aber – und auf die kam es ihm an – ist zusammen mit dem Radikalen und Einseitigen von Savarkars Denkweise gerade diese intuitive, instinktive, das Zwiespältige und Widerspruchsvolle, die verschwommene hohe Überzeugung, die es möglich macht, Elemente aus einander entgegengesetzten Gedankenrichtungen nebeneinander zum selben Zwecke zu verwenden, äußerst hilfreich. Theoretisch-methodologisch aber bedeutet es Schwäche, und so hat jeder Versuch Savarkars Gedankensystem in einem kohärenten Zusammenhang darzustellen, notwendigerweise etwas Willkürliches und Sprunghaftes. Es ist bedeutsam und

sicher kein Zufall, dass Savarkar selbst sein System niemals zusammenhängend entwickelt hat, sondern dass er immer nur, je nach Bedarf, größere oder kleinere Bruchstücke davon seinen Schriften oder Reden eingestreut hat.

10.2.1.3 Unreflektierte Übernahme

In seiner Begeisterung für sozialistische bzw. marxistische wirtschaftspolitische Maßnahmen zeigt Savarkar eine Tendenz zu einem unreflektierten Interventionsoptimismus, sowie eine Überzeichnung der Bedeutung des Staates für die allgemeine Entwicklung, wirtschaftlich wie politisch. Trotz seiner Anleihen an Sozialismus bzw. Marxismus wäre es z.B. verfehlt, diese als konstituierendes Element seiner wirtschaftspolitischen Ausführungen zu identifizieren. Es scheint, dass Savarkar bereits in der Verstaatlichung wirtschaftlicher Einrichtungen, denen eine Schlüsselfunktion in der weiteren wirtschaftlichen Entwicklung des Landes zukommt, Elemente des Sozialismus implementiert sieht. Zeitgleich entnimmt Savarkar der „britischen Wissenschaft“ einige ihm brauchbar erscheinende Kategorien, um sie ungesehen den staatlichen Interventionshandlungen zu unterwerfen.

Dieses wiederum hindert ihn nicht daran, aufgrund seiner Beobachtungen und beeinflusst vom marxistisch-nationalistischen Paradigma die Theorie des ökonomischen Liberalismus abzulehnen, wie es zweifellos in seinen 12-Prinzipien zum Ausdruck kommt. Es lässt sich vor diesem Hintergrund ein Misstrauen gegenüber dem so genannten Laissez-faire-Liberalismus britischer aber insbesondere kolonialer Prägung identifizieren, weil er offensichtlich sozialen Verfall und wirtschaftliches Elend erzeugt und angeblich eine Bestand bedrohende Lage für die indische Gesellschaft verschiedentlich heraufbeschworen hat. Eine Interpretation, die unter Berücksichtigung der Hungersnöte in den letzten Dekaden des 19. Jahrhunderts, eine gewisse Berechtigung erfährt. Auffallend dabei ist jedoch, dass sich fast zeitgleich in seinen Worten eine gewisse Bewunderung für die Engländer und die westliche Kultur bemerkbar macht, die teilweise deutlich über die pragmatische Erwägung, sich bestimmte Errungenschaften des Westens anzueignen, hinausgeht. Dementsprechend unterlässt er es auch, den Liberalismus wie Sozialismus anspruchsvoll zu kritisieren, ohne eine wie auch immer geartete „eigene“ alternative Theorie oder ein Konzept zu formulieren. Folgen auf sein geistiges, analytisches Profil hat das zweifellos. So lässt Savarkars unreflektierte Begeisterung für Modernisierung und Industrialisierung ihn die Maschine als den Hebel allgemeinen Fortschritts hypostasieren. Sein Fortschrittsglaube muss daher als ein naiver Versuch bewertet werden, einem naturwissenschaftlichen Idealbild nachzueifern.

Auch in Bezug auf die Verwendung von Mythen entwirft Savarkar keine geschlossene Theorie bzw. kein Konzept eines politischen Mythos. Hinsichtlich der in seinen Schriften und Reden aufgegriffenen Mythen muss festgestellt werden, dass ihm auch hier die Suche nach dem unmittelbaren politisch-praktischen Nutzen den Blick für die Notwendigkeit zur Konzeptualisierung und Operationalisierung von sinnstiftenden Funktionen der entsprechenden

Mythen verstellt wird. Aufgrund der bedingten inhaltlichen Unbestimmtheit blieben die von Savarkar erwünschten Merkmale bzw. Effekte von politischen Mythen wie charismatische Bildlichkeit, dynamisches Veränderungspotentials sowie deren individuell-mobilisierende Kraft (Sorel 1928:144, 296f; 1930:58) u.a. im Aufbau einer größeren Bewegung weitgehend aus, d.h. sie konnten ihre vereinfachende und Identität stiftende Funktion nur bedingt erfüllen. Es sollte jedoch an dieser Stelle ebenfalls Erwähnung finden, dass nicht nur Savarkar sich politischen Mythen zuwandte. Auch sein Gegenspieler Gandhi war in der Produktion von politischen Mythen und Symbolen⁶¹⁹ aktiv, nur bedeutend wirksamer, wie die politischen Mythen der Gewaltlosigkeit *Ahimsa* oder *Satyagraha* anhand ihrer hochgradigen Integrationserfolge zu belegen vermögen. Entscheidend ist jedoch dabei die Tatsache, dass die von Gandhi instrumentalisierten Mythen und Symbole tief in dessen persönlich-religiösen Überzeugungen wurzelten, während bei Savarkar diese eine quasi-religiöse Funktion zu erfüllen hatten. Ganz im Sinne von Mussolinis Interpretation eines Mythos: „Wir haben einen Mythos geschaffen, der Mythos ist ein Glaube, ein edler Enthusiasmus, er braucht keine Realität zu sein, er ist ein Antrieb und eine Hoffnung, Glaube und Mut. Unser Mythos ist die Nation, die große Nation, die wir zu einer konkreten Realität machen wollen⁶²⁰“. Vor diesem Hintergrund erscheint ihm ein Falsifizieren bzw. eine Hinterfragung der von ihm verwendeten Mythen nicht notwendig. Auch steht für ihn die Funktionalität seiner von ihm eingesetzten Mythen im anti-kolonialen Befreiungskampf stets außer Frage. Was Gandhi und Savarkar jedoch fundamental unterscheidet wird treffend von Herfried Münklers Aussage beschrieben, dass nicht der Mythos ‚an sich‘, sondern die ‚Arbeit‘ an demselben, d.h. die Prozesse der Rezeption und Aneignung für die progressive oder reaktionäre Wirkung eines Mythos verantwortlich sind. So lässt sich auch hier feststellen, dass Savarkar eher intuitiv als überlegt die Symbolik in den Dienst für *Hindutva* stellt. So können „Mythen, Rituale und Symbole auch dazu führen, dass Probleme gar nicht erkannt oder falsch beurteilt und notwendige Lernprozesse verhindert werden“ (Voigt 1989:15). Eine Aussage die durchaus auch im indischen Kontext eine Berechtigung erfährt, betrachtet man Savarkars parteipolitische Marginalität zu seinen Lebzeiten und die weitgehende Ablehnung politischer Forderungen von Akteuren die sich in jüngster Vergangenheit auf *Hindutva* beriefen durch die indische Wählerschaft. So verwandelt sich u.a. der ursprünglich konstruktiv-optimistisch ausgerichtete Gründungsmythos in einen destruktiven.

10.2.1.4 Mangelnde theoretische Tiefe

Savarkar leistet bemerkenswerte Arbeit historisches Material zu sammeln, stellt jedoch die Anstrengung hinten an, es entsprechend theoretisch zu durchdringen und verzichtet dadurch nicht nur auf mögliche Erkenntnisse, sondern verflacht dadurch den Wert der Fakten selbst. Aus

⁶¹⁹ Bezüglich des Verhältnisses zwischen Mythen und Symbolen soll in Anlehnung an Dörner 1994: 82 folgendes konstatiert werden: Mythen können als extendierte Symbole, Symbole häufig als komprimierte Mythen begriffen werden.

⁶²⁰ Mussolini zitiert in Schmitt (1923: 89).

diesem Grunde kann der Bewertung Nehrus⁶²¹ von Savarkars *The War of Independence of 1857* aus diesem Blickwinkel zugestimmt werden. Die historischen Fakten nach ihrem politisch-praktischen Nutzen zu selektieren und zu gruppieren, heißt ihren normativen wie historischen Stellenwert zu ignorieren. Dadurch gehen spezifische Einsichten über den besonderen Charakter geschichtlicher Verläufe insbesondere bezüglich ihrer inneren Mechanik, ihrer Funktionsabläufe und den Gesetzmäßigkeiten verloren bzw. bleiben außer acht.

Zu erforschen, was die Dinge kausal verursacht und bewegt, berücksichtigt Savarkar in der Regel nur unzureichend. Dem verdienstvollen Streben, historische Einzeluntersuchungen zu erstellen, stand daher ein fühlbarer Verzicht auf Theorie gegenüber. Versucht man u.a. seine historischen Abhandlungen als wissenschaftliche Darstellungen zu betrachten, so muss an dieser Stelle konstatiert werden, dass bei Savarkar die Grenze zwischen wissenschaftlicher Leistung und Propaganda- und Agitationsschrift verwischt ist. Man kann sich nicht dem Eindruck verwehren, dass es sich bei Savarkar mehr um einen „patriotischen Laien“, denn um einen „professionellen Historiker“ handelt. Dies gilt auch mit Blick auf die Tatsache, dass es sich bei 1857 um die erste umfangreiche Niederschrift diesbezüglich aus indischer Sicht handelt. Das Argument von Savarkars Protagonisten, dass er aufgrund umfangreicher Studien aus einem reichen Repertoire ökonomischer, soziologischer wie historischer Details schöpft, kann an dieser Stelle nur unter außerordentlicher Einschränkung berücksichtigt werden, da es von Seiten Savarkars an einem Zusammenfassen, Gliedern und Systematisieren fehlte, was eine durchaus bemerkenswerte Leistung dargestellt hätte. Da diese ausblieb, muss Savarkar sich durchaus berechtigt mit dem Vorwurf des „unreifen Eklektizismus“ auseinandersetzen.

10.2.2 Savarkar und sein Beitrag zum politischen Denken in Indien

Aufgrund der Tatsache, dass Savarkar keine eigenen geschlossenen Theorien entwickelt hat, fällt es schwer, seinen Beitrag zu einer möglichen Politischen Theorie Indiens zu entdecken oder sein Gesamtwerk an sich als eine Leistung im Bereich des politischen Denken auf dem Subkontinent anzusehen. Bei all seinen Bemühungen seinen Studien nicht nur Breite sondern auch Tiefe zu verleihen, war Savarkar doch zu sehr Eklektiker in theoretischen wie analytischen Fragen, als dass er der Theorie als solcher zu vermehrter Bedeutung verhalf. Sein Hauptbeitrag zur Theorie wie zum politischen Denken war ein anderer, ein indirekter: Durch seine Arbeit an einem umfassenden Klassifikationsschema wie ein Hindu zu definieren sei, lieferte er zwar das wohl politisch umstrittenste Konzept, führte jedoch zu einer permanenten Auseinandersetzung der regierenden Eliten mit sich selbst und der Identität des indischen Staates. Ein Thema, welches über Jahrzehnte versucht wurde, als ein so genanntes „frozen issue“ zu ignorieren.

⁶²¹ „Von der indischen Seite war Savarkars Buch, soweit ich weiß, das Erste welches sich mit dieser Thematik beschäftigt. Die historischen Fakten, die Savarkar in seinem Buch verwendet sind oftmals mangelhaft. Zudem ist dieses Werk fernab jeglicher Objektivität und an manchen Stellen sehr ungenau. Das Besondere an diesem Buch ist weniger der Inhalt, als die Tatsache, dass zum ersten Mal ein Inder die indische Sichtweise dieser tragischen Geschichte erläutert.“

Das hebt ihn unter anderem von so eminenten Personen wie Gandhi ab und macht ihn trotz seines „geringen“ tatsächlichen Wirkungsgrades „in terms of political science“ zu einem wertvollen politischen Denker bzw. zu einer Person, mit der man sich wissenschaftlich (und nicht polemisch) auseinander setzen wollte.

Mit Verweis auf Bhikhu Parekhs *The poverty of Indian Political Thought* (1998) soll hier der Zweck politischer Theorie wie Savarkar sie „macht“ wie folgt festgehalten werden: Politische Theorie ist der zentrale Ort an dem Gesellschaft sich kritisch über sich selbst verständigt. Also erwarten wir von einem „politischen Denker“ einen „Beitrag“ zu dieser Diskussion. Inwieweit dieser „Beitrag“ wünschenswert ist, dies zu bewerten, ist nicht die Aufgabe einer politikwissenschaftlichen Arbeit sondern darf bzw. muss sofern ein Bedarf dafür besteht der politischen Diskussion überlassen werden. Savarkars „politisches Denken“ ist immer ein Beitrag zu dieser Diskussion gewesen, das zeigt seine konstante Beziehung zu Indien. Er trägt aber nicht nur bei, er positioniert sich in dieser Diskussion über „sich selbst“ sogar weiter durch eigene Facetten, einen eigenen Ansatz, trotz seiner methodischen Schwächen. Deshalb ist Savarkar ein *Muss* in der indischen Ideengeschichte.

Jedoch weist Savarkars Methodik darauf hin, dass er keinen wertvollen Beitrag zum eigentlichen *Indian Political Thought* gebracht hat. So sind seine theoretischen Konzepte meist invalide, auch wenn sie begrenzt rational begründet und bedingt logisch konsistent, aber unpräzise formuliert sind, welches nach Max Weber eine unverzichtbare Voraussetzung für das wissenschaftliche Handwerk darstellt.

10.3 Savarkars Demokratie-Verständnis im Spannungsfeld zwischen Mehrheit und Minderheiten

Savarkars Kodierung von *Hindutva* sowie dessen einzelne Dimensionen weisen nicht nur eine pseudo-wissenschaftliche Struktur auf, sondern gehen über ein bemerkenswert pessimistisches und fragwürdiges Menschenbild hinaus. Die entscheidende Frage, die sich nun stellt, ist die, inwieweit diese auch über eine antidemokratische, antipluralistische oder freiheitsfeindliche Wirkung verfügen?

Wie bereits an verschiedenen Stellen in dieser Arbeit angedeutet wurde, reduziert Savarkar die Probleme der zeitgenössischen und zukünftigen Nationenbildung in Indien insbesondere auf die Frage wie das Verhältnis zwischen der hinduistischen Mehrheit und den nicht-hinduistischen Minderheiten geregelt werden soll. Savarkar macht dabei kein Geheimnis daraus, dass seine durch liberales und utilitaristisches Gedankengut gefärbte Argumentation nicht dazu dienen soll, die bestmögliche Lösung für ein zufriedenes Miteinander aller in Indien ansässigen religiösen Gruppen zu ermitteln, als vielmehr eine Legitimation zu begründen, die die Superiorität der Hindus kraft ihrer Zahl in Kombination mit Mehrheitsentscheidung langfristig sicher zustellen hat. Auch wenn sich bei ihm keine direkte Ablehnung des Konsensmodells finden lässt, so führt doch die von ihm eingeschlagene politische Rhetorik und

die von ihm angestrebte politische Ordnung, basierend auf der Verweigerung jeglicher paritätischer Mitwirkung der einzelnen Gemeinschaften sowie die generelle Ablehnung eines Minderheitenschutzes, zu einer realen Blockierung von Prozessen des interethnischen, interreligiösen sowie inter-regionalen Ausgleiches. Savarkars Interpretation der Werte von „Gleichheit“ und „Freiheit“ von dem Standpunkt der Mehrheit aus, verstellt ihm den Blick für die tiefer gehende und entscheidende Problematik, inwieweit das von ihm geforderte demokratische Mehrheitsprinzip eine adäquate Methode darstellt, zum einen, die Minderheiten zu schützen und zum anderen, ein harmonisches Zusammenleben zu garantieren. Für ihn steht fest, dass der Geist des Konsenses nicht weiter gehen darf als das Prinzip der Repräsentation im Verhältnis zur Bevölkerung (Savarkar 1941:234). Man mag ihm zugute halten, dass zur damaligen Zeit, eine vergleichende Perspektive bzw. Erfahrungswerte wie in Sri Lanka nicht zur Verfügung standen, die offen legen, dass allein die Implementierung eines demokratischen Systems nicht apriori zu einer Kooperation zwischen Mehrheit und Minderheit und im Speziellen zu einem ausreichenden Schutz der Minderheiten führt.

Vor diesem Hintergrund kann konstatiert werden, dass Savarkar die Demokratie als das Instrument sieht, welches gewährleistet, dass die Mehrheit ihr legitimes Recht ausüben kann, das Land unangefochten zu regieren (Savarkar 1941:233f). Savarkar hat dabei über die Ursachen räsoniert, was dieses bis dato verhinderte. Auch wenn er es mehr indirekt als explizit zum Ausdruck bringt, so sieht er doch die parteipolitische Auseinandersetzung und Rivalitäten sowie das Vertreten von politischen Vorstellungen die dem „Geist von *Hindutva*“ entgegenstehen, apriori als ein das hinduistische Volk spaltendes Element. Zu diesen Ursachen gehörten naturgemäß auch die Parteien insbesondere laut ihm der Indian National Congress und die Muslim League als Akteure, die das Volk teilten bzw. ihren Interessen zu wider handeln. Seine Mitglied- und Präsidentschaft in der Hindu Mahasabha war vor diesem Hintergrund, eher als eine Zweckheirat zu bewerten, die ihm die notwendige politische Plattform lieferte seine gesellschaftliche Vision in die politische Arena zu transportieren, als eine tiefe Zuneigung zu repräsentativ parlamentarischen Regierungsformen. Die nationale und republikanische Idee duldete bei ihm eigentlich keine Parteien, solange diese nicht die Interessen der hinduistischen Mehrheit vertreten und sich somit schädlich für die nationale Entwicklung erweisen. Die Hindus, aufgrund der Tatsache, dass sie die Majorität sind, dürfen auf keinen Fall in ihren Rechten eingeschränkt werden, d.h. ihre anteilige Repräsentation hat gemäß ihrem Bevölkerungsproportz zu erfolgen.

Die Ignorierung des religiösen, soziokulturellen Anliegen der Minderheiten in der offiziell-gesellschaftlichen Sphäre ist daher die politische Maxime von *Hindutva*. So kann konstatiert werden, dass trotz der inklusiven Elemente und bei einer moderaten Auslegung des kritischen Terminus *Holyland*, welche Savarkars *Hindutva* zu einer Überhöhung der Hindus führt und das den liberalen Gedanke ausgedrückt u.a. in seiner Forderung *one man, one vote* sich zu einem bedrohenden Illiberalismus gegenüber religiösen Minderheiten steigern kann. Vor

diesem Hintergrund lässt sich konstatieren, dass gerade diese Vorgehensweise sowie die ihr zugrunde liegende Unverhandelbarkeit, die Festigung historischer Feindkonstellationen fördert und eine Situation schafft, die Savarkar eigentlich verhindern will. Des Weiteren kann behauptet werden, dass Savarkars Bewusstsein für das religiöse Gefahrenpotential der Massenpolitik definitiv vorausgesetzt werden kann. Diese Gefahr war jedoch ein Faktor der von ihm „billigend in Kauf“ genommen wurde – auch wenn wie ebenfalls in seinem Wortlaut deutlich wird, Konflikte von ihm nicht erwünscht waren. Allerdings weniger aufgrund einer sittlichen, ethischen oder moralischen Überzeugung, sondern vielmehr aufgrund der Bedrohung der nationalen Einheit und Stärke der hinduistischen Nation.

Zusammenfassend muss man feststellen, dass man sich nicht dem Eindruck verwehren kann, dass Savarkar jegliche Art von Minderheitenschutz als „Kröte“ sieht, die man schlucken muss. So werden prinzipiell seine liberal-humanistischen Aussagen, die insbesondere in seinem „Verfassungsentwurf“ zum Ausdruck gebracht werden vor dem Hintergrund entstellt, dass er jegliche weitergehende Form von Minderheitenschutz als gesellschaftliche und politische Erniedrigung der Mehrheit sieht. Einen Minderheitenschutz über Gebühr sieht Savarkar als eine Kränkung der nationalstaatlichen Würde und damit als ein Prozess der Erosion der nationalen Identität an. In Konsequenz ist der Staat, bzw. die Mehrheit zu einer repressiven Politik der zwangsweisen Assimilierung verpflichtet, sofern er sich laut Savarkar nicht seiner essentiellen homogenen Substanz berauben lassen will. Dies führt dazu, dass das Recht des Mitgliedes einer Minderheit seine Pflicht zum unbedingten Gehorsam gegenüber der Mehrheit ist. Dieses gewinnt insbesondere dahingehend eine bemerkenswert bedrohliche Dimension, da, um die Unabhängigkeit und Freiheit des Staates gegenüber abweichende Elemente zu sichern, der Staat bzw. die Mehrheit das Recht erhält, gegen die Minderheit(en) vorzugehen, auch wenn die Abweichung noch gar keine reale Bedrohung für die Integrität und Souveränität darstellt. Savarkars Staatsvorstellung kann am besten mit den Worten von Habermas (1996:122) ausgedrückt werden: „Ein national homogener Staat erscheint dann als etwas Normales; ein Staat, dem diese Homogenität fehlt, hat etwas Abnormes, den Frieden Gefährdendes“. Abschließend lässt sich feststellen, dass damit für Savarkar die indische Identität allerdings kein Ziel *sui generis* mehr ist, sondern ein Mittel zum Zweck.

10.4 Bewertung der Anwendbarkeit von Giesens-Modell

Anhand von Giesens Modell der codebasierten kollektiven Identität ist es nicht nur gelungen Savarkars *Hindutva*-Konzept universal zu erfassen, sondern zeitgleich in seine kleinsten Bausteine zu dekonstruieren. Es half dabei nicht nur, eine sinnvolle Fragestellung und konkrete Thesen zu entwickeln, sondern vor allem in methodisch kontrollierter Weise Savarkars Schrifttum, welches sich dem Autor über weite Strecken als äußerst heterogenes und nicht selten als „unsystematisches“ Material präsentierte, aufzuarbeiten. Im Rahmen dessen konnten Savarkars Schriften (Primärquellen) in drei Kategorien unterteilt werden, die jeweils primär

einer der drei gesellschaftlichen Dimensionen zuzuordnen ist. Anhand der von Savarkar verwendeten Kodierungen war es darüber hinaus möglich, herauszufinden, welche Arten der Schriften in erster Linie inklusive bzw. exklusive Elemente der Konstruktionssystematik manifestierten.

Abbildung 6: Verortung der Schriften

Primärquellen / Kategorie		Primäre gesellschaftliche Dimension	Exklusiv / Inklusiv
Kategorie 1: Nicht-politische Literatur		Soziale Dimension	Primär Inklusiv
↳	Kategorie 2: Historische Studien	Politische Dimension	Inklusiv/Exklusiv („Equilibrium“)
↳	Kategorie 3: Politische Statements	Politische & Wirtschaftliche Dimension	Primär Exklusiv

Durch die Parallelität der Prozesse von Rekonstruktion und Dekonstruktion konnte im Detail, die von Savarkar angewandte, Konstruktionssystematik nachvollzogen werden und macht sie so vergleichbar mit anderen Konzepten der Produktion von kollektiven Identitäten. Dieses verhilft wiederum dazu, die eigene Arbeit sowie die gewonnen Erkenntnisse in den Kontext einer übergeordneten Forschungsperspektive einzuordnen. So schafft es Giesens Ansatz eine methodologische Basis zur Verfügung zu stellen, die auch im indischen Kontext sowie in weiteren nicht-westlichen Ländern hilfreich sein kann, verschiedenste soziale Phänomene zu erklären.⁶²² Mit Hilfe der Codes gelang es nicht nur Savarkars Gedanken in den unterschiedlichsten Bereichen zu erfassen und zu systematisieren, sondern auch kontextspezifische Details wie Werte, Normen sowie weitere soziokulturelle Elemente zu berücksichtigen und in die Analyse mit einfließen zu lassen.

Durch die Möglichkeit zur Ausdifferenzierung in drei Idealtypen kollektiver Identität ist es gelungen das *Hindutva*-Konzept analytisch in ein „Cluster“ zu dekonstruieren, welches die einzelnen Elemente sowie deren quantitative wie qualitative Komposition mit anderen Identitätskonstruktionen kompatibel und in Verbindung mit weiteren politik- bzw. sozialwissenschaftlichen Verfahren handhabbar zu machen. So würde u.a. eine Anwendung im Bereich der sozialen Bewegungsforschung hinsichtlich des Paradigma der Identität aufschlussreiche Erkenntnisse in Aussicht stellen. Auf diese Weise wird es ermöglicht, Strukturen und Prozesse von Identitätskonstruktionen nicht nur in dem regionalen Kontext Südasiens sondern auch in einem Rahmen einer interregionalen Studie unterschiedlicher asiatischer Regionen sowie zwischen Asien und Europa miteinander zu vergleichen. So lässt

⁶²² Siehe hierzu weiter unten Absatz 10.5 Identitätskonstruktionen in Südasiens - internationale Verortung des Problemgegenstandes.

sich konstatieren, dass ein bemerkenswert fruchtbares Ergebnis die Möglichkeit des Vergleiches nicht nur mit Identitätskonzepten von Personen und Organisationen ist, die sich in der geistigen Tradition von Savarkar sehen bzw. sich auf ihn berufen, sondern auch die Chance anhand der abstrakten Konstruktionssystematik den indischen oder südasiatischen Kulturkreises im komparativen Fokus zu haben sowie Orient und Okzident in Beziehung zu setzen, darstellt.

Die Feststellung der Anwendbarkeit von Giesens Modell soll allerdings nicht bedeuten, dass der Autor aufgrund dieser Erkenntnis die für ihn feststehende Tatsache ignoriert, dass es Unterschiede in den theoretischen Vorstellungen und Theorieverständnissen verschiedener Kulturen gibt. Anhand dessen wendet sich der Autor gegen die Aussage, dass westliche Theorien apriori als nicht anwendbar in nicht-westlichen Kontexten zurückzuweisen sind. Vielmehr gilt es zunächst einen Blick auf die Reichweite, den Anspruch und die Art der Anwendung zu werfen. So gilt es u.a. zu betrachten, wie eine Theorie versucht den Erkenntnisprozess zu strukturieren und ob der damit verbundene Forschungsprozess für den jeweiligen Regionalkontext fruchtbar erscheint bzw. operationalisiert werden kann. Mit anderen Worten diese Arbeit soll nicht als ein Versuch der Legitimierung eines wie auch immer gearteten Universalitätsanspruches westlicher Theorien interpretiert werden, sondern vielmehr als eine Ablehnung der Feststellung der naturgemäßen Standortgebundenheit jeglicher Theorien. Dieses soll darüber hinaus nicht bedeuten, dass die ohne Zweifel bestehenden kulturellen Differenzen gering geschätzt oder hinter dem methodisch-theoretischen Erkenntnisinteresse nachrangig eingestuft werden. Der Autor ist sich dabei durchaus bewusst, dass Giesens Konzept über einer „sehr überschaubare“ Reichweite verfügt und vor diesem Hintergrund nur bedingt Rückschlüsse auf Theorien mit höherer Reichweite gezogen werden können. Die Anwendung von Giesens Konzept hat jedoch gezeigt, dass es durchaus möglich ist, „westliche theoretische Konzepte“ fruchtbar in einem „nichtwestlichen Kontext“ zu operationalisieren und offen genug ist, um „kulturübergreifenden systematischen Überlegungen“ Raum zu lassen sowie darauf hinzuweisen, wie eng empirische Forschung und theoretische Konzeptionen miteinander verquickt sind und aufeinander angewiesen sind.

Kann man feststellen, dass sich durch die Anwendung der drei verschiedenen Idealtypen kollektiver Identität es möglich wurde, theoretisch zu fundieren und zu erklären, wie Savarkar es schaffte, die Elemente anderer Religionen zu implementieren. Er implementierte Elemente des Islam, aber nicht die Muslime. Im Gegensatz zu den Christen schließt er die Buddhisten ein, aber nicht den Buddhismus. Den Sikhismus sah er als einen fundamentalen Bestandteil des Hinduismus und die Sikhs als einen nicht-hinterfragbaren Kern der hinduistischen Gemeinschaft. Die Parsen und Jains werden ebenfalls in die Gemeinschaft eingeschlossen ohne sich weitergehend mit ihren religiösen Überzeugungen auseinander zusetzen.

Abbildung 7: Einstufung Metacodes nach primärer kollektiver Identität

	I. Metacode	II. Metacode	III. Metacode
Codes / Codeelemente/ CE			Sanskriti
			Gemeinsame Kultur
	Rashtra	Jati	Code Gemeins. Sprache
	Gemeinsames Land	Gemeinsames Volk	CE hl. <i>Sanskrit</i> CE Hindi: <i>Devabhasa</i> CE <i>Nagari</i> -Schrift CE Englisch CE Reinigung der Sprache
Code Territorium	Code Bharati Santati - Gemeinsames Blut	Code Gemeins. Rituale	
CE <i>Pitribhu</i> - Territoriale Abgrenzung CE <i>Punyabhumi</i> – Heiligkeit des Territoriums CE <i>Des</i> , Unteilbarkeit des Landes	Code Indo-Arische-Migrationsthese	CE Ritual <i>Johar/Jauhar</i> CE Ritual Pferdeopfer CE Ritual ' <i>Nursinh</i> ' CE Ritual <i>Yadnya</i> CE Gemeinsame Festivitäten	
Code Mythos		Code Gemeins. Recht	
CE Hinduistisches Pantheon CE Shivaji & Panhinduismus CE Gründungsmythus CE Märtyrertum & Heldenverehrung		Code Gemeins. Symbole	
Code Desabhakti – „Die göttliche Liebe zum Land“ CE Patriotismus CE Ehre CE Loyalität CE Tugend- & Morallehre		CE Flagge CE <i>Kripana</i> (Schwert) CE Kundalini CE „hl. Silbe <i>Om</i> “ CE Farbe CE <i>Swastika</i> CE Nationalhymne	
Code Dienst an der Nation (National Service)		Code Gem. Geschichte	
		Code Hinduistische Erziehung und Bildung (Nationale Erziehung)	

Methodik/ Technik	Die Suche nach einer Legitimierung und der Basis einer kollektiven Identität erfolgt durch eine ideengeschichtliche Analyse und einer historisch-philosophischen Argumentation, welche Savarkar zu einer Geschichtskonstruktion führt, die mehr auf intuitives Verstehen und Sinndeuten begründet ist, denn auf einer empfundenen Logik (<i>unreifer Eklektizismus</i>).		
Primäre Identität	kulturelle kollektive Identität	primordiale kollektive Identität	„civic“ kollektive Identität
Primärer Code	Territoriales Prinzip als „heilige Geographie“	„Blut- u. Rassen-zugehörigkeit“; Geburt	geteilte Routinen und soziale Praktiken; Lebensformen
Exklusion/ Inklusion	Primärer Fokus liegt auf Inklusion von Jainas, Buddhisten und Sikhs	Primärer Fokus liegt auf Exklusion von Muslimen und Christen; Inklusive Elemente: Verfestigung interner Strukturen	Primärer Fokus liegt auf Exklusion bei gleichzeitigem Versuch der Assimilierung; Muslime und Christen erhalten Aufnahmemöglichkeit
Fremder	Gilt nicht als die primäre Bedrohung; diese befindet sich im „Inneren“	Muslimen und Christen als genuine Bedrohung	Muslimen und Christen, als „minderwertig“, da mangelnde Loyalität

10.5 Identitätskonstruktionen in Südasien: internationale Verortung des Problemgegenstandes

Auf der Suche nach einem essentiellen Fundament für die regionale Integration Indiens in Südasien scheint es, dass sich neben der gemeinsamen kolonialen Geschichte keine weiteren Merkmale der betreffenden Staaten identifizieren lassen, die ein regionales Zusammengehörigkeitsgefühl oder gar eine spezifische südasiatische Identität begründen könnten. Bereits der Begriff Südasien ließ sich bis dato als umstritten bezeichnen. So gilt er zum einen als ein Terminus des „kalten Krieges“ und damit als ein Ausdruck der hegemonialen Bestrebungen einer der beiden Blöcke. Zum anderen als ein vom „Westen“ geprägter Begriff, wurde er lange Zeit als eine Fremdbezeichnung empfunden und im Kontext der Dekolonisation bzw. dem Aufbau von postkolonialen Staaten als eine an der Vergangenheit orientierte Bezeichnung mit negativen Konnotationen belegt. Darüber hinaus, so der Vorwurf durch die kleineren südasiatischen Staaten verdeckte er die Hegemonie Indiens in der Region und provoziere die Angst der kleineren Staaten vor indischer Dominanz.

Mit Blick auf die Vielzahl der entstandenen ethnischen, linguistischen wie religiösen Nationalismen und ihre destruktiven wie zentrifugalen Effekte lässt sich feststellen, dass die wohl auffälligste Gemeinsamkeit der Staaten, die wir unter dem Begriff Südasien subsumieren, die existentiellen Probleme im Prozess der so genannten Nationenbildung sind. Die Gesellschaften sind höchst pluralistisch und werden mit einer erheblichen Anzahl interner Streitigkeiten und Unruhen konfrontiert. Anstatt integrierte Ethnien in multikulturellen Staaten findet man überwiegend fragmentierte gesellschaftliche Gruppierungen vor, die nicht nur untereinander sondern auch gegenüber dem Staat konfrontativ eingestellt sind. Vor dem Hintergrund der u.a. in Deutschland immer wiederkehrenden Leitkulturdebatte oder der Suche nach einer Europäischen Identität kann durchaus danach gefragt werden, was die südasiatischen Gesellschaften aus westlicher Sicht zusammenhält. Dies wirft die Frage nach der gemeinsamen nationalen (kollektiven) Identität in multikulturellen Gesellschaften auf. Mit Blick auf die unterschiedlichsten Formen von politischen Systemen, von der säkularen Demokratie nach dem Westminster-Modell (Indien) über islamische Republiken (Pakistan, Malediven bis hin zu Monarchien (Bhutan und bis 2008 auch Nepal) stellt dies eine besondere Herausforderung hinsichtlich einer vergleichbaren Perspektive dar. Dennoch lässt sich feststellen, dass die zeitgenössischen südasiatischen Staaten, trotz ihrer Verschiedenheit und den erheblichen Bedrohungen durch subnationale und separatistische Bewegungen, weitgehend als gefestigt zu gelten haben, und durch die Erscheinung eines einheitlichen Phänomens charakterisieren lassen, den räumlich und zeitlich verschobenen, immer wiederkehrenden Versuchen der Konstruktion von kollektiven Identitäten auf der Basis einer religiös-kulturellen Kodierung. Die Frage inwieweit es sich hier um eine typische „südasiatische Erscheinung“ handelt soll bzw. kann an dieser Stelle nicht im Vordergrund des Forschungsinteresses liegen. Vielmehr drängt sich mit Blick auf den Forschungsgegenstand die Frage auf, wo die Gemeinsamkeiten liegen, sofern

welche bestehen, und wie eine mögliche Übereinstimmung von Konstruktionsprozessen in der Herstellung kollektiver Identität identifiziert und aufgezeigt werden können. Da im Rahmen dieser Arbeit nur ein Fall, und zwar den des *Hindutva* von Savarkar aufgegriffen wird, kann die Arbeit nur einen entscheidenden Hinweis geben, wie eine entsprechende Konstruktionssystematik einer Identität aufgedeckt werden kann, sozusagen als eine Matrix für weitere Analysen von kollektiven Identitäten, unabhängig von ihren konstitutiven Elementen hinsichtlich Kultur, Religion, traditionellen Werten oder regionalen Ausprägungen, dienen.

Savarkars *Hindutva* ist nach Ansicht des Autors kein spezifisches Phänomen, welches einer bestimmten Religion oder einem Land zu zuordnen ist, vielmehr handelt es sich um eine bestimmte politische Strategie der Instrumentalisierung des sozio-kulturellen Kontextes, welche in einem Raum-Zeit-Vergleich in ganz Südasien zu finden ist. In diesem Zusammenhang lässt sich konstatieren, dass nationale (kollektive) Identitäten konstruiert wurden, die als Rahmen von pluralistischen Gesellschaften fungieren sollten. Die Schaffung neuer Symbole sowie die „Reaktivierung“ alter sollen dabei Gemeinsamkeiten vor Augen führen. Solche Versuche, solche kollektive Bezugspunkte in politische und soziale Realität zu implementieren und Konsens stiftende Wirkungen zu erzielen, lassen sich in allen südasiatischen Ländern und in den unterschiedlichsten Konfliktkonstellationen wiederfinden. Um einen ersten Eindruck zu erhalten, welche Vergleichsmöglichkeiten allein in Südasien zur Verfügung stehen, wurde nachfolgende Zusammenschau von Identitätskonstruktionen erstellt und diesem Abschnitt beigefügt. Sie soll darüber hinaus die These unterstreichen, dass es sich bei *Hindutva* um keinen Einzelfall handelt. Bei Savarkars Identitätskonstruktion handelt es sich vielmehr um ein in zeitlicher und räumlicher Sicht multiples Phänomen.

Abbildung 8: Vorauswahl von Identitätskonstruktionen in Südasien für möglichen Vergleich

Land	Identitätskonstruktion	Dimensionen: National / Regional/International	(Meta-)Codes
Indien	Hindutva	National	Jati, Rashtra, Sanskriti
	Sikh-Nationalismus	Regional	souveränen Khalistan; Sprache, Schrift,
	Jharkhand	Regional	autonomes Jharkhand; Stammeskultur
	Ghorka Identität	Regional/International	Gorkhaland, Stammeskultur
	Mizo-Nationalismus	Regional	Autonomes Mizoram; Stammeskultur; Christliche Religion
	Naga-Nationalismus	Regional	Autonomes Nagaland; Stammeskultur; christliche Religion
	Kaschmirische Identität	National/Regional/International	Islam, kaschmirische Kultur
Pakistan	Pashtunistan	Regional/International	Souveränes Pashtunistan, Stammeskultur
	NWFP	Regional, International	(Stammes-)Kultur, Sprache
	Sind	Regional	Autonomie, Kultur, Sprache
	Punjabi	Regional	Sprache, Kultur
	Baluchistan	Regional	Autonomie, Kultur, Sprache
	Mohajirs	National	Sprache
Sri Lanka	Tamil-Nationalismus	Regional	Autonomes/Souveränes Eelam, Sprache, Religion
	Buddhistisch-sinhalesische Identität	National	Buddhistische Religion, Sprache, Kultur
Bangladesch	Unabhängigkeitsbewegung	National/Regional	unabhängiges Bangladesch; Sprache; Bengali-Kultur
	Chittagong Hill Tracts	Regional	Autonomie; Stammeskultur, christliche Religion
Bhutan	Driglam Namzha	National	Sprache, Kultur
Nepal	Muluki Ain	National	(Rechts-)Kultur
	Terai / Tarai	Regional	Autonomie, Kultur

10.6 Abschließende Bewertung seines sozialen und politischen Denkens und Wirkens

Gewiss, Savarkar war kein politischer Denker sondern politischer Praktiker. Er war zwar ausgestattet mit einer bemerkenswerten und zukunftsorientierten Perspektive, mit einem außerordentlichen Verständnis für die politischen und sozialen Zusammenhänge, aber ein schlechter Taktiker, dem die Gabe der klugen Berechnung und des maßvollen Handelns nicht gegeben war. Er verstand es nicht, in den entscheidenden Momenten sich auf Zugeständnisse und Kompromisse einzulassen oder seinem Aktivismus die destruktive Komponente zu nehmen. Savarkar ist auch kein „originärer Denker“. Er wählte vielmehr aus den reichen Geistesströmungen seiner Zeit mehr mit Instinkt als mit methodischer Sicherheit die Ideen heraus, die seinen praktischen Ziele dienen können.

Vor diesem Hintergrund fehlt seinem sozialen und politischen Denken die schöpferische Dynamik und Kraft, die man allgemein bei Philosophen und Theoretikern zu finden gedenkt. Methodisch sind die Gedanken Savarkars oft nur ungenügend begründet und bedingt miteinander verbunden. Dennoch schafft er es, sie in einem übergeordneten Zusammenhang zusammen zu führen, so dass sein System bzw. seine identitäre Konstruktionssystematik eine Einheit bildet. Jedoch die Verborgenheit dieser Einheit, das Fehlen einer expliziten durch ihn vollzogenen Manifestation derer, gab nicht nur die Integrität seines Denkens sondern auch die Kohärenz seines gesamtgesellschaftlichen Ansatzes seines *Hindutva*-System der willkürlichen Interpretation frei. So blieben viele seiner Grundideen weiterhin in der Praxis wirksam, wenn auch zunächst über die ersten Dekaden nach dem Erhalt der Unabhängigkeit im Verborgenen, um in den letzten drei Dekaden umso verstärkter den politischen wie öffentlichen Raum einzunehmen und realpolitisch an Bedeutung zu gewinnen. Dass die neuen Träger und Protagonisten seines Denkens unter Umständen Savarkars *Hindutva* einer selektiven Interpretation unterwarfen und trotz erheblicher Modifikationen seines Gedankenbaus sich als geistige Erben Savarkars sehen, bleibt in der Regel außer Acht.

Viele bezeichnen Savarkar als die Seele eines Phänomens, welches unter den unterschiedlichsten Begriffen firmiert, wie u.a. Hindu-Nationalismus, Chauvinismus oder gar Fundamentalismus. Ihn als dessen ideologischen Vater zu bezeichnen, trifft nur bedingt zu, erfährt aber eine Berechtigung in Anbetracht der Tatsache, dass sich viele der hindu-nationalistischen Organisationen auf ihn berufen. Dies führt jedoch zu einer nur partiell zutreffenden Verortung seiner Person. Man sollte ihn eher als einen geistigen Führer und Aktivist der Einigungsbewegung der Hindus bezeichnen, und vor diesem Hintergrund kann man ihn als eine Art Künder, Vorbote oder Inspirator des Hindu-Nationalismus sehen. Letzt genanntes wird bestätigt, bewusst oder unbewusst, durch Jyotirmaya Sharma in seinem Buch *Hindutva. Exploring the Idea of Hindu Nationalism*. Hierin wird darlegt, dass die Genese dieses Phänomens bereits viel früher ihren Ursprung hat und aus den unterschiedlichsten Quellen und Faktoren entstanden ist.

Savarkar gehörte zu jenen, die in einer nationalen Ausprägung sozialer, wirtschaftlicher und politischer Ideen den Weg in die Zukunft sahen und dabei großes Vertrauen in den Staat, anfangs in der Form der konstitutionellen Monarchie, später in der parlamentarischen Demokratie, als Garant nicht nur des Übergangs von der kolonialen zur postkolonialen Gesellschaft und der Aufrechterhaltung der Ordnung, sondern auch einer positiven Gestaltung des Wirtschafts- und Gesellschaftslebens, durch ordnungspolitische Maßnahmen wie Umverteilung, Interessenallokation, Ressourcensteuerung sowie Bildungs- und Kulturpolitik u.a. setzten. Für ihn galten die indischen Probleme für lösbar durch Erfahrung und Vernunft. Religiösen Dogmen stand er skeptisch gegenüber. Es wäre jedoch falsch von seinem Antidogmatismus automatisch auf eine säkulare Einstellung zu schließen, wie es durchaus von seinen Protagonisten praktiziert wird. Seine liberalen Ideen wie sie in seinem „Verfassungsentwurf“ zum Ausdruck kommen, führen ihn jedoch nicht zu einer Artikulierung der Anerkennung eines politischen Pluralismus und zur Anerkennung einer organisierten Opposition. Bei ihm verbindet sich der Liberalismus mit Nationalismus sowie Radikalismus. Auch wenn es nicht schwer fällt, an vielen Stellen in Savarkars Denken liberale Ansätze zu entdecken, so fällt es doch sehr schwer, seine durch Nationalismus geprägten politischen Visionen als liberal zu bezeichnen. Sein Nationalismus ist jedoch nicht von einer ausschließlich reaktionären Art, wie es oft fälschlich dargestellt wird. Vielmehr wie in dieser Arbeit ausführlich im Rahmen seiner Philosophie und insbesondere in der sozialen Dimension des *Hindutva*-Konzeptes dargelegt wurde, handelt es sich um einen progressiven Nationalismus, auch wenn er hinsichtlich seiner Rhetorik wesentlich vom Geist der Zeit geprägt war. In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass trotz des hochpolemischen Tons, Savarkars Denken rationale und moderate Elemente aufzeigt. Trotz der Inspiration durch liberales Gedankengut war Savarkar jedoch kein Liberaler, der die einzelne individuelle Person über das Kollektiv stellt. Die einheitliche, hinduistische Gemeinschaft, die *Hindu Sangathan*, steht bei Savarkar im Mittelpunkt seines Denkens und Handelns. Sie bildet die eigentliche Triebkraft seines Wirkens und begründet sein kompromissloses Sendungsbewusstsein. Die Hindus mussten laut ihm zum Gemeinschaftsdenken und Gemeinschaftshandeln erzogen werden. Sie müssen lernen, dass man sich nur aus eigener Kraft von der Britischen Kolonialmacht befreien und später auch behaupten kann. Dabei reichen politische Reformen bei weitem nicht aus, diese müssen viel mehr unterstützt bzw. flankiert werden durch soziale Reformen und einer rigorosen Modernisierung und Industrialisierung Indiens. Jedoch schafft die von ihm verwendete sozialreformerische Terminologie nur unzureichend, den politischen Charakter seiner Aktionen hinsichtlich der sozialen Transformation der hinduistischen Gesellschaftsstruktur zu verdecken. Dieses führt letztendlich dazu, dass er jedes „symbolische Kapital“, welches dem *Hindutva*-Konzept innewohnen soll, verspielte.

Savarkar war ein „Konservativer“ der die Macht der Tradition verteidigte. Loyalität, Patriotismus und Solidarität waren für ihn die zugrunde liegenden Elemente im politischen

Leben. Mit Blick auf seine soziopolitischen Zielvorstellungen sowie den Versuchen diese in praktisches, politisches und gesellschaftliches Handeln umzusetzen, muss konstatiert werden, dass Savarkar entweder dieser allumfassenden Aufgabe nicht gewachsen war und/oder ihm die dazu nötigen Ressourcen sowie Mobilisierungsstrategien fehlten. Savarkar begann als „gesamtindischer Patriot“ der an die Einheit der Hindus und Muslime glaubte. Er war tief bewegt von den Problemen seiner Zeit und seines Landes. In der Beschäftigung mit all diesen sozialen und politischen Problemen gab Savarkar diesen „universalistischen Ansatz“ in späteren Jahren zunehmend auf und machte in vielen seiner Reden und Schriften seinen persönlichen Gefühlen, Antipathien und Idiosynkrasien Luft. Trotz Savarkars Bekenntnisses zur Demokratie sehen seine Gegner im *Hindutva*-Konzept das festeste Bollwerk der hindu-nationalistischen Reaktion auf den postkolonialen Staat wie er von Gandhi und Nehru implementiert wurde. Nach ihrem Urteil ist Savarkar der gefährlichste Feind aller demokratischen und insbesondere aller säkularen Ideale der Indischen Union. Betrachtet und versucht man eine vorsichtige Bewertung der bisherigen Kritik an Savarkar zusammenfassend, so lässt sich dieses mit den Worten des deutschen Philosophen Jakob Friedrich Fries auf einen Satz reduzieren: Savarkars *Hindutva*-Konzept ist nicht „in den Gärten der Wissenschaft entstanden, sondern auf dem Misthaufen der Servilität“.

Heute wirkt *Hindutva* gegen Savarkar selbst. Aus dem Kontext der zeitlichen und persönlichen Bedingungen, die auf die Entstehung des *Hindutva*-Konzeptes gewirkt haben, bestreitet und unterminiert es einige seiner „festesten und liebsten“ sozialen wie politischen Überzeugungen. Im Gegensatz zu seinen gewünschten Prozessen der Identitätsbildung im Rahmen der indischen Nationenbildung bewirkte es bis dato den entgegen gesetzten Prozess, *Entgrenzung* anstatt Kohäsion. Die Produktion von Kohäsion und Abgrenzung sollte ursprünglich, wie von ihm angedacht innerhalb der hinduistischen Gemeinschaft eine Einstellung der Loyalität des Individuums und Teilgemeinschaften gegenüber dem hinduistischen Mehrheitskollektiv bewirken. Savarkar war überzeugt von der Notwendigkeit der Kohäsion, verstanden als die Erfordernis der „inneren Geschlossenheit“ der Hindus, diese zu schaffen und zu bewahren, um so eine Schwächung von innen heraus zu vermeiden. Vor diesem Hintergrund betrachtete er sein soziales Reformprogramm zur Abschaffung der Unberührbarkeit und des auf Geburt basierenden Kastensystems als essentielle Voraussetzung. Darüber hinaus sollte durch die Kodierung bestimmter soziokultureller Elemente, wie z.B. die Sprachen Sanskrit und Hindi, die Hindus als eine geschlossene Einheit definiert werden. Die damit verbundene Notwendigkeit, ihnen einen höheren Rang in der Bewertung zu zuweisen wie z.B. gegenüber dem Urdu sowie anderen Regionalsprachen förderte jedoch die entgegen gesetzte Wirkung. Statt der Abgrenzung gegenüber dem als Fremd und anders erachteten „Nicht-Hindus“ bzw. „nicht-hinduistischen Minderheiten“ wurde zunehmend eine „Entgrenzung“ innerhalb der hinduistischen Gemeinschaft forciert. Seinen parteipolitischen Ausdruck fand dieses u.a. in der zeitgenössischen Konfrontation zwischen der von Savarkar geführten Hindu

Mahasabha und dem Indischen Nationalkongress. So lässt sich konstatieren, dass er nicht nur in Konflikt mit dem „Mainstream“ der indischen Unabhängigkeitsbewegung und somit auch der Mehrheit der hinduistischen Bevölkerung sondern auch mit denen die ihm in wesentlichen anderen politischen Zielsetzungen nahe stehende Hindu-Orthodoxie sowie seinen eigenen Gefolgsleuten stand. Sein sozial-reformerisches Engagement bzw. die damit verbundenen Kampagnen haben aufgrund ihrer unterstellten politischen Intention dementsprechend eine Art negativer Dialektik hinsichtlich der Identität stiftenden Bedeutung entfaltet. Dieses kommt insbesondere in zwei Punkten zum Ausdruck: Zum einen lassen sich hierin ein erheblicher Widerspruch in Savarkars Argumentation finden bzw. eine bemerkenswerte Problematik mit der er bewusst oder unbewusst konfrontiert wird. Auf der einen Seite möchte er eine homogene Gesellschaft erschaffen mit fester Identität, muss bzw. will jedoch dafür als konstitutive Voraussetzung das bis dato elementarste sinnstiftende Orientierungsmuster der indischen Gesellschaft, das Kastensystem auflösen bzw. deren Abschaffung einfordern. Zum anderen kann der Versuch der Geltendmachung einer nationalen Identität, insbesondere wenn dabei soziokulturelle Elemente herangezogen werden, ebenso delegitimierend, d.h. Identität hemmend, wirken. Maßnahmen der politischen Sinnstiftung mit eindeutigem Ziel gesellschaftlicher Integration oder staatlicher Legitimation bewirken in einer pluralistischen, ausdifferenzierten Gesellschaft nicht unbedingt Einheit, sondern können auch die Aufmerksamkeit auf die Differenzen lenken. Damit war die fundamentale Befriedungslinie zwischen Savarkar und den zeitgenössischen Denktraditionen nicht nur in Frage gestellt sondern unumkehrbar zerschnitten. So ist es nicht verwunderlich, dass *Hindutva* stets nur eine partikuläre, individuelle, aber nicht eine Gemeinschaft umfassende Bedeutung erlangte. Was eine *Entgrenzung* bewirkte, die letztendlich zur gesellschaftspolitischen Ausgrenzung von Savarkars *Hindutva*-Konzept für die ersten Dekaden der politischen Entwicklung Indiens bewirkte.

Hindutva hat sich zu einem Chamäleon entwickelt, das sich der jeweiligen Situation anpasst. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Anpassung jeweils im Sinne der Beteiligten verläuft. Es könnten sich Resultate bzw. Modifikationen ergeben, die von niemandem beabsichtigt waren, insbesondere nicht von Savarkar, und eine Eigendynamik entwickeln. Es bewegt sich in einem punktierten Horizont, so dass Savarkar in dem von ihm reproduzierten ahistorischen Zusammenhang die von ihm gewünschten politischen Visionen mit realen soziokulturellen und gesellschaftlichen Formen und Strukturen in Konfrontation gerieten, wodurch die bis dato allgemein unangetastete Stabilität dieser Formen und Strukturen sich gegen die intendierte Veränderung von Savarkars politischen Inhalten richten mussten bzw. richteten. *Hindutva* produziert mit anderen Worten seine Hilflosigkeit und Verwundbarkeit ständig selber. Seine Unentschiedenheit und sein Lavieren zwischen den unterschiedlichen Gedankenströmungen und entsprechenden sozio-politischen Reformansätzen, was Savarkar zur Erreichung politischer Stärke als notwendig betrachtete, führte unweigerlich zur

gesellschaftlichen Schwäche von *Hindutva* aus methodologischer Sicht. Dementsprechend sind Utopie und realpolitische Ernüchterung zwei ständige Begleiter in Savarkars sozio-politischem Denken und Handeln.

Vor diesem Hintergrund lässt sich konstatieren, dass das politische wie gesellschaftliche Comeback des *Hindutva* in den letzten zwei bzw. drei Dekaden ein Pyrrhussieg für Savarkars originäre Ideen gewesen ist. Bereits Savarkar hatte den Aktionsradius seines *Hindutva*-Systems ungeheuer ausgedehnt, aber seine Einheit und innere Harmonie verloren bzw. erst gar nicht konstituieren können. Es gelang ihm nicht, ein klares, homogenes, festes System politischen Denkens bzw. eine kohärente Konstruktion einer kollektiven, *nationalen* Identität zu entwerfen. Heute berufen sich die unterschiedlichsten Organisationen, allen voran die *Sangh-Parivar*, auf die Autorität Savarkars bzw. darauf, in dessen Tradition zu stehen; aber gleichzeitig geben sie vollständig verschiedene und unvereinbare Interpretationen seiner fundamentalen Prinzipien. Diese Prinzipien sind verstreute und zusammenhanglose Überbleibsel seines Denkens geworden.

Der Hindunationalismus in seiner organisatorischen Ausprägung der *Sangh Parivar* hat das *Hindutva*-Konzept Savarkars so virtuos genutzt und für seine politischen Ziele modifiziert bzw. missbraucht, dass dieses zum einen für den emotionalen Zusammenhalt des indischen Gemeinwesen nachhaltig kompromittiert war. Darüber hinaus hat es zum anderen dazu geführt, dass selbst die inklusiven Elemente dieser Identitätskonstruktion die Zeit nicht unbeschädigt überstanden haben bzw. ignoriert wurden. Aber nicht nur der „Missbrauch“ des *Hindutva*-Konzeptes sondern auch die Tatsache, dass sich Savarkar bei dessen Konstruierung einer alten Symbolik bediente trug zu dessen Desouvierung bei. Einer Symbolik die nicht oder nur sehr bedingt mit den Grundwerten der postkolonialen indischen Gesellschaft in Einklang zu bringen ist. Für sie ist nicht Reich oder Nation (ausgedrückt u.a. in den Codeelementen *Rashtra* und *Des*), Volk oder Rasse, uneingeschränkte Loyalität sowie Patriotismus von kausaler Bedeutung sondern vielmehr das subjektive Rechtssubjekt, allgemeine Menschenrechte wie Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Berufsfreiheit, Bildung. Werte bzw. Phänomene wie *Säkularismus* oder *Hinduisierung* werden erwünscht, vorausgesetzt oder verdammt. Sie spielen in diesem Zusammenhang jedoch eine nur nachgeordnete Rolle im täglichen Diskurs – außerhalb der gesellschaftlichen Eliten der universitären, der journalistischen wie der parteipolitischen Sphäre haben und haben keine Bedeutung für die breiten Massen der indischen Bevölkerung.

Der von Savarkar geforderte und von den Hindunationalisten in den letzten beiden Dekaden propagierte „Hurratriotismus“ weicht der Nüchternheit der indischen politischen Realität sowie der strategischen Aufstellung im Rahmen der internationalen wirtschaftlichen Herausforderungen. Es lässt sich wohl zu Recht behaupten, dass es einen Konsens der nationalen politischen Elite gibt, dass die Ziehung der so genannten „Hindu-Card“ sich nicht mehr vereinen lässt mit dem Image einer „verantwortungsvollen Atommacht“.

Es steht außer Frage, dass die Indische Union heute als eine gefestigte, konsolidierte Demokratie zu bewerten ist. Als solche gründet sie sich zunehmend „auf der Rationalität von Rechten, abstrakten Werten und Verfahren“. „Sie appelliert an die Vernunft und den kritischen Sachverstand des Staatsbürgers, muss überzeugen, nicht überreden wollen, setzt auf den öffentlichen Diskurs und die pluralistische Willensbildung. Sie spekuliert nicht auf die Suggestion und Faszination der Massen durch die Inszenierung staatlicher Macht und nationaler Größe und Mission“ wie es Savarkar insbesondere in seiner Philosophie „might is right“ zum Ausdruck bringt. Jedoch die kohäsiven Kräfte basierend auf Vernunft und kritischem Sachverstand ergeben sich nicht automatisch aus der Praktizierung der demokratischen Prozesse oder aus der wirtschaftlichen Logik und Prosperität. Auch diese ist auf die affektive Bindung der Menschen an das Gemeinwesen angewiesen. Aus diesem Grunde muss das Gemeinwesen bzw. die Gemeinschaft ein sinnstiftendes Identifikationsangebot offerieren. Die entscheidende Frage ist, ob in einem pluralistischen und multiethnischen Staat wie Indien, mit seiner Vielzahl an segmentierten Teilidentitäten und Sinnprojekten, die jeweiligen unterschiedlichen Kodierungen ein integratives Identitätsmanagement entwickeln können. Auch Indien muss als eine nationale Einheit von seinen Staatsbürgern wahrgenommen werden und dies bedarf der Gründung einer allgemein akzeptierten Sinnperspektive.

10.7 Generalisierendes Resümee und Implikationen aus der Arbeit

▪ *Existenz einer identitätsimmanente Konstruktionssystematik*

Eine Identität verfügt (bewusst oder unbewusst) über eine bestimmte Konstruktionssystematik im Sinne einer Matrix bzw. Bauplanes zur Produktion von Sinnstiftung. Fehlt diese, ist eine Reproduktion aus sich selbst heraus nicht möglich. Vor diesem Hintergrund kann auf der Basis der Analyse von Hindutva nachgewiesen werden, dass es möglich ist eine solche Konstruktionssystematik zu identifizieren und nachvollziehbar zu rekonstruieren und abzubilden. Hier hat Giesens Code-basiertes Identitätskonzept eine entscheidende Funktion entwickelt. Es wurde durch dieses Konzept ein Instrument geliefert, mit dem es erstmalig möglich war, umfassend Savarkars politisches Denken und Handeln systematisch zusammenzutragen. Da Savarkar sich selbst nie kohärent zu einem bestimmten Thema äußerte, bedurfte es einem flexiblen Analyseinstrument, welches eine objektive Zusammenschau seiner Standpunkte ermöglichte. Daraus ergaben sich insbesondere weitere Konsequenzen:

- (1) Erstens wurde die vom Autor aufgestellte These verifiziert, dass sogenannte „westliche Theorien“ auf den indischen Kontext angewandt werden können.
- (2) Es bedarf eines transkulturellen und transnationalen sowie interdisziplinären Ansatzes zur Ermittlung einer kollektiven Identität. Dieses kann als eine Absage an alle spieltheoretischen Modelversuche interpretiert werden, komplexe gesellschaftliche Phänomene wie Identitätskonstruktionen auf ein kontextunabhängiges Analyseverfahren zu

reduzieren. Darüber hinaus zeigt die ermittelte Konstruktionssystematik aber auch die Grenzen eines exklusiven kulturtheoretischen Forschungshorizontes auf. Die bestehende Tendenz zur Ablehnung „westlicher Regionalforschung“, insbesondere die unter dem Generalverdacht eines *Western-Centrism* oder *Euro-Centrism* steht, hat bis dato den unbefriedigenden Kenntnisstand im behandelten Feld wesentlich mitverschuldet. Ein Forschungsgegenstand wie *Hindutva*, welches aus bzw. in einem Fluss (*flow*) von indischen und europäischen Geistesströmungen entstanden ist, bedarf dementsprechend auch einem theoretisch-methodischen Ansatz, der dieses entsprechend berücksichtigt. *Hindutva* lässt sich mit einem, rein indigenen Ansatz nicht erklären!

- (3) Durch die umfassende Ermittlung von Savarkars sozialen und politischen Denken wurde es ermöglicht, eine klar umrissene Definition von *Hindutva* als eine sozial konstruierte kollektiv Identität in die noch beschränkt vorhandene Diskussion einzubringen. Auf der Basis von *Hindutva* kann kollektive Identität wie folgt definiert werden:

Kollektive Identität ist ein Sozialverhältnis, welches auf der Basis von Verantwortung und Einsicht sowie durch wechselseitige Rechten und Pflichten bestehende Loyalitäts- und Solidargemeinschaft begründet.

- (4) Es konnte die gängige Aussage falsifiziert werden, dass es sich bei *Hindutva* um eine ausschließlich exklusive Identitätskonstruktion handelt. Darüber hinaus lassen sich durch die Entschlüsselung der Codestruktur von *Hindutva* Hypothesen über die sinnstiftenden Wirkungen einzelner Elemente sowie wie die zu erwartende Entwicklung der kohäsiven Kraft des Gesamtkonzepts aufstellen.

▪ *Es gibt keine feststehende „Code-Matrix“*

Aus dem Verlauf der Analyse von Savarkars Denken und Handeln wird offensichtlich, dass es keine vordefinierte, feststehende „Code-Matrix“ gibt bzw. ein „feststehender Pool“ von bestehenden Codes existiert aus denen man fallbezogen bereits im Vorfeld eine forschungsleitende Matrix zusammenstellen kann. Vielmehr muss hier konstatiert werden, dass die essentielle Herausforderung darin besteht, ein bereits grobes Raster einer vorläufigen Codestruktur im Rahmen von vorgelagerten Arbeiten zu erstellen. Jedoch muss dabei auf die notwendige Flexibilität und strukturelle Dynamik dieses Analyserasters hingewiesen werden. So ergeben sich, wie im Fall Savarkar erst im weiteren Verlauf bzw. nachdem alle drei Kategorien seines Schrifttums systematisch analysiert wurden, eine kohärente Abbildung der Konstruktionssystematik von *Hindutva* in Form einer „Code-Matrix“. Freilich ist darauf hinzuweisen, dass die Analyse seines Schrifttums (Dekonstruktion) und die Erstellung der „Code-Matrix“ (Konstruktion) in einer engen Wechselwirkung stehen. Es lässt sich daher konstatieren, dass sich die Prozesse der Dekonstruktion und der Konstruktion aneinander bedingen und in einer engen, kausalen Wechselwirkung zueinander stehen. So kann es durchaus

sein, dass im Laufe des Forschungsprozess ein Code den man zu identifizieren glaubte, schon sehr bald seine konstitutive Funktion im Rahmen der Identitätsbildung verliert und/oder als Konstituente eines neuen Codes Verwendung findet. Darüber hinaus kann anhand von *Hindutva* Giesen und Eisenstadts (1995) These bestätigt werden, dass kollektive Identität sozial konstruiert ist. Mit anderen Worten, Identität ist, wie auch die ihr zugrunde liegende Codestruktur/Matrix kein statisches, starres Konstrukt sondern das Ergebnis von sozialen Prozessen. *Hindutva* ist als Ergebnis von Savarkars Denken und Handeln als Reaktion und Interpretation des Kontext insbesondere der räumlichen, zeitlichen und soziokulturellen Umstände, sowie die darin eingebettete Interaktion mit den bestimmenden Akteuren zu sehen. Diese Interaktion, bestimmen nicht nur die Konstruktionsprozesse sondern lassen sich auch als deren Ergebnisse bewerten. Identität ist also immer ein Prozess in Bewegung. Somit bedarf es im Rahmen der Analyse der ständigen Überprüfung der Codes. Wie man anhand des kausalen Beziehungsgeflecht unter den vom ihm verwendeten Codes und Codeelementen (z.B. Patriotismus, Loyalität, Lehre zur Tat) deutlich wird, muss generalisierend festgestellt werden, dass es der ständigen Überprüfung der Codematrix bedarf, das diese beliebig erweitert und systematisch geordnet werden muss. Dieses kann als eine wesentliche methodische Prämisse gesetzt werden um eine fruchtbare Analyse kollektiver Identität zu gewährleisten.

▪ *Analyse kollektiver Identität als Feld der komparativen Forschung*

Hier muss erneut darauf hingewiesen werden, dass sich die vorliegende Arbeit als eine Art „methodische Blaupause“ versteht, anhand derer ein Weg aufgezeigt wird, wie in einer analytischen Weise die Konstruktion einer kollektiven Identität aufgezeigt werden kann. Die Ermittlung dieser Konstruktionssystematik ist jedoch im Wesentlichen davon abhängig, dass ausreichende Kenntnisse über die zu behandelnde Identität vorliegt. Im hier diskutierten Falle war dieses zunächst nicht möglich, da keine Klarheit bzw. wissenschaftlich fundierten Kenntnisse über den Forschungsgegenstand vorlagen. So bestand eine der wesentlichen Arbeiten darin, zunächst das Denken und Handeln Savarkars in all seinen Aspekten systematisch und umfassend zu ermitteln, was nicht nur für die hier beschriebenen drei Dimensionen (der sozialen, wirtschaftlichen, und politischen) von *Hindutva* sondern auch für die zugrunde liegende „Kodierung“ das Fundament bildet. Erst durch die Rekonstruktion seines Gedankengebäudes und der konsequenten Ermittlung der Codematrix sowie ihrer inneren Systematik wird ein Vergleich ermöglicht.

▪ „*Illusion der Singularität*“⁶²³

„Die Illusion der Singularität“ stützt sich auf die Annahme, ein Mensch sei nicht als ein Individuum mit vielen Zugehörigkeiten oder als Mitglied vieler verschiedener Gruppen zu betrachten, sondern ausschließlich als Mitglied eines einzigen Kollektivs, das ihm eine Identität von überragender Bedeutung verleiht“ (Sen 2007:58). Allein die von *Hindutva* vorgenommene

⁶²³ Ein Begriff der von Amartya Sen (2007:58) übernommen wurde.

Klassifikation der in Indien lebenden Menschen unter eine identitäre Kategorie, dem Korrelat der hinduistischen Kultur, reicht nicht aus, um eine nachhaltige kollektive Identität in einer heterogenen Gesellschaft wie Indien zu konstruieren. Waren für europäische Nationen eine gemeinsame Sprache, eine gemeinsame Geschichte und/oder ein gemeinsamer religiöser Hintergrund u.a. recht hilfreich zur Herstellung von Loyalität und Solidarität unter ihren Staatsbürgern, so kann dieses nicht für Indien behauptet werden. Vielmehr verbinden sich dort mit diesen Schlagwörtern mehr destruktive und trennende als einigende und dem Nationenbildungsprozess hilfreiche Elemente. Eine gesellschaftliche und politische Realität, die von Savarkar weitgehend ausgeblendet wurde. Darüber hinaus ignoriert Savarkars „Illusion der Singularität“ die Möglichkeit, dass es weitere Faktoren wie den religiös-kulturellen Kontext gibt, die die Loyalität eines Menschen gegenüber einer Gemeinschaft sicherstellt. Vor diesem Hintergrund kann festgestellt werden, dass *Hindutva* im gegenwärtigen Indien seine stärkste identitäre Kraft von Außen bezieht. Und zwar erstens durch die über Jahrzehnte herrschende modernisierungstheoretische Naivität indischer Eliten (allen voran der erste Premierminister Nehru) sowie die zunehmende Erkenntnis, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethnisch-religiösen Gemeinschaft über den Zugang zu Ressourcen im positiven wie negativen Sinne entscheidet. In Konsequenz lässt sich feststellen, dass im heutigen Indien eine durch Identität markierte Gemeinschaft eines Argumentationshaushaltes bedarf, der nicht nur aus den kognitiven Beständen des eigenen sozio-kulturellen Kontextes (hier ein selektiver Hinduistischer) bestritten wird. Es bedarf vielmehr der Verbindung von Rationalität und Kultur zur Konstruktion einer „funktionierenden kollektiven Identität“. Die immer wiederkehrende Diskussion um das nationale Selbstverständnis der Indischen Union bestätigt die Notwendigkeit sich mit diesem Problemkomplex auseinanderzusetzen. So soll hier mit einem weiteren Ausdruck von Amartya Sen (2007:37) die vorliegende Arbeit zum Abschluss gebracht werden, der hinsichtlich der Bedeutung von Identität feststellt, dass nur ein „rationaler Narr“ diese missachten könnte.

Appendix:

A 1: Savarkar's letztes Presseinterview

Das Interview wurde im Jahre 1965 von dem Journalist Shridhar Telkar, der für den wöchentlich erscheinenden *Organiser*⁶²⁴ arbeitet geführt. Savarkar war zu diesem Zeitpunkt bereits 83 Jahre alt und ernsthaft krank. Es war sein erstes Interview nachdem er über einige Jahre jeglichen Kontakt mit der Presse gemieden hatte und auch sein letztes. Im darauffolgenden Jahr verstarb Savarkar. Es wurde in der *Diwali*-Ausgabe 1965 des *Organisers* und darüber hinaus in der 1989 erschienenen Festschrift *Commemoration Volume* des Savarkar Darshan Pratishtan (hrsg. von Sudhir Phadke et. al.) abgedruckt.

Q: Looking back, what are the most thrilling memories which you still cherish?

A: Of course, memories of old keep haunting me. I treasure these thrilling memories. They are now a part of me and will remain with me till the end of my life. The first thrilling event which I still vividly remember was my dramatic escape from the steamer. It all happened like this: It was Sunday March 13, 1910. I arrived in London from Paris. I was immediately arrested at the Victoria Station by the London Police. The arrest was made under a telegraphic warrant from the Bombay Government. I was held under the Fugitive Offenders Act of 1881. The charges against me were: 1. Waging War or abetting the waging of war against His Majesty the King Emperor of India; 2. Conspiring to deprive His Majesty the king of the sovereignty of British India or a part of it; 3. Procuring and distributing arms and abetting the murder of Jackson, the then Collector of Nasik; 4. Procuring and distributing arms in London and waging war from London; 5. Delivering seditious speeches in India from January 1906 onwards and in London from 1908 and 1909.

I was put on the steamer *S.S. Morea* bound for Aden. I was a prisoner of the British in the steamer. And I realised what my fate would be once I reached my homeland. So I decided to escape from the jaws of death. Luckily for me the steamer anchored at Marseilles for repairs. I now made a dramatic decision, to escape somehow from the steamer. So I went into the bathroom and bolted the door from inside. My guard waited outside. I jumped from the port-hole into the sea and started swimming towards the harbour. The guards opened fire, and bullets whizzed by. I dodged them by daring and cheated death. At last I reached the harbour and climbed the quay. I was happy that at last I was on the soil of France – a free man. But fate was cruel and unkind. The British guards pursued me and dragged me back to the steamer – clearly a breach of International Law, for I had been arrested on

⁶²⁴ Nach eigenen Aussagen handelt es sich beim *Organiser* um eine der ältesten Wochenzeitungen Indiens und gilt als Sprachrohr der als hindunationalistisch bezeichneten Kulturorganisation RSS. Für weitere Informationen siehe: www.organiser.org.

foreign land. Madam Cama and Ayyar who had planned to rescue me arrived in Marseilles by car late by a few hours. They must have cursed themselves when they heard that I was captured after my dramatic escape.

The second episode, which lingers in my mind when I was sentenced on two occasions for transportation for life. This meant that altogether I had to remain in the Andaman's Cellular Jail for fifty years. If I had served my full term of imprisonment, I would have been released on December 24, 1960. But I was sent to Hindustan after 14 years in the Andamans to be interned for 13 years in Ratnagiri. Altogether I remained a prisoner of the British for nearly 27 years.

The third event which I shall always cherish was when I met my young patriotic brother and my noble wife in Cellular Jail for the first time in 8 years. The Government had permitted them to see me in the Andaman jail. How can I express in cold words what I felt then? Anyhow, I was supremely happy to see and talk to my wife, who shared with me the sorrows and agonies of a revolutionary's life.

Q: You have been a great revolutionary in your time and a great revolutionary in your time and a great fighter for India's freedom. Tell me, how and why did you become a revolutionary?

A: It happened like this. Somewhere round about 1897 the country was in the grip of famine and plague. The people suffered much during this critical period. The soul of the people was in agony. The government did little to alleviate the suffering of the people. Death and disease took a heavy toll of life. The excess committed by the soldiers and the antics of bullying, incompetent tyrant Rand, the Plague Commissioner, infuriated the Chaphekar brothers were tried and hanged. The terrible news of their hanging stirred me. I was hardly 16 then. My enquiring mind became restless. I realised, even at that young age, the significance of the act of the Chaphekar brothers. I decided to take a vow—a pledge to fight and die, if need be, for the freedom and liberty of my country, So at the dead of night, I sat alone at the feet of our family deity – the armed Goddess Durga – and invoked the blessing of the Great Mother, the source of Divine inspiration and strength. I took a solemn vow before Goddess Durga to do my duty towards my country and to fulfil the noble mission of the martyred Chaphekar brothers. I also took a vow to drive out the Britishers from my beloved motherland and make my country free and great once again – the glory that was Hind. This, then, is how and why I became a revolutionary.

Q: When you were a political prisoner in the Andaman Island you were cut off from the main currents of Indian life and soil. How, then, did your dominant thoughts?

A: Although I was not really cut off from the life and thought of our people. We were operating a strange kind of news filtered through many channels. Once I received a letter

from a prisoner in the Punjab. He had written on the back of a ticket of a convict who delivered it safely to me. I used to pick up old newspaper from the water closets of the British Officers and old soiled wrapping papers. From these I learnt a lot about what happening in the world outside. Many prisoners lost their privileges of working outside the jail for bringing in pieces of newspaper. But the news agency worked continuously because of these daring messengers who knew the art of hood- winking the jail warders and guards. Also, a system was devised by which messages were transmitted by political prisoners through peculiar sounds of the chain. My thoughts in the Andamans naturally turned to the revolutionary struggle that was being waged in India and by Indians abroad.

I was given a very hard job in the Cellular Jail. I was yoked to an oil-mill like a bullock. But I knew that each drop of oil that fell in the bucket would set aflame the hearts of all revolutionaries. It was this thought that helped and inspired me in the dark, difficult agonising solitary life in the Cellular Jail.

You have asked me how my mind functioned in jail. Well, it required terrific will power, grim determination and a passionate devotion to the cause to be able to face the deadly and maddening solitude of a solitary cell in Devil's Island. When I was given the work of chopping the barks of coconuts with a wooden mallet, my hands bled and swelled. But I endured. When I was yoked to the oil mill- the most horrible, painful and demoralising job given to me- I did not complain. I suffered in silence. The idea of committing suicide came once. But reason prevailed. For I wanted to die a hero in freedom's battle and not by committing suicide. So you see how the mind functioned during the grim battle, within and without.

Q: How would you compare Indian Revolutionaries with Revolutionaries in Russia and China?

A: Indian Revolutionaries had a tougher fight than the Revolutionaries in Russia or China. In Russia they revolted against the Russian Czarist regime and in China against the Chinese Manchu dynasty But in India we had to fight against foreign rulers whose way of life, culture religion and philosophy had nothing in common with the Hindus of *Hindustan*. In a way our revolutionaries have been better than these revolutionaries of Russia and China.

Q: Do you think that the „1857 Mutiny“ was India's first organised revolt against the British for the freedom of the century as a whole? Some historians say that the „1857 Revolt“ was organised by half a dozen disgruntled but daring leaders who banded together for the maintenance of their respective privileges and status. What do you think?

A: I have written a book on 1857. I have done a great of research in the matter. I read original letters, numerous documents and hundreds of books both at the India House and in the

British Museum. I have affirmed that the 1857 memorable event was not just a mutiny. Indeed, it was India's First War of Independence. Those historians who deny this basic fact of history are fooling themselves and also fooling others. They have yet to learn the real history.

Q: What are the factors which contributed to the liberation of our country?

A: There are many factors which contributed to the freedom of Bharat. It is wrong to image that Congress alone won Independence for Hindusthan. It is equally absurd to think that non-cooperation, Charkha and the 1942 'Quit-India-movement' solely responsible for the British power from the withdrawal of the British power from our country. There were other dynamic and compelling forces which finally determined the issue of freedom. First, Indian politics was carried to the Army, on whom the British depended entirely to hold down Hindusthan; second, there was a revolt of the Royal Indian Navy and a threat by the Air Force; third, the valiant role of Netaji Subhas Bose and the I.N.A.; fourth, the War of Independence in 1957, which shocked the British; fifth, the terrific sacrifices made by thousands of revolutionaries and patriots in the ranks of the Congress, other groups and parties. So freedom came with blood, sweat and tears of countless men and women of Hindusthan.

Q: Did Gandhiji and other Congress leaders persuade you at any time to join the Congress? If they did, why did you not join the Congress Party?

A: I have never believed in Gandhiji's doctrine of Non-Violence. Absolute Non-Violence is not only sinful but immoral. This doctrine of non-violence benumbed the revolutionary fervour, softened the limbs and hearts of the Hindus, and stiffened the bones of enemies. The lambs resolved to lead a vegetarian life, but the wolves were not concerned with their pious resolution. Revolt, bloodshed and revenge have often been instruments created by nature to root out injustice. I felt I could not join the Congress because of my fundamental difference with the Congress on their methods, policies and programme. The Hindu Mahasabha would have joined the Congress in the 1942 movement if the Congress had solemnly guaranteed that it would irrevocably stand by the unity and integrity of India and that the Congress would not make any pact with the antinational Muslim League. The people now know that our dream of a free, independent, Akhand Hindusthan was systematically sabotaged by Congress leadership.

Q: Assuming you had joined the Congress years ago, don't you think you would have served your country and your ideology in a positive way?

A: I don't think so. It is wrong to assume a thing has no basis for assumption. Anyway, if I had, my magic, persuaded myself to join the Congress, I would have been a fish out of water – a complete misfit in the company of lambs dedicated to win freedom by spinning

Charkha and shouting non-violence slogans. I would have been driven out of Congress like Subhash Bose, who tried to reorientate Congress policy and programme. I would have been a 'traitor' to my conscience, to the ideal of Hindutva and Hindu Nation, if I had served the Congress for a mess of pottage. I am indeed happy and proud that I am not a party to the partition of Hindusthan. Many generations yet unborn may well say that I served my country and my people with devotion and a passionate faith.

Q: What is the India of your dreams?

A: My India would be democratic state in which people belonging to different religions, sects or races would be treated with perfect equality. None would be allowed to dominate others. None would be deprived of his just and equal rights of free citizenship, so long as every one discharged the common obligation which he owed to be state as a whole. Hindusthan, the motherland and holy land of the Hindus from the Indus from the Indus to the seas, would be an organic undivided state. The Hindus would be a casteless society, a consolidate and a modern nation. Science and technology would be encouraged. There would be total liquidation of landlordism. All the land would belong to the state eventually. All key industries would be self-sufficient in respect of food, clothes, shelter and defence. The India of my dreams would have unbounded faith in a world commonwealth, because the earth is the common motherland of all. But India would not go under during the evolution of this world commonwealth. The foreign policy of a military strong Akhand Hindusthan would be a policy of neutrality and peace. And a powerful centralised state of Hindusthan would contribute effectively towards an enduring peace and prosperity in the world.

Q: Some think that you believe in a Hindu Nation because you are a fanatic communalist. What have you to say about it?

A: Let us get this thing straight. People have a wrong notion of a Hindu Nation and about communalism. A Hindu means a person who regards this land of Bharatvarsha from the Indus to the sea as his fatherland and holy land – the land of origin of his religion and the cradle of his faith. Therefore, the followers of Vedism, Jainism, Buddhism, Sikhism and all tribes are Hindus. The Parsees, amongst the other minorities, are by race, religion, language and culture almost akin to the Hindus. The Christians and Jews could be politically assimilated with the Hindus. Around this life-centre moves Hindutva, not a religious dogma or creed but the thoughts and activities of the whole being of the Hindu race. The problems of the minority is that of only one minority – the Muslim minority. A Hindu Nation, therefore is a group of people bound together by ties of common religion and culture, common history and traditions, common literature, occupying a territory of

geographical unity and aspiring to form a political unit. Therefore, in Hindusthan, the Hindus are a nation.

Those who think I am a fanatic Hindu and a communalist are suffering from a strange malady – hallucination. I am neither a fanatic Hindu nor a communalist. I cannot make donkeys think like horses.

Q: What are your views on the present state of affairs in India?

A: After freedom people hoped that they would have a little comfort, a little happiness after all that happened during the regime of the British. Their hopes have been dashed. After 18 years of Independence we find people unhappy, miserable, demoralised and frustrated. Big projects and schemes have not yet touched the common man, who is desperately fighting for his daily bread – fighting for his very existence. The Congress Party and Government are filled with deadwood, old and tired men, who have outlived their political usefulness to the country. They remain in power and prevent the training of young men for the tasks of tomorrow.

Q: What of the future?

A: It is sheer madness to imagine for a moment that the country will go to pieces. A country that had produced eminent statesmen like Chandragupta, Vikramaditya Shalivahan, Chanakya, and Shivaji can never be a politically bankrupt nation. Hindusthan has a tradition of thousands of years of great men presiding over the destiny of Bharatvarsha in times of Crisis. As in the past, so in the future, men of destiny will always be there to guide, to serve and to die for the motherland.

Q: Do you think in an atomic age militarisation of the country is essential?

A: Yes, I have always maintained two things: Hinduise politics and militarize the nation. If you are strong you can even show the shoe as Chruschtschow did at the United Nations Assembly. But if you are weak your fate will be in the hands of a powerful aggressor.

Q: Assuming that Congress disintegrates, do you foresee a contest for political power between a form of Hindu fascism and communism?

A: A Hindu of my conception is not a fascist, but a real democrat in the true sense of the word. He is also a communist in a way. If all the Hindus who believe in the fundamentals of Hindutva unite, then the questions of a contest for political power does not arise.

Q: And finally, is our revolution complete? Or are we still in the midst of it?

A: The end of our revolution has come with the attainment of freedom. Those of us who fought for the country's liberty are naturally very happy to see it free and independent. The days

of the bomb, the pistol and the gun are over. We have now to devote ourselves to the consolidation of our hard-won freedom. But our aim of achieving Akhand Hindusthan with its natural boundaries still remains to be fulfilled. I am old now, and the time has come for me to say good-bye to all that? I have served the cause of my country in accordance with the dictates of my conscience. I am glad that I have lived to see my country free from bondage. As long as the world lasts this our ancient land – this our great Bharatvarsha will live in all its glory.

A 2: LITERATURVERZEICHNIS

- ABBOTT**, Justin E. 1930. „The 300th Anniversary of the Birth of the Maratha King Shivaji“, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 50. (1930), 159-163.
- AHLEMEYER**, Heinrich W. 1989. „Was ist eine soziale Bewegung?“, in *Zeitschrift für Soziologie*. 18, Heft 3, 175-191.
- AIYAR**, V. Krishna. 1989. „Relevance of Savarkar to Modern India“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 9-11.
- AIYAR**, Mani Shankar. 1999. „Hinduism and Hindutva: different as chalk and cheese“, in *Indian Express*, 8.
- ALBERT**, Mathias. 1999. „Territorium und Identität. Kollektive Identität und moderner Nationalstaat“, in *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, in *ÖZP Vierteljahresschrift*, 28. Jahrgang, 1999/3, 255-268.
- ALEMANN**, Ulrich von und Erhard **FORNDRAN**. 1995. *Methodik der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis*. 5. Auflage. Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln.
- ALEXANDER**, Bobby C. 1997. „Ritual and current studies of ritual: Overview“, in **GLAZIER**, Stephen D. 1997. *Anthropology of Religion: A Handbook*. Greenwood Press: London, 139-160.
- ALI**, Asaf. 1989. „Savarkar, the Passionate Patriot“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B.M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Mumbai, 65-74.
- ANAND**, Vidya Sagar. 1989. „Savarkar“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Mumbai, 89-100.
- ANAND**, Vidya Sagar. 1967. *Savarkar: A Study in The Evolution of Indian Nationalism*. Woolf: London.
- ANDERSON**, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso: London.
- ANSTEY**, Vera. 1936. *The Economic Development of India*. Third Edition. Longmans, Green: London.
- APPAIAH**, Parvathy. 2003. *Hindutva. Ideology and Politics*. Deep & Deep Publications: New Delhi.
- ARP**, Susmita. 2000. *Kalapani. Zum Streit über die Zulässigkeit von Seereisen im kolonialzeitlichen Indien*. Steiner Verlag: Stuttgart.
- ASSMANN**, Jan. 1999. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- BADER**, Veit Michael. 1991. *Kollektives Handeln. Protheorie sozialer Ungleichheit und kollektiven Handelns*. Leske + Budrich: Opladen.
- BARNETT**, M. R. 1976. *The Politics of Cultural Nationalism in South Asia*. Princeton University Press: Princeton.
- BARTH**, Frederick (Ed.). 1969. *Ethnic Boundaries. The Social Construction of Cultural Differences*. Universitetsforlaget: Oslo.
- BARTHES**, Roland. 1957. *Mythologies*. Seuil: Paris.

- BARTHOLY**, Heike. 1992. *Sprache, kulturelle Identität und Unabhängigkeit, dargestellt am Beispiel Maltas*. Schuch: Weiden.
- BANERJEE**, Nitya Narayan. 1989. „The undaunted Patriot“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 57-61.
- BANERJEE**, Nitya Narayan. 1989. „My Reminiscences of Savarkar“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthan (Trust): Mumbai, 200-202.
- BANERJEE**, Sumanta. 1991. „Hindutva - ideology and social psychology“, in *Economic and Political Weekly*, 26(3), 19 Jan. 1991, 97-101.
- BASU**, T. et. al. 1993. *Khaki Shorts and Saffron Flags: A Critique of the Hindu Right*. Orient Longman: New Delhi.
- BASU**, Uday. 2004. „PM gets 30 min. to undo Mani slip“, in *The Statesman*, 22.09.2004.
- BECKE**, Andreas. 1996. *Hinduismus zur Einführung*. Junius Verlag: Dresden.
- BENEDICT**, Kay. 2004. „House is home to leaders in metal“, in *The Telegraph*, 15.11.2004.
- BENEDICT**, Kay. 2004. „Shivaji statue puts parties on same dais“, in *The Telegraph*, 28.08.2004.
- BERDING**, Helmut. (Ed.). 1994. *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- BERGER**, Peter L. und Thomas **LUCKMANN**. 1995. *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. S. Fischer Verlag: Frankfurt am Main.
- BERGSTRÄSSER**, Anton. 1961. *Politik in Wissenschaft und Bildung*. Freiburger Studien zu Politik und Soziologie. Rombach: Freiburg.
- BEYME**, Klaus von. 2002. *Politische Theorien im Zeitalter der Ideologien*. Westdeutscher Verlag GmbH: Wiesbaden.
- BHALERAO**, Sudhakar V. 1989. „Hindu Sanghatak Savarkar“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 52-55.
- BHARGAVA**, R. (Eds.). 1998. *Secularism and its Critics*. Oxford University Press: New Delhi.
- BHATTI**, Anil. 2005. „Aspekte gesellschaftlicher Diversität und Homogenisierung im postkolonialen Kontext. Anmerkungen aus Indien“, in **MÜLLER-FUNK**, Wolfgang und Birgit **WAGNER**. (Hrsg.). 2005. *„Postkoloniale“ Konflikte im europäischen Kontext*. Reihe kultur.wissenschaften. Bd. 8.4. Turia + Kant: Wien, 31-47.
- BHATTI**, Anil und Horst **TURK**. (Hrsg.). 1997. *Kulturelle Identität. Deutsch-indische Kulturkontakte in Literatur, Religion und Politik* (Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung; Bd. 15). Erich Schmidt Verlag: Berlin.
- BHAUMIK**, Saba N. and Smruti **KOPPIKAR**. 2004. „Veer Savarkar. The Inside Story“, in *Outlook*, 6.09.2004.
- BHIDE**, A.S. (Ed.). 1941. „Veer Savarkar's 'Whirl-Wind Propaganda': Statements, Messages and Extracts from the President's Diary of his Propagandistic Tours, Interviews from December 1937 to October 1941“. Bombay (Mumbai).
- BHUSHAN**, Bharat. 2000. „The other Italian connection: Hindutva forces“, in *Hindustan Times*, 18.02.2000, 11.

- BIDWAI, P./ MUKHIA, H. and A. VANAIK.** (Eds.). 1996. *Religion, Religiosity and Communalism*. Manohar: New Delhi
- BIPAN**, Chandra. 1998. „Nation-Nationalism: Yesterday, today and tomorrow“, in *World Focus*, 19(10-12), Oct-Dec., 1998, 17-20.
- BLUM**, Daniel. 2002. *Sprache und Politik. Sprachpolitik und Sprachnationalismus in der Republik Indien und dem sozialistischen Jugoslawien (1945-1991). Beiträge zur Südasiensforschung*. Südasiens-Institut. Universität Heidelberg: Ergon Verlag.
- BÖHRET**, Carl/JANN, Werner und Eva **KRONENWETT**. 1988. *Innenpolitik und Politische Theorie. Ein Studienbuch*. Westdeutscher Verlag: Opladen.
- BRASS**, Paul R. 1974. *Language, Religion and Politics in North India*. Cambridge University Press: London.
- BRUBAKER**, Rogers and Frederick **COOPER**. 2000. „Beyond identity“, in *Theory and Society*, 29 (1), Feb., 2000, 1-47.
- BRUNN**, Gerhard. 1989. „Germania und die Entstehung des deutschen Nationalstaates. Zum Zusammenhang von Symbolen und Wir-Gefühl“, in Rüdiger **VOIGT**. (Hrsg.). 1989. *Politik der Symbole. Symbole der Politik*. Leske: Budrich: Opladen.
- CASOLARI**, Marzia. 2000. „Hindutva's foreign tie-up in the 1930s: Archival evidence“, in *Economic and Political Weekly*, 35(04), January 22-28,2000, 218-228.
- CASSIRER**, Ernst. 1978. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Artemis Verlag: Zürich, München.
- CASTELLS**, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Volume II. MA. Blackwell: Cambridge.
- CHAGLA**, M.C. 1994. *Roses in December*. Bharatiya Vidya Bhavan. Mumbai (Bombay).
- CHAILLEY**, Joseph. 1910. *Administrative Problems of British India*. Macmillan and co., limited: London.
- CHARLESWORTH**, Neil. 1982. *British Rule and the Indian Economy 1800-1914*. The Macmillan Press Ltd.: Hong Kong.
- CHATTERJEE**, Belarani. 1981. *Die Beurteilung des Kastensystems – Westliche Kritik und ihre Rezeption in Indien im 19. und 20. Jahrhundert*. Inaugural Dissertation: Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- CHATTERJEE**, Partha. 1986. „Transferring a political theory: early nationalist thought in India“, in *Economic and Political Weekly*, 21(3), 18 Jan 1986, 120-128.
- CHIROL**, Valentine. 1910. *Indian Unrest*. Macmillan and Co: London.
- CHITKARA**, M. G. 1997. *Hindutva*. APH Publishing Corporation: New Delhi.
- CHITRAGUPTA**. 1926. *Life of Barrister Savarkar*. B. G. Paul & Co: Madras.
- CHITRAGUPTA** and Indra **PRAKASH**. 1939. *Life of Barrister Savarkar*. Hindu Mission Press: New Delhi.
- CHRISTADLER**, M. 1991. „Zur nationalpädagogischen Funktion kollektiver Mythen in Frankreich“, in **LINK, J. und W. WÜLFING**. (Hg.). 1991. *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*. Klett-Cotta: Stuttgart, 199-211.
- CILLIA**, Rudolf et. al. 1999. „Discursive construction of national identities“, in *Discourse and Society*, 10(2), Apr., 1999, 149-73.

- COHEN**, Jean L. 1985. „Strategy or Identity: New Theoretical Paradigmas and Contemporary Social Movements“, in *Social Research*, Vol. 52, No. 4, 663-716.
- CONRAD**, Dieter. 2006. *Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt*. Wilhelm Fink Verlag: München.
- CONRAD**, Dieter. 1973. „Von der Teilung Indiens zur Teilung Pakistans“, in *Internationales Asienforum*, Sonderheft 141, 136-192.
- COUGHLAN**, Reed M. and Jack David **ELLER**. 1993. „The poverty of primordialism: The demystification of ethnic attachments“, in *Ethnic and Racial Studies*, 16 (April), 183-202.
- COULOUBARITSIS**, Lambros et. al. (Hrsg.). 1994. *Zu den Ursprüngen der europäischen Identität*. Peter Lange Verlag: Brüssel
- CROSSMAN**, Brenda and Ratna **KAPUR**. 1999. *Secularism's last sign: Hindutva and the (Mis)rule of law*. Oxford University Press: New Delhi.
- DANN**, Otto. 1991. „Begriffe und Typen des Nationalen in der Frühzeit“, in **GIESEN**, Bernhard. Hrsg. *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 56-73.
- DATE**, S. R. 1989. „Savarkar, Nehru and Gandhi Murder“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B.M. and Bindumadhav **JOSHI**. Eds. 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthnah (Trust): Mumbai, 198-199.
- DATTA**, V. N. 1978. *Madan Lal Dhingra and the Revolutionary Movement*. Vikas Publishing House: New Delhi/Bombay (Mumbai).
- DEBROY**, Bibek and D. Shyam **BABU**. 2004. *The India Mosaic. Searching for an Identity*. Academic Foundation: New Delhi.
- DELANTY**, Gerard. 1995. *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*. Macmillan: London.
- DESAI**, A. V. 2004. „Reliving Old Enmities - The almost-barrister ex-terrorist“, in *The Telegraph*, 19.10.2004.
- DESAI**, Mahadev. H. 1974. *Day-To-Day with Gandhi. Seretary's Diary. Vol. IX. From December 21, 1926 to March 19, 27*. Sarva Seva Sangh Prakashan: Varanasi.
- DEORAS**, Balasaheb. 1989. „Savarkar. A Man Apart“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthnah (Trust): Mumbai, 165-166.
- DEORAS**, Bhaurao. 1989. „Two Epoch-Makers. Veer Savakar and Dr. Hedgewar“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthnah (Trust): Mumbai, 158-164.
- DERRIDA**, Jacques. 1991. *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- DESHPANDE**, Anirudh. 1997. „Nationalism and nation-state as discourse in India“, in *Economic and Political Weekly*, 32,(25), 21-27 June 97, 1442-43.
- DESHPANDE**, Anirudh. 1991. „Exclusivist nationalism and facts of secularism“, in *Mainstream*, 29(22), 23 Mar. 91, 9-12.
- DESHPANDE**, Sudhakar. 2000. *Savarkar. Makers of Indian Literature*. Sahitya Akademi: Mumbai.
- DESHPANDE**, Sudhakar. 1999. *Savarkar. The Prophetic Voice*. Dastane Ramchandra & Co.: Pune.
- DHAMIJA**, Urvashi. 1991. „Jawaharlal Nehru and Hindutva“, in *Mainstream*, 29(33), 8 Jun. 1991, 5.

- DIVEKAR**, Vasudev Dattatraya. (Ed.) 1991. *Social Reform Movements in India. A Historical Perspective*. Popular Prakashan: Bombay (Mumbai).
- DOUGLAS**, Mary. 1987. *How Institutions Think*. Routledge & Kegan Paul: London.
- DÖRNER**, Andreas. 1994. *Politischer Mythos und Symbolische Politik. Sinnstiftung durch Symbolische Formen*. Westdeutscher Verlag: Opladen.
- D'SOUZA**, Dilip. 1998. „Hindutva and the un-Hindu“, in *Himal*, 11, (4), Apr. 98, 48-49.
- DUA**, Shyam. 2004. *The Luminous Life of Veer Savarkar*. Tiny Tot Publications: New Delhi.
- DUMONT**, L. 1966. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Gallimard: Paris.
- DUTT**, Palme R. 1951. *Indien Heute*. Dietz Verlag Berlin.
- ECKERT**, Julia. 2002. „Der Hindu-Nationalismus und die Politik der Unverhandelbarkeit. Vom politischen Nutzen eines (vermeintlichen) Religionskonfliktes“, in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, (B 42-43/2002), 23-30.
- EDER**, Klaus. 2001. „Integration through Culture? The Paradox of the Search for a European Identity“, in **EDER**, Klaus and Bernhard **GIESEN**. (Eds.). *European Citizenship. National Legacies and Postnational Projects*. Oxford University Press: Oxford, 222-44.
- EDER**, Klaus and Bernhard **GIESEN**. 1994. „Collective Identity and Social Exclusion in Modern Societies“, unpublished paper (research proposal), EUI: Florence.
- EDER**, Klaus and Oliver **SCHMIDTKE**. 1998. „Ethnische Mobilisierung und die Logik von Identitätskämpfen. Eine situationstheoretische Perspektive jenseits von Rational Choice, in *Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 27, 401-20.
- EDER**, Klaus/**GIESEN**, Bernhard/**SCHMIDTKE**, Oliver and Damian **TAMBINI**. 2002. *Collective Identities in Action. A sociological approach to ethnicity*. Ashgate Publishing: Aldershot/Hampshire.
- EISENSTADT**, Shmuel Noah. (Ed.). 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilisations*. Suny Press, Albany: New York.
- EISENSTADT**, Shmuel Noah. 1981. „Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins and Modes of Ideological Politics“, in *British Journal of Sociology*, Vol. 32, 155-181.
- EISENSTADT**, Shmuel Noah and Bernhard **GIESEN**. 1995. „The construction of collective identity“, in *Archives Européennes de Sociologie*, No. 1, 72-102.
- EISENSTADT**, Shmuel Noah and S. **ROKKAN**. (Eds.). 1973. *Building States and Nations*. (2. Vols.). Sage: Beverly Hills/CA.
- ELLER**, Jack and Reed **COUGHLAN**. 1993. „The Poverty of Primordialism“, in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16, No. 2, 1993, 187-201.
- ELST**, Koenraad. 2001. *Decolonizing the Hindu Mind. Ideological Development of Hindu Revivalism*.
- ENGINEER**, Asghar Ali. 2001. „Hindu rastra & Indian nationalism“, in *Hindu*, 24.03.2001, 10.
- ENGINEER**, Asghar Ali. 1998. „Education, the BJP & Hindutva“, in *Hindu*, 03.11.98, 10.
- ENGINEER**, Asghar Ali. 1997. „Victory for Hindutva“, in *Hindu*, 07.03.97, 10.
- ENGINEER**, Asghar Ali. 1989. „Renaissance and process of nation - building“, in *Mainstream*, 27(28), 8 Apr. 1989, 23-6.
- ENGINEER**, Asghar Ali. 1983. „National integration and question of identity“, in *Radical Humanist*, 47(5), Aug. 1983, 41-2.

- ESTEL**, Bernd. 1994. „Grundaspekte der Nation“, in **ESTEL**, Bernd and Timan **MAYER**. (Eds.). 1994. *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften*. Opladen, 13-81.
- ESTEL**, Bernd and Timan **MAYER**. (Eds.). 1994. *Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften*. Opladen.
- EVERS**, Hans Dieter und Tilman **SCHIEL**. 1988. *Strategische Gruppen. Vergleichende Studien zu Staat, Bürokratie u. Klassenbildung*. Reimer: Berlin.
- EYERMAN**, Ron and Andrew **JAMISON**. 1991. *Social Movements: a Cognitive Approach*. Cambridge Polity Press: Cambridge.
- FAROOQUI**, Amar. 2000. „Ferengi in Hindutva-land“, in *Mainstream*, 38(30), 15 July, 7-8, 20.
- FASANA**, Enrico. 1997. „From Hindutva to Hindu Rashtra: the Social and Political Thought of Vinayak Damodar Savarkar (1883-1966)“, in **ARENA**, Renato/**BOLOGNA**, Maria Patrizia/ **MODENA**, Maria Luisa Mayer and Alessandro **PASSI**. 1997. *Bandhu. Scritti in onore di Carlo Della Casa*. Festschrift. Volume I. Edizioni dell'Orso:Alessandra, 117-133.
- FICHTE**, Johann Gottlieb. 1971a. „Der geschloßne Handelsstaat“, in **FICHTE**, Immanuel H. (Hrsg.). 1971. *Fichtes Werke*. Band 3. De Gruyter: Berlin.
- FICHTE**, Johann Gottlieb. 1971b. „Reden an die deutsche Nation“, in **FICHTE**, Immanuel H. (Hrsg.). 1991. *Fichtes Werke*. Band 7. De Gruyter: Berlin.
- FISHMAN**, Joshua. (Ed.) 1985. *The Rise and Fall of the Ethnic Revival*. Berlin, New York, Amsterdam.
- FIERLBECK**, Katherine. 1996. „Ambivalent potential of cultural identity“, in *Canadian Journal of Political Science*, 29(1), Mar. 96, 3-20.
- FONDRAN**, Ulrich von und Erhard **ALEMAN**. 1995. *Methodik der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis*. 5. Auflage. W. Kohlhammer: Stuttgart.
- FUCHS**, Martin. 1999. *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien*. Suhrkamp: Frankfurt.
- FUCHS**, Stephen. 1996. *The Vedic Horse Sacrifice in its culture-historical relations*. Inter-India Publication: New Delhi.
- FUKUJAMA**, Francis. 1992. *The End of History and the last man*. New York: Free Press.
- GADGIL**, Gangadhar. 1989. „Savarkar in the Andamans“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 22-24.
- GANAPATI**, M. V. 1989. „V. D. Savarkar - A Study“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 12-14.
- GANGULI**, Amulya. 1999. „Hinduism and Hindutva“, in *Hindustan Times*, 08.02.1999, 13.
- GANGULI**, Amulya. 1998. „Hindutva on hold“, in *Philosophy and Social Action*, 24(2), Apr.-June 1998, 57-79.
- GARGE**, S. M. 1996. *Gopal Ganesh Agarkar*. National Book Trust: New Delhi.
- GATADE**, Subhash. 2004. „Savarkar and Sangh: a muddled equation“, in *The Hindu*, 21.09.2004.
- GAWADE**, P. L. 1989. „Savarkar a Poet Philosopher“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 62-64.
- GEERTZ**, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. Basic Bookes: New York/NY.

- GEERTZ**, Clifford. 1963. „The Integrative Revolution“, in **GEERTZ**, Clifford. (Ed.). 1963. *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- GELLNER**, E. 1983. *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell: Oxford.
- GELLNER**, E. 1987. *Culture, Nation and Politics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- GENNEP**, A. van. 1960. *The Rites of Passage*. Routledge & Kegan Paul: London.
- GERHARD**, Ute und Jürgen **LINK**. 1991. „Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den Nationalstereotypen“, in **LINK**, Jürgen und Wulf **WÜLFING**. (Hrsg.). 1991. *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Klett-Cotta: Stuttgart, 16-71
- GHOSE**, Sankar. 1984. *Modern Indian Political Thought*. Allied Publishers Private Limited: New Delhi.
- GIESEN**, Bernhard. 1999b. *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- GIESEN**, Bernhard. 1999a. „Codes kollektiver Identität“, in **GEPHART**, Werner and Hans **WALDENFELS**. 1999. (Eds.). *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 13-43.
- GIESEN**, Bernhard. 1998. *Intellectuals and the Nation. Collective Identity in a German Axial Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIESEN**, Bernhard. 1996. *National Identity and Citizenship: The Case of France and Germany*. Paper presented at the conference Social and Political Citizenship in a World of Migration. European University Institute, Firenze, Italy, February 22-24.
- GIESEN**, Bernhard. 1995b. „Kollektive Identität und Exklusion“, in **BÖGENFELD**, Dieter et. al. (Eds.). 1995. *Soziale Welt und soziologische Praxis. Soziologie als Beruf und Programm*. Festschrift für Heinz Hartmann zum 65. Geburtstag. Verlag Otto Schwartz & Co.: Göttingen.
- GIESEN**, Bernhard. 1995a. „Code und Situation. Das selektionstheoretische Programm einer Analyse sozialen Wandels - illustriert an der Genese des deutschen Nationalbewusstseins“, in **MÜLLER**, Hans-Peter and Michael **SCHMID** (Eds.). 1995. *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 228-266.
- GIESEN**, Bernhard. 1993b. *Outline of a Theory of Collective Identity*. Paper presented at the EUI, March.
- GIESEN**, Bernhard. 1993a. *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*. Suhrkamp: Frankfurt am Main (in English: **GIESEN**, Bernhard. (1998). *Intellectuals and the Nation: Collective Memory in an Axial Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GIESEN**, Bernhard. (Eds.). 1991. *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- GIESEN**, Bernhard und Kay **JUNGE**. 1991. „Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen Kulturnation“, in **GIESEN**, Bernhard. (Ed.). 1991. *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 255-303.
- GIESEN**, Bernhard/**JUNGE**, Kay und Christian **KRITSCHGAU**. 1991. „Vom Patriotismus zum völkischen Denken. Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität“, in **BERDING**, Helmut. (Ed.). 1994. *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 345-393.
- GIRARDET**, Raoul. 1986. *Mythes et mythologies politiques*. Éd. du Seuil: Paris.

- GOLWALKAR**, M. S. 1989. „Let Us Tread In The Great Savarkar’s Foot-steps“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 152-157.
- GOSWAMI**, Radhika Mohan. 1989. „Savarkar. As I knew him“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 167-170.
- GODBOLE**, S. T. 1989. „Savarkar’s Approach to History“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 192-197.
- GODBOLE**, Vasudev Shankar. 2004. *Rationalism of Veer Savarkar*. Itihas Patrika Prashan: Thane/Mumbai.
- GOPAL**, Ram. 1998. *Islam, Hindutva & congress. A study in conflicting ideologies*. Reliance Publishing House: New Delhi.
- GOSAIN**, Saligram. 2005. *Stormy Savarkar. The revolutionary who jumped the ship*. Vijay Goel: Delhi.
- GOVERNMENT OF MAHARASTHRA**, 1962. *Gazetter of India. Maharashtra State Gazetters*. Ratnagiri District. Second Edition. (First Edition 1980). Government Central Press: Bombay (Mumbai).
- GRABNER-HAIDER**, Anton und Helma **MARX**. 2005. *Das Buch der Mythen aller Zeiten und Völker*. Aktualisierte Neuausgabe. Marixverlag: Wiesbaden.
- GREW**, 1986. „The construction of National Identity“, in P. **BOERNER**. (Ed.). *Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue*. Nomos: Baden-Baden.
- GROSBY**, Steven. 1994. *The Verdict of History: The Inexpungeable Tie for Primordality - a response to Eller and Coughlan*, in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, No. 2, 1994, 164-171.
- GROVER**, Verinder. 1998. *Vinayak Damodar Savarkar: A biography of his vision and ideas*. Deep and Deep: Publications: New Delhi.
- GUHA**, Amalendu. 1982. „Indian national question: a conceptual frame“, in *Economic and Political Weekly*, 17(31), 31 July 1982, 2-12.
- GUPTA**, Manmath Nath. 1972. *History of The Indian Revolutionary Movement*. Somaiya: Bombay (Mumbai).
- GUPTA**, Partha Sarathi. 1999. „Identity-formation and nation-states: Some reflections“, in *Mainstream*, 37(38), 11 Sep., 1999, 13-21.
- GUPTA**, Partha Sarathi. 1999. „Identity-formation and nation-states: Some reflections-II“, in *Mainstream*, 37(39), 18 Sep., 1999, 17-21.
- GORKY**, Maxim. ‘Chronicle of life’, in *Sovremennik: Der Zeitgenosse*. Petersburg (Hrsg. von A.S.Pushkin).
- GHOSH**, Kunal. 1994. „Sectarian nationalism syndrome: a threat to India’s unity“, in *Mainstream*, 32(27), 30 Jul 1994, 11-18.
- HABERMAS**, Jürgen. 2005. „Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?“, in **SCHULLER**, Florian. (Hrsg.). 2005. *Dialektik der Säkularisierung*. Bundeszentrale für Politische Bildung. Verlag Herder: Freiburg im Breisgau.

- HABERMAS**, Jürgen. 1996. „Inklusion versus Unabhängigkeit. Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie“, in **HETTLING**, Manfred und Paul **NOLTE**. (Hrsg.). 1996. *Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays*. Verlag C.H. Beck: München.
- HABERMAS**, Jürgen. 1973. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Materialien. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- HALLER**, M. 1992. „Class and Nation as Competing Bases for Collective Identity and Action“, in *International Journal of Group Tensions*, Vol. 22, 229-64.
- HANSEN**, Thomas Blom. 1996. „Globalization and nationalist imaginations: Hindutva's promise of equality difference“, in *Economic and Political Weekly*, 31(10), 9 Mar 1996, 603-613.
- HANSEN**, Thomas Blom. 1996. „Hindutva's promise of equality through difference, Globalisation and nationalist imaginations“, in *Economic and Political Weekly*, March, Vol. 31 (Issue 10), March 1996, 603-616.
- HASAN**, Z. (Ed.). 1994. *Forging Identities: Community, State and Muslim Woman*. Kali for Woman: New Delhi.
- HAUNSS**, Sebastian. 2002. „Perspektiven Gesellschaftlicher Veränderung im 21. Jahrhundert - Kollektive Identität und Identitäre Politik“, in **BARTMANN**, Sylke/**GILLE**, Karin und Sebastian **HAUNSS**. (Eds.). 2002. *Kollektives Handeln*. Hans-Böckler-Stiftung: Düsseldorf.
- HAY**, Stephan (Hrsg.). 1988. *Sources of Indian Tradition*. Volume II: Modern India & Pakistan. Second Edition. Columbia University Press: New York.
- HEBERLE**, Rudolf. 1949. „Observations on the Sociology of Social Movements“, in *American Sociological Review*, 14 (June), 346-357.
- HELLMANN**, Kai-Uwe. 1995. „Soziale Bewegungen und kollektive Identität. Latenz. Krise und Reflexion sozialer Milieus“, in *Forschungsjournal NSB*, Jg. 8, Heft 1, 68-81.
- HELLMANN-RAJANAYAGAM**, Dagmar und Dietmar **ROTHERMUND**. (Hrsg.). 1992. *Nationalstaat und Sprachkonflikte in Süd- und Südostasien*. Beiträge zur Südasiensforschung. Südasiens-Institut, Universität Heidelberg. Franz Steiner Verlag: Stuttgart.
- HETTLING**, Manfred und Paul **NOLTE**. (Hrsg.). 1996. *Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays*. Verlag C.H. Beck: München.
- HENRICHSMEYER**, Wilhelm et. al. (Hrsg.). 1995. *Auf der Suche nach europäischer Identität*. Europa-Union-Verlag: Bonn.
- HERDER**, Johan G. 1967. *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Suhrkamp: Frankfurt.
- HERDER**, Johan G. 1965. *Über den Ursprung der Sprache*. Verlag Freies Geistesleben: Stuttgart.
- HEXAMER**, Eva-Maria. 1996. „Nationalism in contemporary India: Some theoretical aspects and political implications“, in *Journal of the Asiatic Society*, 38, (1), 61-80.
- HINGLE**, G. S. 1999. *Hindutva Reawakened*. Vikas Publishing House: New Delhi.
- HIRANYAPPA**, G. S. 1989. „Nostradamus and Savarkar: Visionaries of Hindu Glory“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 42-48.
- HOBBSAWM**, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press: Cambridge.

- HOFSTEDE**, Gert. 1996. „The Nation-State as a Source of Common Mental Programming: Similarities and Difference Across Eastern and Western Europe“, in **GUSTAVSSON**, Sverker and Leif **LEWIN**. (Eds.). 1996. *The Future of the Nation-State*. Routledge/Nerenius & Santérus: London/Stockholm/New York, 19-48.
- HORSTMANN**, Axel. 1984. „Mythos, Mythologie“, in **RITTER**, Joachim und Karlfried **GRÜNDER**. (Hrsg.). 1984. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 281-318.
- HUMMEL**, Reinhart. 1991. „Fundamentalismus in Indien und im Islam“, in **HEMMINGER**, Hansjörg. (Hrsg.). 1991. *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*. Quell: Stuttgart, 17-65.
- HUNT**, Jame D. 1978. *Gandhi in London*. Promilla & Co. Publishers: New Delhi.
- HUNTINGTON**, Samuel P. 2004. *Who Are We? America's Great Debate*. Simon & Schuster: London and Sydney.
- HUNTINGTON**, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster: New York/NY.
- HUSSAIN**, Muzzafar. 1989. „Savarkar: An Assessment of the Essence of Success“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 234-235.
- ILAIAH**, Kancha. 1996. *Why I am not a Hindu: a sudra critique of Hindutva philosophy, culture and political economy*. Samya: Calcutta.
- IN**, Kang Jung. 2006. „Academic Dependency: Western-centrism in Korean Political Science“, in *Korea Journal*, Vol. 46, No. 4, Winter 2006, 115-135,
www. http://www.ekoreajournal.net/free_pdf/4604/6KJI.PDF.
- JAFFRELOT**, Christophe. 2005. *Dr. Ambedkar And Untouchability: Fighting The Indian Caste System*. Columbia University Press: New York.
- JAFFRELOT**, Christophe. 1999. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics. 1925 to the 1990s*. Viking/Penguin Books: New Delhi.
- JAFFRELOT**, Christophe. 1993. „Hindu nationalism: Strategic syncretism in ideology building“, in *Economic and Political Weekly*, XXVIII, (12-13), March 20-27, 517-24.
- JAGJIT**, Singh K. 1989. „Savarkar's International Trial“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 129-140.
- JAGTIANI**, G. M. 1988. *Burning questions on Hindutva*. Sri G.M. Jagtiani (Publisher, n.d.): Bombay (Mumbai).
- JAIN**, Sandhya. 2001. „Religious component of nationhood“, in *Pioneer*, 25.09.2001, 6.
- JAVARAIAH**, M. N. 2005. *Ambedkar versus Hindurashtra. (Reply to Savarkar, Golwalkar und Arun Shourie)*. Bahujan Media Centre: Mysore.
- JEISMANN**, Michael. 1993. *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Reclam: Leipzig.
- JENKINS**, J. C. 1994. „Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power“, in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, 197-223.
- JODHKA**, Surinder S. 1999. „Community and identities: Interrogating contemporary discourses on India“, in *Economic and Political Weekly*, 34(41), Oct. 9-15, 1999, 2959-63.

- JODLEKAR, J. D.** 1995. *Veer Savarkar Vindicated*. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Mumbai.
- JODLEKAR, J. D.** 1994. *Veer Savarkar's Critics Answered. A reply to a Marxist calumny*. Veer Savarkar Wangmaya Pratishthan: Hyderabad.
- JOGLEKAR, J. D.** 1989. „Savarkar's Magnum Opus 'Hindutva'“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 18-21.
- JOGLEKAR, J. D.** 1989. „Veer Savarkar. Profile of a Prophet“, in **PHAKE, Sudhir/PURANDARE, B. M.** and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthan (Trust): Bombay (Mumbai) 11-41.
- JOHN, Mary E.** and Tejaswini **NIRANJANA**. 1999. „Mirror politics: 'fire', Hindutva and Indian culture“, in *Economic and Political Weekly*, 34(10-11), Mar. 6-19, 1999, 581-84.
- JOSHI, D. B.** 1992. *Glimpses of Veer Savarkar's poetry*. Veer Savarkar Prakashan: Mumbai.
- KABIR, Humayun.** 1963. *Indisches Erbe. Studie zur Kulturentwicklung Indiens*. Rascher Verlag: Zürich und Stuttgart.
- KAMATH, M. V.** 1989. „Savarkar: The Limits of Human Endurance“, in **PHAKE, Sudhir/PURANDARE, B. M.** and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthan (Trust): Bombay (Mumbai), 142-146.
- KANNABIRAN, K. G.** 1993. „Hindutva and constitutional amendment“, in *Mainstream*, (Annual), 20 Nov 93, 43-45.
- KAPUR, Prithipal Singh.** 1998. „Hindutva approach to Sikh history“, in *Sikh Review*, Nov. 98, 48-50.
- KARAKA, D. F.** 1969. *Shivaji. Portrait of an early Indian*. The Times of India Press: Bombay (Mumbai).
- KARAT, Prakash.** 1999. „Liberalisation and Hindutva: New threats to national unity“, in *Social Scientist*, 27(9-10), Sep-Oct., 1999, 42-50.
- KASCHUBA, Wolfgang.** (Hrsg.). 1995. *Kulturen – Identitäten – Diskurse: Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Akademie Verlag: Berlin.
- KASIPANDIAN, P. S.** 1991. *Indian philosophy: a study on Hindutva*. Sterling: New Delhi.
- KASHYAP, Siddharta.** 2004. „Central BJP leaders differ on Savarkar issue“, in *The Times of India*, 8.10.2004.
- KATJU, Manjari.** 2000. „Hindutva and democracy“, in *Mainstream*, Annual, 23 Dec. 2000, 40-42.
- KAVIRAJ, Sudipta.** 1992. „Writing, Speaking, Being: Language and the historical formation of identities in India“, in **HELLMANN-RAJANAYAGAM, Dagmar** und Dietmar **ROTHERMUND**. (Hrsg.). 1992. *Nationalstaat und Sprachkonflikte in Süd- und Südostasien*. Beiträge zur Südasiensforschung. Südasiens-Institut, Universität Heidelberg. Franz Steiner Verlag: Stuttgart, 25-65.
- KEER, Dhananjay.** 1988. *Veer Savarkar*. Third Edition. (Second Edition: 1966). Popular Prakashan: Bombay (Mumbai).
- KEER, Dhananjay.** 1950. *Savarkar And His Times*. First Edition. A. V. Keer: Bombay.

- KELKAR**, B. K. 1989. „Harbinger of Hindu Social Revolution“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 49-51.
- KELKAR**, B. K. 1989. „Savarkar: A Three-dimensional view“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): (Bombay) Mumbai, 42-60.
- KETKAR**, G. V. 1958. „Vira Savarkarance Dharmakarana“, in **PADHYE**, S. K. *Savarkar Vividha Darsana*. (Publisher: n.n.): Pune, 97-123.
- KER**, James Cambell. 1973. *Political Trouble in India 1907-1917*. New Delhi: Oriental Publishers.
- KHALID**, Mahmud. 1999. „Hindutva's war on Christians“, in *Regional Studies*, 17(2), Spring 1999, 3-24.
- KHAN**, R. (Ed.). 1988. *Composite Culture of India and National Integration*. Institute of Advanced Studies: Simla.
- KHARE**, Harish. 2003. „Another day, another President“, in *The Hindu*, 27.02.2003.
- KHARE**, Harish. 2000. „Wages of pseudo-deshbhakti“, 03.05.2000, 10.
- KHILNANI**, Sunil. 2004. „Ideas of India in Conflict“, in **DEBROY**, Bibek and D Shyam **BABU**. 2004. *The India Mosaic. Searching for an Identity*. Academic Foundation: New Delhi, 23-36.
- KOTHARI**, Rajni. 1994. *Politics in India*. (erstmalig 1970). Sangam: New Delhi.
- KOTHARI**, Rajni. 1968. „Tradition and Modernity Revisited“, in *Government and Opposition*, 3, No. 4, 273-293.
- KLIMKEIT**, Hans-Joachim. 1981. *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischen Erwachen*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden.
- KLUXEN-PYTA**, Donat. 1991. *Nation und Ethos. Die Moral des Patriotismus*. Verlag Karl Alber. Freiburg/München.
- KLOSS**, Heinz. 1969. *Grundfragen der Ethnopolitik im 20. Jahrhundert – die Sprachgemeinschaften zwischen Recht und Gewalt*. Braumüller: Wien, Bonn
- KNAPPERT**, Jan. 1991. *Lexikon der indischen Mythologie*. Seehamer:Weyarn.
- KOHLI**, Ritu. 1993. *Political ideas of M. S. Golwalkar: Hindutva, nationalism, secularism*. Deep & Deep: New Delhi.
- KÖNIG**, Thomas. 1998. *From Organization to Identity: The case of the New Age movement*. Paper Presented at the Annual MSS Meeting 1998, April 2-5, Kansas City, MO.
- KNOTT**, Kim. 2000. *Der Hinduismus. Eine kurze Einführung*. Philipp Reclam jun.: Stuttgart.
- KOSCHMANN**, J. Victor. 1997. „Nationalism of cultural uniqueness“, in *American Historical Review*, June 97, 102(3), 758-68.
- KRÄTSCHELL**, Hermann. 1988. *Kulturelle Identität Europas. Herausforderungen und Perspektiven aus ost- und westeuropäischer Sicht*. Europ. Akad.: Berlin.
- KRÜGER**, Horst. 1985. *Anfänge sozialistischen Denkens in Indien. Der Beginn der Rezeption sozialistischer Ideen vor 1914*. Band II. Akademie-Verlag: Berlin.
- KRÜGER**, Horst. 1984. *Indische Nationalisten und Weltproletariat. Der nationale Befreiungskampf in Indien und die Arbeiterbewegung vor 1914*. Band I. Akademie Verlag: Berlin.
- KURUVACHIRA**, Jose. 2006. *Hindu nationalists of modern India: a critical study of the intellectual genealogy of Hindutva*. Rawat Publications: Jaipur.

- KURUVACHIRA**, Jose. 2005. *Roots of Hindutva: a critical study of Hindu fundamentalism and nationalism*. Media House: New Delhi.
- KULKE**, Hermann und Dietmar **ROTHERMUND**. 1998. *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*. 2. überarbeitete Auflage. Verlag C.H. Beck: München.
- KUMAR**, K. Parvathi. 2005. *Das Feuerritual und seine Symbolik*. World Teacher Trust: Einsiedeln und Visakhapatnam.
- KUMAR**, Sushil. 1998. „Identity, ethnicity, and political development: Some reflections“, in *International Studies*, 35(3), July-Sep., 1998, 365-72.
- LAIN**, James W. 1998. „Shivaji (1927-1680)“, in **SCHOLBERG**, Henry. (Ed.). 1998. *The Biographical Dictionary of Greater India*. Promilla & Co. Publishers: New Delhi.
- LATOUR**, Bruno. 2001. *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- LECOURS**, Andre. 2000. „Theorizing cultural identities: Historical institutionalism as a challenge to the culturalists“, in *Canadian Journal of Political Science*, Sep., 2000, 499-522.
- LEDERLE**, Matthew. 1976. *Philosophical Trends in Modern Maharashtra*. Popular Prakashan: Bombay (Mumbai).
- LELE**, Jayant. 1995. *Hindutva: the emergence of the right*. Earthworm Books: Madras.
- LÉVI-STRAUSS**, Claude. 1997. *Strukturelle Anthropologie I*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- LANGEWIESCHE**, Dieter. 1996. „Kulturelle Nationsbildung im Deutschland des 19. Jahrhunderts“, in **HETTLING**, Manfred und Paul **NOLTE**. (Hrsg.). 1996. *Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays*. Verlag C.H. Beck: München, 46-64.
- LINK**, Jürgen und Wulf **WÜLFING**. (Hrsg.). 1991. *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Klett-Cotta: Stuttgart.
- LUCHTERHANDT**, Otto. 1997. *Nationale Minderheiten und Loyalität*. Verlag Wissenschaft und Politik: Köln.
- LUHMANN**, Nicklas. 1991. „Rechtswang und politische Gewalt“, in **LUHMANN**, Nicklas. 1991. *Ausdifferenzierung des Rechts*. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 154-172.
- LOK SABHA SECRETARIAT**. (Ed.). 2003. *Swatantraveer Vinayak Damodar Savarkar - A Profil*. Lok Sabha Secretariat: New Delhi.
- MACH**, Zdislaw. 1993. *Symbols, Conflict and Identity. Essays in Political Anthropology*. Albany: New York.
- MADAN**, T.N. 1987. „Secularism in its place“, in *The Journal of Asian Studies*, 46(4), 747-759.
- MAHMUD**, Tayyab. 2000. „Colonial migrations and post-colonial identities in South Asia“, in *South Asia*, 23(1), June, 2000, 87-108.
- MAINE**, Henry Sumner. 1959. *Ancient Law. Its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. Oxford University Press: London.
- MALGONKAR**, Manohar. 1981. *The Men who Killed Gandhi*. Orient Paperbacks: Delhi.
- MALKANI**, K. R. 1995. „Understanding Hindutva or Indian nationalism“, in *World Focus*, 16 (2-3), Feb-Mar. 95, 182-183.
- MALL**, Ram Adhar. 1997. *Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

- MANN**, Michael. 2005. *Geschichte Indiens. Vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*. Ferdinand Schöningh (UTB): Paderborn, München, Wien und Zürich.
- MASALDAN**, P. N. 1988. „The concept of nationalism and the question of national integration in India2, in *Indian Journal of Political Science*, 49(2), Apr.-Jun. 1988, 145-61.
- MASTER NATHULAL SAKSENA**. 1983. „Veer Savarkar: Prophet of Nationalism“, *Hindu Sabha Varta*. 30.5.1983.
- MAZUMDAR**, R. C. 1975. *P.221 Penal Settlement in Andamans*. Publication Department: Government of India.
- MAZZINI**, Giuseppe. 1911. „Einige Ursachen, welche die Entwicklung der Freiheit in Italien bis jetzt verhinderten“, in **Mazzini**, Giuseppe. 1911. *Politische Schriften*. Band 1. Reichenbach'sche Verlagsbuchhandlung. Leipzig, 181–248.
- MAZZINI**, Giuseppe. 1911. *Politische Schriften*. Band 1. Reichenbach'sche Verlagsbuchhandlung. Leipzig.
- McKEEN**, Lise. 1996. *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. University of Chicago Press: Chicago.
- MEHRING**, Reinhard. 2001. *Carl Schmitt zur Einführung*. Junius Verlag: Hamburg.
- MEINECKE**, Friedrich. 1919. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Oldenbourg: München und Berlin.
- MELUCCI**, Alberto. 1996. *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*. Cambridge University Press: Cambridge.
- MELUCCI**, Alberto. 1995. „The Process of Collective Identity“ in **JOHNSTON**, Hank and Bert **KLANDERMANS**. (Eds.). 1995. *Social Movement and Culture*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 41-63.
- MELUCCI**, Alberto .1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Hutchinson Radius: London.
- MELUCCI**, Alberto. 1988. „Getting Involved: Identity and Mobilization in Social Movements“, in **KLANDERMANS**, Bert/**KRIESI**, Hanspeter and Sidney **TARROW**. (Eds.). 1988. *From Structure to Action: Comparing Social Movement Participation across Cultures*. JAI Pres: Greenwich, Conn., 329-348.
- MENSKI**, Werner F. 2003. *Hindu Law. Beyond Traditions and Modernity*. Oxford University Press: New Delhi.
- MICHAEL**, S. M. 1996. „Culture and politics in modern India (The rise of Hindutva and Dalit forces)“, in *Journal of the Asiatic Society*, 38(1), 1996, 96-105.
- MICHAELS**, Axel. 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. C.H. Beck Verlag: München.
- MISRA**, Amalendu. 1999. „Savarkar and the discourse on Islam in pre-independent India“, in *Journal of Asian History*, XXXIII, 2 (1999), 142-84.
- MILTON**, Milton. 1960. *The Open and Closed Mind. Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. Basic Books: New York.
- MITRA**, Subrata K. 2006. *The puzzle of India's governance. Culture, Context and Comparative Theory*. Routledge: London.
- MITRA**, Subrata K. 2004. „Fragwürdige Paradigmen? Einige westliche Repräsentationen indischer politik“, in **RANDERIA**, Shalini/**FUCHS**, Martin und Antje **LINKENBACH**. (Hrsg.). 2004.

Konfiguration der Moderne. Diskurse zu Indien. Soziale Welt. Sonderband 15. Nomos Verlagsgesellschaft: Baden Baden, 179-196.

- MITRA**, Subrata K. 1999. *Culture and rationality: the politics of social change in post-colonial India*. Sage Publ.: New Delhi.
- MITRA**, Subrata K. (Ed.). 1998. *Subnational Movements in South Asia*. Westview Press: Boulder.
- MITRA**, Subrata K./**WOLF**, Siegfried O. and Jinanta **SCHÖTTLI**. 2006. *Political and Economic Dictionary of South Asia*. Routledge: London.
- MOHAN**, Narender. 2000. *Hindutva*. Prabhat Prakashan: New Delhi.
- MONIER-WILLIAMS**, Monier. 1883. *Vedism, Brahmanism, and Hinduism*. Murray: London.
- MORE**, Sheshrao. 1989. „Gandhi, Ambedkar and Savarkar“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): (Bombay) Mumbai, 106-117.
- MORRIS-JONES**, W. H. 1963. „India’s Political Idioms“, in **PHILIPS**, C. H. (Hrsg.). 1963. *Politics and Society in India*, 133-54.
- MOORTHY**, N. Sathiya. 1999. „Many shades of Hindutva“, in *Observer of Business and Politics*, 06.02.99, 8.
- MUKUL**, Akshaya. 2002. „Savarkar had begged the British for mercy“, in *The Times of India*, 3.5.2002.
- MÜHLEISEN**, Hans Otto. 1995. „Normative Theorien der Politik“, in **NOHLEN**, Dieter. 1998. *Lexikon der Politik. Band 1: Politische Theorien*. (Hrsg. von Dieter **NOHLEN** und Rainer-Olaf **SCHULTZE**). C. H. Beck: München, 369-383.
- MÜLLER**, Hans-Peter und Michael **SCHMID**. 1995. (Eds.). *Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze*. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 228-266.
- MÜNCH**, Richard. 1993. *Das Projekt Europa: zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*. Suhrkamp: Frankfurt.
- MÜNKLER**, Herfried und Wolfgang **STORCH**. 1988. *Siegfrieden. Politik mit einem deutschen Symbol*. Rotbuch-Verlag: Berlin.
- NAG**, Jamuna. 1988. *Social Reform Movements in Nineteenth Century India*. RBSA Publishers: Jaipur.
- NAIK**, Manoj Shankar. 2004. *Savarkar in the light of Vivekananda*. Vivekananda Kendra Prakashan: Chennai.
- NARAVANE**, Vaiju. 2000. „Hindutva is not Indian“, in *Hindu*, 18.04.2000, 10.
- NARR**, Wolf-Dieter und Claus **OFFE**. (Hrsg.). 1975. *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*. Kiepenheuer & Witsch: Köln.
- NAURIYA**, Anil. 2000. „Countering Hindutva“, in *Hindu*, 26.02.2000, 10.
- NAURIYA**, Anil. 1996. „A warning signal; The Hindutva judgments“, in *Economic and Political Weekly*, in January, 1996, Vol. 31(Issue 1), 10-13.
- NAVALGUNDKAR**, S. N. 1989. „Hindus, Unite, Modernise and Militarise“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): (Bombay) Mumbai, 177-182.
- NEHRU**, Jawarharlal. 1988. *Letters to Chief Ministers 1947-1964*. Volume 4, 1954-1957. Government of India. Oxford University Press: New Delhi, 531f.
- NEWMAN**, Saul. 2001. „For collective social action-towards postmodern theory of collective identity“, in *Philosophy and Social Action*, 27(1), Jan-Mar., 2001, 37-47.

- NIETHAMMER**, Lutz. 2000. *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH: Hamburg.
- NIGAM**, Aditya. 2000. „Secularism, modernity, nation: Epistemology of the Dalit critique“, in *Economic and Political Weekly*, 35(48), 25 Nov.-1 Dec., 2000, 4256-68.
- NOORANI**, A. G. 2003. *Savarkar and Hindutva: The Godse Connection*. Leftword: New Delhi.
- OLLAPALLY**, Deepa M. 1998. „Foreign policy and identity politics: Realist versus culturalist lessons“, in *International Studies*, 35(3), July-Sep., 1998, 253-68.
- OOMMEN**, T. K. 1998. „Unpackaging Identities: notions of citizenship & nationality“, in *Times of India*, 16.12.98, 10.
- OOMMEN**, T. K. (Ed.). 1997a. *Citizenship and National Identity. From Colonialism to Globalism*. Sage: London.
- OOMMAN**, T. K. 1997b. „Dilemmas of nationhood“, in *Hindustan Times*, 12.08.97, 13.
- OOMMEN**, T. K. 1994. „Changing trajectory of constructing the other: West Europe and South Asia“, in *Sociological Bulletin*, 42(2), Sep. 94, 161-75.
- OOMMEN**, T. K. 1987. „Theoretical framework and empirical research: Their interactions in the analysis of two social movements“, in *Sociological Bulletin*, 36(2), Sept. 1987, 15-34.
- OOMMEN**, T. K. 1986. „Social movements and nation - state in India: Towards re-legitimation of cultural nationalism“, in *Journal of Social and Economic Studies*, 3(2), Apr.-June 1986, 107-30.
- O'MALLEY**, L.S.S. 1974. *Indian Caste Customs*. Curzon Press: London.
- PANTHAM**, Thomas. 2004. „Gandhi, Nehru und die Moderne. Modernität der Tradition oder Überwindung von Traditionalismus und Modernismus?“, in **RANDERIA**, Shalini/ **FUCHS**, Martin und Antje **LINKENBACH**. (Hrsg.). 2004. *Konfiguration der Moderne. Diskurse zu Indien*. Soziale Welt. Sonderband 15. Nomos Verlagsgesellschaft: Baden Baden, 63-80.
- PAREL**, Anthony. 2000. *Gandhi, freedom, and self-rule*. Lexington Books: Lanham.
- PAREKH**, Bhikhu. 1999. „Common citizenship in a multicultural society“, in *Round Table*, (351), July 1999, 449-60.
- PAREKH**, Bhikhu. 1988. „The Poverty of Indian Political Theory“, in **O'SULLIVAN**, Noel (Hrsg.). 1988. *Hull Papers in Indian Politics*. University of Hull, 1-25.
- PASWAN**, Sanjiv. 2001. „Liberation to Hindutva“, in *Pioneer*, 23.06.2001, 7.
- PATNAIK**, Arun Kumar. 1996. „Dalit common sense against Hindutva“, in *Economic and Political Weekly*, 31(44), 2 Nov 1996, 2925-2926.
- PATWARDHAN**, V. S. 1989. „Savarkar's Economic Thinking“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar. Savarkar Darshan Pratishtnah* (Trust): Bombai (Mumbai), 118-122.
- PATZELT**, Werner J. 1997. *Einführung in die Politikwissenschaft, Grundriß des Faches und studiumbegleitende Orientierung*. Wissenschaftsverlag richard rothe: Passau.
- PEARSON**, M. N. 1976. „Shivaji and the Decline of the Mughal Empire“, in *The Journal of Asian Studies*, Vol. 35, No. 2. (Feb. 1976), 221-235.
- PEREIRA**, Melwin. 2000. „Hindutva and hatred on minorities“, in *Social Action*, 50(3), July-Sep. 2000, 303-319.
- PERVEZ**, Shahid. 2004. „Cong strategy to blunt BJP attack“, in *The Statesman*, 24.08.2004.

- PFETSCH**, Frank R. „Die Problematik der europäischen Identität“, in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 25-26/98, 12. Juni 1998, 4f.
- PHADNIS**, Pankaj K. 2002. *Freedom Struggle. The Unfinished Story*. Festschrift (Dedicated to the Nation in Memory of Swatantryaveer Vinayak Damodar Savarkar). Abhinav Bharat, registered Charitable Trust: Mumbai (Bombay).
- PHADTARE**, T. C. 1975. *Social and Political Thought of Shri V.D. Savarkar*. A Thesis submitted to the Marathwada University for the Degree of Doctor of Philosophy. Unpublished: Aurangabad.
- PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): (Bombai) Mumbai.
- PINTO**, Ambrose. 2000. „Hindutva vs Ambedkarism: Views on conversions“, in *Economic and Political Weekly*, 35(41), 7-13 Oct. 2000, 3633-3636.
- PÖRKSEN**, Uwe. 1992. *Plastikwörter. Die Sprache einer internationalen Diktatur*. 4. Auflage. Stuttgart.
- PRINCE**, John. 2007. *On the Verge of Hindutva: V. D. Savarkar, revolutionary, convict, ideologue, c. 1905-1924*. Dissertation, University of Hawai, August 2007.
- PROSS**, Harry. 1991. „Ritualisierung des Nationalen“, in **LINK**, Jürgen und Wulf **WÜLFING**. (Hrsg.). 1991. *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Klett-Cotta: Stuttgart, 94-105.
- PROSS**, Harry. 1974. *Politische Symbolik. Theorie und Praxis der öffentlichen Kommunikation*. Kohlhammer: Stuttgart.
- PUNALEKAR**, S .P. 1984. „Ethnic identities and integration: An overview of Indian experience“, in *Mainstream*, 22(34), 21 Apr. 1984, 11-15, 26.
- PUNJ**, Balbir K. 2004. „Savarkar springs back and how“, in *The Pioneer*, 27.08.2004.
- PUNJ**, Balbir K. 2002. „Understanding Hindutva“, in *The Pioneer*, 11.07.2002.
- PURI**, Balraj. 1999. „Gandhi: Nationalism, extreme nationalism and patriotism“, in *Mainstream*, 37(45), 30 Oct., 1999, 10-11.
- RAGHAVAN**, G.N.S. 2003. „In serach of the real Savarkar“, in *The Indian Express*. 8.07.2003.
- RAGHAVAN**, G.N.S. 2003. „Savarkar and Gandhi, some parallels“, in *The Indian Express*, 20.03.2003.
- RAGHAVAN**, T. C. A. 1983. „Origins and development of Hindu Mahasabha ideology: the call of V. D. Savarkar and Bhai Parmanand“, in *Economic and Political Weekly*, 18(15), 9 Apr 1983, 595-600.
- REICHEL**, Peter. 2005. *Schwarz-Rot-Gold. Kleine Geschichte deutscher Nationalsymbole*. Bundeszentrale für Politische Bildung: Bonn.
- RAHI**, M. S. 2000. „Sikh identity and constitution of India: A case for reviewing the constitution“, in *Sikh Review*, 48(9), Sep., 2000, 31-37.
- RAI**, Lajpat. 1916 „Ahimsa Paramo Dharmah – A Truth or a Fad?“, in *Modern Review*, July 1916.
- RAINA**, Badri. 2001. „Chimera of Hindu unity“, in *Mainstream*, 39(11), 3 Mar., 2001, 13-14.
- RAJAGOPALCHARI**, C. 1992. *Stories For The Innocent*. Bharatiya Vidya Bhavan. Mumbai (Bombay).
- RAMAKRISHNAN**, T. 2004. „Irrelevant questions, says Sushma“, in *The Hindu*, 21.09.2004.

- RANDERIA**, Shalini/ **FUCHS**, Martin und Antje **LINKENBACH**. (Hrsg.). 2004. *Konfiguration der Moderne. Diskurse zu Indien*. Soziale Welt. Sonderband 15. Nomos Verlagsgesellschaft: Baden Baden.
- RAO**, Vandematharam Ramchendra. 1989. „Bhagyanagar Struggle“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay. 15-17.
- RAO**, Vandematharam Ramchendra. 1989. *Prince among Patriots. Veer Savarkar*. U. G. Publications: Hyderabad.
- RASCHKE**, Joachim. 1987. „Zum Begriff der Sozialen Bewegung in Deutschland“, in **ROTH**, Dieter and Dieter **RUCHT**. (Eds.). 1987. *Neue Soziale Bewegungen in der Bundesrepublik*. Frankfurt am Main.
- RASCHKE**, Joachim. 1985. *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*. Campus-Verlag: Frankfurt am Main.
- RENAN**, Ernest. 1982. „Was ist eine Nation?“ Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882, in **JEISMANN**, Michael. 1993. *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Reclam: Leipzig.
- RIGGER**, Shelley. 1999. „Social Science and national identity: A critique“, in *Pacific Affairs*, 72(4), 2000 Winter, 1999, 537-52.
- RITTER**, Joachim und Karlfried **GRÜNDER**. (Hrsg.). 1984. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- ROBERTSON**, Roland. 1992. *Social Theory and Global Culture*. Sage Publications: London.
- RODRIGUES**, Valerian. 2000. „Dalits and cultural identity: Ambedkar's prevarications on the question of culture“, in *Social Action*, 50(1), Jan-Mar., 2000, 1-15.
- ROHE**, Karl. 1994. *Politik. Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken*. Kohlhammer Verlag: Stuttgart, Berlin, Köln
- ROST**, Dietmar. 2003. „In der Geisterbahn kollektiver Identität. Lutz Niethammers Kritik einer Begriffskonjunktur“, in *Forum Qualitative Social Research*, Volume 4, No. 2, Mai 2003. www.qualitative-research.net/fqs/.
- ROTHERMUND**, Dietmar. 2003. „Asien und die Globalisierung in historischer Perspektive“. Referat im Rahmen der Tagung: *Asien in der Globalisierung Weingartener Asiengespräche 2003*. Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Weingarten/Oberschwaben, 31.1.-2.2.2003, http://www.akademie-rs.de/dates/030131_asiengespraech_rothmund.htm.
- ROTHERMUND**, Dietmar. 1995. *Indien. Kultur Geschichte Politik Wirtschaft Umwelt. Ein Handbuch*. Verlag C.H. Beck: München.
- ROTHERMUND**, Dietmar. 1993. *Staat und Gesellschaft in Indien*. Mannheim.
- ROTHERMUND**, Dietmar. 1985. *Indiens wirtschaftliche Entwicklung. Von der Kolonialherrschaft bis zur Gegenwart*. Schöningh (UTB): Paderborn.
- ROTHERMUND**, Dietmar. 1983. *The Indian Economy under British Rule and other Essays*. Manohar: New Delhi.
- ROTHERMUND**, Dietmar. 1979. *5mal Indien*. R. Piper & Co. Verlag: München und Zürich.
- ROY**, Manabendra Nath. 1971. *India in transition*. Nachiketa Publ.: Mumbai (Bombay).
- ROY**, Ramashray and Paul **WALLACE**. Eds. 1999. *Indian Politics and the 1998 Election. Regionalism, Hindutva and State Politics*. Sage Publications: New Delhi.

- ROY**, Tirthankar. 2000. *The Economic History of India 1857-1947*. Oxford University Press: New Delhi.
- RUCHT**, Dieter. 1995. „Kollektive Identität. Konzeptionelle Überlegungen zu einem Desiderat der Bewegungsforschung“, in *Forschungsjournal NSB*, Jg. 8, Heft 1.
- RUCHT**, Dieter. 1994. *Modernisierung und neue soziale Bewegung. Deutschland, Frankreich und USA im Vergleich*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- RUDOLPH**, Lloyd I. and Susanne. H. **RUDOLPH**. 1967. *The Modernity of Tradition. Political Development in India*. University of Chicago Press: Chicago.
- RUDOLPH**, J. R. and R. J. **THOMPSON**. 1985. „Ethnoterritorial Movement and the Policy Process“, in *Comparative Politics*, Vol. 17, pp. 291-311.
- RUSHDIE**, Salman. 1982. *Midnight's Children*. Pan Books Ltd.: London.
- RUTHVEN**, Malise. 2001. *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Philipp Reclam: Stuttgart.
- SACHAR**, Rajinder. 1999. „Saffronising the Congress: hindutva in the guise of hinduism“, in *Indian Express*, 27/02/99, 8.
- SANGHVI**, Vir. 2004. „The Prodigal Son“, in *The Hindusthan Times*, 4.09.2004.
- SARKAR**, Sumit. 2002. *Beyond Nationalist Frames. Relocating Postmodernism, Hindutva, History*. Permanent Black: New Delhi.
- SARCINELLI**, Ulrich. 1989. „Symbolische Politik und politische Kultur. Das Kommunikationsritual als politische Wirklichkeit“, in *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), 292-309.
- SARTI**, Roland. 1997. *Mazzini. A Life for the Religion of Politics*. Praeger: Westport: Connecticut and London.
- SAVARKAR**, S. S. and G. M. **JOSHI**. (Eds.). **[HS]**. 1992. *Historic statements (Prophetic Warnings). Statements, Telegrams & Letters. 1941 to 1965 by Veer Vinayak Damodar Savarkar*. Veer Savarkar Prakashan: Bombay (Mumbai).
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar .2007. *Hindu Rashtra Darshan*. Bharat Bhushan. Abhishek Publications: New Delhi.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 2000. „How Hindus Ought to Write and Read the History of their Nation“, in *Savarkar Samagra*, Volume 5, Prabhat Prakashan: New Delhi, 443-4.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 2000. „The Rise, Fall and Destruction of Muslim Theocracy“, in *Savarkar Samagra*, Volume 5, Prabhat Prakashan: New Delhi, 506-532.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 2000. „Uprooting of Aran Culture from Turkey by Kemal Pasha“, in *Savarkar Samagra*, Volume 5, Prabhat Prakashan: New Delhi, 518-32.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 2000. „Sangeet Uhsraap“, in *Savarkar Samagra*, Volume 5, Prabhat Prakashan: New Delhi, 518-32.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1999. *Hindutva: Who is a Hindu*. Seventh Edition. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Mumbai.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1998. *Thus Spake The Prophet. A collection of Savarkar's writings and speeches*. Edited and translated by Pandit Bhakle. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai).
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1993. *Punarutthan*. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Mumbai (eds. by **JODLEKAR**, J. D. and Madhav **PATAHK**).
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1993a. *Inside the enemy camp*. [ursprünglich in Marathi, übersetzt durch Vasudev Shankar Godbole]. Veer Savarkar Prakashan: Mumbai.

- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1993b. *Struggle for independence*. Anmol Publications: New Delhi.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1989. „Oh River of Rivers! Oh Sindhu!“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 9f.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1989. „Our Sikh Brotherhood“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay: Mumbai, 61-64.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1989. „Choose, Oh Indian Princes!“ in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 76-82.
- SAVARKAR**, Vishwas. 1989. „Veer Savarkar. I.N.A.’s Source of Inspiration“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Mumbai, 147-151.
- SAVARKAR**, M.K. 1989. „Savarkar: before and after Andaman“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 171-176.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1983. *Vande Mataram*. Spectra: Madras.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1971. *Hindu-Pad-Padashahi or a review of the Hindu empire of Maharashtra*. Bharti Sahitya Sadan (Fourth Edition): New Delhi. [HPP]
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1971. *Six glorious (golden) epochs of Indian history*. Savarkar Sadan: Bombay. 1971. [SGE]
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1970. *The Indian war of Independence 1857*. Rajadhani Granthagar: New Delhi.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1964. *Samagra Savarkar Wangmaya*, Volume 6. Maharashtra Prantik Hindu . Sabha: Poona (Pune).
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1963. *Swatantryaveer Savarkar: a guide to Indian revolutionary movement*. Maharashtra Prantik Hindu Sabha: Poona.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1950. *The story of my transportation for life*. Sadbhakti Publications: Bombay. [TL]
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1946. *Joseph Mazzini. His Autobiography and Politics*. (2nd. Edn.; in Marathi; 1st. Edn.: 1907): Poona.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1945. *Hindu Rashtravad. Being an Exposition of the Ideology & Immediate Programme of Hindu Rashtra as outlined by Swatantrayaveer V.D. Savarkar*. Rohtas Printing Press: Rohtak. (Collected & Edited by Satya Parkash).
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1941. *Whirlwind propaganda: Statements, messages and Extracts from the President’s Diary of his Propagandistic Tours, Interviews from December 1937 to Oktober 1941*, (Ed. by A. S. Bhide, Bombay).
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1940. *Hindu Sanghatan: Its ideology and immediate programme*. Hindu Mahasabha: Bombay.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1924. *An Echo from Andamans*. Vishvanath Vinayak Kelkar: Nagpur, in **GROVER**, Verinder. 1998. *Vinayak Damodar Savarkar: A biography of his vision and ideas*. Deep and Deep: Publications: New Delhi. [EA])

- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1909. *O'Martyrs*. India House: London.
- SAVARKAR**, Vinayak Damodar. 1930. *Hindu Dhawaja*. Veer Savarkar Prakashan: Mumbai, abgedruckt in GROVER, Verinder. 1998. *Vinayak Damodar Savarkar: A biography of his vision and ideas*. Deep and Deep: Publications: New Delhi, 185-190.
- SAX**, William S. 1990. „The Ramnagar Ramlila: Text, Performance, Pilgrimage“, in *History of Religions*, Vol. 30, No. 2 (Nov., 1990), 129-153.
- SCHMIDT**, Manfred G. 1995. *Wörterbuch zur Politik*. Kröner: Stuttgart.
- SCHMIDT**, Thomas. 2000. *Multiple sectoral demoi: A reference point for democracy within a post-national and post-parliamentarian political space*. Paper presented on ECPR Joint Sessions of Workshops Copenhagen 14-19 April 2000. Democracy from Below.
- SCHMIDTKE**, Oliver. 1996. *Politics of Identity. Ethnicity, Territories, and the Political Opportunity Structure in Modern Italian Society*. Sinzheim: Pro Universitate Verlag.
- SCHMITT**, Carl. 1982. *Der Leviathan in der Staatslehre des Tomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hohenheim Verlag: Köln-Lövenich (Erste Ausgabe: 1938).
- SCHMITT**, Carl. 1963. *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot: Berlin.
- SCHMITT**, Carl, 1930. *Hugo Preuß. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*. Mohr: Tübingen.
- SCHMITT**, Carl. 1925. *Politische Romantik*. 2. Auflage. Duncker & Humblot: München/Leipzig.
- SCHMITT**, Carl. 1923. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 4. Aufl. (1969). Duncker & Humblot: Berlin
- SCHNEIDER**, Ulrich. 1989. *Einführung in den Hinduismus*. Wiss. Buchges.: Darmstadt.
- SCHREINER**, Peter. 1984. *Begegnung mit dem Hinduismus: Eine Einführung*. Herder: Freiburg im Breisgau.
- SCHULLER**, Florian. (Hrsg.). 2005. *Dialektik der Säkularisierung*. Bundeszentrale für Politische Bildung. Verlag Herder: Freiburg im Breisgau.
- SCHWEIZER**, Albert. 1935. *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*. Beck Verlag: München.
- SEN**, Amartya. Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Bundeszentrale für Politische Bildung: Bonn.
- SESHADRI**, H. V. 1989. „The Swantanrya-Veer Epitome of Swatantrata and Veerata“, in **PHAKE**, Sudhir/PURANDARE, B.M. and Bindumadhav JOSHI. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Mumbai, 83-88.
- SETH**, D. L. and G. **MAHAJAN**. (Eds.). 1999. *Minority Identities and the Nation-State*. Oxford University Press: New Delhi.
- SHABUDDIN**, Syed. 1998. „Religious minorities and Hindutva“, in *Pioneer*, 07/10/98, 8.
- SHAH**, Ghansyam. *Social Movements in India. A Review of the Literature*. New Delhi: Sage Publications, 13-31.
- SHANKAR**, Kalyani. 2004. „Open field in Maharashtra“, in *The Pioneer*, 10.09.2004
- SHANKAR**, Kalyani. 2004. „Countdown in Maharashtra“, in *The Pioneer*, 8.09.2004
- SHARMA**, Jyotirmaya. 2004. „Only Dr. Hedgewar is your equal“, in *The Hindu*, 21.09.2004.
- SHARMA**, Jyotirmaya. 2004. „Please don't get angry with your shishya“, in *The Hindu*, 20.09.2004.

- SHARMA**, Jyotirmaya. 2003. *Hindutva. Exploring the Idea of Hindu Nationalism*. Viking/Penguin Books: New Delhi.
- SHARMA**, Sita Ram. 2007. *Life and works of V.D. Savarkar*. Book Enclave: Jaipur.
- SHARMA**, Suresh. 1996. „Savarkar’s Quest for a Modern Hindu Consolidation“, in *Studies in Humanities and Social Sciences*, Volume II, No. 2, 1996, 189-215, Simla.
- SHILS**, Edward. 1981. *Tradition*. University of Chicago Press: Chicago.
- SHILS**, Edward. 1975. *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*. University of Chicago Press: Chicago.
- SHIVRAMU**. 1989. „Savarkar’s Role in the British Quitting India“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 183-189.
- SINGH**, Yogendra. 1991. „Social processes and dimensions of Indian nationalism“, in *Man and Development*, 13(1), Mar. 91, 35-42.
- SINGH**, K. Jagjit. 1989. „Savarkar’s International Trial Background & Impact“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishtnah (Trust): Bombay (Mumbai), 129-140.
- SINGH**, Sanjay. 2002. „Savarkar invoked to defend Hindutva“, in *The Statesman*, 5.05.2002.
- SKODA**, Uwe und Klaus **VOLL**. 2005. *Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg –Konsolidierung - Niedergang?* Weißensee Verlag: Berlin.
- SMITH**, Anthony D. 1981. *The Ethnic Revival*. Cambridge University Press: Cambridge.
- SMITH**, Anthony D. 1984. „Ethnic Persistence and National Transformation“, in *British Journal of Sociology*, Vol. 35, 425-61.
- SMITH**, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Basil Blackwell: Oxford.
- SMITH**, Denis Mack. 1994. *Mazzini*. Yale University Press: New Haven and London.
- SNOW**, David. 2001. „Collective Identity and Expressive Forms“. Paper is posted at the eScholarship Repository. Center for the Study of Democracy, University of California, Irvine. <http://repositories.cdlib.org/CSD/01-07>.
- SOEFFNER**, Hans-Georg. 1988. „Kulturmythos und kulturelle Realität(en)“, in **SOEFFNER**, Hans-Georg. (Hrsg.). 1988. *Kultur und Alltag*. Soziale Welt, (Sonderheft 6) Göttingen, 3-20.
- SOREL**, Georges. 1930. *Die Auflösung des Marxismus*. Fischer Verlag: Jena.
- SOREL**, Georges. 1928. *Über die Gewalt*. Wagner Verlag: Innsbruck.
- SORENSEN**, Nils Arne. (Hrsg.). 1995. *European Identities. Cultural Diversity and Integration in Europe since 1700*. University Press of Southern Denmark: Odense.
- SREENIVAS**, Janyala. 2003. „Savarkar bust: Gandhians see red“, in *The Indian Express*, 26.02.2003.
- SRIVASTAVA**, Harindra. 1993. *The epic sweep of V D Savarkar: An analytical study of the epic sweep in the life and literature of Vinayak Damodar Savarkar*. Savarkar Punruththan Sanathan: New Delhi.
- SRIVASTAVA**, Harindra. 1993. „His Titles epitomize the Theme“, in **SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatantryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay (Mumbai), 39-41.
- SRIVASTAVA**, Harindra. 1983. *Five stormy years: Savarkar in London (1906-1911) - A centenary salute to V.D. Sarvarkar*. Allied: New Delhi.

- STEKL**, Hannes und Elena **MANNOVÀ**. 2003. (Hrsg.) *Heroen, Mythen, Identitäten. Die Slowakei und Österreich im Vergleich*. Wiener Vorlesungen Konversatorien und Studien 14. Facultas Verlags- und Buchhandels AG: Wien.
- STIETENCRON**, Heinrich von. 1986. *Hinduism. On the proper use of a deceitful term*. Ninth European Conference on Modern South Asian Studies, 9 - 12 July 1986, Panel 8: Hinduism reconsidered. South Asia Institut: Heidelberg.
- STUTLEY**, Margret. 1998. *Hinduismus. Eine Einführung in die große Weltreligion*. Heyne: München.
- SUBRAHMANYA**, K. 2004. „DMK piles Savarkar heat“, in *The Telegraph*, 20.08.2004
- SWATANTRYAVEER SAVARKAR RASHTRIYA SMARAK**. 1989. *Smarak Inauguration*. 28 May 1989. Festschrift. Swatanryaveer Savarkar Rashtriya Smarak: Bombay.
- TANDON**, Alok. 1994. „Hindutva: An ideology in making“, in *U P Journal of Political Science*, 6(1-2), Jan-Dec., 1994, 13-17.
- TEMPELMAN**, Sasja. 1999. „Construction of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion“, in *Political Studies*, XLVII, 18.
- TENBRUCK**, F. H. 1989. „Social Structure and Culture – A Tenable Differentiation?“, in H. **HAFERKAMP**. (Ed.). 1989. *Social Structure and Culture*. Walter de Gruyter: Berlin, 15-36.
- THAMPU**, Valson. 2001. „Hindutva and history: a tragedy worse than illiteracy“, in *Hindu*, 27/11/2001, 6.
- THAPAR**, R. 1989. „Imagined religious communities? Ancient India and the modern search for a Hindu identity“, in *Modern Asian Studies*, 23, 209-231.
- THARU**, Susie. 1996. „Critique of Hindutva Brahminism“, in *Economic and Political Weekly*, 31(30), 27 July 1996, 2019-2012.
- THE INDIAN EXPRESS**. 2003. „Politics of portraiture“, 27.02.2003.
- THE STATESMAN**. 2004. „Govt. should cooperate with BJP on Savarkar plaque: Advani“, 20.10.2004.
- THE STATESMAN**. 2004. „Joshi sees a new govt at Centre soon“, 23.09.2004.
- THE STATESMAN**. 2004. „Power shift in Port Blair“, 22.09.2004.
- THE STATESMAN**. 2004. „BJP promises a historic stir in Port Blair“, 21.09.2004.
- THE STATESMAN**. 2004. „Govt. should cooperate with BJP on Savarkar plaque: Advani“, 20.09.2004.
- THE STATESMAN**. 2004. „Savarkar no different from Jinnah: Aiyar“, 30.08.2004.
- THE STATESMAN**. 2004. „Mani Skankar ire: Congress ‘soldiers are harming the party‘“, 21.08.2001.
- THE STATESMAN**. 2002. „Veer Savarkar is new BJP password“, 10.05.2002.
- THE TELEGRAPH**. 2004. „Savarkar satyagraha on track“, 18.09.2004.
- THE TELEGRAPH**. 2004. „Savarkar warm-up for polls“, 19.08.2004.
- THE TELEGRAPH**. 2004. „Now, Sena cries for Savarkar in House“, 3.03.2004.
- THE TELEGRAPH**. 2004. „Advani accuses, Cong counters“, 8.10.2004.
- THE TIMES OF INDIA**. 2004. „Savarkar kin to contest against BJP“, 7.09.2004.
- THE TIMES OF INDIA**. 2004. „Savarkar remark was Mani’s personal view“, 5.09.2004.
- THE TIMES OF INDIA**. 2004. „Savarkar cries for attention, even in BJP bastion“, 3.09.2004.
- THE TELEGRAPH**, 2003. „Savarkar inside, Cong outside“, 28.05.2003
- THE TIMES OF INDIA**. 2002. „Uproar in LS over CPI-; MP’s remarks on Savarkar“, 8.05.2002.

- THIELICKE**, Helmut. 1964. *Deutschland: Demokratie oder Vaterland. Die Rede an die Deutschen und Ekkehard Othmer, eine Analyse ihrer Wirkung* (Hrsg. von Ekkehard Othmer und Helmut Thielicke).
- TÖPFER**, Eric. 2005. „Geistige und ideologische Grundlagen des Hindu-Nationalismus“, in **SKODA**, Uwe und Klaus **VOLL**. 2005. *Der Hindu-Nationalismus in Indien. Aufstieg – Konsolidierung – Niedergang?* Weißensee Verlag: Berlin, 1-15.
- TOCQUEVILLE**, Alexis-Charles-Henri Clérel Comte de. 1848. *Über die Demokratie in Amerika*. Erster Teil (von 1835), Manesse: Zürich.
- TOMLINSON**, B. R. 1993. *The Economy of Modern India 1860-1970*. The New Cambridge History of India. III. Cambridge University Press: Cambridge.
- TOWNSEND**, Meredith. 2006. *Europe and Asia*. Hesperides Press: London.
- TREHAN**, Jyoti. 1991. *Veer Savarkar: thought and action of Vinayak Damodar Savarkar*. Deep & Deep Publications: New Delhi.
- TRIVEDI**, D. N. 1990. „Multipolar versus unitary development: National building and citizenship: An Indian case“, in *Man in India*, 70(1), Mar. 1990, 16-25.
- TURNER**, V. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Routledge & Kegan Paul: London.
- UDAYAKUMAR**, S. P. 2000. „End justifies the means: Understanding Hindutva histrionics“, in *Social Action*, 50(3), July-Sep., 2000, 233-57.
- UDAYAKUMAR**, S. P. 1988. „Mapping the Hindu re-making of India“, in *Gandhi Marg*, 19(4), Jan-Mar. 98, 443-60.
- VAIDYA**, Prem. 1997. *Memorable Documentary on Revolutionary Freedom Fighter Veer Savarkar*. Veer Savarkar Prakashan: Mumbai.
- VAIDYA**, Prem. 1996. *Savarkar: a lifelong crusader*. New Age International Publishers: New Delhi.
- VANAİK**, Achin. 1988. „Is there a nationality question in India?“, in *Economic and Political Weekly*, 23(44), 29 Oct 1988, 2278-2289.
- VARMA**, Vishwanath Prasad. 1985. *Modern Indian Political Thought*. Volume II. 8. Ed. Lakshmi Narain Agarwal: Agra, 386-391.
- VARSNEY**, A. 1993. „Contested meanings: India’s national identity, Hindu nationalism, and the politics of anxiety“, in *Daedalus*, 122(3), 227-261.
- VOEGELIN**, Eric. 1991. *Die neue Wissenschaft der Politik*. 4. Unveränderte Auflage. Pustet: München.
- VOIGT**, Rüdiger. (Hrsg.). 1989. *Politik der Symbole. Symbole der Politik*. Leske & Budrich: Opladen.
- VOSSLER**, Otto. 1927. *Mazzinis politisches Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit*. Oldenbourg: München und Berlin.
- VISWANATHAN**, Gauri. 2000. „Literacy and conversion in the discourse of Hindu nationalism“, in *Race and Class*, 42(1), July-Sep., 2000, 1-20.
- VYAS**, Mukund Rai. 1942. *Männer und Mächte in Indien*. Kurt-Vowinkel-Verlag: Heidelberg.
- VYAS**, Neena. 2004. „Savarkar, *tiranga yatra* not poll issues: BJP“, in *The Hindu*, 17.09.2004.
- WARADPANDE**, N. R. 1989. „Conversion of religion is Subversion of Nationhood“, in **PHAKE**, Sudhir/**PURANDARE**, B. M. and Bindumadhav **JOSHI**. (Eds.). 1989. *Savarkar*. Savarkar Darshan Pratishthan (Trust): Bombay (Mumbai), 123-128.
- WEBER**, Max, 1964. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. (Hrsg. von J. Winckelmann). Käl: Berlin,

- WEIDINGER**, Dorothea. 2002. *Nation – Nationalismus – Nationale Identität*. Bundeszentrale für Politische Bildung: Bonn.
- WEIB**, Christian/**WEICHERT**, Tom und Evelin **HUST**. (Hrsg.). 1996. *Religion-Macht-Gewalt. Religiöser ‚Fundamentalismus‘ und Hindu-Moslem-Konflikt in Südasien*. IKO- Verl. Für Interkulturelle Kommunikation: Frankfurt am Main.
- WESTPHAL**, Wilfried. 1980. *Herrscher zwischen Indus und Ganges. Das britische Kolonialreich in Indien*. C. Bertelsmann Verlag: München.
- WICHTERICH**, Richard. 1937. *Giuseppe Mazzini. Der Prophet des neuen Italien*. Keil Verlag: Berlin.
- WINKELMANN**, Johannes. 1992. *Max Weber. Soziologie. Universalgeschichte Analysen Politik*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- WILLKE**, Helmut. 1989. *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*. Juventa-Verlag: Weinheim und München.
- WYATT**, Andrew K. J. 1998. „Dalit christians and identity politics in India“, in *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 30(4), Oct-Dec., 1998, 16-23.
- ZAVOS**, John. 1999. „Searching for Hindu nationalism in modern Indian history: Analysis of some early ideological developments“, in *Economic and Political Weekly*, 34(32), 7-13 Aug., 1999, 2269-76.
- ZIMMER**, Heinrich. 1951. *Mythen und Symbole in Indischer Kunst und Kultur*. Rascher Verlag Zürich.