

Die Lehre der Befreiungstiger Tamil̄ilams von der Selbstvernichtung durch göttliche Askese

Vorlage der Quelle
Überlegungen des Anführers
(*talaivariṅ cintaṅaikaḷ*)

Tamil, Deutsch, Englisch, Schwedisch, Sinhala

Ediert, übersetzt, kommentiert und herausgegeben
von Peter Schalk
unter Mitarbeit von
Āḷvāppillai Vēluppillai, Anonymus und Astrid van Nahl



AUU
Uppsala 2007

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Historia Religionum 28

Die Lehre der Befreiungstiger
Tamilīlams von der Selbstvernichtung
durch göttliche Askese

Vorlage der Quelle
Überlegungen des Anführers
(*talaivariṅ cintaṅaikal*)

Tamil, Deutsch, Englisch, Schwedisch, Sinhala

Ediert, übersetzt, kommentiert und herausgegeben
von Peter Schalk
unter Mitarbeit von
Āḷvāppillai Vēluppillai, Anonymus und Astrid van Nahl



AUU
Uppsala 2007

© Peter Schalk
ISSN 0439-2132
ISBN 978-91-554-6934-4
Layout und Typesetting: Astrid van Nahl
Vertrieben von Uppsala Universitätsbibliothek
Box 510, SE-751 20 Uppsala, Schweden
www.uu.se
acta@ub.uu.se

Zusammenfassung

Überlegungen des Anführers ist eine wichtige Quelle für die Erforschung eines tamilischen Nationalismus/Patriotismus in Verbindung mit dem Versuch unter Īlattamiṇ, also unter Tamilsprechenden aus der Insel Īlam (=Sri Lanka), gewaltsam eine Staatsgründung durchzuführen, als Schutz und letzte Zuflucht im Widerstand gegen die Angriffe der lankesischen Regierung vor einem angeblich drohenden Völkermord. Diese Regierung hält, auch gewaltsam, an einem zentralisierten Einheitsstaat als Nationalstaat fest, der unvereinbar mit den Erwartungen dieser Īlattamiṇ, erst auf Mitbestimmung und dann auf Selbstbestimmung, ist. Da alle Verhandlungen seit den 1970er Jahren gestrandet sind, haben beide Seiten beschlossen, kurzlebige Waffenstillstände von kriegerischen langlebigen Auseinandersetzungen bis zum Niveau des totalen Krieges ablösen zu lassen. Es geht um die Durchsetzung absoluter oder äußerster Werte. Dieser Patriotismus unter Īlattamiṇ unter der Leitung von Vēluppillai Pirapākaraṇ (1954-), Anführer der Befreiungstiger auf der Insel, beinhaltet einen komplexen Freitodgedanken als zentrales Ideologem. Dieses ist von ihm in der Schrift *Überlegungen des Anführers* formuliert und ist von seiner Organisation 1995 und nochmals 2005 herausgegeben worden in Tamil. Der Weg zum Ziel, ein unabhängiger Nationalstaat, bekannt als Tamilīlam, gehe unter den vorherrschenden Bedingungen im äußersten Notfall durch den Freitod des Lebens von sogenannten Großhelden, ganz besonders von Mitgliedern der Elitegruppe der Großhelden, die als Schwarze Tiger bekannt sind. Sie verwenden ihr Leben als Waffe. Dieser Freitod wird in dieser Quelle (36:5) u.a. als Selbstvernichtung (*taṇṇai illā toli-*) bezeichnet, die wiederum durch göttliche Askese (*tey-vīkat turavaram*) erreicht werde. Ich habe daraus *Selbstvernichtung durch göttliche Askese* zum Titel meiner Quellenvorlage gemacht und lege sie hier im Original in Tamil in Umschrift und in meinen Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Schwedische und in der Übersetzung in Sinhala von Anonymus für Forschungszwecke vor.

Peter Schalk

Danksagung des Herausgebers

Dem Übersetzer auf Sinhala der tamilischen Quelle und zugleich meiner Zusammenfassung auf Sinhala (= සාරාංශය, *sāraṃśaya*), der aus Sicherheitsgründen anonym bleiben will, sei gedankt. Die Bedeutung seiner mühsamen Arbeit wird eines Tages offenbar werden.

Frau Tēvikā Kaṅkātaṅ (Devika Gengatharan) vom Internationalen Verein Emigrierter Tamilischer Schriftsteller in Oberhausen hat die Zusammenfassung ins Tamil übertragen (=சுருக்கம், *curukkam*). Professor Dr. Ulrike Niklas aus Köln hat die Umschrift des tamilischen Textes ins lateinische Alphabet kontrolliert. Gerd Falk Schalk und Sebastian Cöllen aus Uppsala haben den schwedischen Text meiner Übersetzung kontrolliert. Ihnen allen sei herzlich gedankt.

Dr. Astrid van Nahl hat das Buch sehr professionell und mit großer Hingabe gestaltet und zusammen mit Jan van Nahl den Text meiner deutschen Übersetzung kontrolliert. Ganz besonders danke ich Herrn Dr. Dr. Dr. h.c. (Uppsala) Ālvāpillai Vēluppillai, Professor (em.) in Tamil, der meine Übersetzung aus dem Tamil ins Englische kontrollierte, verbesserte und teilweise auch neue Übersetzungen vorschlug.

Der schwedische Wissenschaftsrat (*Vetenskapsrådet*) hat die vorangehende Forschung für diese (auch digitale) Publikation finanziert, als Teil eines größeren künftigen Buchprojektes über Märtyrerideologeme im Widerstand der Īlattamiṅ.

Ich kann voraussehen, dass sowohl Freunde wie Feinde des Widerstandes der Īlattamiṅ ihre emotionalen Wertvorstellungen über die Befreiungstiger in dieser Schrift von Vēluppillai Pirapākaraṅ bestätigt finden, aber ich hoffe vor allem auf jene Leser, die auch *über* die LTTE reden und Emotica wenigstens anfänglich ausklammern wollen. Nur so können wir die Forschung vorwärts bringen. Um Forschung geht es hier, nämlich auf Grund einer Quellenvorlage, die als zentrales Ideologem den Freitod unter Īlattamiṅ im bewaffneten Widerstand in Īlam (=Sri Lanka) beim Versuch einen territorialen Nationalstaat zu gründen lehrt.

Uppsala im September 2007
Peter Schalk

Über den Herausgeber und die Mitarbeiter

Professor Dr. Peter Schalk verwaltet seit 1983 einen Lehrstuhl an der Universität Uppsala in Schweden im Fach Religionsgeschichte. Er erwarb seinen Doktorsgrad 1972 an der Universität Lund und wurde dort Dozent im selben Jahr. Von 1972-1983 leitete er als Direktor das Institut für Religionswissenschaft an der Universität Göteborg. Von 1980-1981 war er Humboldt-Stipendiat in Göttingen und München. Seine Arbeiten gelten hauptsächlich dem Hinduismus und Buddhismus mit Schwerpunkt auf Sri Lanka und Südindien. Zurzeit leitet er ein vom staatlichen schwedischen Wissenschaftsrat (*Vetenskapsrådet*) finanziertes Projekt über Märtyrerideologie in südasiatischen politischen Bewegungen.

eMail: peter.schalk @ relhist.uu.se

Dr. Dr. Dr. (h.c.) Ālvāppillai Vēluppillai (Alvapillai Veluppillai), Professor (em.) für Tamil an der Universität Yālpāṇam, war zwischen 1990-2000 an der Universität Uppsala als Forscher und befindet sich heute in den USA. Er erwarb einen Doktorgrad zuerst an der Universität Peradeniya in Sri Lanka 1962 und dann an der Universität Oxford 1964. Den Ehrendokortitel erhielt er in Uppsala 1995. Sein Forschungsgebiet ist tamilische Sprachgeschichte, speziell die Sprache der Inschriften der vorkolonialen Zeit. Er hat auch eine große Produktion innerhalb der Literatur- und Religionsgeschichte der Tamilsprechenden. Besonders hervorzuheben sind seine Werke über den tamilischen Buddhismus und Jinismus.

eMail: Alvappillai.Veluppillai @ asu.edu

Dr. Astrid van Nahl, von 1984–1999 wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Skandinavistik und Mittelalterphilologie an den Universitäten Bonn, Bochum und Saarbrücken. Seit 2000 Mitarbeiterin beim Reallexikon der Germanischen Altertumskunde (Walter de Gruyter); Herausgeberin der Zeitschrift *Dialectologia et Geolinguistica* (Mouton de Gruyter). Zahlreiche Publikationen, Editionen und Übersetzungen.

eMail: astrid.van.nahl @ t-online.de

puruḷ aṭakkam – Inhalt – Contents – Innehåll – පටුන

Zusammenfassung	5
Danksagung des Herausgebers	6
Über den Herausgeber und die Mitarbeiter	7
<i>puruḷ aṭakkam</i> – Inhalt – Contents – Innehåll – පටුන	9
Einführung in das Buch <i>Überlegungen des Anführers</i> von Peter Schalk	11
<i>mērkōḷkaḷ</i> /Referenzen/References/ referenser/ආශ්‍රිත කෘතී	143
<i>tamiḷ mūlātārattiṅ eḷuttup peyarppu:</i> <i>talaivar vēluppillai pirapākaraṅṅi cintanaikaḷ</i>	153
Tamilische Quelle in deutscher Übersetzung: <i>Überlegungen des Anführers</i> Zitate von Vēluppillai Pirapākaraṅ	203
Tamil Source in English Translation: <i>Reflections of the Leader</i> Quotes by Vēluppillai Pirapākaraṅ	251
Tamilsk källa i svensk översättning: <i>Ledarens reflektioner</i> Citat av Vēluppillai Pirapākaraṅ	297
සිංහලට පරිවර්ථනය කරන ලද කමිල් මූලාශ්‍රය : නියමු වින්නා, වෙලුපිල්ලේ පිරපාකරන්ගේ උධාන පාඨ	343

Einführung in das Buch *Überlegungen des Anführers*

Peter Schalk

1. Übersicht

Diese Einführung hat die Aufgabe, zentrale miteinander verzahnte Ideologeme des Nationalismus/Patriotismus Vēluppillai Pirapākaraṅs zu identifizieren, aber eben mit Schwerpunkt auf dem Freitodgedanken. Es werden behandelt:

2. Die Interessenten des Buches *Überlegungen des Anführers*
3. Das Buch *Überlegungen des Anführers*. Originalausgabe
4. Inhaltsskizze des Buches *Überlegungen des Anführers*
5. Vēluppillai Pirapākaraṅ
6. Der Sozialrevolutionär
7. Das Ziel
8. Die Volksgemeinschaft
9. Die Mittel zum Erreichen des Ziels
10. Der Freitod als Mittel zum Ziel
- 10.1. Die Religion in *Überlegungen des Anführers*
- 10.2. Der Freitod als Kampfstrategie
- 10.3. Der Entsager
- 10.4. Der Märtyrer
- 10.5. Der göttliche Asket
- 10.6. Der Held als Schenker seiner selbst
- 10.7. Der Widmer seines Lebens
- 10.8. Der Großheld und der Tapfere/Wütige
- 10.9. Der Großheld und der Entsager
- 10.10. Der Held als Opfer
- 10.11. Der Dharma
- 10.12. Hingabe
- 10.13. Das Heilige
- 10.14. Geschichte als Kampfgeschichte
11. Zusammenfassung
- 11.1. Die Religionspolitik der LTTE
- 11.2. Vēluppillai Pirapākaraṅs Lehre vom Äußersten als strategisches Programm der Kriegsführung
- 11.3. Friede statt Sieg

Eine Vorwarnung: Die Schwerpunktverlegung auf den Freitod als Methode zur Erreichung „des Ziels“ soll nicht den Eindruck erwecken, dass ausschließlich der Freitod zum Ziel führe. Er kommt nur zur Sprache, wenn alle andere Alternativen der Kriegführung verworfen sind, also in Extremsituationen. Die LTTE und Regierung haben sich aber seit 1983 in eine Situation versetzt, in der Extremsituationen häufig sind. Das gilt dann auch für den Freitod.

Eine weitere Vorwarnung: Der Ausdruck *Selbstvernichtung durch göttliche Askese* gibt dieser Methode der LTTE einen Heiligenschein und platziert sie scheinbar in das Gebiet der Religion, der politischen Religion oder Pseudoreligion. Der Schein trägt. Er ist nur ein Anschein. Der Ausdruck gehört in das Gebiet der weltlichen Politik und der Kriegführung. Es gilt zu erklären, warum Vēluppillai Pirapākaraṇa eine religiöse Sprache verwendet, um etwas ganz Weltliches darzulegen.

2. Die Interessenten des Buches *Überlegungen des Anführers*

Dieser Text spielt eine wichtige Rolle für die politische Meinungsbildung unter Freunden der LTTE. Er spiegelt auch die Anschauung einer großen Anzahl von Īlattamiṇ¹ im Exil wider oder jener, die wenigstens ähnlich denken und welche die LTTE finanziell und moralisch unterstützen oder sogar bereit sind zurückzukehren, um mit der Waffe in der Hand ihr höchstes Ziel, die Errichtung eines territorialen Nationalstaates mit dem Namen Tamilīlam, zu verwirklichen. Da nicht alle Īlattamiṇ im Exil diesen radikalen Patriotismus unterstützen, muss man gerechterweise von einer Anschauung unter diesen reden. Einige sich distanzierende Īlattamiṇ fühlen sich von diesem Text der LTTE provoziert und finden ihn nur peinlich. Das Exil ist zwar hauptsächlich eine noch mögliche Stätte der Kultivierung von LTTE-Interessen, aber auch die politische Opposition gegen die LTTE hat dort einen Rückhalt. Es gibt natürlich auch solche,

¹ Ausführlicher über die Bezeichnung Īlattamiṇ siehe Schalk, *īlam < sīhaḷa...*, S. 19-52. Id., *cāvilum vālvōm...*, S.63-66.

die sich ganz von der Politik abwenden und sich der Religion Caivam oder Christentum zuwenden.²

Die Bedeutung der Quelle geht auch daraus hervor, dass täglich eine Überlegung in der Zeitung *īlanātam*,³ die den Befreiungstigern nahe steht, erscheint, wo sie auch einer Exegese unterworfen wird. So wurde z.B. am 1. Juli 2007 34:1 und am 2. Juli 29:4 zitiert. Die Auswahl folgt keiner durchschaubaren Ordnung. Diese Exegese ist wiederum wichtig, weil auch sie die Meinungsbildung prägt, aber sie wird in dieser Einführung und in der Textausgabe ausgelassen zugunsten einer Behandlung in der kommenden Forschung. Diese Zeitung *īlanātam* ist scheinbar gefährlich, denn sie wurde im Wortkrieg vom anonymen Feind gekapert und mit einer gleichnamigen, aber halbpornographischen englischen Zeitschrift ersetzt.⁴ Der tamilische Videosender *caṅkati* hat sich aber der Aufgabe angenommen zu zitieren, was täglich in der Zeitung *īlanātam* zitiert wird.⁵ Täglich wird auch eine Überlegung im Radio der Befreiungstiger mit dem Namen *pulikalīṅ kural* verlesen.⁶ Einzelne Überlegungen werden an speziellen Tagen gewählt, wie z.B. 36:5, die in der elektronischen Zeitschrift *tamiḷ nātam* am 5. Juli 2007 zitiert wurde, am Gedenktag der Schwarzen Tiger.⁷

Wenn ich hier von der Bedeutung dieser Quelle spreche, ziele ich jenseits von Gut und Böse auf die Bedeutung dieses Textes für die Meinungsbildung von Tamilsprechenden und damit auch für die Forschung. Mein Hauptinteresse an diesem Text ist, ihn für meine Forschung über Märtyrerideologeme innerhalb des tamilischen Nationalismus/Patriotismus zu nutzen. Dorthin, in das Gebiet der Politik einer Staatsgründung, nicht in das Gebiet einer Erlösung durch Religion, gehören diese Ideolo-

² Über die Religionen im Exil siehe *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat*. Schalk, *God as Remover...* Id., „Caivam...“.

³ Erreichbar im Juni/Juli 2007 über <http://www.tamilnaatham.com/>

⁴ Juni, Juli 2007. Auch der Nachrichtensender TamilNet – www.tamilnet.com/ – ist von der lankesischen Regierung Sri Lankas in Sri Lanka im Juni 2007 blockiert worden.

⁵ www.sankathi.comoeditor/nalantha_Englishnews.html

⁶ Erreichbar über www.tamilnaatham.com/

⁷ www.tamilnaatham.com/advert/2007/jun/20070630/BLACK_TIGERS/

geme, auch wenn sie manchmal den Heiligenschein einer Religion tragen.

Es zeigt sich nun aber, dass es auch andere Interessenten für diesen Text gibt; das brachte mich dazu, ihn zu veröffentlichen und gleich in mehreren Sprachen. In meiner akademischen Tätigkeit habe ich oft notiert, dass Studenten und Forscher an Universitäten in Europa, Diplomaten, Politiker, Aktivisten und Angestellte an Behörden für Einwanderer und besonders Journalisten sich oft und gern dem Thema „Religion und soziale Konflikte“ widmen und in diesem Zusammenhang auch den Konflikt in Īlam/Sri Lanka aufgreifen. Ihnen fehlen aber im Allgemeinen Kenntnisse in Tamil und Sinhala und der Volkskulturen und Geschichte der Insel. Sie sind deshalb auf spärliche Übersetzungen von Quellen angewiesen, die oft aus zweiter und dritter Hand stammen. Gerade der Mangel an spezifischer Information ermöglicht ihnen dann, arabische Jihadisten, japanische Kamikazekrieger und europäische Kreuzritter als Märtyrerspiranten im Mittelalter mit Freitodkriegern der LTTE zusammenzustellen. Um diesem zu anspruchslosem Unsinn führenden Mangel abzuhelpfen, beschloss ich, diese wichtige vorliegende Quelle, *talaivariṅ cintanaikaḷ*, ins Englische zu übersetzen und zusammen mit dem Originaltext in Tamil herauszugeben. Dabei kamen weitere Interessengruppen ins Bild. Sinhalesende in Sri Lanka sind fast völlig abgeschirmt von Quellen des Feindes. Zwar gibt es in Colombo die Organisation *Hiru* [‘Sonne’], von Sinhalasprechenden geleitet, die auch eine gleichnamige Zeitschrift herausgeben und sich vorgenommen haben, Quellen von und über die LTTE ins Sinhala zu übersetzen, aber sie tut es unter Bedrohung und Verfolgung von sinhalasprechenden extremistischen Politikern. Diese Gruppe ist für den Dialog mit den Befreiungstigern und wird deshalb vor allem von der nationalistischen Partei mit dem Namen Janatā Vimukti Peramuṇa (JVP) verfolgt. Interne Konflikte innerhalb der Sinhalasprechenden gibt es einige. Auch die von den Befreiungstigern auf Sinhala herausgegebene Zeitschrift, bekannt als *Dā-dunna*, ist aus Sicherheitsgründen unter Sinhalalesenden in Colombo und anderen Städten im Süden nicht mehr verbreitbar. Viel ist deshalb noch nicht herausgekommen bei den Versuchen, die Sinhalalesenden mit den Quellen der Befreiungsti-

ger bekannt zu machen. Unter diesen Umständen habe ich diesem Buch eine Übersetzung von *talaivariṅ cintanaikaḷ* in Sinhala beigefügt. Die Übersetzung ins Sinhala erscheint mir besonders wichtig, weil sie sich direkt an den Gegner des Widerstandes der Tamilsprechenden wendet, der sonst nur über verwinkelte Referate die Ideen „des Anführers“ kennen lernt. Eine Übersetzung ins Französische war auch vorgesehen, konnte aber aus Zeitgründen nicht durchgeführt werden.

Als Interessenten der genannten Quelle kommen noch die jungen Tamilsprechenden der zweiten Generation im Exil hinzu, deren Muttersprache zwar Tamil, deren Hauptsprache aber die nationale Sprache im Exil ist, also Deutsch, Englisch, Französisch, Italienisch oder Schwedisch, und die weltweit verbreitet sind: Im deutschsprachigen Raum, vor allem in Deutschland, der Schweiz und Österreich, italienischsprachigen Raum in Sizilien, im englischsprachigen Raum in Großbritannien, Kanada, den USA, Australien und Neuseeland, im französischsprachigen Raum vor allem in Frankreich, der Schweiz, Belgien und Kanada (Quebec), und schließlich im skandinavischen Raum, vor allem in Schweden, Dänemark und Norwegen. Schwedisch wird auch von Norwegern, Dänen und Isländern gelesen und von den dortigen Exiltamilen der zweiten Generation. Diese können im Allgemeinen ihre Muttersprache Tamil sprechen, aber bereits schlechter lesen. Sie beherrschen zwar die nationale Sprache im Exil gut, aber hauptsächlich nur diese.

Auch die oben genannten einheimischen Studenten und Forscher an Universitäten in Europa, den USA, Kanada, Australien, Südafrika und dortige Diplomaten, Politiker, Aktivisten, Journalisten, Lobbyisten und Angestellte an Behörden für Einwanderer sind oft auf eine nationale Sprache begrenzt. Das weckte in mir die Einsicht über die Notwendigkeit, diese wichtige Quelle gleich mehrsprachig herauszugeben, um den tatsächlichen Bedarf der Tamilsprechenden in der Heimat und im weltweiten Exil sowie den Bedarf der beobachtenden oder engagierten Außenseiter zu decken.

Der Wunsch von tamilsprechenden Jugendlichen im Exil, die Gedanken und Taten ihrer Mütter und Väter zu erforschen, ist für ihren Bildungsgang und ihre persönliche Entwicklung wertvoll. Schließlich waren es diese Mütter und Väter, die ihre Hei-

mat als Flüchtlinge verlassen mussten und endlich nach Deutschland und in andere Exilländer kamen.⁸

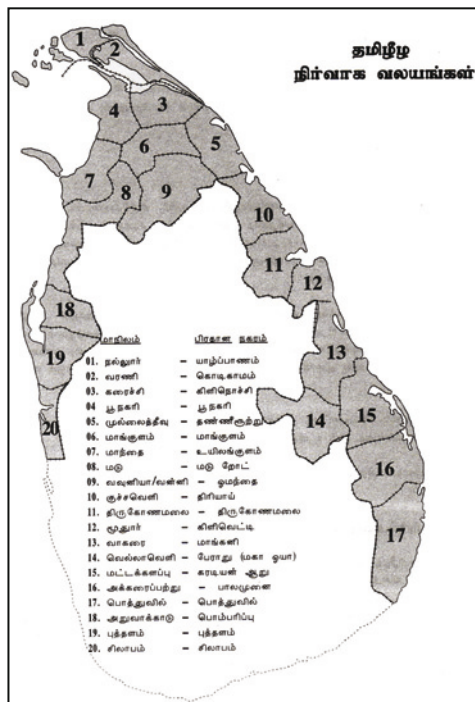
Was machte die im Exil lebenden Tamilsprechenden zu Flüchtlingen? Das waren ihre politischen Stellungnahmen zur Befreiung vom „(internen) Kolonialismus“ der Regierung, ähnlich wie sie in *Überlegungen des Anführers* formuliert sind. Ich kenne diese Generation von Müttern und Vätern seit 1970, als ich das erste Mal in Yālppāṇam (Jaffna) war und sie noch nicht wegen ihrer politischen Überzeugungen tätlich verfolgt wurden. Das geschah erst in den 1980er Jahren nach einer längeren Zeit der verbalen Bedrohung und Verfolgung. Das Buch *Überlegungen des Anführers* drückt also aus, was viele von ihnen selber fühlen und an ihre Kinder im Exil vermitteln wollen und was sie gerne auch z.B. ihren deutschen Freunden und Kollegen und Bediensteten an Behörden im Exil aufzeigen wollen. Sie sind sich nicht immer bewusst, dass einiges auf diese befremdlich wirken kann.

Die Leser dieses Buches können sich nun eine Meinung über die politische Meinungsbildung der Befreiungstiger machen, um von Stereotypen, Zweit- und Drittinformation und Vorurteilen unabhängig zu werden. Was bisher in den Massenmedien über den Widerstand der Īlattamiḷen bekannt wurde, war teilweise nicht quellenkritisch. Auch die zweite Generation von Īlattamiḷen kann nun im Exil über die *Überlegungen des Anführers* ihrer Väter und Mütter reflektieren, im Original in Umschrift, die das Lesen erleichtert. Diese ist übrigens auch für Forscher innerhalb der Indologie gedacht, welche die tamilische Schrift schlecht oder gar nicht beherrschen, die aber nach dem Kontakt mit der Originalsprache Tamil streben. Eine Umschrift für den Text in sinhala Schrift war aus Zeitgründen nicht möglich, aber ich habe wichtige Schlüsselworte in Umschrift in der Einführung verzeichnet.

⁸ Über die Īlattamiḷen im deutschsprachigen Raum siehe *Tempel und Tamilen...*

3. Das Buch *Überlegungen des Anführers*. Originalausgabe

Das Buch *Überlegungen des Anführers* ist im Original nicht größer (A5), als dass es nicht überall auf Reisen mitgenommen werden kann. Das war auch wahrscheinlich die Absicht der ursprünglichen Herausgeber, der Befreiungstiger, deren offizieller Name in Tamil *tamiḷiḷa viṭutalaip pulikaḷ* ist. Der offizielle Name in Englisch ist *Liberation Tigers of Tamil Ealam* (LTTE). Auf Deutsch hat sich die Benennung *Befreiungstiger von Tamil Ealam* eingebürgert. Auf Schwedisch heißen sie *Befrielsestigrar från Tamililam* und auf Sinhala *tamiḷ iḷam vimukti koṭi*. Seit 1987 leiten sie allein den bewaffneten Widerstand gegen die Regierung Sri Lankas. Alle anderen tamilischen Parteien und Widerstandsgruppen haben sich in diesem Jahr der Regierungspolitik der Einstaaterei angeschlossen.



Tamil Ealam (Eelam) ist die anglisierte Form von Tamil *tamiḷiḷam*. Diese letztere Form wird hier konsequent verwendet. Ich finde, sie sollte mit oder ohne Sonderzeichen im Deutschen, Schwedischen und in den romanischen Sprachen verwendet werden, denn in diesen Sprachen wird *E-a-lam* oder *Ee-lam* so ausgesprochen, wie es dasteht, was als lustig erscheinen und zu Missverständnissen führen mag. Es gibt mehrere Regionen auf dieser Welt, die Elam oder ähnlich heißen, die aber nichts mit *Ḫlam* zu tun haben.⁹

⁹ Schalk, *iḷam < sihaḷa...*, S. 43.

Tamiḷḷam soll ein Gebiet umfassen, das aus der heutigen nördlichen und östlichen Provinz besteht, die wiederum in 20 Distrikte aufgeteilt ist wie unten folgt auf der Karte, die sich *tamiḷḷa nirvāka valayan̄kaḷ* ‘administrative Einheiten in Tamiḷḷam’, nennt.¹⁰

Diese Einheiten (Distrikte) werden mit Namen aufgezählt und die Namen wichtiger Städte sind hinzugefügt wie folgt:¹¹

1	Nallūr	Yāḷppāṇam [Jaffna]
2	Varaṇi	Koṭikāmam
3	Karaicci	Kiḷinocci
4	Pūnakari	Pūnakari
5	Mullaitivu	Kaṇṇirūrru
6	Māṅkuḷam	Māṅkuḷam
7	Māntai	Uyilaṅkuḷam
8	Maṭu	Maṭu rōṭ
9	Vavuniyā /Vanni	Omantai
10	Kuccaveḷi	Tiriyāy
11	Tirukōṇamalai [Trincomalee]	Tirukōṇamalai
12	Mūtūr	Kiḷiveṭṭi
13	Vākarai	Māṅkaṇi
14	Vellāveḷi	Pērāru (Makā Oya)
15	Maṭṭakkaḷappu [Batticaloa]	Karaṭiyaṇ āru
16	Akkaraipparru	Pālamuṇai
17	Pottuvil	Pottuvil
18	Aruvākkāṭu	Pomparippu
19	Puttaḷam	Puttaḷam
20	Cilāpam	Cilāpam

Ḽam – ohne vorangehendes ‘Tamiḷ’ – ist ein tamilischer Name der Insel aus dem 1. Jahrhundert und bezeichnet die ganze Insel.¹² Tamiḷḷam bezeichnet seit den 1970er Jahren die tamilsprechenden Regionen von Ḽam im Norden und Osten der Insel.¹³ Das Wort selber wurde angeblich 1938 zum ersten Mal

¹⁰ *tamiḷḷa uṭkaṭṭumāṇam...*, S. 9.

¹¹ Loc.cit.

¹² Ibid., S. 53-71.

¹³ Ibid., S. 224-230.

öffentlich verwendet,¹⁴ aber es wurde wieder vergessen und erst in den 1970er Jahren wiederbelebt, was aber nach einer Kontrolle der Quelle nicht bestätigt werden kann. Das politisierte Toponym *Tamiḷiḷam* spielt eine große Rolle innerhalb der LTTE, weil es im Motto der LTTE vorkommt. Das laute Rezitieren dieses Mottos im Chor beschließt alle Zusammenkünfte und öffentliche Schreiben der LTTE. Es lautet: *pulikaḷiṅ tākam tamiḷiḷat tāyakam* ‘die Aufgabe der Tiger ist (die Erstellung) des Mutterlandes *Tamiḷiḷam*’. Statt ‘Aufgabe’ könnte man auch ‘Durst’ sagen.

Die Befreiungstiger durch *Vēluppillai Pirapākaraṅ* erheben den Anspruch das tamilische Volk zu vertreten: „Die Befreiungstiger sondern sich nicht vom Volk ab. Die Befreiungstiger sind eine Volksbewegung. Die Tiger sind in der Tat das Volk. Das Volk ist in der Tat die Tiger“ (9:7). Die LTTE hat einen ausdrücklichen Alleinvertreteranspruch auf die *Īlattamiḷen* im Gebiet von *Tamiḷiḷam*.¹⁵ Eine vernünftige Beurteilung dieses Anspruches ist, ihn als Anspruch oder Wunsch, nicht als Realität, zu deuten. Es gibt Dissidenten, auch unter den *Īlattamiḷen* im Exil, die den Zusammenhalt „der Volksgemeinschaft“ in Frage stellen.

Das Buch *Überlegungen des Anführers, talaivariṅ cintanaikaḷ* wurde zweimal, 1995 und 2005, von den Befreiungstigern im A5 Format, 72 Seiten umfassend, ohne Änderungen herausgegeben und unter hauptsächlich tamilsprechenden Sympathisanten verkauft oder verteilt. Die Distribution wurde von der „Weltweiten Kontaktzentrale der Befreiungstiger“ vorgenommen (S. 2), was im Klartext bedeutet, dass sie von Paris aus erfolgte. Auf dem vorderen Umschlag ist ein Portrait *Vēluppillai Pirapākaraṅ*s, ein zweites erscheint auf S. 3, ein drittes auf S. 32, und ein viertes auf dem hinteren Umschlag. Im Portrait auf S. 3 des Originals soll man besonders auf die dominierenden Farben achten, die ihn umgeben: schwarz, rot, gelb (nicht gold). Es sind die nationalen Farben *Tamiḷiḷams*. *Vēluppillai Pira-*

¹⁴ Siehe darüber Hellmann-Rajanayagam, *Von Jaffna...*, S. 232. Eine genaue Quellenangabe fehlt dort.

¹⁵ Für die genaue Formulierung und Argumentation der LTTE siehe Schalk, *cāvilum valvōm...*, S. 155.

pākaraṇ hat in diesem Buch eine tiefeschürfende Analyse der Farbe schwarz (49:6) in Verbindung mit seiner Elitengruppe die Schwarzen Tiger vermittelt. In anderen Texten der LTTE erfahren wir, was rot und gelb bedeuten soll. In dem Portrait auf S. 32 des Originals sollte man besonders auf die Schnur um seinen Hals achten. Daran hängt das Blausäureröhrchen, immer bereit zur Verwendung. Ihr „Warum“ wird in 11:1 beantwortet. An seiner Linken steht die nationale Fahne Tamilīlams in den Farben schwarz-rot-gelb. Auf dem Regal steht die nationale Blume Tamilīlams (*kārttikaippū*), er selbst wird als nationaler Anführer (*tēciya talaivar*) bezeichnet. Es gibt auch einen nationalen Baum (*vākaimaram*), einen nationalen Vogel (*ceṇpakam*), und eine nationale Wildkatze (*ciruttaippuli*), nicht den gestreiften Tiger, der in der nationalen Fahne abgebildet ist. Das Wort *tēciya* ‘national’ und *tēcām* ‘Nation’, aber auch ‘Land’, ist eines der Hauptwörter im Vokabular von Vēluppillai Pirapākaraṇ. Was noch im Werden ist, das Nationale, muss durch fleißiges Nennen betont werden. Mehr über die Bedeutung von *tēciya*, *tēciyam* und *tēcām* siehe unten.

Der hintere Umschlag der Quelle trägt auch eine Mahnung in Gedichtform, die einen Grundgedanken eines jeglichen Nationalismus/Patriotismus darstellt, nämlich, dass die Nation wichtiger sei als der Einzelne.

Das Original von *talaivariṇ cintanaikaḷ* enthält keine durchlaufende Nummerierung der Aussagen. Ich habe eine eingeführt, die jeden Abschnitt nummeriert von 1 und die Seite des Originals reproduziert. 12:3 bedeute also Seite 12 des Originals, Abschnitt 3.

Es gibt keine durchschaubare Anordnung der Aussagen im Original. Es gibt keine Kapitelrubriken, sondern nur unrubrizierte 334 Abschnitte. Wären es 365 gewesen hätte ich vermutet, dass für jeden Tag eine Überlegung abgeteilt wurde. Es ist tatsächlich so, dass sie in LTTE-Medien regelmäßig täglich verlesen werden, aber es müssen dann einige im Lauf eines Jahres wiederholt werden.

Der Leser kann an beliebiger Stelle im Buch anfangen, aber ich empfehle dem Leser, mit 72:3, also dem Ende der Quelle zu beginnen, weil Vēluppillai Pirapākaraṇ dort in einfacher Sprache seine Hauptgedanken zusammenfasst.

Manchmal finden wir thematische Ballungen von Aussagen vor, z. B. über das Recht von Frauen, aber solche Ballungen mit dem gleichen Thema kommen mehrmals vor und ich finde keine Erklärung, warum diese nicht zusammengestellt worden sind. Einige der Abschnitte sind identisch, andere sind einander ähnlich. Es gibt mit anderen Worten einige Wiederholungen, deren Sinn nicht offenbar ist. Ich kann nur vermuten, dass die Zusammenstellung 1995 im Kriegszustand geschah, der einen kritischen Durchgang nicht mehr erlaubte. Alles musste schnell gehen. In der zweiten Auflage von 2005 ließen die Kompilatoren alles unverändert, wahrscheinlich aus finanziellen Gründen. Viele der Schriften der LTTE sind unter solchen Kriegsbedingungen herausgegeben worden. Ich gebe hier eine Liste mit identischen oder ähnlichen Wiederholungen in *Überlegungen des Anführers*: 21:6=35:3; 24:2=63:4; 48:1=65:4 (teilweise identisch); 55:3=47:1; 56:5=35:1; 58:3=52:4.

Für meine Übersetzungen ins Deutsche, Englische und Schwedische gilt Folgendes, das auch der Übersetzung ins Sinhala gilt: Die Absicht ist nicht, einen alternativen Gegenentwurf zu einer heiligen Schrift oder sprachlich Mitreißendes, sondern eine Vorlage und Unterlage zur Forschung zu liefern. Der Leser der Umschrift und der Übersetzungen soll mit Vertrauen zitieren können, wenn er seine Thesen formuliert.

Die sprachlichen Probleme bei der Übersetzung waren manchmal überwältigend. Ich musste am Ende Entschlüsse fassen, bei einer Übersetzung zu bleiben, was allerdings alternative, auch gute Übersetzungen, ausschloss. Nehmen wir zum Beispiel das Wort *ilaṭciyam*. Ich habe es hauptsächlich mit 'Ziel' übersetzt, Englisch 'aim', Schwedisch 'mål', Sinhala *aramuṇa*, es könnte aber auch einigen Fällen mit 'Ideal' übersetzt werden. Auch im Falle *aracu* wählte ich hauptsächlich 'Staat', Englisch 'state', Schwedisch 'stat', Sinhala *rājya*, und nicht die auch mögliche archaisierende Übersetzung 'Herrschaft' oder die alternative moderne 'Regierung'. Im Falle *tēcam* wählte ich hauptsächlich 'Nation', Englisch 'nation', Schwedisch 'nation', Sinhala *jātiya* und nicht die auch mögliche 'Land'.

Bei den fachlichen Termini über den Freitod war ich besonders bedacht, die Komplexität dieses Ideologems in den Übersetzungen durchscheinen zu lassen, mit dem Resultat, dass das

gesammelte Resultat als scholastisch erscheint. Ich wollte nicht alles unterschiedslos in den einen Topf „Opfer“ werfen, was meinem Ziel, einer kulturvergleichenden Forschung zu dienen, entgegenwirken würde. Außerdem bin ich der Auffassung, dass Vēluppillai Pirapākaṛaṇs Auffassung vom Freitod im Grunde keine Auffassung vom Opfer im religiösen Sinn, sondern die Auffassung einer Kampfmethodik der Guerillakriegführung ist und auch so von ihm selber verstanden und bewertet wird. Vēluppillai Pirapākaṛaṇ ist kein Religionsstifter, christlicher Theologe oder caiva Paṇṭitar, sondern ein Guerillakriegführer. Sein Ziel ist klar und es ist politisch: einen Freistaat, nicht im Sinne Bayerns einer titularen Größe innerhalb einer föderativen Staatsbildung, sondern im Sinne eines souveränen und unabhängigen Staates zu bilden.

Ich nehme die Kritik von der Scholastik in Kauf, weil ich weiß, dass mein Verfahren sachlich korrekt und notwendig ist. Ich bin überzeugt, dass Forscher, die mit der Arbeit an komplexen Vorstellungen vertraut sind, die Differenzierung begrüßen. Auch solche, die nicht Tamil können, sehen nun die reiche Differenzierung der Freitodterminologie in der Sprache Vēluppillai Pirapākaṛaṇs. In unserer Quelle allein finden sich mehrere verschiedene Benennungen für den Freitod als Kampfmethodik. Der Freitod ist das Profil seines Guerillakampfes, so er selber, was die erhöhte Forderung nach Differenzierung erklärt. In 43:2 sagt er von seiner Befreiungsbewegung, dass sie wunderbare Widmungen (des Lebens) gemacht hätte [= Umschreibung für den Freitod], die als Vorbilder und Beispiele dieser Methode des Kampfes dienen. Diese individuellen Züge seien die Gründe, warum sein Befreiungskampf als Beispiel und Wegweiser für die unterdrückte Welt dienen könne.

Überlegungen des Anführers enthält also Gedanken von Vēluppillai Pirapākaṛaṇ als Leitbilder einer Staatsgründung. Vieler dieser Leitgedanken sind unter den Sympathisanten und Gegnern der LTTE bekannt, die ihre Formulierungen auswendig aufsagen können, und zwar eben, weil sie Leser von *Überlegungen des Anführers* waren und immer noch sind. Es ist in vielen Haushalten, besonders im Exil, verbreitet. Viele Aussagen sind auch anderswo publiziert. Sie sind eigentlich Fragmente von Reden und Schriften Vēluppillai Pirapākaṛaṇs. Diese

Fragmente werden in *Überlegungen des Anführers* und auch anderswo ohne Angabe der ursprünglichen Quelle zitiert und das hier wiederholt in zwei Auflagen mit 10 Jahren Abstand. Die Zitate bekommen dadurch den Charakter von Zeitlosigkeit, aber in Form von Aussagen gültig für alle Zeiten, unabhängig vom Zeitpunkt und vom Ort des Entstehens. Wenn auch *Überlegungen des Anführers* das rote Buch von Mao imitiert, ist doch der Unterschied, dass im roten Buch Maos, auch in den Übersetzungen, genau die Quelle angegeben ist.¹⁶ Eine kritische Deutung von Maos Aussagen kann und muss also Rücksicht auf den Zeitpunkt, Ort und gegebene Umstände nehmen, was in *Überlegungen des Anführers* nicht gegeben, aber durch den anonymen Verfasser des Vorwortes „Auf der Schwelle der Pforte“ angedeutet ist. Er sagt auf S. 7: „Dies ist eine kleine Sammlung von auserwählten Zitaten, eine Sammlung von Blüten unter seinen (Pirapākaraṇ's) Überlegungen, (produziert) in vielen verschiedenen Umständen und bei vielen Gelegenheiten“. Der Kenner der Schriften der LTTE weiß sich natürlich zu helfen. Die meisten Zitate können zeitlich und örtlich von ihm bestimmt werden, aber hier in dieser Ausgabe wird die implizite Botschaft und der Anschein des Originals belassen, nämlich, dass diese Aussagen für alle Zeiten gelten, obwohl sie zeitlich alle vor 1995 formuliert wurden und somit orts- und zeitspezifisch sind. Nur einmal, in 52:1, wird angegeben, dass das Zitat aus einer Ansprache an Krieger sei. Das ist nicht besonders hilfreich.

Der kritische Leser sollte natürlich auch hinter diesen Anschein von Aussagen für alle Zeiten gehen, aber dazu braucht er gute Kenntnisse über Texte der LTTE und ihrer Geschichte. Tun wir das beispielsweise mit 12:1, das oben zitiert wurde. Es ist sehr wichtig für unser Anliegen. Es wurde am 4. August 1987 in einer berühmten Rede in Cutumalai formuliert, nachdem die LTTE von der Indian Peacekeeping Force (IPKF) gezwungen wurde ihre Waffen niederzulegen.¹⁷ Die anderen tamilischen Widerstandsgruppen gaben damals ihren bewaffneten Wider-

¹⁶ Mao Tsetung, Worte des Vorsitzenden...Mao Tse-Tung, *On Guerilla Warfare*...

¹⁷ Die Rede ist mehrmals publiziert. Englische Übersetzung: „Velupillai Pirabakaran. On the Indo Sri Lanka Accord. Suthumalai Speech“.

stand auf. Vēluppillai Pirapākaraṇ sah keinen anderen Ausweg, als jedenfalls vorläufig nachzugeben, und formulierte dann den Satz über die Methoden, die sich ändern mögen, aber nicht das Ziel. Er sagte dies also in einer schicksalschweren Bedrängnis, in einer Situation des Zwanges, aber diese Situation des Notzustandes ist im Buch *Überlegungen des Anführers* verschwunden. Dort erscheint der Satz als allgemeines und pragmatisches strategisches Prinzip der Siegfindung: Wenn friedliche Methoden zum Ziel führen, dann lasst uns friedliche Methoden verwenden, wenn nicht, dann eben nicht. Besonders seit den 1990er Jahren bis heute wurde diese Strategie von der LTTE immer wieder hervorgehoben. Das kontextenthobene Zitat passt also in das neue strategische Denken. Aus der ursprünglichen Not in Bedrängnis wurde in *Überlegungen des Anführers* eine Tugend gemacht.

Zwei kriegerische Auseinandersetzungen tauchen immer wieder in den *Überlegungen* auf, der siegreiche Krieg gegen die indische Invasion 1987-1989 und der siegreiche Kampf um Pūnakari 1993, der die Verbindung zwischen Yālppāṇam und Kilinocci öffnete. Wer aber sonst noch Hinweise auf spezifische Schlachtfelder erwartet, wird enttäuscht. Wiederum erscheint der Schein der Zeitlosigkeit in den *Überlegungen* über Methoden der Kriegführung. Vēluppillai Pirapākaraṇ hat auch nach 1995 viel geschrieben und gesprochen, was in *Überlegungen des Anführers* keinen Platz fand. Der Schein der Zeitlosigkeit wird natürlich den kritischen Leser nicht dazu verleiten, Verallgemeinerungen auf die ganze LTTE und auf die ganze Tätigkeit von Vēluppillai Pirapākaraṇ bis heute zu produzieren. Generalisierungen müssen mit Quellen, die diese Quelle überschreiten, belegt werden.

4. Inhaltsskizze des Buches *Überlegungen des Anführers*

Das Buch *Überlegungen des Anführers* ist über die herbeigesehnte Staatsgründung von Tamilīlam der Īlattamiṇ, die Teil der Bewegung, Tamil *iyakkam*, sind. Diese Gründung ist im Verständnis der LTTE Rahmen für spezielle Ideologeme, die zu diesem Rahmen gehören, wie militärische Ideologeme, z. B.

über das Heldenhafte in den dem Feind entkommenden Blausäurefreitod¹⁸ und den taktisch anfallenden Freitod,¹⁹ aber auch zivile Ideologeme wie den Kampf der Frauen für Gleichberechtigung, die Befreiung der Arbeiterklasse, das Erschaffen einer vom Süden unabhängige Wirtschaft,²⁰ die Erziehung, Bildung und Ausbildung, die Schöpfung einer nationalen Kunst, das Verhältnis zu den Sinhalasprechenden im Süden, zu Indien und zu den Īlattamilen im Exil, usw. Die Quelle hat also einen großen Wert zur Erforschung des Nationalismus/Patriotismus des Widerstandes der Īlattamilen unter der Leitung der LTTE.

Das Wichtige ist zu sehen, dass sich diese Sonderinteressen nicht als solche verselbständigen und ausdifferenzieren im Bewusstsein Vēluppillai Pirapākaraṅs, sondern einem Hauptinteresse untergeordnet sind, der Befreiung des Mutterlandes und der Gründung eines unabhängigen Staates. Wir können nicht erwarten, dass eine verselbständigte und ausdifferenzierte feministische, ökologische oder klassenspezifische Sicht diese Quelle profiliert. Das Profil ist ein tamilischer Nationalismus/Patriotismus, den ich als parochialisierte Umsetzung auf die Insel nationalistischer/patriotischer Ideen von Teilen der südindischen dravidischen Bewegung sehe. Dieser Nationalismus/Patriotismus mit seinem absoluten Wert als Ziel, die Unabhängigkeit eines Staates zu erreichen, ist die Leitkultur, die alle kulturellen Äußerungen prägen soll. Ich zögere deshalb nicht ihm und der LTTE einen „patriotischen“ oder „martialen“ Feminismus zuschreiben,²¹ was manchen nicht nur dem Wortlaut, sondern auch der Sache nach in besonders westlichen Feminismen als absurd erscheinen mag. Bei Vēluppillai Pirapākaraṅ gibt es aber kein Zögern in seiner Darstellung der Frau als Krieger (28:1, 38:6, 65:1). Feminismus hat aber friedensstiftend zu sein

¹⁸ Für diesen Freitod siehe Schalk, „Resistance and Martyrdom...“, S. 74-79. Id., „Konsten att dö...“, S. 172-176. Id., *cāvilum vālvōm...*, S. 164-166.

¹⁹ Über diese Unterschiede siehe Schalk, *cāvilum vālvōm ...*, S. 162-170

²⁰ Die LTTE hat eine eigene Organisation, zuerst ROOT, dann TEEDOR, die auf wissenschaftlichem Grund Vorschläge für Projekte macht, die zur wirtschaftlichen Unabhängigkeit führen sollen. Auch viele Intellektuelle im Exil stellen ihre Kompetenz in den Dienst dieses Zieles.

²¹ Siehe Schalk, „Women Fighters of the Liberation Tigers in Īlam...“

in Augen seiner Kritiker. Die Devise *des* Feminismus hat „Gnade“, nicht „Opfer“, „Leben“, nicht „Tod“ zu sein. Vēluppillai Pirapākaraṅs spezieller patriotischer Feminismus, der diese Werte umzukehren scheint, ist scharf von anderen Feminismen in Frage gestellt worden,²² ist aber wiederum von LTTE-Feministen verteidigt und in ein erklärendes Licht geschoben worden.²³

Was seinem Feminismus gilt, gilt auch seinem ganzen Sozialprogramm, das patriotischen Zielsetzungen unterstellt ist. Er selber hat das englische Wort *feminism* als Selbstbezeichnung (noch) nicht verwendet, aber die Sache selber, die Förderung der Rechte der Frau, ist natürlich ein Leitgedanke bei ihm. In seiner von männlichen Interessen dominierten Gesellschaft ist es nicht schwer, sich über das Konzept „Feminismus“ lustig zu machen, aber es ist schwieriger, dies zu tun, wenn man den Wortschatz von Vēluppillai Pirapākaraṅ beachtet. Er spricht in unserer Quelle mit an das männliche Gewissen appellierenden Termini von der Unterdrückung der Frau (34:4, 64:5), der Befreiung der Frau (11:2, 33:2, 19:3), der Gleichstellung der Frau mit dem Mann (13:4, 19:2, 23:1, 64:5), der Revolution der Frauen (19:1) und dem Erwachen der Frau (30:3, 33:1, 50:4, 57:2, 59:3, 61:4). Wer kann dem widersprechen?

Er hat in unserer Quelle das moderne tamilische Wort für „Feminismus“ vermieden, also *peṇṇ nilai vātam*. Ich kann nur raten, warum. Es ist in der Verwendung seiner Kritiker inhaltlich nicht vereinbar mit seinem eigenen patriotischen Feminismus, der eine kriegerische Betätigung der Frau nicht ausschließt und der nicht ausgegrenzt als Sonderinteresse kultiviert wird oder als übergeordnetes gesellschaftliches Interesse gefördert wird. Sein Feminismus ist dem kriegerischen Nationalismus/Patriotismus untergeordnet.

²² Diese sind in der Regel von dem Buch Hoole et al., *The Broken Palmyra*...inspiriert. Darin legt Rajani Thiranagama ihren Feminismus der Gewaltlosigkeit dar. Sie wurde am 21. September 1989 im Alter von 35 Jahren in Yālpāṇam ermordet, angeblich von der LTTE, was aber von dieser bestreitet wird.

²³ Siehe z. B. pālaciṅkam, *cutantira vēṭkai*..., S. 335-391. Englische Übersetzung: Balasingham, *The Will to Freedom*..., S. 269-406.

Nun speziell zum Nationalismus/Patriotismus. Leider gibt es in der Wissenschaft keine allgemein akzeptierten Kriterien, durch welche der Nationalismus vom Patriotismus unterschieden werden könnte, und auch keine, wie sie, jedes für sich, definiert werden sollen. Ich musste einen Entschluss fassen, wie ich die beiden Bezeichnungen hier verwenden wollte, um der befindlichen Begriffsverwirrung in der wissenschaftlichen Literatur und in der Umgangssprache zu entgehen.²⁴ Meine Verwendung der beiden Begriffe hier setzt voraus, dass sie zwar auf Verschiedenes verweisen, aber miteinander verzahnt sind. Der Nationalismus verweist auf eine Ideologie, hier eine Ideologie über den idealen territorialen Nationalstaat. Der Patriotismus ist eine Sammlung von Verhaltensregeln, die die Umsetzung der nationalistischen Vision erzielen sollen. Nationalismus ist politische normative Theorie, Patriotismus ist vorgeschriebene Praxis. Beide haben natürlich dasselbe Ziel, hier die Verwirklichung eines territorial und sprachlich definierten Nationalstaates.

Vēluppillai Pirapākaraṇ lehrte nicht nur einen sprachlichen und territorialen, sondern auch einen ethnischen Nationalismus, der hier voraussetzt, dass eine Kriegssituation vorliegt, die normale Werte umwertet und kriegerische Werte im Alltag normalisiert.²⁵ Ich beachte dies und versuche nun, seine Variante des Nationalismus in den gegebenen kriegerischen Umständen zu beschreiben. In einer Situation andauernden Friedens, mit abnehmender Kriegsbegeisterung, wären sein Nationalismus und sein dazugehöriger militaristischer Patriotismus atavistisch. Ich bin überzeugt davon, dass auch er selber die militaristische Variante seines Nationalismus/Patriotismus als zeit- und situationsbedingt versteht und deshalb die Zeitlosigkeit seiner Überlegungen bloßer Schein ist, der durch Fahrlässigkeit der Redaktion geschaffen wurde.

Vēluppillai Pirapākaraṇ setzt voraus, dass der Staat das Heimatland einer ethnischen Gruppe ist und seine Staatsgrenzen die des Heimatlandes sind. Der Kenner der deutschen Ideengeschichte wird eigentümlicherweise einiges von Herder und

²⁴ Über diese Komplexität siehe Hellman-Rajanayagam, *Von Jaffna...*, S. 1-47.

²⁵ Siehe Schalk, „The Political Suspension of Ethics...“

Fichte wiedererkennen.²⁶ Nationalismus ist hier als eine normative, Grenzen rechtfertigende ausgrenzende Ideologie verstanden, bestehend aus idealisierenden Aussagen zum Zweck der Gründung und Verteidigung eines Nationalstaates, also eines Staates der sich auf eine Nation im Sinne einer Volksgemeinschaft beruft. „Nation“ und „Volksgemeinschaft“ alternieren bei Vēluppillai Pirapākaraṅ.

Viele seiner Fürsprecher und Feinde wie auch neutrale Kommentatoren applizieren den westlichen Begriff „Nationalismus“ auf seine Lehre. Der Begriff tamilischer Nationalismus als politische Lehre Vēluppillai Pirapākaraṅs ist heute weit verbreitet.²⁷ Nun müssen wir aber beachten, dass es auf Tamil zwei Bezeichnungen für „Nationalismus“ gibt. Die eine ist *tēciyavātam*, die oft auf den hässlichen und bössartigen Nationalismus des Feindes verweist. Die andere ist *tēciyam*, die auf den eigenen schönen und gutartigen Nationalismus (*tēciyam*) verweist. Als Selbstbezeichnung verwendet er natürlich *tēciyam* mit Possessivpronomen. In 37:5 spricht er vom Entsagen, durch welches „unser Nationalismus (*eṅkaḷ tēciyam*)“ eine Gestalt erhalte. Ich kann mir vorstellen, dass er darüber nicht entzückt ist, wenn man seine Anschauung als *tēciyavātam* bezeichnen würde. Ein *tēciyavāti* 'Nationalist' wie auch ein Rassist oder ein Terrorist zu sein, ist etwas Hässliches.

Seine Reaktion ist nichts Ungewöhnliches. Sie folgt einem bekannten Muster, dem auch z. B. bekannte deutsche Nachkriegspolitiker folgen, die ängstlich den Nationalismus von sich weisen. Eine Vermeidung einer Bezeichnung ist aber noch nicht dasselbe wie die Vermeidung des Bezeichneten. Die diese Bezeichnung Vermeidenden können hartgesottene Nationalisten sein.

Manchmal wird auch die Bezeichnung Patriotismus als sentimentale Variante des Nationalismus vorgeschoben. Es ist im Trend, Patriot zu sein, besonders in den USA, aber auch in

²⁶ Mehr darüber siehe Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 50-51, 90-93.

²⁷ Siehe z.B. Beispiel Wilson, *Sri Lankan Tamil Nationalism...* Id., S.J.V. Chelvanayagam.... Chandrakanthan, „Ealam Tamil Nationalism...“. Hoole, H.C.W. *Thamotharampillai...* Second International Tamil Conference... Sri-skandarajah, „In Defence of Nationalism“.

Deutschland, sogar in Schweden, wo er allerdings auf Fähnchenaushängen und Nationalhymnesingen reduziert ist. Kurzum, Vēluppillai Pirapākaraṅ huldigt also explizit dem, was er als schönen und gutartigen Nationalismus (=tēciyam) auffasst, aber auch einem Patriotismus, wobei er auch wieder einem weltweiten Muster folgt. Nationalismus und Patriotismus sind miteinander verzahnt. Sein Nationalismus ist keine Weltanschauung, sondern umfasst ganz konkret den Entwurf eines territorialen Nationalstaates, der jetzt in der Phase der Grenzbefestigung und Errichten von Institutionen ist. Sein Nationalismus ist kein „absoluter“ Staatsnationalismus im Sinne Hegels und des Faschismus, sondern ein völkischer oder ethnischer Nationalismus, allerdings in einer Kriegssituation geformt, wobei Gewalt normalisiert wird.

Nun wenden wir uns dem Patriotismus zu. Vēluppillai Pirapākaraṅ ehrt feierlich ausersehene Patrioten und er selbst wird als Patriot geehrt. Im einleitenden Abschnitt „Auf der Schwelle der Pforte...“ von Anonymus wird sein Patriotismus als nie geschwächt beschrieben (S. 6). Das Wort für Patriotismus ist *tēcapparru* und für Patriot *tēcapparrālar*. Das bedeutet ‘Hingabe zur Nation/zum Land’, bzw. ‘einer, der sich der Nation/dem Land hingibt’. Diese Begriffe kommen also der Wortbedeutung von „Nationalismus“ und „Nationalist“ nahe, aber diese sind schon von den anderen „hässlichen“ Bezeichnungen besetzt, nämlich eben von *tēciyavātam* bzw. *tēciyavāti*, die eigentlich ‘Fürsprache des Nationalen’ und ‘Fürsprecher des Nationalen’ bedeuten. Die Wahl des Begriffs Patriotismus und die Wegwahl des hässlichen Begriffs Nationalismus ist also von Vēluppillai Pirapākaraṅ bewusst vollzogen nach dem allgemeinen Prinzip, was der Feind ist, will ich nicht sein. Von anderen aber, innerhalb der LTTE, und besonders von politischen Enthusiasten außerhalb der LTTE im Exil, wird diese Unterscheidung zwischen Nationalismus als *tēciyam* und *tēciyavātam* und von Nationalismus und Patriotismus nicht immer durchgeführt. Alles wird manchmal durcheinander geworfen. Vēluppillai Pirapākaraṅs klare Unterscheidungen haben den Sprachgebrauch nicht beeinflusst.

Diese Enthusiasten im Exil sind sich auch nicht immer bewusst, dass in Europa Nationalismus nach zwei Weltkriegen

nicht gut ankommt. Sie meinen, Nationalismus sei etwas Ehrenhaftes. Ich habe auch oft bemerkt, dass einige mit Nationalismus einfach Patriotismus meinen: Ein Nationalist solle die Tigerfahne ehren und in Demonstrationen mitmarschieren. Sie haben keine theoretischen Überlegungen zur Gründung eines Nationalstaates, sind aber mutterländisch engagiert. (Das Vaterland ist für die Īlattamilen das Mutterland.)

Manchmal werden auch „national“ und „nationalistisch“ verwechselt. Ich stieß einmal in Toronto Ende der 1990er Jahre auf eine tamilische Vereinigung, die ihr Attribut *tēciya* ‘national’, also ‘zu einer Nation gehörend’, mit ‘nationalistisch’, also mit ‘ein übersteigertes Nationalgefühl habend’, übersetzte und sich folgerichtig selber als ‘nationalistische Vereinigung’ darstellte. Als ich den Leitern erklärte, dass sie ‘national’ (tamil *tēciya*) und nicht ‘nationalistisch’ (tamil *tēciyañcārnta*) sein wollten, änderten sie den Wortlaut zu ‘national’. Diese Worte sind auch für manche Europäer schwer auseinanderzuhalten, wie auch traditionell/traditionalistisch und modern/modernistisch.

Der Patriotismus *Vēluppillai Pirapakarans* ist kriegerisch-patriotisch von einem Krieger geschrieben für ausgebildete und auszubildende Krieger in einer kriegerischen Situation, aber wir finden auch Abschnitte, die von einem Verlangen nach Frieden reden. In 9:6 sagt er: „Ich wünsche mir den Frieden vom ganzen Herzen (eig. von der ganzen Seele). Dass mein Volk in Ruhe, in Frieden und in Ehre leben kann, ist mein geistiges Ziel.“ Siehe auch 27:4: „Falls an irgendeinem Tag, der Feind an unsere Friedenspforte klopft, sind wir bereit unsere Hände der Freundschaft zu reichen“. Diese Stellen verschwinden aber hinter dem Profil des Buches, das klar kriegerisch-patriotisch ist. Er sagt deutlich, dass die Befreiung durch Kampf und durch Blutvergießen gewonnen werden sollte (44:6). Es gebe keine Alternative. „Entweder sollen wir als Sklaven untergehen oder unabhängig leben. Dies ist wahrlich unser politisches Schicksal“ (44:6). Die angebliche Alternativlosigkeit wird immer wieder betont. Ohne Kampf würde das Volk aussterben (12:5).

Ich versuche nun, *Vēluppillai Pirapakaraṇ* zu verstehen, was er auf Grund seiner Aussagen mit Patriotismus meinen kann. Sein Patriotismus besteht aus einer Anzahl von moralischen Verhaltensregeln, die seinen Nationalismus, also seine Ideolo-

gie des territorialen, sprachlichen und ethnischen Nationalstaates, in die Praxis umsetzen sollen. Diese Verhaltensregeln bestehen aus spezifizierten Handlungen, die alle der Aufrechterhaltung und Verteidigung der Volksgemeinschaft dienen sollen. Diese patriotischen Handlungen sollen, wie erwartet, Ehrerbietungen an die Volksgemeinschaft sein, wie das Ehren der Nationalfahne, das Singen der Nationalhymne, aber auch das Kultivieren spezifischer Eigenschaften der Volksgemeinschaft, also der Bildung und Ausbildung, der Sprache und Künste. Charakterbildung ist auch ein Thema. Ein Patriot sei durch Schlichtheit gekennzeichnet. Wichtig sei auch die Kenntnis der Geschichte zu erwerben, die als Erbe und Erinnerung verstanden wird, und in seinem Fall auch besonders die erstrebte Eigenschaft soziale Gerechtigkeit zwischen Klassen, Kasten und Geschlechtern zu verwirklichen, aber auch und vor allem die massive Ehrung der Toten Helden als Vorbilder zu organisieren. Das ganze Jahr hindurch ist von Ehrdarbietungen als Kalenderriten an die Toten gekennzeichnet.²⁸ Endlich geht es um den Entschluss, mit der Waffe in der Hand im Mutterland auf dem Schlachtfeld die Volksgemeinschaft zu verteidigen. Die Verbindung zwischen Totenehrung der Helden und Vergeltung und Mobilisierung ist bei ihm deutlich. Die Toten sind nicht nur Gegenstand der Erinnerung, sondern auch als idealisierte Handlungsnormen für Gegenwart und Zukunft stilisiert.²⁹ Manchmal bekomme ich das Gefühl, er hätte Perikles Gefallenenrede (Epitaphios) von 431/430 v. Chr. gelesen³⁰ (die auch immer wieder im Westen bei kriegerischen Verhältnissen hervorgeholt wurde). Dies ist natürlich abwegig. Sein Gedankengut ist bestimmt durch die Ideentradition südindischen Heldentums, gefiltert durch die dravidische Bewegung und besonders durch die kriegerische Tradition der Indian National Army unter der Leitung von Subhash Chandra Bosh.

Wir sollten aber auch beachten, dass das globale intellektuelle Gedankengut des Heldentodes nur begrenzte Gedankenelemente und Möglichkeiten zum Kombinieren von Gedankenelemen-

²⁸ Schalk, „Beyond Hinduism...“, S. 406-409.

²⁹ Ibid., S. 408-409. Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 168-184.

³⁰ In: Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, 2:35-46.

ten enthält, was Ähnlichkeiten erklären könnte, wenn es um das Äußerste geht, besonders um die hier gestellte Wiederholungserwartung des Äußersten an Enthusiasten. Es ist dieses Äußerste, dem sich diese Großhelden hingeben, dem Freitod für das Mutterland, das Vēluppillai Pirapākaraṇ as Leitbild für alles Engagement zur Verteidigung der Volksgemeinschaft sehen will. Kein Wunder, dass die lankesische Armee als erstes Ziel in „befreitem“ Gebiet die Ruhestätten der Großhelden vernichtet. Denkmalsturz ist Teil der Kriegführung der Regierung, aber (noch) nicht der LTTE. Ich habe kein einziges Beispiel finden können, dass die LTTE Gräberdenkmale gefallener sinhalabuddhistischer Kriegshelden zerstört hätte. Hier hat die LTTE eine Grenze gezogen. Sie täten so etwas nicht, war die Antwort auf meine Frage an LTTE Vertreter gerichtet, auf jeden Fall haben sie es bis jetzt noch nicht getan.

Zusammenfassend für alle diese patriotischen Handlungen sind, dass sie die Durchführung des nationalistischen Entwurfes radikalieren, indem sie auf das Äußerste und letzte Handlungen drängen und auch eine Gleichschaltung aller Handlungen für das eine Ziel voraussetzen. Eigentlich sollen alle Handlungen patriotisch sein. Der Patriotismus Vēluppillai Pirapākaraṇs ist die radikale moralische Seite seines Nationalismusedwurfs.

Dies mag als einführende Skizze in das Hauptthema der *Überlegungen des Anführers*, den Nationalismus/Patriotismus von Vēluppillai Pirapākaraṇ, reichen. Dieser Nationalismus/Patriotismus enthält als Profil das Ideologem Freitod als Kampfmethod als Letztes. Ich komme wieder auf diese Themen in Punkt 6 unten über ‘das Ziel’ zurück.

5. Vēluppillai Pirapākaraṇ

Wer ist Vēluppillai Pirapākara (*1954-)? Er lässt in diesem Buch *Überlegungen des Anführers* alle Verweise auf sein privates Leben aus, etwa, dass er verheiratet ist und zwei Kinder hat. Ob er sich selber als religiös bezeichnet, weiß niemand außerhalb seiner engsten Gemeinschaft. Es gibt eine Menge Gerüchte und Anekdoten, auf deren Wiedergabe ich aber verzichte, außer einem Gerücht, weil es als von der LTTE „gepflanzt“ erscheint

und einen gewissen Wert für meine Darstellung hat. Das Gerücht erzählt, dass er vor einer Schlacht in sowohl eine christliche Kirche als auch in einen caiva Tempel gehe um zu beten. Das Gerücht soll sein indisch-säkulares und wertpluralistisches Weltbild andeuten und die weit verbreitete These, er leite die Befreiungstiger als eine caiva Sekte, widerlegen.

Vēluppillai Pirapākaraṅ ist Objekt eines tiefgreifenden Hasses von Seiten seiner Gegner³¹ und einer liebevollen Hingabe von Seiten seiner Anhänger. Das Herz des anonymen Verfassers des einleitenden Abschnittes „Auf der Schwelle der Pforte“ in diesem Buch läuft des Lobes und der Bewunderung über (S. 2-7). Er kann als Beispiel für die Gefühle der Anhängerschaft dienen. Seine gefühlvolle und teilweise bombastische Darstellung liegt innerhalb der Grenzen, die die LTTE im Prozess der Erhöhung ihres Anführers gezogen hat. Diese Grenzen werden allerdings von der Anhängerschaft oft überschritten, indem er in ihrem Bewusstsein, ausgedrückt in Wort und Ritus, eine Apotheose durchläuft, die entweder christlich oder caiva gefärbt ist.

Im Bild der Befreiungstiger ist Vēluppillai Pirapākaraṅ *talaivan* ‘der mit dem Kopf’, also einer mit ‘Köpfchen’, Anführer, Leiter und Gründer der LTTE im Jahr 1972 und wieder 1976. *Talaivan* bedeutet also im übertragenen Sinn ‘Anführer’ oder ‘Leiter’. Es ist ein weitverbreiteter Titel im tamilischen Sprachgebiet und entspricht auch unserem „Vorgesetzter“, „Chef“. Ein Abteilungsleiter in einem Büro ist ein *talaivan* ‘Oberhaupt’, Englisch *head* wie in „Head of a Department“. Auf Schwedisch

³¹ Siehe die folgende Regierungspropaganda (Verteidigungsministerium) in Anon. „LTTE Raids a Sinhalese Village; Four Home Guards Killed – Vavuniya“: “The LTTE is a ruthless terror group who fights for a mono-ethnic separate homeland for the Tamils living in Sri Lanka since 1983. It has been the outfit’s strategy since its inception to flush out Sinhalese and Muslim people from North and East by bloody ethnic cleansing raids. Thousands of civilians, mostly women and children were perished in the most ruthless massacres during its 20 years of terror campaign.“ Siehe auch z. B. die Website der Organisation SPUR: <http://www.spur.asn.au/> und den offenen Brief eines leitenden tamilischen Politikers, der sich gegen Vēluppillai Pirapākaraṅ persönlich wendet: „Anandasangaree writes an open letter to Prabhakaran“. Siehe auch die Darstellung des Buddhismus eines buddhistischen Admirals in Weerasekera, „Terrorism...“.

wird der *talaivaṇ* zum *anförare* oder *ledare*. Die Bezeichnung *talaivaṇ* wird aber nicht im Singular, sondern im Plural *talaivar* als ehrenhafter Plural gegeben, also sinngemäß als ‘geehrter Anführer/Leiter’. Dieses Ehren fällt aber in den Übersetzungen weg. In Sinhala wird *talaivaṇ* zu *niyamuvā*, was auch ‘Anführer’ bedeutet.

Um diesen „Anführer“ von anderen Anführern abzuheben, haben sich andere Titel um das Wort *talaivar* gehäuft. In offiziellen Dokumenten der LTTE erscheint „der Anführer“ auf folgende Weise: *tamiḷlat tēciyat talaivar mētaku vēluppillai pirapākaraṇ avarkaḷ* ‘der erhabene nationale Anführer aus Tamil-īlam, der ehrwürdige Vēluppillai Pirapākaraṇ’. Dies steht z. B. auf der Rückseite des Umschlages des Buches *talaivarin cintanaikaḷ*. Nun wird auch noch *avarkaḷ* ‘ehrwürdig’ und *mētaku* ‘erhaben’ zu dem Ehrtitel *talaivar* hinzugefügt. In Sinhala wird dieser ganze Titel folgendermaßen vorgestellt: *tamiḷ īlam jātika nāyaka garu vēlupillai pirabaharan mahatā*.

Vēluppillai Pirapākaraṇ „hat“ nicht nur, sondern macht sich auch Gedanken über den Zustand der tamilischen Volksgemeinschaft. ‘Gedanken’ ist hier in Tamil *cintanaikaḷ*, Gedanken aber, die ihm wichtige Anliegen sind. Es sind Gedanken über Verhältnisse, die ihm Sorgen machen, nicht nur Gedanken allgemein. Er ist kein Philosoph, sondern ein pragmatischer Taktiker der Guerillakriegführung, aber auch des organisierten Krieges verschiedener Grade bis hin zum totalen Krieg. Er unterstreicht seine Analysen mit Anspielungen auf militante Aussagen von Julius Caesar, Carl von Clausewitz, Winston Churchill und Karl Marx, deren Namen aber nicht genannt werden. Ich bin nicht sicher, dass diese Anspielungen bewusst als Stilmittel verwendet werden. Sie können auch ganz einfach anonyme Lesefrüchte aus der Weltliteratur sein. Kurzum, seine Gedanken sind „Überlegungen“, was endlich nach langen Erwägungen mit meinem Mitarbeiter Professor Ālvāppillai Vēluppillai als Übersetzung von *cintanaikaḷ* für den Titel dieses mehrsprachigen Buches genommen wurde. Die englische Übersetzung ist *reflections*, die schwedische *reflektioner* und die sinhala *cintā*.

Vēluppillai Pirapākaraṇ ist nicht gewählt und kann deshalb auch nicht abgewählt werden – er kann aber ermordet werden, was schon einige Male versucht worden ist. Weil von ihm alle

wichtigen politische, wirtschaftliche, juristische, kulturelle und vor allem militärische Entschlüsse gefasst werden, weil er als Spitze einer Machthierarchie gilt, haben seine Äußerungen besondere Bedeutung für die Stellungnahmen der LTTE in verschiedenen Fragen.

Die LTTE-Ausgabe von *Überlegungen des Anführers* reflektiert die Personenbezogenheit der Ideologie der Befreiungstiger auf ihren Anführer, Vēluppillai Pirapākaraṅ, wie auch der Abschnitt „Auf der Schwelle der Pforte...“, das als Vorwort vom anonymen LTTE Herausgeber auf den Seiten 4-7 des tamilischen Originals vorangestellt wurde. Dieses Vorwort gibt einen guten Einblick in das Bild der Form der Herrschaft der LTTE als „charismatische Herrschaft“, um mit Max Weber zu reden. Diese Herrschaft sei bestimmt von einer außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit einer Person oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnung.³² Diese Herrschaft ist allerdings als Wunschbild enthusiastischer Anhänger zu verstehen, nicht als Beschreibung der tatsächlichen Machtausübung innerhalb der LTTE, die auch von deutlichen legalen und traditionellen Formen der Herrschaft gekennzeichnet ist,³³ um wiederum mit Max Weber zu reden. Gerade das Erbauen eines Staates durch Errichten von Behörden und Erlassen von Gesetzen kennzeichnet die Verwaltung der LTTE, die wenigstens versucht, in schwierigen Kriegszeiten das Land mit Gesetz zu bauen (62:4). Ihre Herrschaftsform ist gegen den Hintergrund der dravidischen, martialen Kultur idealtypisch auch als traditionell und legal zu betrachten im Sinne Webers, aber ist zweifelsohne mit deutlichen charismatischen Zügen versehen, genau wie das dravidische Vorbild. Wir brauchen nur an charismatische Anführer wie „MGR“ denken.³⁴ Wir sollten auf Basis dieser komplexen

³² Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, S. 159.

³³ Der Aufbau der LTTE von Institutionen werden von Stokke, „Building the Tamil Ealam State...“ und Uyangoda, *Ethnic Conflict...* beschrieben.

³⁴ „MGR“ steht für Marathur Gopala Ramachandran (Marutur Kōpāla Irā-maccantiraṅ, 1917-1987), ein Mitbegründer der politischen dravidischen Bewegung, der Ministerpräsident für Tamilnāṭu wurde und der schon zu Lebzeiten, aber vor allem nach seinem Tode, als mehr als menschlich verehrt wurde.

Situation die folgenden Behauptung kritisch betrachten, nämlich, dass „des Anführers“ charismatische Herrschaft von allen ethischen Normen gelöst sei, dass er eine anarchistische Auffassung vom Kampf um des Kampfes willen verfechte, dass er einen moralischen Nihilismus oder Sozialdarwinismus vertrete und er somit dem Bild eines orientalischen Despoten in einer Gesellschaft, die die asiatische Weise der Produktion praktiziere, entspreche. Der geschichtlichen Wahrheit näher liegt Folgendes: Dieses komplexe Herrschaftsbild mit seinen charismatischen Zügen ist als übernehmender und wiederholender Ausdruck des militanten Zweiges der südindischen dravidischen Bewegung in der Neuzeit, aber auch als gesteigerter Ausdruck der tiefsten seelischen und materiellen Not in Īlam zu verstehen, die nach einem Retter sucht. Es wird von Vēluppillai Pirapākaraṇ selbst nicht lanciert, aber er und das Zentralkomitee der LTTE nehmen es bis zu einem gewissen Grade hin, wenn es sich als Erhöhung von Vēluppillai Pirapākaraṇ noch im Bereich des Menschlichen bewegt. Es herrscht kein Zweifel in der LTTE: Vēluppillai Pirapākaraṇ ist ein großartiger Mensch. Ein Beispiel in Kürze: Die Sozialanthropologin Margret Trawick hat im Gespräch mit einer kämpfenden Tigerin dokumentiert, dass diese Vēluppillai Pirapākaraṇ als *oru puṇitamāna manitaṇ. tiyāka cintai* verehrt.³⁵ Das bedeutet ungefähr „ein heiliger Mensch, einer mit Entsagen, mit Reflektion“.³⁶ Dies fällt noch in den Rahmen des für die LTTE-Leitung Annehmbaren.

Vēluppillai Pirapākaraṇ selber hat keine Hegelianische ewige Idee vom Staat als Spiegelung der kosmischen Vernunft und seiner selber als deren napoleonischer Verkörperung, aber es gibt einige Enthusiasten, die kulturbedingt etwas Ähnliches in ihm sehen, nämlich einen hinduistischen Avatāra. Sie überschreiten dann die von der LTTE gesetzten Grenzen. Ich habe selbst 1991 einen im Vallipuramtempel in Yālpāṇam tätigen Priester getroffen, der mir erklärte, Vēluppillai Pirapākaraṇ und der zehnte kommende Avatāra, Kalkin, seien identisch. Er und geistig verwandte Enthusiasten haben bei Freund und Feind die

³⁵ Trawick, *Enemy Lines...*, S. 85.

³⁶ Sie übersetzt salopp: „A man of goodness, intellect, sacrifice“. Siehe id., loc.cit.

heute weit verbreitet Meinung geprägt, die LTTE sei eine hinduistische Sekte. Dieses Bild von Vēluppillai Pirapākaraṅ als Retter entstand aus einer tiefen Not bei den Anhängern, wird aber von Feindes Seiten als Ausdruck des religiösen Fanatismus bewertet, was die LTTE in die Nähe von muslimischen Fanatikern und damit in die Nähe des Terrorismus bringt. Der LTTE wird dann auch ein spezifisch hinduistisches, antichristliches Bewusstsein zugeschrieben.³⁷ Man muss aber unterscheiden zwischen offiziellen Aussagen der LTTE im Amt, die jegliche Religion im Selbstbildnis der offiziellen Ideologie ausklammert, und privaten Meinungen von Sympathisanten der LTTE. Gegen dieses fundamentale Prinzip der Quellenkritik wird im Falle der LTTE oft gesündigt, nicht nur von religiösen und politischen Enthusiasten, sondern auch von Gelehrten.

Dieses charismatische Herrschaftsbild erscheint Nachkriegsdeutschen „irgendwie“ bekannt, wirkt aber heute gleichzeitig befremdlich auf sie, wie auch auf tamilsprechende Flüchtlinge der zweiten Generation, die im Exil aufgewachsen sind. Sie finden diese charismatischen Züge „etwas übertrieben“, auch die passablen. Das Bombastische und Archaische im Stil Vēluppillai Pirapākaraṅs will nicht in die westliche, besonders deutsche Nachkriegskultur passen. Einige bedauern sogar, dass diese kriegerische Sprache der Vergangenheit in dieser Schrift sowohl 1995 wie auch 2005 wiederholt wird. Tamilsprechende dagegen, die in den Kampf einbezogen waren und mit der heldenhaften und archaisierenden Sprache der dravidischen Bewegung vertraut sind, empfinden beim Lesen die Freude des Wiedererkennens. Die Hingabe der Mehrzahl an, aber auch die Distanzierung einer Minderheit von Vēluppillai Pirapākaraṅ im Exil, ist Teil einer heutigen in kriegerischen Auseinandersetzungen geprägten Kultur im Konflikt geworden, in sowohl der Heimat als auch im Exil.

³⁷ Besonders viel Kritik wurde mit der angeblichen LTTE-Bezeichnung „Sonnergott“ für Vēluppillai Pirapākaraṅ vorgetragen. Siehe Schalk, „War of Words...“, S. 166-170.

Eine Teilerklärung, warum so viele Zivilisten an Vēluppillai Pirapākaraṇ förmlich hängen,³⁸ ist, dass er von „seinem“ Volk und einzelnen Mitkämpfer immer positiv spricht, wie z. B. in 10:1, was zu einer resilienten und trotzig Haltung gegenüber dem Feind motiviert, trotz aller Niederlagen im Krieg. Er sagt über die Frauen: „Ich kann voller Stolz sagen, dass eine der wunderbaren Leistungen unserer Bewegung in dem Erscheinungsbild, dem Wachstum und Auftreten des Flügels unserer Armee von Frauen liegt“ (38:6). Über „sein“ Volk sagt er: „Ich bin stolz auf mein Volk, ich bin stolz auf meine Nation und ich bin stolz auf meine Bewegung“ (18:6).

Zu dem positiven Urteil über ihn trägt natürlich auch seine Auffassung der Politik bei, die nach ihm eine Dienstleistung am Volk und ein Beitrag zum Wohl des Volkes sein soll (10:2). Von seinem Standpunkt aus ist Korruption innerhalb der politischen Verwaltung der LTTE dem Verrat gleichgestellt, nur empfinden nicht alle wie er. Korruption gibt es auch in der LTTE.

Seine eigene Resilienz wird oft als vorbildlich hingestellt, von ihm selbst übrigens auch. Im Abschnitt auf der „Schwelle der Pforte“ wird die resiliente Reaktion eines Idealtamilen, also von ihm, der die Geschichte seines Volkes darstelle, beispielhaft dargelegt. Er, die symbolische Verkörperung der Geschichte der Befreiung, sei jener gewesen, der erst zu Füßen anderer fiel – der sich vor anderen verbeugte – und der versklavt wurde und niederfiel, sich aber dann erhob mit einem Brüllen und sich mit einer Armee vereinend anfiel und siegte (S. 2).

Vēluppillai Pirapākaraṇ selbst erzählt, dass nach dem Tod seiner Kameraden auf dem Schlachtfeld sein Herz brach, er aber nicht in Trauer verzagt sei. Die Verluste stärkten seine Entschlossenheit für das Ziel (11:4). Die siebentägige Trauerfeier über die Großhelden im November jedes Jahr verwandelt er, in meiner Sicht, in eine Mobilisierung zum Kampf³⁹ nach dem weitverbreiteten kriegerischen Topos „Trauer wird zur Wut“, den wir auch in der Literatur unter der Benennung „Achilles-

³⁸ Dies besonders jährlich an seinem Geburtstag am 26. November. Für eine Schilderung siehe Schalk, „Pirapākaraṇ och de stora hjältarnas dag“.

³⁹ Für diese Feier, auch in Deutschland, siehe Schalk, „Beyond Hindu Festivals...“

syndrom“ kennen,⁴⁰ das weltweit in kriegerischen Auseinandersetzungen verbreitet ist. Das bei ihm hochfrequente Wort *uruti* ‘Entschlossenheit’, in Verbindung mit einem tatsächlichen Aktivismus, schafft Zuversicht zu ihm und zu seinem Streben nach „dem Ziel“. Das Wort Vertrauen, tamil *nampikkai*, ist ein Schlüsselwort, um das Verhältnis zwischen Vēluppillai Pirapākaraṅ und seiner Gefolgschaft zu kennzeichnen (siehe 31:4). Es gibt ein berühmtes Vertrauen ausdrückendes Tigerlied, gesungen von dem bekannten Sänger Tēṇicai Celvappā, mit dem Anfang: „Vertrauet! Tamilīlam werdet ihr morgen erhalten!“⁴¹ Hier werden wahrlich das äußerste Vertrauen zu und die längste Geduld mit Vēluppillai Pirapākaraṅ von Seiten seines Gefolges zum Ausdruck gebracht.

Vēluppillai Pirapākaraṅ nennt keinen seiner Lehrer, sagt stattdessen, die Natur, die sein Freund, das Leben sein Philosophielehrer und die Geschichte sein Leitbild sei (8:1). Selbst beschreibt er sich als Befreiungskrieger, der für sein Volk kämpft (16:3), und er sagt: „Ich ging in die Politik als bewaffneter Revolutionär“ (69:4). Weder Freund noch Feind wird an dieser Aussage zweifeln, die er dann aber auch auf seine Mitkämpfer generalisiert (9:4). Tatsächlich, er ist ein Sozialrevolutionär, der mit dem Kastenwesen, der Mitgift und der traditionellen unterdrückten Stellung der Frau aufräumt. Sein sozialrevolutionäres Programm ist aber nicht marxistisch, sondern Teil der nationalistischen und dravidischen Anschauung, nach der die echte und reine dravidische Tradition durch das hierarchische Denken des sanskritischen Brahmanismus angeblich negativ beeinflusst wurde. Nun gehe es darum, den ursprünglichen Idealzustand, in dem gleiche Rechte walteten, wieder herzustellen, aber es gehe auch darum, den ursprünglichen Zustand der tamilischen Sprache wieder herzustellen, und zwar durch einen rigiden Sprachpurismus, der alles Sanskrit ausmerzt. Die LTTE hat mehrmals sprachpuristische Handbücher im Bereich der Namensgebung herausgegeben.⁴² Ihr Sprachpurismus ist von der

⁴⁰ Siehe z. B. Shay, *Achilles in Vietnam...* Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 148-150.

⁴¹ *nampuṅkaḷ tamilīlam nalai kiṭaikkum.*

⁴² Für den Sprachpurismus Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 40-45.

dravidischen Bewegung geerbt, aber gleichzeitig eine Reaktion auf den sinhala Purismus, der in einigen Fällen mit Rassismus verbunden ist.⁴³ Vor allem ist er eine trotzige Reaktion auf die Sprachpolitik der Regierung, die die Verwendung von Tamil in der öffentlichen und offiziellen Kommunikation ab den 1950er Jahren zu marginalisieren versuchte und zwar verfassungsgemäß. Diese Sprachpolitik wurde als Abwertung der Sprache selbst aufgefasst. Es gibt eine alte sinhala-buddhistische Tradition, nach der Tamil eine barbarische Sprache sei.⁴⁴

Das Revolutionäre bestehe also darin, eine idealisierte Vergangenheit hervorzuholen und diese der entfremdeten Gegenwart entgegenzustellen. Dies ist das Ideal, aber nicht immer die Praxis. Die Sprache von Vēluppillai Pirapākaraṇ wimmelt von Sanskrittermini, die in naturalisierter Form vorkommen, aber nicht immer regelmäßig, wodurch die Sanskritform noch mehr hervorsticht. Sanskrit *dharma* sollte eigentlich zu *taruma* werden, wird jedoch bei ihm zu *tarma* (22:4, 28:4, 29:3, 56:6, 62:4), aber er verwendet für *dharma* auch die Form *aram* (22:4, 24:2, 36:5, 38:4, 63:4, 65:3), die als Tamil gilt. Zwar spricht auch er von einer Überfremdung, aber in Verbindung mit einer politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit. Besonders die Befreiung der letzteren betont er (59:4, 62:1-2). Seine Sprache aber verrät keinen Einfluss eines radikalen und systematischen Sprachpurismus. Dieser geht vor allem von einigen seiner Mitkämpfer in der Führung der LTTE aus. Es ist wichtig zu sehen, dass die LTTE nicht immer mit ihrem Anführer gleichgeschaltet ist, obwohl das offizielle Bild vom Verhältnis der beiden das vorgibt.

⁴³ Siehe *ibid.*, S. 49-50.

⁴⁴ Über diese Tradition, die sehr wichtig wurde als Hindernis zur Verbreitung des Buddhismus unter Tamilen, siehe *Buddhism among Tamils*, Part 1, S. 40-41. Es gibt auch eine Gegentradition aus dem 15. und 16. Jahrhundert, nach der Kenntnisse in Tamil als Gelehrsamkeit bei buddhistischen Mönchen betrachtet wurden.

6. Der Sozialrevolutionär

Vēluppillai Pirapākaraṅ kämpft nicht nur nach außen, sondern auch nach innen. Sein sozialrevolutionäres Programm ist „revolutionär“ im Sinne von radikal oder weitgehend, aber nicht im Sinne der Errichtung einer Diktatur des Proletariats, also im Sinne eines schichtenspezifischen Interesses auf Kosten anderer gesellschaftlichen Interessen. Ganz im Gegenteil will er alle solchen Interessen entschärfen, indem er sie einem nationalen Interesse unterordnet. Sein Hauptanliegen ist die Festigung der Volksgemeinschaft. Sein Fokus – dies sollte man besonders beachten – ist nicht in erster Linie das Interesse des Staates, sondern das der Volksgemeinschaft, dem sich auch der Staat anpassen sollte. Der Staat sei zum Schutz der Volksgemeinschaft da (und nicht die Volksgemeinschaft zur Ausbeutung und Manipulierung durch den Staat).

In Verbindung mit dem Revolutionären findet sich ein wichtiger Begriff bei ihm, nämlich *marumalarcci* ‘Erneuerung’ (53:4, 56:1). Nach seiner Auffassung soll das Weiterführen einer sozialen Revolution eine Erneuerung der Kultur beinhalten (53:5). In 56:1 sagt er, dass eine Erneuerung der Kultur und eine kulturelle Revolution notwendig seien, damit eine Kultur „erhaben“ werde. Er sagt „kulturelle Revolution“, was auch als „Kulturrevolution“ gelesen werden kann, aber nicht mit Mao verbunden werden soll. Zwar legt jeder Kämpfer einen Eid ab, für ein sozialistisches Tamiliḷam zu kämpfen,⁴⁵ aber „sozialistisch“ ist nicht maoistisch und im Bewusstsein Vēluppillai Pirapākaraṅs auch nicht marxistisch. „Sozialistisch“ ist bei ihm „sozial gesonnen“, „sozial gerecht“, das seine Gesellschaftsordnung idealisiert. Er spricht von einer erhabenen Gesellschaft, in der sich soziale Gerechtigkeit und demokratische Befreiung entwickeln (26:3). Er wünscht sich eine demokratische Regierungsform und eine wirtschaftliche Gleichberechtigung des arbeitenden Volkes (31:3). Seine Aussagen sind profiliert moralisch, aber auch vage; sie gehen in die Richtung einer Volksdemokratie, die von einer stark politisierten Volksgemeinschaft in

⁴⁵ Mehr über den Eid siehe unten Abschnitt 12.2 und Schalk, „Konsten att dö...“, S. 171.

einer Kriegssituation getragen und inhaltlich bestimmt wird. Die intensive Politisierung dieser Volksgemeinschaft ist eine direkte Folge der Kriegssituation.

Man muss wissen, dass in der ersten indischen Verfassung von 1947 „sozialistisch“ als Attribut für den Staat verwendet und dann von der lankesischen Verfassung und in den Verfassungsentwürfen der LTTE kopiert wurde.⁴⁶ Weder Indien noch Sri Lanka noch Tamil̄lam sind sozialistisch, aber alle idealisieren soziale Gerechtigkeit als Gesellschaftsmoral, nicht als Bezeichnung eines schichtspezifischen wirtschaftlichen Systems.

Nun wieder zurück zu *marumarcci*. Ich habe auch die Übersetzung ‘Renaissance’ für *marumarcci* gesehen, die aber in gewissen Fällen irreführend sein kann. Es dreht sich bei ihm nicht nur um eine Wiederholung aus der Vergangenheit des kulturellen Erbes, sondern auch um eine Einführung von radikal Neuem in der tamilischen Kultur. Ein Beispiel ist *putupen* ‘die neue Frau’, wenn sie als bewaffnete Frau verstanden wird, die – wie die Großheldin Vānati von sich selber schrieb, bevor sie auf dem Schlachtfeld starb – nie einen Mann, sondern nur ihr Gewehr umarmt hätte; der *poṭṭu*, ihr Zeichen auf der Stirn zwischen den Augenbrauen, sei der Punkt, wo sie von einer Kugel durchlöchert werden würde.⁴⁷ Wer konnte sich noch vor 20 Jahren im konservativen Yālpāṇam, das noch Fahrrad fahrende Frauen missbilligte, vorstellen, dass heute junge Frauen sich von ihren bis an die Knie reichenden Zöpfen befreien, den Sari mit Hose und Hemd vertauschen und mit dem Motorrad, ein Maschinengewehr auf den Rücken geschnallt, Wache haltend durch Yālpāṇam kreuzen würden?

In 71:1 polarisiert Vēluppillai Pirapākaṇ direkt gegen die alte Sitte, dass kriegerische Mütter nur Söhne in den Krieg schickten. Er selber als (fiktiver) kriegerischer Vater schicke nun auch Töchter.⁴⁸ Mit dieser Aussage, die bewusst provozierend ist,

⁴⁶ Schalk, „Present Concepts...“, S. 48-49.

⁴⁷ Für Vānati siehe Schalk, „Birds of Independence’...“, S. 90-96. Id., „Resistance and Martyrdom...“, S. 72-73. Id., „Konsten att dö...“, S. 187-189.

⁴⁸ Über diese alte Sitte siehe Schalk, „Birds of Independence’...“, S. 121-129. Id., „Historisation...“, S. 57-59.

versucht er klarzumachen, dass es sich bei ihm gerade nicht um eine stetige Wiederholung des Vergangenen handelt.

Die Erneuerung umfasst sowohl Neues als auch Altes, das vergessen worden war, aber zugegeben, Vēluppillai Pirapākaran spricht lieber und öfter von der Erneuerung durch Wiederholung vom Alten. Ich sehe das als notwendige Anpassung an die Erwartung einer traditionellen Gesellschaft. Er würde die Rolle der neuen Frau kaum durchsetzen, wäre diese nicht auch gleichzeitig traditionellen Werten verhaftet, nämlich der Vorstellung, dass eine Frau (und ein Mann) vor der Ehe keusch zu sein haben. Die neue Frau hat keusch zu sein wie die vorangehende. In einigen Befreiungsbewegungen in der Welt gilt die Befreiung auch der Sexualität beider Geschlechter. Sexuelle Befreiung sei sogar grundlegend und primär für die soziale und politische Befreiung der Frau und des Mannes. In der mündlichen Instruktion der LTTE an werdende Krieger(innen) der LTTE huldigt man *karpu* 'der Keuschheit', aber nur vor der Ehe.⁴⁹ Ich habe deshalb an anderer Stelle den Ausdruck 'bewaffnete Jungfrau' für die neue Frau gemünzt,⁵⁰ wurde aber dabei missverstanden. Der Ausdruck wurde als ein Lächerlichmachen der neuen Frau aufgefasst, aber nicht von Seiten der LTTE und den LTTE-Frauen, sondern von anti-LTTE Kräften. Ich wollte mit diesem Ausdruck lediglich die Spannung zwischen der Forderung nach Neuem und der Forderung nach Verbleiben beim Alten illustrieren. Die Einführung eines radikal Neuen, die bewaffnete Frau, muss durch Verstärkung des Alten, Keuschheit, ausbalanciert werden, um akzeptiert zu werden. Die LTTE will sagen können: „Seht her, die neue Frau ist eine, die die traditionelle Forderung nach Keuschheit erfüllt – sie gehört also zu unserer Kultur – und die gleichzeitig moralisch rein aus dem Gehäuse der versklavten Hausfrau herauskommt“. Mein Terminus wurde aber ausgenutzt, um zu zeigen, dass die LTTE angeblich frauenfeindlich und sogar kinderfeindlich sei, weil sie den Frauen Keuschheit auferlege. Diese Forderung nach Keuschheit wird ja nicht auferlegt, sondern sie ist schon existent als Be-

⁴⁹ Ich habe noch nie ein schriftliches Dokument darüber gesehen.

⁵⁰ Schalk, „Birds...“, S. 103. Id., „Konsten att dö...“, S. 187-192. Id., „Women Fighters...“.

standteil der Tradition, für die sexuelle Freiheit undenkbar und auch stärker als die LTTE ist, die sich oft hat beugen müssen. Übrigens ist die Forderung nach Keuschheit nur für voreheliche Beziehungen relevant. Die LTTE fördert den Eingang von Ehen und hat sogar ein eigenes säkulares Hochzeitsritual entsprechend dem eines Staates.⁵¹

Die LTTE selbst betont oft ihre Abhängigkeit vom Volk. Ihr Nachgeben in der Konstruktion der bewaffneten Jungfrau ist ein Beispiel dafür. Die Konstruktion gilt natürlich auch dem bewaffneten Jüngling. Diese Konstruktionen sind so selbstverständlich, dass sie nicht objektiviert werden. Außerdem ist das Thema Sexualität tabuisiert. Bei *Vēluppillai Pirapākaraṇ* findet man kein Wort darüber.

Wie ist die Forderung nach Neuem und Revolutionären vereinbar mit dem gleichzeitigen Streben nach einer Bewahrung der Tradition? Im Falle der neuen Frau führte die Spannung zu der hybriden Konstruktion der bewaffneten Jungfrau. Die Spannung kann aber auch aufgelöst werden, indem man zwischen Tradition 1 und Tradition 2 unterscheidet. Das tut *Vēluppillai Pirapākaraṇ*, allerdings nicht ausdrücklich. Ich bin ihm dabei behilflich. Tradition 1 besteht aus Werten, welche die Erneuerung oder die kulturelle Revolution nicht übernehmen kann und will. In 15:3 spricht *Vēluppillai Pirapākaraṇ* von der Notwendigkeit einer Veränderung des Altertums in der Bedeutung des Veralteten, der Lügen und zahlreichen Verfälschungen, aber er spezifiziert nicht. Das tut er in 33:1, wo er auf die traditionelle unterdrückte Stellung der Frau zu sprechen kommt, die durch das Gesetz des Manu und des Altertums (=Veralteten) niedergehalten werde mit Vorstellungen von *karman* und vom Schicksal. Er verweist hier auf eine altindische Vorstellung, nach der die Frau selbst schuld daran sei, dass sie als Frau und nicht als Mann wiedergeboren wurde und dass dies ihre Bestimmung sei die niemand verändern könne. Dazu kommen nun zahlreiche Stellen, wo er besonders die traditionelle unterdrückte Position der Frau in Angriff nimmt.

Ein oft wiederholtes Thema in *Überlegungen des Anführers* ist also das Verhältnis zwischen Geschlechtern. In dieser Frage

⁵¹ Ich besitze eine Videoaufnahme des ganzen Rituals.

nimmt er eine Stellung ein, die er selber als „revolutionär“ bezeichnet. Er begnügt sich nicht damit, moralische Gebote an Männer zu formulieren, sie sollten von ihrem Chauvinismus lassen, und auch an Frauen, sie sollten aus ihrer mentalen Dunkelheit hervortreten (30:3, 33:1). Durchgehend verbindet er die Befreiung der Frau von männlicher Unterdrückung mit der nationalen Befreiung von Tamilīlam. Er stellt sich also vor, dass das Verschwinden des männlichen Chauvinismus und das Erwachen der Frau als Frau mit der nationalen Befreiung zusammenhängen. Dann würden sich auch die Frauen ihrer Rechte bewusst werden, besonders durch Teilnahme im Befreiungskampf, auch dem bewaffneten. Auch hier können wir sehen, wie sein Nationalismus über das Geschlechtsbewusstsein siegt. Er behauptet also nicht, dass die Unterdrückung mit der Frau als Frau oder sogar mit der kapitalistischen Klassengesellschaft zu tun hätte, die die Frau ausnützt, sondern er prioritiert die Perspektive der nationalen Unterdrückung als Hintergrund der Unterdrückung der Frau. *Vēluppillai Pirapākaraṇ* verbindet deutlich die Befreiung der Frau mit „dem Ziel“ des Kampfes (11:2).

Die Befreiung der Frau und der Arbeiterklasse werden von ihm übrigens zusammen behandelt, denn beide erfolgen nach demselben „Rezept“, wenn wir dem Buch *Überlegungen des Anführers* folgen, nämlich nur, indem sie der nationalen Befreiung untergeordnet oder angeschlossen werden: „Die Arbeiterklasse kann nur durch den Zusammenschluss mit einer Befreiungsbewegung auf vernünftige Weise einen Beitrag zum nationalen Kampf leisten. Dieser Weg führt zum Morgenrauen und zur Befreiung des arbeitenden Volks“ (30:1).

Während Tradition 1 aus Unwerten besteht, besteht Tradition 2 aus Werten, die mit einer Erneuerung und kulturellen Revolution vereinbar sind, ja diese sogar fördern. Es sei eine tamilische Tradition, sogar eine kulturelle Eigenart, die Vertreter der Kultur zu loben und die Vertreter der Gelehrsamkeit zu ehren (58:2). Das tut er auch ausführlich in 60:1, wo er den vorigen Rektor der Universität Yālpṇāṇam preist. Dieser, Professor A. Turairācā († 1994), hat es ihm besonders angetan. Er stellt ihn als einen idealen Menschen dar. Professor Turairācā sei ein seltenes menschliches Wesen. Er besitze Reinheit und Ehrlichkeit

im Herzen. Er sei nie egoistisch gewesen. Er habe mit dem Guten für alle als Ziel gelebt. Schlichtheit sei seine schöne Großartigkeit. Unter den Intellektuellen, die sich auf der Erde befinden, sei er ein Wunder. Er liebe tief diese Erde und das Volk. Liebe zur Menschheit habe ihn fest an das Volk gebunden. Bei dem Volk stehend trug er auch des Volkes Kreuz des Leidens (60:1). Als dieser Rektor 1994 frühzeitig verstarb,⁵² wurde er von Vēluppillai Pirapākaraṇ as *māmanitaṇ* ‘Großartiger Mensch’ klassifiziert, was ein Ehrentitel ist, der nur von ihm an zivile Mitkämpfer der Bewegung im unbewaffneten Kampf verliehen werden kann.⁵³ Im Jahre 2006 gab es nach offizieller Rechnung der LTTE 452 „Großartige Menschen“.⁵⁴ Alle sind Zivilisten, Vertreter der Kultur und der Gelehrsamkeit.⁵⁵

Zu den geförderten traditionellen Werten, die mit einer kulturellen Revolution vereinbar sind, zählt natürlich das Heldentum in einer heldischen Tradition. Sie sei ausgestorben gewesen, aber wiedergeboren worden. Hier haben wir den Fall einer Renaissance, die als Erneuerung in der Gegenwart wirkt. Hier steht auch ausdrücklich *marupirapu* ‘Wiedergeburt’ (67:4) als Eigenart der Erneuerung. Ein Sturm sei entstanden, der das Schweigen um die Sklaverei vertrieb. Tamilen, die wie gefallenes Laub zertrampelt wurden, stünden nun aufrecht wie ein Felsen. Die tamilische Nation, die seit langem entschlafen war, sei aufgewacht. Die Großhelden seien der Atem dieses nationalen Erwachens (67:4). Das positive Ziel des Heldentums sei, die Sklaverei der Vergangenheit innerhalb des einheimischen Kastensystems, aber auch die moderne Sklaverei unter der heutigen Zentralregierung abzuschaffen. Dank der Befreiungsbewegung könne der Tamile heute seinen Kopf würdevoll erheben (10:3). In 27:2 spricht er von einem jetzt erneuerten verdeckten Brauch aus der langen Geschichte. Hier geht es natürlich um das Heldentum, das angeblich verdeckt worden war, das aber jetzt [durch die dravidische Bewegung und ihn] wieder zu Tage kam.

⁵² Ich kannte ihn persönlich und schrieb einen Nachruf. Siehe Schalk, „Commemorating...“

⁵³ Mehr über diesen Titel siehe Schalk, *cāvilum vālvom...*, S. 168-171.

⁵⁴ *cūriyap putalvarkaḷ* 2006, S. 169.

⁵⁵ Über die Ehrung von Zivilisten siehe *cāvilum vālvom...*, S. 168-171.

In 70:2 endlich haben wir eine Aussage, welche die revolutionäre Kraft der Widerstandsbewegung als Symbol der heroischen Tradition der Tamilen sieht. Das alles bedeutet, dass die soziale Revolution in seinem Bewusstsein nicht von einer marxistischen Analyse ausgeht, sondern von einem verklärten Bild des Heldentums, von dem wir wissen, dass es die dravidische Bewegung produziert hat, mit Zulagen aus der Bewegung Subhash Chandra Boses, deren Nachwirkung nach 1945 sehr viel für Vēluppillai Pirapākaraṇ bedeutet hat.⁵⁶ Seine Helden sind nicht schichtenspezifisch als Arbeiter gekennzeichnet, die zufällig die Sichel und den Hammer mit der AK 47 vertauscht haben, sondern schichtenunabhängig als Vertreter der Volksgemeinschaft.

Im Sprachgebrauch Vēluppillai Pirapākaraṇs kann man ersehen, dass er – wenn er von Tradition 1, also von den Unwerten aus der Vergangenheit spricht – das Wort *marapu* ‘Tradition’ vermeidet, es aber für die Werte in Tradition 2, verwendet. Ein Unwert kann offenbar nie „Tradition“ sein, obwohl es sich um eine bis in die Gegenwart wirkende historische Kraft handelt. Er unterscheidet sich also nicht von anderen „Historikern“, die Geschichte und Erbe/Erinnerung nicht unterscheiden. Im Erbe befindet sich nur Vorbildliches aus der Vergangenheit. Seine Einstellung zur Vergangenheit ist jedoch nicht unkritisch. Er weiß sehr wohl, dass diese Vergangenheit auch soziale Unterdrückung, vor allem der Frau, birgt, die bis in heutige Zeit wirkt und nun ausgemerzt werden soll. Er meint, dass die Unterdrückung der Frau ein kompliziertes soziales Problem sei. Sie sei eine soziale Grausamkeit, die tief verwurzelt im kulturellen Leben vom Altertum her sei (64:5).

Fassen wir zusammen: Was für Vivekānanda geltend gemacht wurde, nämlich einen selektiven Solidaritätstraditionalismus zu vertreten, in dem er das Kastenwesen abwies, sonst aber der Tradition verbunden war,⁵⁷ gilt auch für Vēluppillai Pirapākaraṇ.

Bei den Īlattamiḷen im Exil zeigt sich, dass die ältere Generation an den von ihm charakterisierten Unwerten festhält und

⁵⁶ Schalk, „Historisation...“, S. 45-51. Id., „Förrädarstämplen...“. Id., „Inte bara Tigern gemensam...“.

⁵⁷ Rothermund, „Nationalismus in Indien“, S. 85.

fleißig Kaste und die damit verbundene Mitgift fördert, obwohl diese Tamilsprechenden im Exil die profilierten Erwartungen ihres „Anführers“ sehr gut kennen. An diesem Punkt wiederum gilt nicht, dass die Tiger das Volk sind und das Volk die Tiger, wie es anspruchsvoll in 9:7 heißt. Vēluppillai Pirapākaṇ muss wohl seine Hoffnung auf die zweite und dritte Generation im Exil richten.

Was Vēluppillai Pirapākaṇ als Tradition, als kontinuierliche Wert- oder Unwertvermittlung aus dem selektiven Erbe bewertet, ist natürlich für den Leser nicht verbindlich, aber in manchen wissenschaftlichen Arbeiten über ihn findet man die von seinen Treuen geprägten Behauptung er sei traditionell. Was soll dies heißen? Zweifelsohne glaubt er das von sich selber und er scheint im Falle vom Lob der Gelehrten, Keuschheit und Heldentum Recht zu haben. Diese Werte gehen zwar auf die vorkoloniale Zeit im Tamilland zurück, aber wir müssen auch beachten, dass diese Werte wiederbelebt worden sind in der dravidischen Bewegung ab den 1930er Jahren und dass diese Bewegung seine Hauptquelle der Inspiration ist.⁵⁸ Er kennt also das dravidische Altertum durch den Filter einer modernen Bewegung, die nicht Geschichte um der Geschichte willen abrief, sondern im Altertum nach „Argumenten“ suchte, um sich heute von der „arischen“ Kultur abzusondern und unabhängig auf kulturellen, aber auch politischen Gebiet zu werden. Das ist die Situation, die Vēluppillai Pirapākaṇ für die Īlattamilen in den 1970er Jahren wiederholt. Die dravidische Bewegung gab ihm das Hauptwort seiner Tätigkeit, um das sich alles bei ihm dreht, das Wort *cutantiram*, ‘Unabhängigkeit (des Staates)’. Auch sein Interesse für das Altertum ist für die Erreichung dieses Zieles instrumentalisiert. Auch er sucht im vorkolonialen Altertum, das in der dravidischen Bewegung nacherzählt wurde, nach Eigenschaften der heutigen tamilischen Volksgemeinschaft, die diese als distinkt darstellen. Man kann nun darüber endlos diskutieren, ob er objektiv gesehen wirklich jenseits seines eigenen Selbstbildnisses traditionell ist, eben weil der Traditionsbegriff unklar ist. Fest steht auf jeden Fall, dass er selektiv traditionalistisch denkt, das heißt, dass er sich einigen auserwählten Tra-

⁵⁸ Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 27-28.

ditionen verbunden fühlt, von denen er glaubt, sie gingen direkt auf das dravidische Altertum zurück. Traditionalistisch zu denken in diesem Fall ist nicht immer dasselbe wie traditionell zu denken.

7. Das Ziel

Die Aussagen in *Überlegungen des Anführers* legen den Īlatamilen ans Herz, den Widerstand in verschiedenen Formen fortzusetzen, um zur Befreiung in einem selbstständigen Staat zu gelangen. In 33:4 sagt Vēluppillai Pirapākaraṇ, dass es nicht möglich sei, den Befreiungskampf zeitlich zu begrenzen. Bisher hat er in dieser Frage Recht behalten.

Was er konkret in der Politik erreichen will, geht aus 27:3 deutlich hervor: „Wir haben die Waffen erhoben, um die Unabhängigkeit und die Ehre unseres Volkes zu festigen. Ich möchte klar und deutlich erklären, dass unser Krieg fort dauert, solange Unabhängigkeit und Ehre nicht gefestigt sind.“ Dazu kann man 33:3 fügen: „Wir werden mit Entschlossenheit weiter kämpfen. Wir werden weiterkämpfen, bis wir unser Mutterland vom Feind zurückerobert haben und ein unabhängiges Tamilīlam gegründet haben.“ Besonders 72:3 fasst sein Ziel, den unabhängigen Staat Tamilīlam zu gründen, klar zusammen,.

Das durchgehende Thema des Buches *Überlegungen des Anführers* ist der Kampf für „die Unabhängigkeit“ des Staates Tamilīlam. Es gibt bei ihm einige Worte dafür in Tamil, nämlich erst *cuntariram*, das von Sanskrit *sva-tantra* kommt und ungefähr ‘Selbstherrschaft’, ‘self rule’, bedeutet. Das Wort ist hochfrequent und kommt in vielen Abschnitten vor entweder substantivisch oder adjektivisch (9:3, 12:5, 13:2, 13:6, 14:5, 16:1, 18:3, 18:7, 19:4, 20:1, 20:2, 20:6, 23:1-2, 25:1, 25:5, 26:3, 26:5, 27:3, 27:5-6, 28:4, 35:4-5, 37:2, 39:1, 39:3, 41:5, 41:6, 42:5, 44:5, 49:6, 46:2, 46:5, 48:6, 50:1, 50:3, 50:3, 52:3, 56:3, 56:6, 57:4, 58:4, 58:5, 59:3, 62:3, 67:3, 68:1, 68:5, 69:1, 69:6, 71:3, 72:3). Auf Sinhala wird *sva-tantra* *svādhīnattvaya*. Für Vēluppillai Pirapākaraṇ ist die Unabhängigkeit des Staates nicht nur ein politisches Ziel unter anderen. Es ist das äußerste Ziel. Das Ziel und der Kampf dafür schenken Befriedigung. Er

sagt: „Ohne Unabhängigkeit ist das menschliche Leben sinnlos“ (57:4) und „Unabhängigkeit verleiht dem menschlichen Leben Sinn, gibt Fülle“ (56:3). Dies ist ein Satz, geschrieben in einer Situation militärischer Bedrängnis und wirtschaftlicher Not. Unabhängigkeit erscheint dann als das Ziel. In einer Situation des Friedens und Wohlstandes, der gesicherten Grenzen, kann man sich erlauben, größer zu denken, in Regionen wie Südasien und wie SAARC, aber in solchen Kategorien denkt Vēluppillai Pirapākaraṇ (noch) nicht und kann auch nicht so denken, denn einer seiner größten Feinde ist Indien, nicht Cennai, aber Delhi, und dort sitzt die Zentralregierung.

Ein anderes Wort für Unabhängigkeit des Staates ist das tamilische Wort *taṇiyaracu*, das *sva-tantra* zu übersetzen versucht und ungefähr ‘alleinige Herrschaft’ bedeutet. Die Federal Party verwendete bis 1976 einen anderen, aber ähnlichen Begriff, nämlich *tamiḷaracu* ‘tamilische Herrschaft’, was gar nicht nach Föderalismus klang und ihr auch von der Opposition vorgeworfen wurde, die in dieser Verwendung die „wahren“ Absichten dieser Partei vermutete. *Cutantiram* und *taṇiyaracu* erscheinen beide in Übersetzungen, oft modernisiert als ‘separater Staat/separate state’ oder ‘unabhängiger Staat/independent state’, auch in meinen Übersetzungen von europäischen Sprachen (z. B. 10:5, 29:2, 60:2, 61:1, 61:4, 63:4, 72:1). Auf Sinhala finden wir *svādhīna rājya*.

Man sollte hier beachten, dass aus dem Gesichtspunkt der LTTE der unabhängige Staat nicht als „separater“ Staat betrachtet wird. Vēluppillai Pirapākaraṇ verwirft „Separatismus“ als passende Beschreibung seines Strebens. Er sagt in 70:4: „Separatismus’ ist ein falscher Gedanke. Dies gilt nicht für unseren Kampf. Wir kämpfen für eine nationale Befreiung, gegründet auf dem Recht zur Selbstbestimmung unserer Volksgemeinschaft.“ Dahinter liegt einiges versteckt, was ich hier hervorholen möchte.

In der Widerstandsbewegung herrscht der Gedanke vor, dass es schon einmal einen unabhängigen Staat der Īlattamiḷen gegeben habe, nämlich das Königreich von Yāḷppāṇam (=Jaffna), das tatsächlich zwischen ab dem 13. Jahrhundert existierte, von

den Sinhalasprechenden aber unterminiert⁵⁹ und 1621 von den Portugiesen vernichtet wurde. Diese wurden von Niederländern Ende des 17. Jahrhunderts vertrieben, diese Ende des 18. Jahrhunderts wiederum von den Briten. Diese wurden von den Sinhalasprechenden 1948 abgelöst. Für die Widerstandsbewegung dreht es sich also nicht um die Neubildung eines Staates, sondern um die Rekonstruktion eines schon mal dagewesenen Staates, der durch Kolonisation von Fremdmächten – dazu zählen auch die Sinhalasprechenden – vernichtet wurde. Die heutigen Grenzen Tamililams folgen zum Teil dem Einflussgebiet dieses Königums. Auf Grund dieses Geschichtsbewusstseins klinge „Separatismus“ falsch.

Die LTTE, wie übrigens auch die Regierung, mag auch die Bezeichnung „Bürgerkrieg“, Tamil *uḷnāṭṭuppōr* ‘Krieg innerhalb des Landes’, nicht. Sie kommt bei Vēluppillai Pirapākaraṇ nicht als Bezeichnung des bewaffneten Konfliktes auf der Insel vor. Ich habe bisher dieses Wort nur einmal in einem normativen LTTE Text gesehen und dieser war in englischer Sprache, wo *civil war* als Selbstbezeichnung der eigenen Kriegführung stand.⁶⁰ Ich betrachte diesen Text als einmalige Abweichung von der Norm. Die Abstandnahme vom Begriff „Bürgerkrieg“ entspringt nicht der Einsicht, dass das brüderliche Gefühl so wieso bald in vielen Bruderkriegen verschwinden und mit tödlichem Hass ersetzt wird, wie etwa im Bruderkrieg zwischen brüderlichen Nord- und Südstaatlern in den USA um 1861-1864 und in Nordirland im 20. Jahrhundert. In Wirklichkeit war es nach den antitamilischen Pogromen 1983 definitiv zu Ende mit dem Gefühl des Brüderlichen von Seiten der verfolgten Īlatamilen, obwohl im Gespräch mit Sinhalasprechenden immer wieder das Brüderliche angefleht wird, wie „ich hatte einen tamilischen Schulfreund“, „in Jaffna gab es sinhalasprechende Bäcker“, „ich gehe zu einem tamilsprechenden Arzt“, „wir Buddhisten haben auch hinduistische Götter“, usw. Nein, das Wichtigste für die LTTE ist, dass das Konzept eines Bürgerkrieges eine Form der Einstaaterei voraussetzt. Der Ausgangspunkt für die LTTE sei nicht die Einstaaterei, sondern die geschichtli-

⁵⁹ Siehe Schalk, „Conjuring...“

⁶⁰ Anon, *Historical Background...*

che Gegebenheit von mindestens zwei Staaten, die durch die koloniale Verwaltung gestört worden sei. Diese habe 1833 zum ersten Mal in der Geschichte der Insel einen integrierten Staat errichtet, der dann ab 1972 in der Verfassung mit der Bezeichnung *unitary state* erscheine.

Auch kritische Historiker bestätigen, dass der inselweite integrierte Staat ursprünglich die koloniale Zwangseinrichtung einer fremden Macht, der der Briten ist. Es war aber noch kein Nationalstaat, der sich auf der Volksgemeinschaft der Sinhalasprechenden basierte. Es war ein Kolonialstaat, der nach den wirtschaftlichen Interessen einer Kolonialmacht verwaltet wurde. Eines dieser Interessen war, die Mehrzahl der Sinhalasprechenden zu destabilisieren, indem der Kommunalismus legalisiert wurde, der alle ethnischen Gruppen in ein Konkurrenzverhältnis zu einander setzt. *Divide et impera, divide and rule, entzwei' und gebiete*, nennt sich diese wohlbekannteste Strategie der Kolonialmächte. Dieser Kommunalismus wurde auch nach der Entkolonisierung 1948 kultiviert, aber diesmal von der sinhalasprechenden Mehrheit, die ihre Mehrheit ausnützte, um die Minderheitsrechte in der Verfassung im Jahr 1972 abzuschaffen. Dieser Mehrheitskommunalismus war von den Sinhalasprechenden rassistisch angehaucht und zwang alle ethnischen Gruppen in eine rassistisch beeinflusste kommunalistische Gehäusementalität, die auch die Īlattamilen stark beeinflusste, auch teilweise mit rassistischem Anstrich als Reaktion. Was hier als Mehrheitskommunalismus bezeichnet wird, geht bei Vēluppiḷḷai Pirapākaraṇ unter dem Namen *pēriṇavātam* (42:5, 48:1, 57:7, 66:4, 72:2) 'rassistische Ideologie der Mehrheit'.

Der Grund der Regierung, über einen Bürgerkrieg zu schweigen, ist, dass sie nach ihrer Auffassung kein Volk bekämpft, weder brüderliches noch unbrüderliches, sondern angeblich nur eine marginalisierte Gruppe von „Terroristen“. Ein Kampf gegen solche könne nicht als Bürgerkrieg bezeichnet werden.

Internationales Recht hat die Denkweise der LTTE noch nicht anerkannt, weshalb auch die Bezeichnungen „Separatismus“ und „Bürgerkrieg“ weiterhin fleißig in der Politologie verwendet wird. Die LTTE aber kämpft seit Jahrzehnten darum, als kolonisiertes Volk anerkannt zu werden, denn würde das geschehen, könnte sie sich nach international anerkanntem Menschenrecht

darauf berufen, dass ein solches Volk Recht auf Selbstbestimmung habe. Vēluppillai Pirapākaraṅ tut das schon vorausgreifend in unserer Quelle. Es gibt eine hochinteressante Stelle, die in identischer Form nochmals vorkommt (24:2=63:4). Sie lautet: „Auf der moralischen Ebene stehen wir auf einem entschlossenen Fundament. Unser Kampfziel ist berechtigt. Es stimmt mit der internationalen Menschenethik überein. Unser Volk hat das Recht auf Selbstbestimmung. Es hat die Kompetenz, einen eignen Staat zu organisieren. Gemäß dem internationalen Gesetz kann niemand dieses Recht ablehnen“.

Nun verstehen wir, warum Vēluppillai Pirapākaraṅ nicht von Bürgerkrieg spricht, aber gerade weil er auch sehr gut auch von den Einstaatlern im Süden verstanden wird, bemühen einige sich seit Jahren, die Geschichte umzuschreiben, nach der das Königreich in Yālpāṇam eine historische Fiktion sei. Auch Geschichtsschreibung ist auf beiden Seiten ein Ausläufer der Politik. Im Falle der Existenz des Königsreichs Yālpāṇam herrscht jedoch kein Zweifel mehr, auch unter sinhalasprechenden liberalen Historikern. Ferner hat sich im niederländischen Exil auch eine kleine Gruppe von tamilsprechenden Royalisten gebildet, die einem angeblichen Nachfahren, einem Prinzen der königlichen Dynastie des Königums, huldigen und nostalgisch von Vergangenheit und Ordensruhm schwärmen.⁶¹ Eine Verbindung zur LTTE ist nicht dokumentiert. Royalismus wäre wahrscheinlich das Letzte, das in der Volksdemokratie Tamilīlam Platz bekäme. Diese Royalisten, die bisher nur mit einem einzigen Namen bekannt gemacht worden sind, dem des Prinzen, werden von den Exiltamilen heute in der Welt belächelt. Als Betrachter sehe ich aber, dass dieser Royalismus, wenn er anwächst, dazu beitragen kann, die Erinnerung an das Königtum von Yālpāṇam zu beleben.

Wichtig ist zu notieren, dass das Projekt eines solchen rekonstituierten Staates unvereinbar ist mit einem zentralisierten sinhala-buddhistischen Einheitsstaat, aber auch mit einem Föderalismus wie wir ihn aus Deutschland, den USA, der Indischen Union oder der Schweiz kennen. Besonders bemerkenswert ist im Denken Vēluppillai Pirapākaraṅs, dass er dieses Ziel

⁶¹ Anon, „The Official Website...“

als Endziel nie aufgegeben hat. Oft spricht er nur vom „Ziel“, weil er weiß, dass alle wissen, was er meint. Dieses Wort „Ziel“, Tamil *ilaṭciyam*, ist hochfrequent in dem Buch *Überlegungen des Anführers*. Auch im Falle dieses Wortes geht es nicht um irgendein Ziel, sondern um das äußerste Ziel, was mit dem Wort *pūnita* 'heilig' angedeutet wird (40:1, 50:3).

Spricht man von Unabhängigkeit, dann spricht man vom Endziel des Kampfes. Es ist nicht immer angemessen, darüber klar und deutlich zu reden, z. B. zwischen Diplomaten und in Friedensverhandlungen, die nicht gleich zusammenbrechen sollen. Deshalb sprechen Friedensboten oft von einem Weg, der zwar zur Unabhängigkeit führen kann, aber nicht muss. Sie könne auch in einer regionalen Autonomie innerhalb eines Staates enden oder auf jeden Fall vorläufig enden als Zwischenziel. Sie führen deshalb ein Element des Offenlassens und der Unbestimmtheit ein. Sie sprechen von dem Recht zur Selbstbestimmung eines Volkes. Auf Tamil sagt man *cuyanirṇaya urimai* 'Recht auf Selbstbestimmung'. *Cuyanirṇaya* ist eigentlich Sanskrit *sva-nirṇaya* 'Selbstführung'. Ein Volk soll selber bestimmen können, ob es innerhalb einer existierenden staatlichen Verwaltung bleiben oder diese verlassen will. Die LTTE beruft sich auf dieses Recht, auch Vēluppillai Pirapākaraṇ, aber bei ihm ist klar, was er wählen würde, nämlich die Unabhängigkeit. In 46:5 und 70:4 verbindet er dieses Recht ohne zu zögern mit der Unabhängigkeit. Sein Problem und das Problem der LTTE ist, dass dieses sein gefordertes Recht auf Selbstbestimmung von den Vereinten Nationen oder irgendeinem Staat noch nicht anerkannt ist. Sein Staat ist deshalb zwar ein Staat *de facto*, aber kein Staat *de jure*. Der Staat Sri Lanka dagegen ist ein Staat *de facto* und *de jure*. Der Gang auf dem Weg zu einem Staat *de jure* ist noch nicht vollendet. Vēluppillai Pirapākaraṇ kann in diesem Falle klar unterscheiden zwischen Wunschdenken und Realismus. Er verwendet gerne das Bild einer Reise, sogar einer Pilgerfahrt, nach einem unabhängigen Staat (42:4, 44:1, 49:5, 56:6, 66:4). Seine enthusiastischen Anhänger dagegen erwarten Tamīḷam schon morgen.

Das Recht auf Selbstbestimmung bezeichnet er als *tārmika*, also 'dharmisch', Deutsch 'moralisch', 'gesetzesmäßig' oder 'gerecht'. Seine Forderung entspreche dem *Dharma*, das wieder-

um mit einer internationalen Menschenethik übereinstimme. Dies wiederum sei internationales Gesetz, das ihm das Recht auf Selbstbestimmung anerkenne. Das ist die eigentliche Argumentation der LTTE, also eine moralisch-juristische, für Tamil̄ilam. Erst wenn es darum geht zu zeigen, dass die Īlattamilen wirklich ein „Volk“ sind, wird die Geschichte, Sprache, Volksgemeinschaft mit eigenem Territorium, und verteidigtes Territorium, abgerufen. Bis jetzt war aber diese Argumentation als Ganzes nicht schlagkräftig in den Foren der Vereinten Nationen, zum Teil, weil „der Kolonialismus“ der Sinhalasprechenden nicht als externer Kolonialismus klassifiziert wird,⁶² aber zum Teil auch wegen eines geopolitischen Interesses, das vor allem von Indien und den USA vertreten wird, den Staat Sri Lanka von einer internen Bewegung nicht destabilisieren zu lassen. Sri Lanka als Staat wird für die eigenen Interessen gebraucht. Am Ende ist die Anerkennung von Tamil̄ilam auch ein politischer und nicht nur ein rechtlicher Akt.

Schließlich findet sich noch das Wort *taṇṇaṭci urumai* ‘Recht auf Selbstherrschaft’/‘right to self rule’, das von Vēluppillai Pirapākaraṇ mit *araciyal cutantiram* ‘politische Unabhängigkeit’ gleichgestellt wird (25:1).

Der Konflikt ist also im Grunde territorial. Weil beide Seiten auf dem unveräußerlichen Wert des Territoriums verharren, bleibt nur der Krieg als Überwindung des Waffenstillstandes. Solche Situationen, in diesem Falle also Situationen der bloßen Abwesenheit bewaffneter Konfrontation – was nicht dem Frieden gleichkommt –, haben schon mehrmals vorgelegen. In der modernen Geschichte der Insel werden solche Situationen als „Waffenstillstand“ bezeichnet. Beide Seiten haben davon aus

⁶² Für theoretische Darstellungen des Selbstbestimmungsrechtes aus der Sicht der LTTE siehe pālaciṅkam, *pōrum camātāṇamum...*, S. 668-672. English Translation: Balasingham, *War and Peace...*, S. 405-407. Rudrakumar, „The Right to Self-Determination“. Für die legalen Schwierigkeiten der LTTE für eine Selbstbestimmung zu argumentieren siehe Seifert, *Das Selbstbestimmungsrecht der Sri Lanka-Tamilen...* Neelsen, „Observations on Human Rights Violations in Sri Lanka...“. Id., „Sri Lanka...“. Unter den Fürsprechern des Selbstbestimmungsrechtes befinden sich Anwälte, Politiker, Menschenrechtsaktivisten, Journalisten und Religiosi. Bekannte Fürsprecher aus dem Westen sind Francis Boyle und Karen Parker aus den USA.

materieller Sicht profitiert, aber eine solche Situation ist auf Dauer politisch nicht tragbar. Aus der Sicht beider Seiten ist jeweils die andere Seite ein krimineller Landräuber, der staatsterroristische/terroristische Mittel verwende. Dem müsse endlich ein Ende bereitet werden und zwar durch kriegerische Befestigung der Grenzen. Dreimal prangert Vēluppillai Pirapākaraṅ den Staatsterrorismus der lankesischen Regierung an (26:5, 28:2, 45:3).

Für uns ist es wichtig zu sehen, dass diese Konfrontation nicht von kontingenten Volksgemeinschaften verursacht und geleitet wird, die verschiebbare und verhandelbare Grenzen haben, sondern dass diese beiden Seiten Staatsbildungen sind, Tamil̄lam und Sri Lanka. Eine ist *de facto* ein Staat, die andere ist es auch noch *de jure*. Beide sind mit permanenten Institutionen und festen Grenzen versehen. Auch die LTTE hat besondere Grenztruppen, welche die physischen Grenzen mit Waffen bewachen und die auch für ihre freitödlichen Anfälle zur Verteidigung dieser bekannt sind. Die LTTE will der internationalen Gemeinschaft von Staaten zeigen, dass sie ihr Territorium verteidigen kann, was eine Voraussetzung für eine Anerkennung von Tamil̄lam ist. Der Militarismus der LTTE als Ideologem ihres Patriotismus hat also auch deutliche politische Aspirationen, die besonders in weltweit vermittelten Verfilmungen von militärischen Paraden zum Ausdruck kommen.

8. Die Volksgemeinschaft

In *Überlegungen des Anführers* geht es besonders um den tamilischen Nationalismus und Patriotismus – siehe oben –, der einem sinhala Nationalismus und Patriotismus entgegensteht. Beide bauen auf einem Konzept, das in der deutschen Geschichte als „Volksgemeinschaft“ bekannt ist, die „eine Seele“ habe, welche die Kultur sei. Der deutschlesende Herder-Kenner wird manchmal mit Erstaunen Formulierungen finden, die er wiedererkennt. Nicht dass Vēluppillai Pirapākaraṅ zu erkennen gibt, dass er Herder gelesen hätte, aber die Formatierung eines sprachlichen Nationalstaates oder Territorialstaates scheint einem global verbreiteten Sprachmuster zu folgen, das die Spra-

che, allgemein die Kultur, zur Seele eines Volkes stilisiert.⁶³ Wichtige historische Forschung ist dabei herauszufinden, wie die Idee des Nationalstaates in Südasien durch vor allem die Briten eingeführt wurde.⁶⁴

Im Buch *Überlegungen des Anführers* finden wir die poetische Aussage, dass die nationale Seele der tamilischen Volksgemeinschaft in Tamililam erwache (10:5); die nationale Seele sei durch den Krieg verwundet (28:2), die Kultur glimme als die Seele der Nation (29:1), die einzige Kraft sei die Kraft der Seele und endlich der Satz, der von Herder stammen könnte: „Unsere Kultur ist das Leben unserer Nation, die Seele unserer Volksgemeinschaft.“ (54:5).

Nun zu den Unterschieden in der Auffassung von der Eigenart der tamilischen und sinhala Volksgemeinschaft. Die tamilische ist mit *iṇam* bezeichnet, die von Vēluppillai Pirapākaraṇ immer wieder abgerufen wird, besonders in der vorliegenden Schrift. Die Etymologie dieses Wortes ist unbekannt, aber wir wissen, worauf es heute verweist: auf Klasse, Gruppe, Art, Rasse, Stamm, Horde, Verbindung. Hier dreht es sich um den Zusammenschluss einer ethnischen Gruppe, eines Volkes, einer Volksgemeinschaft. Vēluppillai Pirapākaraṇ führt ausschließliche kulturelle, vor allem Sprache, also menschenerschaffene Eigenschaften dieser Volksgemeinschaft an, aber nicht eine alleinige Religion, und er setzt diese Gemeinschaft in Verbindung mit einem gemeinsamen Territorium und einer unabhängigen, aber sonst vage definierten Staatsbildung. Eine Staatsbildung zieht räumliche Grenzen und damit auch Ausgrenzungen. In der deutschen Übersetzung habe ich *Volksgemeinschaft*, in der schwedischen *folkgemenskap*, in der englischen *ethnic community* für *iṇam* verwendet. In Sinhala wird *janavārgika prajāva* verwendet.

Die Volksgemeinschaft, tamil *iṇam*, setzt natürlich die Sache ‘Volk’, tamil *makkaḷ*, voraus. Das Volk ist die Summe aller, die

⁶³ Zu terminologischen Ähnlichkeiten mit Herder siehe Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 50-51.

⁶⁴ Ein einführender Abschnitt auf Deutsch findet sich in Hellmann-Rajanayagam, *Von Jaffna...*, S. 1-47. Rothermund, „Nationalismus in Indien“, S. 85-86.

eine gemeinsame Kultur teilen, vor allem die Sprache. Die Reflexion über diese Gemeinsamkeit schafft ein Bewusstsein von Volksgemeinschaft. Wenn diese zu einem bestimmten abgegrenzten Territorium lokalisiert wird, entsteht das Bewusstsein einer Nation, tamil *tēcam*. Zufällig bedeutet *tēcam* auch 'Land' und es wird deshalb auch alternativ mit dem Wort *nāṭu* 'Land', *nilam* und *pūmi* 'Land', von Vēluppillai Pirapākaraṇ bezeichnet. In den Übersetzungen kommen diese Unterschiede betreffs „Land“ nicht durch. Auf jeden Fall ist klar, dass das Wort *tēcam* 'Nation' auch auf Land verweist. Es gibt ja auch Nationen ohne eine historische Landnahme.

Vēluppillai Pirapākaraṇ ist sich bewusst, dass es innerhalb der Volksgemeinschaft der Tamilsprechenden Gegensätze zwischen Klassen, Kasten und Geschlechtern gibt, aber gerade deshalb betont er die Notwendigkeit der Schöpfung einer Volksgemeinschaft auf Basis einer gemeinsamen Kultur und eines gemeinsamen Zieles, der Errichtung von Tamilīlam. Ein Gegensatz, von dem er im Buch nicht spricht, der aber doch bedeutend für den Zusammenhalt der ganzen Widerstandsbewegung ist, sind die verschiedenen regionalen Interessen, die er ererbt hat, besonders jene zwischen Īlattamiḷen in Yālpāṇam (Jaffna), Maṭṭakkaḷappu (Batticaloa), Malayakam (Bergland=Hochland) und Koḷumpu (Colombo).⁶⁵ Innerhalb der Widerstandsbewegung gibt es noch einen weiteren wichtigen Konflikt, der von den sogenannten „Verrätern“ ausgeht. Es sind Personen innerhalb der Bewegung, die dem Feind Geheimnisse verraten haben. Vēluppillai Pirapākaraṇ deutet dieses Problem nur kurz an, obwohl diese „Verräter“ manchmal die Existenz der Bewegung bedroht haben. In 14:3 sagt er nach langer Erfahrung mit Kürze und Würze: „Verräter sind gefährlicher als Feinde“ (siehe auch 22:3).

Ein wichtiger Konflikt innerhalb der Volksgemeinschaft ist der zwischen den Geschlechtern. Er ist sich auch bewusst, dass es eine im Krieg bedrohende Klassensolidarität zwischen der tamil- und sinhalasprechenden Arbeiterklasse gibt. Unter den gegebenen Umständen des Krieges siegt aber auch bei ihm der ethnische Nationalismus in beiden Fällen, doch ist es bemer-

⁶⁵ Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 45-46.

kenswert, dass er für Friedenszeiten mit einer die eigene Volksgemeinschaft überschreitenden Solidarität der Arbeiterklasse rechnet. Eine offene Frage ist, ob er in Friedenszeiten eine Klassenperspektive, eine feministische oder eine ökologische Perspektive jenseits des Nationalismus entwickeln würde. Als mögliche Entwicklung denke man nur an das Schicksal „der neuen Sowjetfrau“, die trotz aller Teilnahme im Waffenkampf im folgenden Frieden am Herd endete.

Es gibt dann noch besondere Emotica, die das Territorium dieser Volksgemeinschaft beschreiben, wie *tāyakam* ‘Mutterland’, das im Englischen oft als *homeland* erscheint, obwohl diese „Übersetzung“ die Sache politisiert, weil eben *homeland* als vager und „vorsichtiger“ Begriff in Verhandlungen als Forderung nach Selbstbestimmung angeführt wird, besonders in den Verhandlungen in Thimpu 1985. *Homeland* und Selbstbestimmung gehören zum selben semantischen politischen Feld, das die Frage nach dem Endziel noch offen lässt. Die deutsche Übersetzung von *tāyakam* mit ‘Heimatland’ hat nicht diesen politischen Hintergrund und taugt deshalb, um die Emotionalisierung des Territoriums der Volksgemeinschaft zu spiegeln. Diese spiegelt sich auch in dem Begriff *maṇ* ‘Boden’ oder sogar ‘Scholle’, das mit einem sentimentalisierenden Possessivpronomen erscheint, also als „unser Boden“. Es wird oft von Vēluppillai Pirapākaraṇ verwendet (26:6) wie auch „Boden unseres Mutterlandes“ (12:3). Im Englischen verwende ich hier das Wort *soil*. Auf Schwedisch wird es *jord* und in Sinhala *bima*. Der Gedanke, „Blut“ – wie zu bestimmten Zeiten in Deutschland – mit „Boden“ zu verbinden, ist im Falle Vēluppillai Pirapākaraṇs unzulässig. Zwar fließt und spritzt bei ihm das Blut auf dem Schlachtfeld in vielen Aussagen (9:5, 14:5, 18:1, 19:4, 23:2, 28:3, 37:2, 41:6, 48:6, 49:4, 50:1, 68:4), es hat aber nichts mit der Vorstellung von der Eigenart einer Rasse zu tun. Dieses Blut ist menschlich auf beiden Seiten, weder dravidisch noch arisch. Damit ist nun auch angedeutet, dass nicht nur Religion, sondern auch Rasse in seiner Konstruktion seiner Auffassung von der idealen Volksgemeinschaft fehlen (siehe unten).

Die reflektierte Territorialisierung des Volkes macht es zu einer Nation, die sich dann von anderen territorialisierten Nationen abgrenzt, in diesem Fall von der Nation der Sinhalaspre-

chenden. Die LTTE hat nie in Frage gestellt, dass die Sinhalasprechenden eine Nation ausmachen. Auf der Insel soll es in der Auffassung von LTTE-Treuen angeblich zwei Nationen geben, aber dann auch zwei Nationalstaaten. Kurzum, in meinem Verständnis von Vēluppillai Pirapākaraṇ ist Volksgemeinschaft das Resultat einer kulturellen, Nation das Resultat einer territorialen Reflexion über die Einheit eines Volkes. Volksgemeinschaft und Nation werden von Vēluppillai Pirapakaraṇ alternierend verwendet.

Wenn das Territorium beständige Grenzen auf dem Territorium der Nation errichtet, diese verteidigt und sich damit ein- und ausgrenzt, beginnen wir den Prozess einer Gründung eines Nationalstaates. Das Wort Nationalstaat wird von mir verwendet, nicht von Vēluppillai Pirapākaraṇ, aber die Sache ist vorhanden. Er spricht nicht wie Inder von *rāṣṭratantra* 'Landesherrschaft'. Er spricht stattdessen vom *aracu* 'Staat', dessen Aufgabe es ist für *tēcam* 'die Nation' zu sorgen. Sein Staat will auf jeden Fall ein souveräner Staat sein, was mit dem Wort *cutantiram* 'Unabhängigkeit' gekennzeichnet ist, aber auch das Wort *iraimai* 'Souveränität', eigentlich 'Erhabenheit', 'Exzellenz' ist vorhanden (52:1). Wir enden dann in der bekannten Formel „zwei Nationen und zwei Staaten“, die aber von der anderen Seite verworfen wird und von den radikalen Ethnonationalisten zu „eine Nation und ein Staat“ oder von den Liberalen zu „zwei Nationen und ein Staat“ umgeändert wird. Dies bedeutet aber im ersten Falle nicht, dass diese eine Nation die andere assimiliert/integriert, sondern dass diese eine Nation in der politischen Entwicklung, besonders seit 1948, die andere marginalisiert oder sogar ausstößt. Das ist die ethnische Politik der radikalen Einstaatler, die eine kriegerische Auseinandersetzung provozieren. Die eine und einzige Nation sei die sinhala-buddhistische, die von einem *unitary state*, so die Verfassung von 1972 und 1978, protektiert wird. Ihre praktische Politik ende, in der Erlebniswelt der Opfer, in einer Marginalisierung oder besser Apartheid als Übergang zu einer endlösenden Eliminierung von Minoritäten. Homogenisierung kann auch durch vollständige Assimilierung geschehen, was mit den Vāddō bis in die 1990er Jahre praktiziert wurde. Dies war möglich durch eine Fiktion, dass die Vāddō das Urfolk der Insel und Patrioten sei-

en.⁶⁶ Dies war aber nicht möglich mit den Burghers, weil diese sich mit den fremden Kolonisatoren identifizierten und von diesen abstammten. Marginalisierung mit folgender Auswanderung wurde ihr Schicksal.⁶⁷

Diese Deutung des *unitary state* als totale Homogenisierung nicht nur einer Nation, sondern des ganzen Staates mit all seinen Nationen hat aber keinen Rückhalt in der Verfassung selbst. Dort dreht es sich um eine integrierende Hierarchisierung von Volksgemeinschaften, die aber der sinhala-buddhistischen Volksgemeinschaft ausdrücklich die „vorderste Position“ im Staat zuteilt.⁶⁸ Eine Hierarchisierung bedeutet sowohl Integration als auch gleichzeitige Unterordnung. Diese Hierarchisierung wurde an den Tamilsprechenden bewusst experimentiert, obwohl die subjektive Erfahrung von Vēluppillai Pirapākaraṇ die der Marginalisierung und Eliminierung ist. Er spricht vom drohenden Völkermord (67:1, 68:5). Was ideologisch Hierarchisierung ist, wird von den Opfern subjektiv oft als Vorläufer zur Eliminierung erlebt.

Unter den Einstaatlern gibt es außer den Radikalen, die eine Homogenisierung des Staates anstreben,⁶⁹ die gespaltenen Liberalen, die entweder eine Marginalisierung und Apartheid abweisen und verfassungsgemäß eine hierarchisierende Unterordnung unter eine Leitkultur oder sogar Integration auf gleichberechtigter Basis empfehlen. Die Letzteren, die für eine Integration eifern, sind für einen demokratischen ethnischen Pluralismus innerhalb einer Staatsbildung, die außerdem föderalis-

⁶⁶ Über diese Fiktion siehe Schalk, *Vādi...*, besonders S. 112-115. Jaywardena, „Vāddafolket...“.

⁶⁷ Über das Schicksal der Burghers siehe Roberts, „Singhalesers...“ und id. *People in Between...* Für eine Schilderung von innen siehe Arasanayagam, A. Nice Burgher Girl. Id., „Memories...“ Id., „Explanation...“

⁶⁸ Schalk, „Concepts of Secularism...“, S. 58-60. Id., „Articles 9 and 18 of the Constitution of Lanka as Obstacles to Peace“.

⁶⁹ Über diese siehe Schalk, „Unity...“. Id., „Buddhistische Kampfgruppen...“. Id., „Īlavār and Lankans...“. Id., „Kette...“. Id., „Landets söner...“. Id., „Lejonet...“. Id., „Political Buddhism...“. Id., „Semantic Transformations...“. Id., „The Lankan Mahasangha’s...“. Id., „The Political Suspension...“. Id., „,Sinhala Buddhism’. The Use of a Stereotype...“. Id., „Operationalizing Buddhism...“.

tisch organisiert wird. Dies setzt dann voraus, dass die Ressourcen des Landes proportional verteilt werden und einer Ideologie gehuldigt wird, die von Anerkennung und Schätzung des „Anderen“ spricht. Deshalb ersetzt diese Fraktion der Liberalen gerne die verfassungsgemäße Bezeichnung *unitary state* mit der verfassungswidrigen Bezeichnung *united state*, aber mit wenig Erfolg.⁷⁰ In sinhala Massenmedien geht erhitzt die Diskussion über diese beiden Begriffe, die auf Sinhala unter den Bezeichnungen *ekīya rājya* bzw. *eksat rājya* bekannt sind.

Die beiden liberalen Fraktionen sind sich also einig betreffs der Verteidigung eines Staates. Das reicht aber, um alle Einstaatler, auch die Radikalen, in öffentlichen Wahlen an die Macht zu bringen, denn eine Zweistaatlösung darf seit August 1983 nach einer Erweiterung der Verfassung nicht mehr parlamentarisch verfochten werden.⁷¹ Alle Parlamentarier müssen einen Eid auf die Einstaatlösung ablegen. Die Radikalen unter den Einstaatlern dominieren sogar nach den Wahlen 2006. Für die Īlattamiļen kann es natürlich gleichgültig sein, ob sie das Objekt einer Homogenisierung oder einer unterdrückenden Hierarchisierung sind. Für die Leidenden sind das alles nur Namen. Auch die *united-state* Liberalen – und die internationale Diplomatie geleitet von den Norwegern – zwingen sie, in einer nie gewünschten „Ehe“ zu verharren, und sind deshalb nur auf Distanz mit Misstrauen als Gesprächspartner akzeptiert.

Ein Zeichen für die anwachsende Polarisierung zwischen den Einstaatlern und Zweistaatlern ist die Verschiedenheit der Selbstbenennung als Mitbürger eines Staates. Die Einstaatler bezeichnen sich gerne als Sri Lanker. Die Zweistaatler dagegen, also die LTTE-Treuen, vermeiden diese Bezeichnung und nennen sich gerne Īlavar, was ihre Zugehörigkeit zu Īlam, hier aber Tamilīlam, andeuten soll.⁷² Da dieser Begriff die Zugehörigkeit zu einem unabhängigen Staat politisiert, ist es nicht immer möglich, mit diesem neuen Selbstbild in die Öffentlichkeit zu

⁷⁰ Für die Diskussion von *united* und *unitary* siehe Schalk, „Īlavar and Lankans...“.

⁷¹ Diese Erweiterung geht unter der Bezeichnung „sixth amendment of the Constitution“ von 1983.

⁷² Siehe Schalk, „Īlavar and Lankans...“.

gehen, weder in der Heimat noch im Exil, wo die LTTE verboten ist. *Īlavār* verbleibt deshalb eine Bezeichnung, die hauptsächlich intern verwendet wird. „Sri Lanker“ ist nicht nur eine politische Bezeichnung von Einstaatlern, sondern auch eine staatlich-administrative. Deshalb tragen auch alle *Īlattamiḷen*, die Staatsangehörige in Sri Lanka sind, diese Benennung in ihren Pässen. Sobald der Staat *Tamiḷiḷam* gegründet ist, wird diese Bezeichnung mit etwas anderem ersetzt, vielleicht mit *Īlavār* von all denjenigen, die die Staatsangehörigkeit in diesem Staat beantragen.

Die Ideologie der radikalen Einstaatler wird von diesen selbst als *siṃhalatva* ‘Sinhalum’ oder ‘Sinhalaheit’ bezeichnet. Es ist eine bewusste Parallele zu *hindūtva* und eine im Exil (noch) nicht bewusste zu „Deutschtum“ als alleinige oder als leitende Kultur. *Hindūtva* in Indien hat sich die Aufgabe gestellt, den ethnischen Pluralismus in Indien zu reduzieren oder sogar zu eliminieren und nur in Indien entstandene Gemeinschaften – Hindus, Buddhisten, Jains und Sikhs – zuzulassen, die als Einheit betrachtet werden. Auf der Insel erstrebt *Siṃhalatva* nicht nur die Bewahrung der Zentralisation der Macht, sondern auch die Homogenisierung der Kultur, die als sinhala-buddhistisch aufgefasst und auch von buddhistischen Mönchen vertreten wird, die sich einem politischen Buddhismus angeschlossen haben. Dessen Ziel ist, den zentralisierten Einheitsstaat zu bewahren, dessen Einheit auch der Buddhismus ist. *Vēluppillai Pirapākaraṇ* nimmt mehrmals kritisch Stellung zu dieser Anschauung (siehe besonders 69:2). Diese Anschauung ist auch gegen „die jüdisch-christliche Zivilisation“ gerichtet, die der buddhistischen entgegenstehe. Die neuzeitlich populäre These von einem bevorstehenden Zivilisationskrieg ist von *Siṃhalatva* schon übernommen, kann aber an ältere Auseinandersetzungen mit Christen aus dem 19. und 20. Jahrhundert anknüpfen.⁷³

Siṃhalatva, also die Ideologie der heutigen extremen Sinhala-nationalisten, versieht den Begriff der Volksgemeinschaft mit der Bezeichnung *jātiya* ‘das Geborene’. Die Volksgemeinschaft wird als geboren vorgestellt, also als von einer gemeinsamen

⁷³ Für diese siehe Harris, *Theravāda Buddhism...* und Schalk, „Review of Harris, *Theravāda Buddhism...*“.

Abstammung herstammend. Es gab eine Zeit, besonders in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, als diese als „arisch“ bezeichnet und gegen die dravidische polarisiert wurde. Dies ist heute in der öffentlichen politischen Verwaltung nicht mehr der Trend, in einer Situation, wo sich die Regierung wirtschaftlich und militärisch vom Ausland abhängig gemacht hat, das auf der Befolgung von Menschenrechten pocht. Die Regierung hat sich aber gleichzeitig politisch von extremistischen Einstaatlern abhängig gemacht.

Simhalatva hat zwei Verzweigungen, eine, die vor allem das sinhala Erbe trägt, und eine, die vor allem das buddhistische Erbe trägt. Es gibt tatsächlich einen sinhala Nationalismus, der auch Christen und Muslime lockt, eben weil er nicht spezifisch und profiliert buddhistisch erscheint. Das ermöglicht z. B. christlichen, sinhalasprechenden Bischöfen und christlichen Offizieren der bewaffneten Streitkräfte, sich national(istisch) zu betätigen und das Zögern muslimischer und tamilsprechender Intellektueller beizutreten zu überwinden. Statt *sinhala* sagt man dann *lankesisch*, aber was wirklich gemeint ist, wird sich zeigen. Es dreht sich natürlich nicht um ein Verneinen des Buddhismus oder der Sprache Sinhala, sondern um eine Verschiebung der Bedeutung dieser nationalistischen Ideologeme. Man versucht ein *lankesisches* Selbstbild zu schaffen und diesem eine (konstruierte) Einheit zu Grunde zu legen.⁷⁴ Das kann so weit gehen, dass ein christlicher Befehlshaber die Tat Duṭṭhagāmiṇīs preist, doch ohne zu erwähnen, dass dieser für den Sieg des Buddhismus kämpfte.⁷⁵ Ich nenne diesen Nationalismus romantisch, weil er sich auf ein angebliches Gemeingut des Landes konzentriert, auf die schöne Natur, die Ruinen und die

⁷⁴ Eine Aufzählung von solchen Versuchen sinhalasprechender Politiker eine Einheit zu konstruieren ist in Schalk, „Īlavara and Lankans...“.

⁷⁵ Es dreht sich hier um Anton Muttukamaru, „Chief of Staff and Commander of the Army“ mit den Titeln Major General, OBF, ED, ADC, MA(Oxon.) BAR-AT-LAW (Gray's INN) idc. Er publizierte 1993 ein Buch mit dem Titel *The Military History of Ceylon. An Outline*. Duṭṭhagāmiṇīs Krieg ist als „the most outstanding offensive operation in the military history of the island“ beschrieben. General Muttukumara vergleicht Duṭṭhagāmiṇī mit Alexander dem Großen. Ein Vorwort vom ehemaligen Präsidenten J.R. Jayewardene († 1996) ist beigefügt.

menschliche Unschuld. Die gezeigten Ruinen sind aber oft buddhistische (Anurādhapura, Sigīriya), aber solche Ruinen können als *nationales* Erbe verstanden werden. Kein Blut fließt, keine Gedärme fallen heraus, keine Gehirnschubladen spritzt, es gibt keine Kriegsinvaliden. Fast alles ist wunderschön. Es gibt nur die schmachtende Sehnsucht der liebenden Jungfrau, die immer noch den Haarknoten trägt, nach ihrem soldatischen Helden auf der Wache an der Reichsgrenze. Wenn man von den kulturellen Eigenheiten absieht, ist dies ein weitverbreitetes Kriegsmotiv. Dies Motiv der unerfüllten Liebe dominiert das Bild der Nation in Gedichten, Videos und DVD-Filmen im heutigen insularen Konflikt. Der Feind [=LTTE] wird nicht gezeigt, aber er ist immer unsichtbar anwesend. Nostalgie und Sentimentalität sind die Grundstimmungen dieses Nationalismus, der auch eine große Rolle im Internet spielt, eben weil er mit Zustimmung einer internationalen Leserschaft rechnet. Er sieht so harmlos und vor allem legitim aus mit der Fokussierung auf riesige Beete mit bunten Blumen, Wasserfällen in unberührter Natur, freudigen Volkstänzen und weiblichem, himmlischem Gesang mit gepresster Stimme in den oberen Tonregionen. Wir lassen nun von dieser romantischen Ästhetisierung des „lanke-sischen“ Nationalismus und des Krieges ab, die auch manchmal pflichtbewusst einen Verweis auf eine tamilische Kultur gibt,⁷⁶ und wenden uns dem profiliert buddhistischen zu.

Heute noch beinhaltet Simhalatva der radikalen Einstaatler Ideologeme, die als „die vier Juwelen“ in Nachahmung der dreifachen buddhistischen Zufluchtsformel (Buddha, *Dharma*, *Samgha*), die absolute Werte darstellen, benannt werden, also

⁷⁶ Als Beispiel dieser romantischen Ästhetisierung des Krieges verweise ich auf die Gedichte und Gesänge von Admiral Sarath Weerasekera unter: <http://wakeboardervideo.com/search.php?searchterm=weerasekera>. Dieser Admiral hat auch für die heutige Generation eine Lehre vom *jus ad bellum* formuliert, das alle religiösen Skrupel vor der Verwendung der Gewalt eliminieren soll. Siehe Weerasekera, „Terrorism...“. Auch die LTTE hat eine romantische Ästhetisierung des Krieges, sie fokussiert aber nicht die sehnsüchtige, unerfüllte, aber trüchtige Liebe, sondern den tragischen Helden, der ein Todesbewusstsein hat. Die Jüngersche Ästhetisierung des Krieges, die von der Schönheit des Blutrausches und des Tötens handelt, ist mir noch nicht im insularen Konflikt begegnet

hier *raṭa* ‘Land’, *jātiya* ‘Rasse’, *āgama* ‘Religion’ und *bhāṣāva* ‘Sprache’,⁷⁷ und versucht dies alles in einem wohldefinierten Staatswesen (zentralisierter, kulturelle homogener Einheitsstaat, *unitary state*) zusammenzuhalten.⁷⁸ Die Formel stammt von dem buddhistischen Ordensleiter (*mahānāyaka*) Maḍihē Pañṇasiha (†2003), der es vom Anagārika Dharmapāla († 1933) übernommen hat. Das Kloster dieses Ordensleiters in Colombo verkauft die „reine“ Löwenfahne, die den grünen und orangenen Rand für die Minoritäten aus der Nationalfahne eliminiert hat, was aber – verfassungswidrig – dem Staatswappen entspricht, in dem alle Verweise auf Minderheiten eliminiert wurden. Eine symbolische Eliminierung dieser Minderheiten ist also schon vollzogen, nicht nur von extremistischen Randgruppen, sondern auch vom Staat im Staatswappen, in Widerspruch zu sich selbst. Diese symbolische Eliminierung nahm physische Formen an, als Regierungsmitglieder 1981 initiierten, dass das ganze schriftliche kulturelle Erbe der Tamilsprechenden durch Feuerlegen der Bibliothek in Yāḷppāṇam zugrunde ging, als die lankesische Flugwaffe mit Teppichbomben auf die Zivilbevölkerung begann und den reichsweiten antitamilischen Pogrom 1983 initiierte und tolerierte.

Zwar erhöht auch Vēluppillai Pirapākaraṇ die Konzepte Land und Sprache, er spricht aber weder von Religion noch Rasse als spezifischen Werten seiner Volksgemeinschaft, obwohl *ṇam* von älteren Tamilsprechenden und in Wörterbüchern oft als ‘Rasse’ verstanden wird. Er kennt natürlich diese Bedeutung von *ṇam* als Rasse in der Zusammensetzung *ṇattuvēcikaḷ* ‘Rassisten’, weist sie aber ausdrücklich als Kennzeichen seines *ṇam* ab. „Wir sind keine Rassisten, auch keine kampfsüchtigen Gewalttäter; wir sehen das sinhala Volk weder als Feinde noch als Gegner an. Wir sind keine Feinde der demokratischen Prin-

⁷⁷ Die Formel lautet: *magē raṭa, magē jātiya, magē āgama, magē bhāṣāva yana me mahā anargha ratna satarak mata tibē. mē ratana satara ārakṣā karagānīma magē yutukamaki.* „Mein Land, meine Rasse, meine Religion, meine Sprache sind mir eine Gruppe von großen unschätzbaren Juwelen geworden. Es ist meine Pflicht, diese vier Juwelen zum Schutz zu machen.“

⁷⁸ Schalk, „Present Concepts of Secularism...“.

zipien. Wir kämpfen lediglich um die grundsätzlichen demokratischen Rechte unseres Volkes“ (26:1).

Er bemüht sich *inaṃ* genau zu spezifizieren, nämlich als (menschenerschaffene) sprachliche, literarische, künstlerische, geschichtliche oder allgemein als kulturelle Volksgemeinschaft, die eben Kultur und nicht Natur im biologischen Sinne ist. Die durch das traditionelle Paradigma geprägte Erwartung, dass er nun „rassisch“ hinzufüge, wird von ihm nicht erfüllt. Man könnte z. B. erwarten, dass er seine Volksgemeinschaft als dravidisch im Gegensatz zu arisch definiert. Beide Begriffe sind mit „Blut“ verbunden und werden rassistisch aufgefasst als Vorläufer zu rassistischen Tiraden. Er würde dann einer verbreiteten Konvention folgen, die in der dravidischen Bewegung vorhanden war und ist. Diese Erwartung bleibt jedoch unerfüllt. Ich bin auch überzeugt davon, dass eine Broschüre von EROS von 1981 mit dem Titel *inaṃverippitikuḷ ilaṭ tamiliṇaṃ* nicht mit ‘Die Tamilrasse Īlams im Griff des [sinhala] Rassenhasses’ übersetzt werden sollte,⁷⁹ sondern mit ‘Die tamilische Volksgemeinschaft im Griff des [sinhala] Rassenhasses’. EROS war eine linke, antirassistische Kampfgruppe, die der LTTE nahe stand. Sie sah die eigene Volksgemeinschaft nicht als Rasse, was aber der Feind tat.⁸⁰ Auch Vēluppillai Pirapākaraṇ hat diesen Ausdruck *tamiliṇaṃ* (10:5), der wie der EROS-Begriff mit ‘tamilische Volksgemeinschaft’ übersetzt werden soll. Vēluppillai Pirapākaraṇ denkt aber nicht a-rassistisch, sondern anti-rassistisch. Er kennt den Rassismus, weist ihn aber ab als Anschauung der LTTE über Īlattamiḷen und die anderen Volksgemeinschaften auf der Insel. Die anderen seien Rassisten, nicht die LTTE. Diese Haltung wird ihm aber vom Feind nicht abgenommen. Der Feind und auch Außenseiter haben manche der Taten der LTTE als rassistisch interpretiert, z. B. die Vertreibung der Muslime aus Yaḷppāṇam im Jahr 1990, obwohl die offizielle Motivierung der LTTE dafür politisch war. Die Muslime seien zur Gefahr für die politische Volksgemeinschaft geworden, weil sie die Regierung unterstützten. Die Vertreibung der Muslime aus dem Dist-

⁷⁹ Hellmann-Rajanayagam, *Von Jaffna...*, S. 261.

⁸⁰ Was sich heute als EROS bezeichnet, hat nichts mit der ursprünglichen Bewegung zu tun.

rikt Yālppāṇam hauptsächlich in die Gegend von Puttalam deutete ich als ein Zeichen des politischen Totalitarismus in einer Kriegssituation. Es war ein klares Kriegsverbrechen, aber es geschah offiziell nicht im Zeichen des Rassismus. Es war keine ethnische, sondern eine politische „Säuberung“ mit folgender wirtschaftlicher Ausbeutung. Dies bedeutet aber auch, dass dieser Totalitarismus mit abnehmender Kriegsgefahr toleranter wird, was auch die Muslime erfahren haben. Politische Gegensätze ändern sich mit der Kriegslage. Rassistische Gegensätze zementieren diese, weil man seine Rasse nicht ändern kann.

Mit „rassistisch“ verhält es sich wie mit den Bezeichnungen „nationalistisch“ und „terroristisch“: Es sind immer nur die anderen, die hässlich sind. Wenn Vēluppillai Pirapākaraṇ über diese anderen spricht, sagt er von ihnen, sie seien *iṇaveri* (69:2) ‘rassistisch’ und huldigten dem *iṇavātam* (30:2, 45:3, 72:2) ‘der rassistischen Ideologie’, ‘dem Rassismus’. Wichtig ist zu beachten, dass er im Wortkrieg nicht die mögliche administrative und soziologische Bezeichnung *vakappuvātam* ‘Kommunalismus’, verwendet. Im Wortkrieg gilt es nicht administrative, sondern tötende Schlagworte zu finden.

Umgekehrt, wenn Vertreter des Siṃhalatva über seine Ideologie sprechen, verwenden sie auf Englisch *racism* als Bezeichnung für seine Ideologie.⁸¹ Das Problem ist natürlich zu komplex, um auf eine Frage der Terminologie reduziert werden zu können, aber eines steht aus dieser terminologischer Sicht fest: Vēluppillai Pirapākaraṇ verwendet und impliziert nicht die Bezeichnung Rasse für seine Volksgemeinschaft, was dagegen Siṃhalatva mit seiner eigenen Volksgemeinschaft, die als arische Rasse betrachtet wird, tut. Es handelt sich also um eine rassistische Dimension des Konfliktes von Seiten der radikalen Einstaatler, die man als ideologisch-berechnend bezeichnen kann und die nicht verharmlosend auf die emotionale Ebene als nur xenophobisch abgetan werden darf. Die bewusste Verwendung von „Rasse“ signalisiert eine Bereitschaft zu Apartheid und einer Endlösung, aber auch zur Unabänderlichkeit der eingenommen Positionen. Man kann seine Rasse und die des anderen nicht abstreifen, als wäre sie eine alte Haut, sondern beide

⁸¹ Siehe de Silva, *An Introduction*....

müssen nicht nur, sie sollen auch darin verharren. Es ist einer der Ziele des Rassismus, bestehende Unterschiede unabänderlich zu machen. Ein Kaffer bleibe immer ein Kaffer. Dieser afrikanische – oder besser koloniale – Rassismus wurde auch auf die Insel übertragen und mit dem Kommunalismus verbunden.⁸²

Vēluppillai Pirapākaraṇ unterscheidet sich von den radikalen Einstaatlern, indem er diese nicht als Vertreter einer unterlegenen Rasse im biologischen, sozialdarwinistischen, also entwicklungsspezifischen Sinne bezeichnet, sie wohl aber mit einer pejorativen Bezeichnung beschimpft, die als dämonisierend gedeutet werden kann. In 68:1 bezeichnet er diese Extremisten – nicht die Sinhalasprechenden als kollektiv – als massenmordende *arakkarkaḷ*. Diese Bezeichnung geht auf Sanskrit *rākṣasāḥ* zurück. Auf Sinhala finden wir *rakusan*. Sie bezeichnet fleisch- und auch speziell menschenfressende Dämonen. Ich habe diese Bezeichnung nur einmal bei ihm gefunden und sie könnte deshalb als zufälliges Vergehen im Wortkrieg gelten. Die radikalen Sinhalabuddhisten dagegen haben eine lange ununterbrochene Tradition, nicht nur extremistische Tamilsprechende, sondern Tamilsprechende als solche in idealisierten Erzählungen mit tierischen Bezeichnungen zu beschimpfen, die ihnen ihr Menschsein ausdrücklich aberkennt, eben weil sie nicht Buddhisten seien.⁸³ Ohne Buddhismus sei der Mensch kein Mensch, sondern ein Tier. Dies erinnert an den christlichen mittelalterlichen Antisemitismus in Europa, der den Juden angeblich wegen ihrer Christusverleugnung ihr Menschsein absprach, ihnen aber auch ein Menschsein anerkannte, wenn sie Christen wurden. Diese Möglichkeit zum Menschwerden durch Konvertierung, hier zum Buddhismus, wurde auch den Tamilsprechenden im *Mahāvamsa* zuerkannt, aber diese Tür wurde

⁸² Die Quelle des Rassismus auf der Insel ist mit der Kolonialverwaltung verbunden, die von Europa gelernt hat, dass Kultur eng mit der Natur verbunden sei. Siehe besonders Rudolf Virchows Beeinflussung, in Schalk, *Vādi...*, S. 132-140. Für den Rassismus auf der Insel siehe Hellmann-Rajanayagam, *Von Jaffna...*, S. 259-261.

⁸³ Es geht besonders um Kapitel 25 im *Mahāvamsa*, das eine lange Wirkungsgeschichte hat. Siehe Bretfeldt, *Das singhalesische Nationalepos...*

später, schon in vorkolonialer Zeit, geschlossen und durch den biologischen Rassismus der Kolonialzeit mit Überhängen in die Nachkolonialzeit völlig vermauert. Der Buddhismus wurde als Charakteristikum der sinhala Rasse dargestellt.⁸⁴ Bei Vēluppillai Pirapākaraṇ habe ich allerdings nur diesen einen oben genannten Fall der Dämonisierung des Feindes entdeckt. Wichtig ist zu sehen, dass er „seine“ Volksgemeinschaft immer mit Eigenschaften kennzeichnet, die wir als kulturell verstehen, also als erworben und nicht als angeboren an einer Rasse haftend. Darin ist er unkonventionell. Ich habe schon mehrmals feurige tamilssprechende Enthusiasten erlebt, die Kultur biologisch als Natur ihrer Rasse darstellten.

Während in dieser parochialen buddhistischen Tradition der Sinhalasprechenden die Tamilssprechenden pauschal angesprochen werden – wovon die Regierung sich allerdings in offiziellen Aussagen hütet, aber in der Praxis z. B. bei dem Mitorganisieren von Pogromen und Teppichbomben bei Zivilisten doch demonstriert –, sind die Aussagen Vēluppillai Pirapakarans widersprüchlich. Einerseits macht er rassistische und fanatische Führer der Sinhalasprechenden verantwortlich (69:2), (nach dem Prinzip, die Politiker seien an allem schuld), andererseits macht er die Sinhalamehrheit verantwortlich (65:4) (nach dem Prinzip, das Volk habe nur die Führer, die es verdiene).

Ein anderer Unterschied im Verhältnis zu Siṃhalatva ist, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ auf dem Standpunkt verharret, der Staat sei für die Volksgemeinschaft da, vor allem zum Schutz (46:5), während die Regierung und die Vertreter von Siṃhalatva in der Regel vom Staat ausgehen und diesen verfassungsgemäß mit den Kennzeichen Integrität, Souveränität und Einheit versehen, und nicht nur das. Sie sehen den zentralisierten und homogenisierten Staat als Verwirklichung der Erwählung des Buddha, der die Insel als Insel der Lehre bezeichnet habe. Die Homogenisierung gelte nämlich der Religion, dem Buddhismus. Was geschieht, geschieht um diesen buddhistischen Staat zu verteidigen, wobei auch Integrität als Homogenisierung aufgefasst wird. Der Staat instrumentalisiert für dieses Ziel die Sprachpoli-

⁸⁴ Zu einer ausführlichen Darstellung siehe *Buddhism among Tamils*, Part 1, S. 41-58.

tik und Religionspolitik. Die Sprach- und Religionspolitik des Staates Sri Lanka war und ist tatsächlich ein Mittel zur Homogenisierung des Staates. Sie sind eine doppelte Versicherung zur Homogenisierung im politischen Populismus: Wenn die eine nicht anspricht, dann tut es die andere. So war es mit der radikalen Sprachpolitik aus den 1950er Jahren, die in den 1980er Jahren zwar modifiziert, aber dann von einer hierarchisierenden Religionspolitik kompensiert wurde. Dies baut auf der soziologischen Tatsache, dass die Sinhalasprechenden und die Buddhisten im Großen und Ganzen dieselben sind.

Vēluppillai Pirapākaraṇ sieht die Staatsbildung von Tamilīlam als von einer Notlage verursacht, gebildet zum Schutz der Volksgemeinschaft, um diese vor der Vernichtung zu retten. Eine Staatsbildung war anfänglich in den beginnenden Polemiken der 1920er Jahre nicht gefragt, sondern kam erst in den 1950er Jahren als letzte Option der Konfliktlösung auf; sie wurde dann in den 1970er Jahren von der LTTE übernommen. Ein europäischer Leser denkt natürlich gleich an die Staatsbildung Israels, was als Parallele nicht abwegig ist, denn der moderne säkulare Zionismus hat Spuren bei vor allem tamilsprechenden, christlichen unterstützenden Kommentatoren hinterlassen, die für die Bildung von Tamilīlam in zionistischen Redewendungen sprachen und sprechen, in Verbindung mit einer Erweiterung des Begriffes Holocaust, appliziert auf die Situation der Tamilen auf der Insel. Nicht nur der Holocaust taucht immer wieder auf als Parallele zum Leiden der Juden, sondern auch „der Exodus“ und 2. Mose 5:1: „Lass mein Volk ziehen...“. Der Pharao ist dann identifiziert. Soweit geht Vēluppillai Pirapākaraṇ nicht in seiner Verwendung von außertamilischen Parallelen, aber er zögert nicht vor dem Wort „Völkermord“. Heute verharret er auf einem Standpunkt, der den Staat als Schutz für die Volksgemeinschaft instrumentalisiert. Eine Staatsbildung erscheint also bei ihm als sekundär, weil aufgezwungen, in einer Notlage zur Rettung der tamilischen Volksgemeinschaft. Dies bedeutet auch, dass der Separatismus nicht anfänglich war, sondern gradweise hervorzuzwuchen, um dann in den 1950er Jahren erstmals formuliert zu werden. Diese Anschauung lässt vermuten, dass eine Veränderung der ethnischen Politik des Staates Sri Lanka zu einem Verzicht auf Tamilīlam führen könne. So dachten viele tamilische

Politiker – bis 1977. Dann bestimmte eine Mehrzahl von ihnen, dass ein Warten vergeblich sei, und wählte den Weg der politischen Unabhängigkeit wie die LTTE, aber mit dem Unterschied, dass sie noch glaubte dorthin zu gelangen auf dem langen Weg der Institutionen, besonders des Parlamentes des Staates Sri Lanka. Dies war eine Fehlkalkulation, die 1983 mit der sechsten Erweiterung der Verfassung offenbar wurde. Die Einschätzung der LTTE erwies sich als realistisch, wobei ich nicht ausschließen will, dass die LTTE durch ihren bewaffneten Kampf zu dieser Entwicklung als Selbsterfüllung ihrer Einschätzung beigetragen hat.

9. Die Mittel zum Erreichen des Ziels

Eine zentrale Aussage, die viele Tamilsprechende auswendig können, findet sich in 12:1: „Die Formen des Kampfes mögen sich ändern, aber das Ziel unseres Kampfes wird sich nicht ändern“. Das Ziel sei ein unabhängiger Staat mit dem Namen *Tamiḷiḷam*. Die Methoden, dieses Ziel erreichen zu können, wechseln nach pragmatischen Erwägungen zwischen bewaffneter Gewalt und unbewaffneten Aktionen angeblich im Geiste Mahātmā Gandhis und der Diplomatie. Das Wort „Kampf“ prägt seine Einstellung zum Leben, denn er identifiziert das Leben mit Kampf und den Kampf mit Leben (8:3). Wir erwarten einen radikalen Aktionismus zu finden und finden ihn auch in der Aussage, dass das Handeln oder die Tat, nicht die (bloße) Existenz des Menschen, das Rad der Geschichte des Menschen in Bewegung bringe (9:1).

Vēluppillai Pirapākaraṇ verwendet zwei Worte, um von Kampf zu reden. Das erste ist *pōrāṭṭam*, das sowohl den unbewaffneten als auch den bewaffneten Kampf, also den Krieg, bezeichnet. Ich habe dieses Wort immer mit ‘Kampf’ übersetzt und dabei offen gelassen, um welche Form es sich handle. Das zweite Wort ist *pōr*, das regelmäßig ‘Krieg’ bedeutet und auch so von mir übersetzt wird. Ein *pōrāḷi* ist ein Krieger. Die Unterscheidung zwischen *pōr* und *pōrāṭṭam* kann auf sinhala mit der Unterscheidung zwischen *yuddhaya* und *aragalaya* parallelisiert werden.

Der Begriff „Befreiung“ kommt auf fast jeder Seite vor. Er geht auf den Begriff *viṭutalai* zurück, den wir auch in der Benennung „Befreiungstiger“ finden. Andere übersetzen *viṭutalai* mit ‘Freiheit’ und sogar ‘Erlösung’. Beide Übersetzungen sind in der Literatur frequent, da aber in unserem Kontext Freiheit und Erlösung noch nicht erreicht sind, ziehe ich hier „Befreiung“ vor. Das Wort wurde und wird noch innerhalb der dravidischen Bewegung verwendet, besonders von Pēriyārs DK, dessen Kampfschrift heute noch *viṭutalai* heißt. *Viṭutalai* ist auf Sinhala *vimukṭiyā*.

Der Leser wird zuerst vermuten, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ in einer Spannung zwischen Befürwortung und Abweisung des unbewaffneten Kampfes lebt. Entweder–oder, man könne wohl nicht beides vertreten. Diese Spannung kann aufgelöst werden, wenn man den Hintergrund seiner Aussagen kennt.

Er befürwortet den unbewaffneten Kampf, wenn es um Kämpfer geht wie den jungen Kämpfer Tilīpaṇ und die Frau Pūpati. Beide wählten den Tod durch Fasten als Ausdruck des Trotzes und zum Zweck der Politisierung der Massen gegen die indische Intervention 1987-1989. Wir dürfen uns nicht vorstellen, dass der Fastentod passiv oder pazifistisch sei. Er ist eine Kampfhandlung. Im indischen Kulturgebiet gibt es eine Anschauung, nach der ein zu-Tode-Fastender nicht Selbstmord begeht, sondern von seinem Gegner ermordet wird, der zur Ursache seines Ablebens wird. Deshalb waren auch die Androhungen Mahātma Gāndhis, den Fastentod zu wählen, eine realistische Bedrohung der englischen Kolonialverwaltung, aber auch der hinduistischen und muslimischen Gewalttäter, die mit Racheakten der Bevölkerung nach seiner „Ermordung“ rechnen mussten. Tilīpaṇ und Pūpati wiederholten diese gandhische Szene gegen die IPKF gerichtet, aber bis zum bitteren Ende, und waren erfolgreich. Die LTTE gewann Zulauf und nach zwei Jahren Besatzung musste die vierte größte Armee der Welt sich besiegt zurückziehen. Im Kielwasser dieser Niederlage Indiens folgte dann auch 1991 die Ermordung des Hauptverantwortlichen der indischen Besatzung von tamilischem Gebiet auf der Insel, Rājiv Gāndhi. Ich sehe seine Ermordung teils als Rache an der „Ermordung“ von Tilīpaṇ und Pūpati und vieler anderen und teils als Prävention, Rājiv Gāndhi wieder an die Macht

kommen zu lassen. Die indische Einmischung wird von Vēluppillai Pirapākaraṇ als das dunkle Kapitel in seinem Kampf bezeichnet (12:3). Rājiv Gāndhi wird von ihm in der Quelle nie genannt. Meine Ausführungen hier über Rājiv Gāndhi können nicht durch Zitate belegt werden. Es sind Vermutungen.

Tilīpaṇ habe das Volk und sein Land geliebt (37:4) und seine Handlung stehe in der Nachfolge von Mahātma Gāndhi (38:4), so Vēluppillai Pirapākaraṇ. Bei Annai Pūpati 'Mutter Pūpati' betont er, dass sie nicht als Individuum gestorben sei. Ihr Tod erreiche die Höhe eines revolutionären Symbols des Erwachens der Muttergruppe von Tamilīlam (39:2). Er betont also ihre spezifische Zugehörigkeit zu der Gruppe von Müttern, die gegen die indische Intervention mobilisiert werden sollen. Protestierende, pazifistische Muttergruppen gab es schon in Colombo und noch früher in Südamerika. Frau Pūpati sollte Symbol für eine solche unter den Īlattamiṇ werden. Man versteht die erinnernde Feierlichkeit ihres Fastentods jährlich am 19. April nicht ganz, wenn man sie nur als Ehrdarbietung sieht. Sie ist auch eine Erinnerung an die „Ermordung“ der tamilischen Volksgemeinschaft, symbolisiert durch Frau Pūpatis Tod. Mutter Pūpati als Symbol der Mütter ist nämlich auch im weiteren Sinne Symbol der Schutzbedürftigen, der Mütter, der Kinder, der Älteren und Kranken, die zu Tausenden im Kampf vernichtet oder vertrieben wurden und für die es keine erinnernde Heldentage gibt. Alle sind in Mutter Pūpati vereint, die zwar technisch gesehen keine „Großheldin“, aber eine „Patriotin“ war und der jährlich an ihrem Todestag am 19. April auch im Exil feierlich gedacht wird, auch in der kleinen Gruppe von Īlattamiṇ in Stockholm. In Oslo gibt es sogar eine Schule für Īlattamiṇ, die Annai Pūpati-Schule heißt.

Über beide, Tilīpaṇ und Pūpati, sagt Vēluppillai Pirapākaraṇ im Buch *Überlegungen des Anführers*, dass ihre Tat die Illusion von (der Macht) der indischen Armee zerstört und das nationale Gefühl für Tamilīlam erweckt habe und dass der gewaltlose Kampf von Annai Pūpati die massive Form dieses nationalen Aufstandes annahm (16:3). Er betont also den Effekt, die Massenpolitisierung der Bevölkerung.

Nun kommen wir zu Vēluppillai Pirapākaraṇs Abweisung des unbewaffneten Kampfes. Diese geht zurück auf die ältesten

publizierten Dokumente der LTTE von 1978, die darauf bestehen, dass nur der revolutionäre bewaffnete Kampf zu Tamilīlam führe. In 29:4 kommt der Kernsatz: „Nur als wir feststellten, dass Gewaltlosigkeit Gewalt nicht besiegen kann, haben wir den gewaltvollen Kampf gewählt.“ Das geht nicht mit Gāndhis Lehre zu vereinen.

Gerade dieses Festhalten am bewaffneten Kampf unterschied die LTTE von der Tamil United Liberation Front (TULF), die das Erbe der Federal Party (FP) 1976 antrat und zwar am Ende ihres Daseins den Föderalismus mit Tamilīlam eintauschte, aber durch den demokratischen Weg der Institutionen innerhalb der politischen Verwaltung Sri Lankas, was Gewaltlosigkeit voraussetzte. Auch die FP und die TULF beriefen sich auf Gāndhi.

Diese Wahl des bewaffneten Kampfes wurde von der LTTE bis 1987 stets wiederholt, als Vēluppillai Pirapākaraṇ, wie oben geschildert, aus der Not eine Tugend machte und pragmatisch und relativierend friedliche Methoden als Möglichkeit zur Erreichung des Ziels erwog. Wenn er sich nun aber im Falle Tilīpaṇ und Pūpati auf Gāndhi (38:4) beruft, müssen wir das als *namedropping* auffassen. In Wirklichkeit hat Vēluppillai Pirapākaraṇ's pragmatische und kasuistische Theorie der Gewaltlosigkeit wenig mit Mahātma Gāndhi zu tun. Dieser hatte eine absolutistische Wertauffassung von der Gewaltlosigkeit, die man nicht pragmatisch und kasuistisch gegen die Verwendung von Gewalt relativieren kann. Mahātma Gāndhi konnte nicht sagen, er wähle heute Gewaltlosigkeit, aber morgen Gewalt, je nach den Umständen. Das kann aber Vēluppillai Pirapākaraṇ. Es läge eine Spannung in seinen Aussagen vor, wenn er wie Gāndhi Gewaltlosigkeit als absoluten Wert stilisieren würde, was er aber nicht tut. Der Fastentod als Freitod und Verhandlungen sind Kampfmethoden unter anderen. Wir sollten hier auch beachten, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ Politik nicht radikal vom Kriegführen unterscheidet, was Gāndhi tat und worauf demokratische gesinnte und liberale Politiker heute bestehen, sondern er sieht das Verhältnis ähnlich, wie ein berühmter deutscher Vorgänger, Carl von Clausewitz, der den Krieg als

Ausläufer der Politik verstand.⁸⁵ Vēluppillai Pirapākaraṇ sagt: „Der Befreiungskampf ist ein Blut vergießender, revolutionärer Weg der Politik“ (18:1).

Kurz, im Bewusstsein Vēluppillai Pirapākaraṇs gibt es mehrere Methoden zum Ziel, aber es gibt nur ein Ziel. Im Jahr 2003 hat die LTTE zum ersten Mal eine Zwischenstation zu diesem Ziel vorgeschlagen, eine interimistische regionale Autonomie. Das verändert den Inhalt des Endzieles, Unabhängigkeit eines Staates, nicht, bietet aber eine Möglichkeit, seine Verwirklichung in einer schwierigen Verhandlungsposition zeitlich aufzuschieben. Der Vorschlag einer interimistischen Lösung wurde von der Regierung Sri Lankas abgewiesen und es zeigte sich, dass diese selber keine andere interimistische Lösung produzieren wollte. Sie hatte überhaupt keinen situationsverändernden Vorschlag. Diese Regierung wollte an ihrem schon erreichten, verfassungsgemäßen Endziel, dem zentralisierten Einheitsstaat, ohne Änderung, festhalten. Das wurde dann in den Wahlreden der leitenden Politiker 2005 klar. Das warf jedoch beide Seiten auf ihren Ausgangspunkt zurück. Auch das Waffenstillstandabkommen von 2003 wurde missachtet. Leider wurde die LTTE von Diplomaten, Medien und liberalen Politikern missverstanden. Diese klammerten unbeirrt „interimistisch“ aus und gaben fälschlicherweise vor, die LTTE hätte ihr „heiliges Ziel“ von der Unabhängigkeit zur internen Autonomie verändert.

Meine Bewertung ist, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ bisher nie von seiner Auffassung des „heiligen“ Zieles abgewichen ist, dass ihm auch die Rede von einer interimistischen Lösung eigentlich fremd ist, dass er aber im diplomatischen Spiel für eine Zwischenlösung seinen Berater Anraṇ Pālaciṅkam hat walten lassen, weil er diesem vertraute. Anraṇ Pālaciṅkam glaubte fest daran, dass dieses politische Experiment ein Schritt zum Endziel werden könne. Es ging ihm auch darum, den wahren Charakter der lankesischen Regierung zu erforschen – wie weit ist sie bereit nachzugeben? – sowie im Verhandlungsspiel wenigstens virtuell in der internationalen Szene als Staat zu gelten. Wir haben heute das Resultat: die lankesische Regierung war zu

⁸⁵ von Clausewitz, *Vom Kriege...*, S. 44 [=1:24]: „Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“.

politischen Experimenten, die auf jeden Fall die Befolgung des Waffenstillstandes auf beiden Seiten hätte fördern können, nicht bereit. Beide Seiten sind von absoluten Wertvorstellungen beherrscht.

10. Der Freitod als Mittel zum Ziel

10.1. Die Religion in *Überlegungen des Anführers*

Da der Freitod aus globaler Sicht oft mit religiösen Erwägungen und Bewertungen versehen ist, muss ich erst einige Zeilen der Stellung der Religion im Denken Vēluppillai Pirapākaraṅs widmen, auf der Basis von *Überlegungen des Anführers*.

Wichtig ist zu notieren, dass die tamilische Volksgemeinschaft aus der Sicht der LTTE nicht religiös definiert wird, was aber bei den Sinhala-nationalisten für ihr Staatsgebilde geschieht. Es herrscht auch hier keine Symmetrie. Nicht, dass die LTTE religiös unbegabt oder sogar religionsfeindlich sei – ihre Mitglieder sind überzeugte Caivas, Christen und Muslims –, sondern sie klammert nur aus – die Religion im Verlauf des Kampfes, ungefähr wie die Fremdenlegion es tut, die auch spezifische religiöse Ausdrücke ausklammert, um dysfunktionale Tendenzen zu vermeiden. Deshalb und auch aus anderen Gründen können wir auch keine spezifische transzendente Heilserwartung in der Formatierung des Freitodgedankens bei der LTTE erwarten. Im ganzen Buch *Überlegungen des Anführers* kommt nicht ein Mal das Wort „Religion“, Tamil *camayam* oder *matam*, als Selbstbezeichnung der LTTE Ideologie vor. Es kommt überhaupt nicht vor, was bemerkenswert ist in einer Darstellung, die die wichtigsten Angelegenheiten der tamilischen Volksgemeinschaft behandelt, und wo wir doch wissen, dass die Tamilsprechenden sehr intensiv caiva, katholisch, protestantisch und islamisch denken und fühlen.⁸⁶ Wir sollten diese Ausklammerung nicht als Religionsfeindlichkeit betrachten, sondern eben als zufällige Ausklammerung, basiert auf religi-

⁸⁶ Über die Religionen der Īlattamiṅen siehe Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 94-123. Vēluppillai, „Religious Traditions...“ und id. „The Encounter of Religions...“ Über den tamilischen Buddhismus in vorkolonialer Zeit siehe *Buddhism among Tamils... Part 1*.

onspolitischen, nicht auf anti-religiösen, Erwägungen. Vēluppillai Pirapākaraṇ ist kein Ikonoklast, der Kirchen und Tempel in Scheunen oder Schweineställe umfunktionieren will. Er hat auch keine radikale antibrahmanische Religionskritik in der Nachfolge von Periyār (Periyar E.V. Ramaswamy, 1879-1973). Er will ganz einfach vermeiden, dass Tamilīlam als Staatsbildung mit einer spezifischen religiösen Eigenart verbunden wird. Diese Ausklammerung von Religion ist auch kein Zeichen des Atheismus noch ist sie dasselbe wie eine politisch-programmatische Scheidung von Religion und zukünftigem Staat. Sein Schweigen ist hier eine Vorsichtsmaßnahme, die einer Vorbeugung von Missverständnissen gleichkommt. Die LTTE hat tatsächlich eine spezielle Religionspolitik, die aber von ihm hier in seinen Überlegungen nicht abgerufen wird.⁸⁷ Ich muss deshalb andere Quellen abrufen.

Bei dieser offiziellen Religionspolitik geht es darum, eine spezielle Art von Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen zu etablieren. Neutralität kann verschieden verstanden werden, als konsequente Verweigerung der Teilnahme staatlicher Institutionen, wie in Frankreich, aber auch als Teilnahme in der ganzen Vielfalt der Religionen, wie in Indien. Die Religionspolitik der LTTE läuft daraus hinaus, auf indische Weise alle Religionen vom Staat beschützen zu lassen. Säkularismus wird auf diese Weise als Pluralismus der Religionspolitik des Staates aufgefasst. Wir sollten das im Geiste hinzulegen, wenn wir den Begriff der Volksgemeinschaft und der Kultur bei Vēluppillai Pirapākaraṇ studieren. Die Religionspolitik der LTTE, die das Erbe der Federal Party in diesem Falle übernommen hat, beinhaltet die Förderung eines Religionspluralismus, was in der indischen Verfassung unter dem Namen Säkularismus geht.⁸⁸ Ein aktuelles Dokument für diesen Standpunkt findet sich in der interimistischen Verfassung der LTTE von 2003, wo wir den kurzen, aber bündigen Satz lesen, dass (in der Verwaltung einer auf fünf Jahre zeitbegrenzten inneren Autonomie) nicht (nur) eine Religion gefördert werden soll.⁸⁹ Dies wendet sich gegen

⁸⁷ Siehe mehr darüber mit Quellen in Schalk, „Present Concepts...“, S. 46-47.

⁸⁸ Ibid., S. 42-46.

⁸⁹ *The Proposal...*, 1.5.

die Verfassung Sri Lankas, wo dem Buddhismus ausdrücklich die vorderste Position zuerkannt wird.⁹⁰ Die LTTE dagegen will alle Religionen gleich fördern.

Dieser Religionspluralismus umfasst die Religionen Hinduismus, Christentum und Islam. Wenn der Buddhismus von der LTTE kritisiert wird, dann geht es immer um den politischen Buddhismus, der als Staatsideologie auftritt, nicht um die Lehre des Buddha.⁹¹ Man sollte dies bedenken, wenn man sich mit der LTTE Attacke auf den Bodhibaum 1985 in Anurādhapura und der Attacke auf den Dalāḍa Maligāva 2000 in Nuvara befasst. Dies waren Attacken nicht auf das Herz des Buddhismus, sondern auf das Herz des Staates Sri Lanka, der angeblich den Buddhismus für antitamilische Zwecke instrumentalisiert. Der Buddha selbst würde wahrlich weinen, wenn er seine rassistischen Anhänger heute sehen würde, so einige mitfühlende tamilischsprachige Kommentatoren.⁹² Es ist also denkbar, dass der zukünftige Staat Tamilīlam auch offen für buddhainspirierte Buddhisten ist, die den Buddhismus nicht als für eine bestimmte Rasse bestimmt parochialisieren, sondern ihn als Universalreligion für die Menschheit darstellen, und die sich auf ein relativierendes administratives Verhältnis mit den anderen Religionen einlassen.

Es ist also abwegig, die LTTE als hinduistische Sekte zu bezeichnen, der buddhistische Krieger entgegenstünden, und die Konfrontation allgemein als religiös zu beschreiben.⁹³ Sie ist im Grunde territorial von Seiten der LTTE und Siṃhalatva, sowie sprachlich von beiden Seiten, aber zudem noch rassistisch und religiös von Seiten des Siṃhalatva. Deshalb ist der Konflikt nicht symmetrisch und wird oft missverstanden.

Im Siṃhalatva sind Prioritäten abwechselnd: Einmal wird die Sprache, ein zweites Mal die Religion, ein drittes Mal die Rasse

⁹⁰ Schalk, „Present Concepts...“, S. 54-62.

⁹¹ Für die Bewertung des Buddhismus von Seiten der tamilischen Bewegung siehe Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 17, 96-98. Über den Buddhismus unter Tamilen siehe *Buddhism among Tamils...*, Band 1 und 2.

⁹² Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 15-18.

⁹³ Siehe Schalk, „Ist die LTTE...?“. Siehe auch id., *cāvilum vālvōm...*, S. 119-123.

und ein viertes Mal das Territorium usw. als Wert hervorgehoben, je nach Bedarf der verschiedenen Verhandlungspositionen und populistischen Zielsetzungen, aber im Nationalismus der LTTE hat das Territorium immer Vorrang. Im Siṃhalatva sind die verschiedenen ethnischen Werte miteinander verflochten – der eine führt zum anderen –, aber wenn es gilt, z. B. in offiziellen Verhandlungen für den Frieden unter der Leitung internationaler Vermittlung, wird auch von Seiten des Siṃhalatva taktisch immer das Territorium hervorgehoben in der Gestalt der verfassungsgemäßen „Integrität“ und „Souveränität“ des Territoriums des Einheitsstaates. Diese Gestalt von Sri Lanka als Staat hat im Kreis der Staaten der Vereinten Nationen internationales Anerkennen gewonnen – und dahin strebt auch Vēluppillai Pirapākaraṇ für Tamilīlam.

10.2. Der Freitod als Kampfstrategie

Wenn der „normale“ Guerillakrieg nicht zum Ziel führt, wenn der totale Krieg eingetreten ist, der Kriegsgesetze überschreitet, dann ertönt der Ruf nach dem Freitod, der das Leben selbst als Waffe verwendet. Der Freitod wird zu einem engen Pfad, nur von wenigen betreten, zur Staatsgründung. Der Freitod als Kampfstrategie ist nur wenigen in Extremsituationen vorbehalten. Wir erfahren in *Überlegungen des Anführers* einiges über die Notwendigkeit des Freitodes, aber wenig über sein Wie. Ich muss deshalb andere Quellen verwenden.

Die Bezeichnung „Freitod“ ist von mir eingeführt. Sie greift aber sinngemäß die Bewertung der LTTE auf.

Vēluppillai Pirapākaraṇ hat ein großes Problem, nämlich, dass sein Ziel, der unabhängige Idealstaat und seine Methode, „das Ziel“ im äußersten Notfall durch den Freitod zu erreichen, in Frage gestellt wird, nicht nur von der Regierung Sri Lankas, von anderen Feinden und von Menschenrechtlern in der ganzen Welt, sondern vor allem von den eigenen unterstützenden Īlattamiṇ. Wenn er das Äußerste anspricht, dann meint er das Leben der Söhne und Töchter dieser Īlattamiṇ. Wer will seine Töchter und Söhne darauf vorbereiten, ihrem Leben für „das Ziel“ zu entsagen? Die Regierungspropaganda stellt in der Tageszeitung der Regierung den Freitod als für nichts hin, aber

nur den Freitod der LTTE. Er sei ein Resultat der Gehirnwäsche. Der Freitod der eigenen Soldaten dagegen sei sinnvoll und ein Resultat der Nächstenliebe.⁹⁴ Genau dasselbe sagt Vēluppillai Pirapākaraṇ von seinen Kämpfern, hier von Tilīpaṇ stellvertretend für alle. Er verweist aber auch als Vorbild zum Freitod auf die Taten seiner Schwarzen Tiger.

Fast 19 000 junge Männer und Frauen haben schon versucht, dieses Ziel auf angegebene Weise zu erreichen, aber bis jetzt vergeblich. Die Tatsache ist, dass die LTTE im Jahre 2007 nach über 30 Jahren bewaffneter Auseinandersetzungen nur fragmentarisch ihr Gebiet kontrolliert. Aber auch unabhängig vom Erfolgsdenken ist der heutigen und kommenden Generation der Gedanke an den Freitod der Kinder unerträglich. Dieser Punkt ist innerhalb der LTTE viel diskutiert, von unabhängigen Menschenrechtsorganisationen und von Staaten und ganz besonders von Feindesseite, die gerne offenbare Verletzungen der Menschenrechte, wie die Werbung von Kindersoldaten, politisch zum Vorteil für sich ausbeutet.⁹⁵ Innerhalb seiner eigenen Volksgemeinschaft gibt es also Bedenken an seiner Überzeugung, dass die Unabhängigkeit einen höheren Wert habe als das Leben (9:3). Er versucht die Eltern zu überzeugen, dass diese getöteten Kinder als Großhelden „Geschichte“ geworden sind (50:3), aber wer lässt sich damit trösten? (Mit ‘Kinder’ sind hier nicht speziell Minderjährige gemeint, sondern eben „Kinder“ als Jugendliche und auch im Erwachsenenalter).

Es gibt natürlich auch Widerstandsbewegungen, die diese Methode der Verwendung des Lebens als Waffe gar nicht nennen, wie der „Vater“ der modernen Stadtguerilla, der Brasilianer Carlos Marighella, der 1969 in seiner Kampfschrift detail-

⁹⁴ Anon. „Two Decades...“

⁹⁵ Große politische Parteien in Sri Lanka, wie die SLFP, unterhalten eine Abteilung für Menschenrechte, die danach schaut, besonders vor Wahlen, ob auch der andere, besonders die konkurrierende Partei UNP, etwas Böses macht, das angeprangert werden kann. Bei der LTTE werden besonders die Ziffern der Kindersoldaten der LTTE hochgeschätzt und die Umstände ihrer Anwerbung vertuscht. Selten ist ein Verbrechen gegen ein Menschenrecht so hochgradig politisch ausgebeutet worden wie die Anwerbung von Kindersoldaten der LTTE.

lierte Anweisungen der Kampfmethoden gab,⁹⁶ oder wie Subcommandante Marcos in Mexico, der 2002 indirekt dagegen polemisierte, indem er den Ausdruck „Leben als Waffe“ in „Wort als Waffe“ veränderte.⁹⁷ Die deutsche RAF und irische IRA hatte keine Lehre über den Freitod durch Blausäureeinnehmen oder durch die Verwendung des Lebens als Waffe, beides als offizielle Kampfmethoden. Die RAF endete übrigens auf einem Standpunkt, den man der LTTE nicht zuschreiben kann, nämlich zu kämpfen um des Kampfes willen. „Das Ziel ist der Kampf, der Kampf, der Kampf erzeugt“, so Ulrike Meinhof.⁹⁸ Auch ist der LTTE das Jüngersche Kämpferlebnis fremd: Das Volk sei eine gesunde, kräftige Rasse, die den Kampf um des Kampfes willen liebt.⁹⁹ Das heilige Ziel der LTTE ist nicht der Kampf selber, sondern der unabhängige Staat, der vielleicht durch bewaffneten Kampf erreicht werden könne, aber vielleicht auch durch Verhandlungen. Ich kann aber auch nicht ausschließen, dass ein fortgehender Kampf der LTTE ohne Sieg auch in Ulrike Meinhofs Denken münden kann und die jetzige Parole „handle *oder* stirb“ in die Parole „handle *und* stirb“ übergeht.

Der Freitod hat in meiner Deutung drei Arten. 1. Die LTTE hat keine Wehrpflicht. Alle Kämpfer kämpfen freiwillig und legen freiwillig einen Eid ab, ihr Leben dem Kampf zu widmen. Das beinhaltet auch die Akzeptanz, im Gemetzel auf dem Schlachtfeld den Tod als Freitod zu sterben. Der Kämpfer erhält eine tödliche Wunde und verblutet, wird erschossen, aufgespießt, von einem Panzer zerquetscht, von einer Grante zerrissen, usw. Die Akzeptanz, getötet zu werden, ist die erste und grundlegende Art des Freitodes. Diese Akzeptanz als mentale Bereitschaft des Getötetwerdens wird durch das Eidablegen, das Leben für Tamil̄lam zu geben, unterstrichen. In früheren Arbeiten habe ich nur von zwei Arten, den folgenden zwei, als Freitod gesprochen. Ich bin aber zum Schluss gekommen, dass auch die „gewöhnlichen“ Kämpfer, eben durch ihre freiwillige Teilnahme

⁹⁶ Marighella, „Pequeno manual do guerrilheiro“.

⁹⁷ Siehe Marcos, *Our Word is our Weapon...*

⁹⁸ *Das Info*, S. 256.

⁹⁹ Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*.

und den freiwilligen Eid, deklarieren, dass sie freiwillig in den Tod gehen. Dies sollte man beachten. Auch im Nachruf werden sie als solche betrachtet, die freiwillig ihr Leben für andere gegeben haben. Wenn ich nun von freiwilliger Teilnahme spreche, verweise ich auf die offizielle Ideologie. Ich bin mir bewusst, dass nicht selten ein psychologischer und manchmal sogar ein physischer Zwang ausgeübt wird, um Kämpfer zu rekrutieren.

Es gibt noch zwei andere Arten des Freitodes. Ich habe oben schon zwischen 2. dem Freitod durch Blausäure und 3. dem taktisch anfallenden Freitod, der das Leben als Waffe verwendet, unterschieden.¹⁰⁰ Das freiwillige Einnehmen von Blausäure geschieht, um einer Gefangennahme zu entkommen, die nach Verhören in tödlicher Tortur enden muss, oder es geht darum, den anderen Kameraden nach einer tödlichen Verletzung nicht zur Last werden. „Wir ziehen es vor, ehrenhaft zu sterben, als lebend in die Hände des Feindes zu gelangen“ (68:3). Das Einnehmen von Blausäure greift also dem Getötetwerden voraus, ist aber im Bewusstsein schon beim Eidablegen berechnet als möglicher Freitod. *Vēluppillai Pirapākaraṇ* verdeutlicht, dass die Erreichung „des Zieles“, also der Unabhängigkeit, vom Einnehmen von Blausäure abhängen kann (11:1).

Wir stellen uns diesen Freitod als eine Flucht vor, aber in der Gedankenwelt des idealisierten Kämpfers ist er ein Anfall, so deute ich ihn, denn er entzieht dem Feind den Triumph, also die Gefangennahme, die Tortur und das Erfahren von Kriegsplänen. In vielen Situationen haben beide Seiten bestimmt keine Gefangenen zu machen. Der Blausäuretod ist eine Art von aktiver Sabotage und Guerillatechnik. *Vēluppillai Pirapākaraṇ* sagt: „Wir haben uns unserem Ziel verschrieben. Dies wird durch Blausäure symbolisiert. So lange diese Blausäure um unseren Hals hängt, brauchen wir niemanden auf dieser Welt zu fürchten“ (11:1). Der Blausäuretod ist also eine andere Kunst des taktischen Anfalls, als jener, der das Leben direkt als Waffe verwendet. Der Ausdruck „Kunst des Sterbens“ für den Blausäurefreitod stammt nicht von mir, sondern von *Anṛan Pālaciṅkam*, der mir diesen Ausdruck 1991 in *Yālpṇam* vermittelt hat. Diese Kunst besteht nicht nur in dem richtigen Ein-

¹⁰⁰ Siehe auch Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 163-167.

nehmen der Blausäure durch Zerbeißen des Glasröhrchens, wodurch eine Wunde entsteht, die das Gift aufnimmt, sondern vor allem in der richtigen Einstellung zum Sterben als Kampfhandlung. Es dreht sich nicht um eine Flucht oder um Lebensmüdigkeit, sondern um einen letzten Sabotageakt.

Die dritte Art des Freitodes ist, sein Leben als Waffe zu verwenden, indem sich der Kämpfer selber sprengt oder eine Attacke ohne große Aussicht auf eine Rückkehr durchführt, wobei ein Hindernis auf dem Weg zum Ziel aus dem Weg geräumt wird. Dieses Hindernis kann ein strategisches Lager des Feindes sein, eine wichtige wirtschaftliche Einrichtung, eine wichtige Person, die als Kombattant klassifiziert ist, usw. Der Freitod aller drei Arten soll eigentlich im Abschnitt über die Methoden der Kriegführung behandelt werden, denn er gehört nicht zum religiösen Opferdenken.

Der Ausdruck „Leben (verwenden) als Waffe“ stammt aus der Freitodsprache der LTTE, wo er in Tamil als *uyirāyutam* bekannt ist. Eine Serie von drei Videos über die Schwarzen Tiger trägt diese Bezeichnung.¹⁰¹ Sie ist besonders in Englisch – *life as weapon* – heute weltweit von Politologen verbreitet und wird besonders auf kriegerische Freitodkandidaten, besonders Jihadisten, übertragen, allerdings dann mit einer semantischen Verschiebung, die leider nicht immer beachtet wird. Die Märtyrer/Großhelden sollen aus der Sicht der LTTE nicht religiös, sondern nur politisch motiviert sein. Manche Jihadisten sehen den Tod als Durchgang zum Paradies, was aus der Sicht der LTTE auf keinen ihrer Kämpfer zutreffen soll. Manche Jihadisten sehen das Sterben selber als Ziel, weil es sie in die Rolle Ḥusayn versetzt, ähnlich wie einige christliche Märtyrer sich in die Nachfolge Christi versetzen, indem sie bewusst den Tod aufsuchen. Es ist schön, wie Christus oder Ḥusayn zu leiden und zu sterben. Der Tod selber ist dann das Höchste. Auch einige jüdische Märtyrer sehen ihren Tod als Lob Gottes. Auch dieser Gedanke ist der LTTE fremd. Die LTTE sagt nicht, „handle und stirb“, sondern „handle oder stirb“ (siehe unten). Der Freitod selber ist nie Ziel, er ist auch eigentlich nicht Zweck. Zweck ist der Widerstand, der aber tödlich ausgehen kann, in einigen Fäl-

¹⁰¹ *karumpulikaliṅ irutik kanaṅkaḷ. uyirāyutam* 1-3.

len mit größerer Wahrscheinlichkeit als in anderen. Der LTTE Märtyrer/Großheld kämpft um zu siegen, nicht um zu sterben. Der Tod hindert ihn aber daran, weiter zu siegen. Der Tod ist nie aufgesucht, als wäre er ein Liebhaber, wie in manchen christlichen und muslimischen Darstellungen, sondern er wird vermieden, erhascht aber plötzlich den Kämpfenden und ist deshalb tragisch. Ich finde, ein Vergleich mit dem Schachspiel ist relevant. Das Gemeinsame im Schachspiel und im Krieg ist, dass der, der sich aufs Feld begibt, ein berechnetes Risiko eingeht. Im Schachspiel gibt es den selbstgewählten taktischen oder strategischen „Opfertod“, der am Ende zum Sieg führen soll. Das würde dem Verwenden vom Leben als Waffe entsprechen. Als Opfer bezeichnet man im Schach das absichtliche Aufgeben eines Spielsteines zu Gunsten anderweitiger strategischer oder taktischer Vorteile. Durch ein Opfer werden im Schachspiel freiwillig ein oder mehrere Steine zum Schlagen angeboten („geopfert“), wobei der daraus resultierende materielle Nachteil durch anderweitige Vorteile zumindest kompensiert werden soll. Im Schach spricht man von folgenden Opfern, die auch für die Verwendung des Lebens als Waffe relevant sind. Im Hinlenkungsoffer wird eine gegnerische Figur auf ein bestimmtes Feld gezwungen, auf dem eine Schädigung eintritt. Im Ablenkungsoffer wird eine gegnerische Figur von ihrer zu erfüllenden Aufgabe (beispielsweise der Deckung eines bestimmten Feldes) abgelenkt. Im Zerstörungsoffer wird die Verteidigung ausgeschaltet. Eine Angriffskombination kann sich auch aus mehreren Opferarten gleichzeitig zusammensetzen, aber es ist vor allem das Zerstörungsoffer, das wir als Strategie der Schwarzen Tiger kennen. Die Aktionen der Schwarzen Tiger sind natürlich nicht auf dem Schachbrett vorkalkuliert, aber das Schachspiel ist ein Resultat von langer Kriegserfahrung, die auch die Schwarzen Tiger im Kampf gesammelt haben und also keineswegs einzig für diese ist. Meine Parallelisierung von Freitod und Schlagangebot verdeutlicht den Charakter des Freitodes der LTTE: Er hat nichts mit religiösem Opfer, aber mit militärischer Strategie zu tun. Er hat aber auch im Unterschied zum Schlagangebot im Spiel mit einem tief menschlichen Entschluss, sein Leben für andere zu lassen, zu tun. Ein Kämpfer ist kein Spielstein, was aus den angeordneten Trauerritten für den toten Kämpfer her-

vorgehoben wird. Es gibt neuere Arbeiten, die den angeblichen *suicide terrorism* global zusammenfassen und alle Freitodgruppen unter diesem Begriff vereinen. Mia Bloom legt den Schwerpunkt in ihrem Buch *Dying to Kill*,¹⁰² in dem auch die LTTE behandelt wird, falsch. Das Ziel ist ja nicht zu töten, sondern zu gewinnen, nämlich Tamililam, und dabei zu überleben. Gewinnen kann man auf viele Weisen, nicht nur durch Töten. Es gibt jihadistische Gruppen, die das Töten anderer und dabei das Getötetwerden von sich selbst als Ziel haben, die den Tod als Geliebten/Geliebte betrachten, aber das stimmt nicht für die LTTE-Lehre von der Verwendung des Lebens als Waffe. Deshalb kommt Robert Papes Buchtitel *Dying to Win*¹⁰³ der LTTE näher, aber beide haben sich in das Sterben versteigert. Papes Titel müsste zu **Fighting to Win* geändert werden, wobei das Kämpfen auch den Freitod umfasst. Die Hauptsache ist also nicht das Sterben, sondern das Handeln für den Sieg des heiligen Zieles, das allerdings in extremen Fällen auch die Verwendung des Lebens als Waffe sein kann. Aber auch dann ist die Hauptsache das Siegen und nicht das Sterben. Die Schwarzen Tiger sind keine moderne Jihadisten, die durch ihren eigenen gewaltsamen Tod viele andere, vor allem Zivilisten, mit in den Tod reißen. Zivilisten sind bewusst ausgewählte Zielgruppen einiger jihadistischer Gruppen. Siegen bedeutet für die LTTE konkret eine militärische Attacke, nicht einen (symbolischen) Sieg im Himmelreich zu gewinnen. Deshalb sind die ausdrücklichen Zielgruppen der LTTE auserwählte Kombattanten; die LTTE nimmt dabei in Kauf, dass auch unschuldige Zivilisten mit in den Tod gerissen werden, hat diese aber nicht als Zielgruppe. Ich habe schon mehrmals gehört, dass schlechte Planung beim Attentat der LTTE oder dem Teppichbomben der Regierung den unabsichtlichen Tod dieser unschuldigen Zivilisten mitgeführt hat. Sowohl die LTTE als auch die Regierung haben auch den Umfang der Bezeichnung „Kombattant“ erweitert, aber nicht zu unschuldigen Zivilisten, vom bewaffneten Gegenüber bis zur unbewaffneten Person, die als Schreibtischmörder oder Hilfskraft dieser eingestuft wird. Für die Kriegfüh-

¹⁰² Bloom, *Dying to Kill*...

¹⁰³ Pape, *Dying to Win*...

rung verantwortliche Politiker sind in dieser Zielgruppe der LTTE, besonders natürlich Hauptverantwortliche wie Präsidenten, Minister und buddhistische, kriegshetzende Mönche, und für die Regierung Zivilisten, die angeblich die LTTE unterstützten, darunter auch Politiker, Journalisten, Pfarrer und Priester. Es gibt einige Oscar-Romero-Gestalten unter den Tamilsprechenden. Wir müssen im Wortkrieg aufmerksam darauf sein, dass der LTTE auch viel Falsches zugeschrieben und angehängt wird, gerade um die LTTE in Verbindung mit Jihadisten – lies „Terroristen“ – zu bringen.

Ich habe bisher das Wort „Opfer“ als Bezeichnung für den Freitod bewusst vermieden, weil ich der Sache gerecht werden will. Die Bezeichnung „Opfer“ verleitet zur Annahme, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ sich hinduistisch, christlich, islamisch oder politisch-religiös betätigt. Manche Religionswissenschaftler glauben auch an die Existenz einer politischen Religion als Sonderart von Religion. Es sei eine besondere Religionsform. Sie behaupten, unter ihnen der Regierungssprecher Dayan Jayatileke, Botschafter Sri Lankas in den Vereinten Nationen, Vēluppillai Pirapākaraṇ sei ein Stifter einer politischen Religion, die alle existierenden Religionen in seiner Umgebung ersetzen soll.¹⁰⁴

Zweifelsohne macht Vēluppillai Pirapākaraṇ terminologische Anleihen bei den um ihn existierenden Religionen, aber eine terminologische Anleihe in einer Religion zu machen, ist noch nicht dasselbe wie religiös zu sein oder eine Religion zu vertreten. Es gibt auch z.B. Reklame, die Anleihe in der Religion macht. In Schweden gibt es einen Wodka, der „Absolut“ heißt. Er wird weltweit verkauft. Die Reklame umgibt ihn mit einem Heiligenschein. Schon der Name „Absolut“ verweist auf das Absolute, das wir von Ansprüchen der Religionen kennen. Dazu kommen noch die zugeschriebenen Eigenschaften der Reklame „Absolute Perfection“, „Absolute Heaven“ und natürlich „Absolute Grail“. Es würde aber keinem Leser der Reklame einfallen, die Produzenten dieser Reklame seien religiös, die ein religiöses Produkt verkaufen wollen. Jeder versteht, dass hier überredend

¹⁰⁴ Mündliche Darlegung in einem Seminar in Washington DC im November 2005.

die Botschaft verkündet wird, „Absolut“ sei der allerbeste Wodka in der Welt, sogar besser als der normale „Gral“, weil er eben „absolut“ sei. Diese Reklame ist aber so überspannt, dass sie wahrscheinlich nicht ernst genommen und das Gegenteil erreicht wird von dem, was sie sich erhofft, nämlich Vertrauen für das Produkt zu schaffen. Religiöse Begriffe schaffen sonst einen Überschuss an Vertrauen und vermitteln ihn, aber natürlich nur unter religiösen Menschen. Die sind nicht alle dem schwedischen Wodka geneigt und schon der Vermischung von Alkohol und Religion entfremdet.

Es gibt auch Reklame, die Sex mit Religion, und Reklame, die Sport mit Religion verkaufen will. Die Verbindung zwischen Sport und Religion ist oft etabliert. Es gibt Sportclubs die „Martyrs“ heißen. Ob diese Versuche glücken, hängt von der Einschätzung des Abnehmers ab und von der richtigen quantitativen und qualitativen Vermischung von Sex und Sport einerseits und Religion andererseits. Auch manche Wissenschaftler sind der Auffassung, dass Sport psychologisch und gedanklich eine Religion sein könne, wie auch Faschismus, Kapitalismus und Kommunismus.

Man könnte auch sagen, Vēluppillai Pirapākaran „missbrauche“ religiöse Termini für politische Zwecke. Das ist ein religiös-moralischer Standpunkt, der uns nicht weiter bringt. Es wäre besser, beschreibende Aussagen zu machen, wie in diesem Falle etwa diese: Sein Sprachgebrauch spiegelt seine Sprachumwelt. Sein Sprachgebrauch ist nicht organisierter Betrug oder Spaßmacherei wie die Wodkareklame, sondern Ausdruck seiner Sprachwelt. Ich möchte jenseits eines solchen Standpunktes gehen, der dem Instrumentalisierungsdenken verhaftet bleibt. Die Ideologen auf beiden Seiten des Krieges wollen die Menschen nicht betrügen, ihnen etwas vorspiegeln oder ihre Ideen mit Kniffen „vermarkten“ wie die Verkäufer des Wodka „Absolut“. Sie reden in voller Überzeugung vom Äußersten, das in religiösen Gesellschaften mit religiösen Termini ausgedrückt wird. Würde dagegen ein schwedischer Politiker versuchen, sein Äußerstes religiös zu kennzeichnen, würde er sich selber ins Lächerliche ziehen, nicht nur, weil er entfremdenderweise religiöse Termini in einem säkularen Sprachmilieu verwendet, sondern vor allem auch, weil er glaubt, es gäbe absolute, äußers-

te Werte in einer parlamentarischen Demokratie. Er würde als Hinterwäldler gelten.

Wenn man nun aber glaubt, es gäbe solche absoluten Werte, wie soll man diese anders kennzeichnen als mit religiösen Termini, auch in Gesellschaften, in denen Religion nur noch als Überbleibsel vergangener Zeiten von Randgruppen und „Hinterwäldlern“ unterhalten wird? Ich habe säkularen, linken, aber fundamentalistischen Menschenrechtlern zugehört, die den „absoluten“ Wert der Menschenrechte mit religiösen Termini wie „heilig“ verteidigten, ganz ähnlich wie Vēluppillai Pirapākaraṇ. In einer religiösen Kultur wie der Īlams ist das zu erwarten, aber nicht nur in einer religiösen Kultur, sondern auch in einer Kultur, die sich in ihrer Existenz bedroht fühlt, oder in einer Kultur, in der Legitimationsprozesse nicht hauptsächlich von Institutionen abhängig sind oder von diesen zwar abhängig sind, aber keine Achtung finden. „Heilig“ soll dann diese Mängel kompensieren.

Es gibt alternative Situationen zu der Instrumentalisierung der Religion. Wir können uns vorstellen, dass ein Ideologe/Theologe völlig abhängig von einer religiösen Sprache in seiner Umgebung ist und dass diese Sprache durch ihn spricht. Er kann gar nicht anders, als sich religiös auszudrücken, auch wenn er sich von der vorherrschenden Religionsform distanzieren will. Wir brauchen nur an den Buddha Śākyamuni oder an Martin Luther denken. Mit Vēluppillai Pirapākaraṇ verhält es sich ähnlich. Er ist abhängig von einer durch die dravidische Bewegung geformten Sprache mit einem archaisierenden und religiösen Wortschatz. Gleichzeitig will er aber seinen Anschauungen einen abweichenden und speziellen Inhalt geben. Zwar „opfern“ sich auch bei ihm Märtyrer/Großhelden zum Wohl der anderen, sie „opfern“ sich aber nicht, weil sie etwas sühnen wollen, weil sie zu einer Versöhnung zu kommen wollen, weil sie christus- oder ḥusaynähnlich sein wollen, weil sie Gott ehren oder weil sie einen Verlust der persönlichen Ehre kompensieren wollen, sondern weil sie etwas Konkretes, eine Staatsbildung, erreichen wollen. Sie sind in diesem Sinne keine Kreuzritter, Jihadisten oder Samurai. Sie sind „Schwarze Tiger“, die ihr Leben als Waffe benutzen, um ihr irdisches Ziel zu erreichen. Das Wort „opfern“ wird bei ihm umgedeutet.

Was Vēluppillai Pirapākaraṇ sagen will, ist, dass das wahre Opfer ein Freitod für Tamilīlam sei. Deshalb verwendet er manchmal Begriffe, die in Richtung Opfer gehen. Er verwendet auch den Begriff „Paradies“, aber nur um aufzeigen, was das wirkliche Paradies sei, nämlich Tamilīlam: „Erst durch Tod, Vernichtung und Trauer als Preis gegeben, können wir das Paradies der Unabhängigkeit (des Staates) sehen“ (18:3). Wir können in diese Aussage ein Abstandnehmen von dem religiösen Belohnungsgedanken hineinlesen. Die wahre Belohnung für den Tod als Preis, das Paradies, sei nicht außerirdisch, sondern irdisch, ein unabhängiges Staatsgebilde. Wir müssen bedenken, dass seine Leser und Zuhörer tief religiös sind und dass er zu ihnen sprechend ihre religiöse Sprache verwendet, nicht um sich einer Religion anzuschließen, sondern hier im Gegenteil, um auf eine Alternative verweisen zu können: Das wahre Paradies liege nicht im Himmel, sondern auf Erden. Die religiöse Sprache wird hier zur Metapher einer politischen Botschaft. Die Bezeichnungen verbleiben, aber das Bezeichnete ändert sich. Er weiß, dass er eine Metapher verwendet, aber seine Gegner schreiben ihm ein religiöses Bewusstsein zu, nach dem er eine Caivatradition beleben wolle. Dies ist ein grobes Missverständnis.

Beide Seiten im Konflikt verwenden eine Methode der Interpretation religiöser Begriffe, die als Maulwurfmethode bekannt ist. Sie bedeutet, dass nicht neue, entfremdende Begriffe von ihnen eingeführt werden, sondern bekannte religiöse Begriffe geliehen, aber gleichzeitig untergraben werden, indem ihnen neue Bedeutungen zugeschrieben werden. Es ist eine wohlbekannte und erprobte Methode bei missionierenden politischen Ideologen, inklusive den Siṃhalatvaideologen, und christlichen Theologen, in zu bewältigenden Begegnungen mit Neuem und Fremdem. Kurz, Vēluppillai Pirapākaraṇ, verwandelt das himmlische Paradies zum Idealstaat, ähnlich wie auch Theodor Herzl, das Opfer zur Schenkung, den Opferer zum freizügigsten Schenker, das Heilige zum Äußersten/Letzten und den *Dharma* zum internationalen Menschenrecht. Die Siṃhalatvaideologen gehen umgekehrt vom Weltlichen zum Religiösen. Sie verwandeln den Einheitsstaat zum *dhammadīpa*, müssen aber dabei

operative semantische Eingriffe durchführen, um glaubhaft zu werden.¹⁰⁵

Diese religiöse Sprache, die im Gegensatz zur normalen Sprache einen Überschuss an Vertrauen birgt, wirkt natürlich nur in einer religiös gebildeten und engagierten Gesellschaft. Ein Politiker wie Theodor Herzl, der ein irdisches Zion lehrte und damit einen Judenstaat meinte und zu frommen Juden sprach, konnte statt des Äußersten das Heilige zur Sprache bringen, um seine Absichten zu unterstreichen. Er versuchte, die Juden in der Diaspora mit dem alten jüdischen Traum „Über's Jahr in Jerusalem!“¹⁰⁶ zu überzeugen, obwohl sein Jerusalem gar nicht als Zentrum eines theokratischen Staates gedacht war,¹⁰⁷ sondern als Zentrum einer aristokratischen Republik.¹⁰⁸ Die Ähnlichkeit in der emotionalen Argumentationsweise betreffs der Legitimierung eines Staates zwischen Theodor Herzl und Vēluppillai Pirapākaraṇ ist manchmal verblüffend. Herzls scharfsinniges Motto „Wir sind ein Volk, Ein Volk“¹⁰⁹ könnte auch Vēluppillai Pirapākaraṇ unterschreiben. Es erstaunt deshalb nicht, wenn sich zionistische Anspielungen in den Reden tamilischer Politiker mit einem Hintergrund in christlicher Bildung geltend machen. Nur wird dabei vergessen, dass Herzl eine friedliche „Landergreifung“ voraussetzte.¹¹⁰ Heute wissen wir, dass der friedliche Zionismus ein Wunschdenken war. Der kriegerische säkulare Zionismus kommt Vēluppillai Pirapākaraṇ noch näher, aber vor allem ist es die drohende Situation, vor einem Völkermord zu stehen, der zionistische Patriotismen in verschiedenen Kulturen miteinander verbindet. Es sind also diese zwei Faktoren, die Vorstellung von der Einheit des Volkes und von der Bedrohung des Volkes, die tamilische Intellektuelle veranlasst zu einer zionistischen Wortwahl zu greifen.

Fassen wir zusammen. Warum schiebt Vēluppillai Pirapākaraṇ manchmal religiöse Bezeichnungen vor, die doch nachher

¹⁰⁵ Schalk, „Semantic Transformations...“

¹⁰⁶ Herzl, *Der Judenstaat*, S. 15

¹⁰⁷ Ibid., S. 75-76.

¹⁰⁸ Ibid., S. 73-74.

¹⁰⁹ Ibid., S. 11.

¹¹⁰ Ibid., S. 71-73.

verweltlicht werden? Warum spricht er nicht gleich und nur vom Idealstaat, von der Schenkung, vom freizügigen Donator, vom Äußersten und vom internationalen Menschenrecht? Es sind Begriffe, die Tamilsprechende schon in der Volksschule kennen lernen. Es gibt also keinen Grund, diese Bezeichnungen mit Rücksicht auf den Bildungsgrad erst einmal zurückzuhalten. Es gibt aber dazu andere Gründe, die von ihm nicht ausdrücklich genannt werden, die ich ihm aber unterschiebe.

Beiden Seiten im Krieg geht es um äußerste Werte, im Klartext um Überleben in Würde oder Versklavung und Tod. Die Endziele sind als „äußerst“ verstanden, was in der religiösen Sprache als „heilig“ erscheint. Bei Vēluppillai Pirapākaraṇ ist nicht nur das Ziel, sondern auch die Methode, der Krieg, heilig. In seiner Sprachwelt ist die Verwendung von religiösen Begriffen für absolute Werte normalisiert und vorgeschrieben. Die religiöse Sprache hat einen Überschuss oder ein Privilegium, Werte als äußerste glaubhaft zu machen, aber natürlich nur in einer religiösen Gesellschaft, die übrigens auf beiden Seiten intensiv ist. Wenn beide Seiten Englisch verwenden, sprechen sie gern und oft vom Tod auf dem Schlachtfeld als vom *supreme sacrifice*. Die lankesische Armee geht dabei weit. Sie ermuntert ihre zum Sterben bereiten Patrioten, in dem sie in einer Tageszeitung am Sonntag eine hochschwängere Soldatin in Umstandskleid mit Gradzeichen und Stiefel im Kriegsgebiet, voll bewaffnet und mit Namen, abbilden lässt. Ihr Mann sei auch Frontsoldat.¹¹¹ Was wird wohl aus dem Embryo werden, falls die Mutter die Zeit bis zum Gebären überlebt? Beide Seiten verwenden religiöse Termini, um die Botschaft vom Äußersten auf emotionaler Ebene zu vermitteln. Bei diesem Äußerten geht es aber für Vēluppillai Pirapākaraṇ am Ende nicht um etwas Jenseitiges, sondern um etwas Diesseitiges oder Weltliches/Irdisches, nämlich den unabhängigen Staat, der den Einheitsstaat auflösen soll. Die Verwendung der religiösen Sprache reflektiert eine Situation der äußersten Not, die Äußerstes fordert. Abschließend wiederhole ich: Der Freitod gehört in das semantische Feld der Militärstrategie und nicht in das Feld der Religion.

¹¹¹ *The Sunday Times*, September 3, 1995.

10.3. Der Entsager

Die religiöse Sprache wird besonders aktualisiert, wenn es um den Freitod geht, den besonders die Schwarzen Tiger in Form von Verwendung des Lebens als Waffe praktizieren. Wenn es um diese geht, wird Vēluppillai Pirapakaran lyrisch. Es ist seine Elitegruppe, dessen Mitglieder sich selbst aus der Organisation der Tiger angemeldet haben, um ihr Leben als Waffe zu verwenden. Er nennt Hauptmann Millar, den ersten Schwarzen Tiger, der am 5. Juli 1986 der erste war, der sein Leben als Waffe verwendete, aber nicht durch eine am Körper befestigte Bombe, sondern indem er einen Lastwagen voller Explosiven in ein Militärlager rannte. Die Art und Weise, wie ein Schwarzer Tiger sein Leben aufs Spiel setzt, ist vielfältig.

Dieses Datum, der 5. Juli, wird jährlich als Tag der Schwarzen Tiger feierlich begangen, in der Heimat und im Exil (40:5). In 13:5 bezeichnet Vēluppillai Pirapakaran sie als Schutzschilder der Volksgemeinschaft und als brennende Menschen, die durch innere Willenskraft die Armee des Feindes besiegen. Er habe sie als starke Waffe für ein schwaches (schutzloses) Volk geschaffen (35:2). Er betont, dass sie sich selbst vernichten, damit die anderen glücklich leben (36 5). Sie seien historische Legenden (40:3). Um eines klar zu legen: Nach dem Tod werden die Schwarzen Tiger als Großhelden wie alle anderen bezeichnet und sie werden in denselben „Stätten der Ruhe“ wie die anderen begraben. Oft sind ihre Körper nicht mehr zugänglich, weil sie durch eine Explosion zerfetzt, auf dem Felde verwest sind oder weil der Feind die Körper nicht herausgibt. Im Jahr 2006 (Oktober) waren seit dem 5. Juli 1986 281 Schwarze Tiger getötet worden. Davon waren 79 Landtiger und 202 Seetiger. Von den Landtigern waren 18 Frauen, von den Seetigern 58.¹¹²

Mit den Schwarzen Tigern kann Vēluppillai Pirapākara ein besonderes Ideal profilieren, nämlich das Ideal des vollständigen Verzichts auf das Leben oder des Entsagens von dem Leben für die anderen. Wenn ich ihn richtig verstehe, spricht er von einer Bereitschaft, nicht von einer Vollendung. *Tiyākam*, das

¹¹² *cūriyap putalvarkaḷ*, S. 169.

Entsagen, ist auch die *Bereitschaft*, seinem Leben zugunsten der Volksgemeinschaft zu entsagen.

In 36:5 bezeichnet er das Sich-selbst-Vernichten für das Glück anderer als göttliche Askese. In 42:4 nennt er seine Gefallene *punitarkaḷ* 'Heilige'. In der sinhala Übersetzung haben wir *pūjanīyaya* gewählt.

Warum göttlich, asketisch und heilig? Dies hängt mit dem Entsagen zusammen, nicht mit dem Entsagen der Aggression und Gewalt wie bei Mahātma Gāndhi, der seine Privatanschauung in die *Bhagavadgītā* projizierte, sondern dem Entsagen, das hier dem Leben gilt, aber auch des Selbstinteresses, wie bei Arjuna in der *Bhagavadgītā*, der auch als idealer *tiyāki* 'Entsager' in Sektion 18 der *Gītā* geschildert wird. Genau auf diese beiden Dimensionen zielt Vēluppillai Pirapākaraṇ, wenn er seine Krieger mehrmals als Idealisten bezeichnet. In 39:3 betont er, dass ein Befreiungskämpfer kein gewöhnlicher Mensch sei, der ein gewöhnliches Leben lebe. Er sei ein Idealist. Er lebe für ein großes Ziel. Er lebe nicht für sich selbst, sondern für andere. Er lebe für die Wohlfahrt und Befreiung von anderen. Das uneigennützig und losgelöste Leben eines Befreiungskämpfers sei erhaben und habe Sinn. Er entschieße sich sogar, sein Leben dem erhabenen Ziel der Unabhängigkeit zu widmen. Ähnlich in 51:3: „Großhelden sind Idealisten; sie liebten das Ziel, das sie sich zu eigen gemacht hatten, mehr als ihr Leben. Sie hatten die Befreiung des Volkes als Ziel in ihrem Sinn. Sie kamen für dieses Ziel wahrlich um.“ Das Material, das die LTTE auf ideologischer Ebene liefert, kann die Auffassung Durkheims vom anomistischen und altruistischen Selbstmord illustrieren.¹¹³

Es gibt eine gängige Verbkonstruktion von *tiyākam*, nämlich *taṇṇait tāṇē tiyākam ceytal*, wörtlich: 'das Betätigen des Entsagens von sich selbst'. Das Wort *tiyākam*, 'Entsagen/Verzichten (des Lebens)' wird von einer christlichen Tradition für 'Martyrium' verwendet, steht aber auch in einer alten hinduistischen Tradition, die auf die *Bhagavadgītā* zurückgeht und einer modernen säkularen/militärischen Konvention, die dem Quit-India Jargon angehörte. Überlebende der Indian National Army von Subhash Chandra Bosh erhalten eine *tiyāgi*-Pension vom

¹¹³ Durkheim, *Le suicide...*, S. 233-311.

Staat. Christliche Märtyrer werden von katholischen Kirchenhistoriker als *tiyākikaḷ* ‘Entsager’ bezeichnet, das mit *cāṭcikaḷ* alterniert. Das Sanskritwort *tyāga* hat eine lange Geschichte zurück in die vedische Zeit, wo *tyāga* eine Verzichtserklärung des Opferherrn war, den dargebrachten Gaben zugunsten der Gottheiten zu entsagen.¹¹⁴ *Vēluppillai Pirapākaraṇ* setzt natürlich diese Kenntnis voraus, deutet sie aber um. Bei ihm ist *tiyākam* die Verzichtserklärung des Kämpfers auf sein Leben, zugunsten der tamilischen Volksgemeinschaft zu entsagen.

Um einem weit verbreiteten Missverständnis vorzubeugen: Wenn ein Schwarzer Tiger fällt, ist sein Tod nicht vorausbestimmt. Er oder sie kann ihm entkommen, wenn der Auftrag geschickt durchgeführt worden ist. Es gibt viele Schwarze Tiger, die noch von ihren durchgeführten Aufträgen erzählen können. Wir dürfen uns nicht von der verbreiteten Anschauung überreden lassen, dass ein Schwarzer Tiger immer wie ein Jihadist sich mit einer Körperbombe zerreißen lasse. Was einen Schwarzen Tiger von einem gewöhnlichen Kämpfer unterscheidet, ist, dass er ein erhöhtes Risiko eingeht. Nur in wenigen Fällen ist der Tod gewiss, wie eben in den Fällen des Körperbombens. Es gibt auch missglückte Anschläge, wobei der Schwarze Tiger oder die Schwarze Tigerin vom Feind gefangen genommen wurden und später ihre Geschichte Außenstehenden erzählen, aber unter Bedingungen der totalen Kontrolle des Feindes, die eine objektive Beurteilung ihrer Aussagen erschweren.¹¹⁵

¹¹⁴ Siehe die gute Zusammenfassung bei Wilke, “Opfer...“, S. 24.

¹¹⁵ Siehe z.B. Godwin, „When the Suicide Bomber is a Woman“. Der Artikel enthält viele richtige Fakten, aber zu den Fakten zählt auch die Ideologie als Sinngebung, die hier nur fragmentarisch zu Wort kommt. Es ist also eine „dünne“ Beschreibung, aber sie ist besser als viele andere. Der Autor hat allerdings einen teuren Preis zahlen müssen, um die Tigerin im Gefängnis interviewen zu dürfen. Er stellt sie nicht als Einzelfall dar, die mit privaten und psychischen Problemen kämpfte. Der Fall wird dadurch zu einem allgemeinen und typischen Fall generalisiert. Die Absicht ist, dass der Leser die Tat nicht als ideologisch, sondern als psychisch motiviert sehen soll. Wer eine solche Tat begeht, muss psychisch gestört sein. Es gibt schon zahlreiche solcher Darstellungen von weiblichen Jihadisten, deren ideologische Überzeugung nicht anerkannt wird. Man soll diese Beschreibung gegen eine andere, eine von der LTTE stellen, nämlich gegen *tāyakak kaṇavu*.... Ich habe den Inhalt dieses idealisierenden Videos wiedererzählt in Schalk, „Resistan-

Es gibt außerdem noch eine Gruppe von Spezialeinheiten, von denen im Westen sehr wenig bekannt ist, die *ellaippaṭai māvīrar* 'Großhelden der Grenzarmee', von denen im Oktober 2006 279, also fast so viel wie Schwarze Tiger, getötet worden waren.¹¹⁶ Ihre schwierige Aufgabe ist, die Grenzen zu bewachen, die ständig von Infiltratoren überschritten werden. Es gibt außerdem noch ein Kontingent von Reservisten, das meistens aus alten Männern besteht. Alle diese Gruppen zusammen werden als Großhelden klassifiziert und von Vēluppillai Pirapākaraṅ auch noch als Entsager in der einen Verwendung des Wortes.

10.4. Der Märtyrer

Wenn katholische Kirchengeschichtler auf die Leidensgeschichte der Kirche auf der Insel zurückblicken, verwenden sie alternierend *tiyākiḱaḱ* oder *cāṭciḱaḱ* für die hingerichteten Märtyrer im Tamilgebiet.¹¹⁷ Beide Worte sind von der LTTE übernommen worden, aber in einen irdischen Zusammenhang verpflanzt. Der Entsager entsagt seinem Leben im Kampf und der Zeuge als Blutzeuge zeugte durch seinen Tod von seiner vorbildlichen Entschlossenheit, für Tamilḱalam zu sterben. Das Wort „Blutzeuge“ wird von der LTTE verwendet.¹¹⁸ Das neutestamentliche *martyrs* 'Zeuge' wird in den Bibelübersetzungen in Sanskrit als *śākṣin* und in Tamil als *cāṭci* wiedergegeben. Vēluppillai Pirapākaraṅ verwendet in der vorliegenden Quelle zweimal *cāṭci*. In 40:2 verwendet er es in der neutestamentlichen Bedeutung von Zeuge. Die Wahrheit steht als unser Zeuge, sagt er. In 67:2 finden wir die interessante Zusammenstellung und alternierende Verwendung von Großheld(*māvīrar*) und Märtyrer (*cāṭci*). Die LTTE alterniert ständig zwischen den beiden Bezeichnungen, besonders in englischen Texten. Dies bedeutet, dass wir als Beobachter den idealen Märtyrer der LTTE als Großheld verstehen

ce...“, S. 77-78. Dort dominiert die Ideologie als Sinngebung für alle über persönliche Ideosynkrasien.

¹¹⁶ Loc.cit.

¹¹⁷ Für diese Bezeichnungen siehe Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 177-182. Id., „Resistance...“, S. 61-68. Id., „Konsten att dō...“, S. 192-198.

¹¹⁸ Die Quelle, ein Flugblatt in Tamil von 1989, ist in Schalk, „Beyond Hindu Festivals...“ auf S. 399 abgebildet.

sollen, der mit der Waffe in der Hand auf dem Schlachtfeld stirbt. Damit knüpft die LTTE, wahrscheinlich ganz unbewusst, an ein europäisches mittelalterliches Verständnis vom Märtyrer als Haudegen an, was wiederum vom Islam geteilt wurde, mit dem großen Unterschied natürlich, dass das ganze Jenseitsdenken in der LTTE zu *Tamiḷlam* verweltlicht wird. Die Verwendung von „Märtyrer“ ist der Versuch, verständlich zu machen, worum es geht, nämlich um ein freiwilliges Entsagen des Lebens zum Glück der anderen. Als Beobachter wissen wir, dass ein christlicher Märtyrer viel mehr sein kann, aber die LTTE nimmt sich das Recht, alle Begriffe nach ihrem Gutdünken zu definieren. Besonders LTTE-treue katholische Priester wollen gern das LTTE-Verständnis eines Märtyrers vertiefen, aber es gibt Grenzen konfessioneller Art, die die LTTE nicht überschreiten will.

Da wir nun beim Begriff Märtyrer sind, muss ich wenigstens eine vergleichende Andeutung machen, inwiefern sich der LTTE-Begriff von anderen unterscheidet. Wenn ich die LTTE richtig verstehe, sind das tamilische Wort *cāṭci* und das englische Wort *martyr* ein Notbehelf, um westlichen Lesern, aber auch tamilsprechenden Christen und auch Muslimen – deren Begriff *shahīd* bedeutet dasselbe wie *cāṭci/martyr* – anzudeuten, worum es geht. Die LTTE kann ja nicht nur mit ihren kulturbedingten Fachtermini kommen. In den letzten Jahren habe ich bemerkt, dass der Begriff *cāṭci/martyr* immer seltener wird und der Begriff *māvīrar* ‘Großheld’ immer häufiger. Ich finde diese Entwicklung realistisch, denn darum geht es eigentlich: um den Großhelden, der mit der Waffe in der Hand *Tamiḷlam* zu erreichen versucht und dabei den Tod erleidet. Er hat einen Plan zu verwirklichen, er ist hochmotiviert, kurz, er hat eine Mission, die rein politisch ist.

Die LTTE hat offenbar verstanden, dass der Begriff Märtyrer ein ganzes Paket von christlichen Folgebegriffen mit sich schleppt, die den LTTE-Ideologen eigentlich fremd sind. Eine Phänomenologie des Heldentums mit Wurzeln in der indischen Ideengeschichte, die durch die dravidische Bewegung gefiltert wurde, wäre geschichtlicher und sachgemäßer als die Analyse, dies Heldentum sei mit einer westlichen Phänomenologie des mittelalterlichen Martyriums verwandt. Die LTTE wird stark

durch katholische Priester und protestantische Pfarrer beeinflusst, die gerne etwas anderes aus dem machen wollen, was da ist, nämlich die Vorstellung vom politisch motivierten Kämpfer. Ein Problem für die LTTE ist, dass sie sich den Außenseitern im Westen entfremdet, wenn sie ganz auf den Begriff Großheld übergeht, auf Kosten des Begriffes Märtyrer, der doch einen gewissen Gewinn auf kurze Zeit bringt. Der Begriff *cāṭci/martyr* existiert also immer noch im Sprachgebrauch der LTTE. Deshalb müssen wir uns mit ihm befassen und zwar mit dem Ziel herauszufinden, wie sich der LTTE Märtyrer von anderen Märtyrern unterscheidet.

Ein christlicher Märtyrer wird getötet aus Hass seines Glaubens oder seiner Überzeugung – *in odem fidei*. Wenigstens diesen Punkt, für die Durchführung einer Mission zu sterben bereit sein, teilt er mit anderen nichtchristlichen Märtyrern auf dieser Welt (siehe Moment C unten). Wir können den Begriff Märtyrer ausklammern, aber die zentrale Tatsache bleibt, dass immer wieder auf dieser Welt Menschen aus Hass gegen ihren Glauben oder ihre säkulare Überzeugung ermordet werden. Die Komplexität des Märtyrerbegriffs aus vergleichender Sicht kann graphisch angedeutet werden, obwohl ich hier meistens und bewusst christliche Beispiele wähle, die sehr bekannt sind. Es dreht sich hier nicht darum, den „wahren“ Begriff zu entdecken und natürlich auch nicht den „unwahren“, sondern nur verschiedene Sprachgebräuche zu identifizieren, die nicht notwendigerweise und immer den Bewusstseinsstand der Betroffenen, aber den Bewusstseinsstand ihrer Ideologen spiegeln. Ein Märtyrer benennt sich nicht selbst als Märtyrer, obwohl er ein Märtyrerbewusstsein äußern kann (siehe B). Er muss erst sterben. Danach wird er von Ideologen/Theologen als „Märtyrer“ bezeichnet. Dieser Benennungsprozess ist strikt geregelt innerhalb der katholischen Kirche, aber ich überschreite diese hier bewusst.

Der auf physische Gewalt verzichtende Märtyrer

A. Der vom Feind geopfert Märtyrer

Ein Verkünder wird unvorhergesehen und ungewollt zum Leidtragenden bis in den Tod. Er hat zwar eine Bereitschaft zum Sterben, aber keine Vorahnung, ob und wann. Seine Methode ist nur verbal, aber seine Mission als Zeuge ist hass-erregend.

Beispiele: Stephanus (Apg 22: 20) im NT, der verfolgte Jude in biblischer Zeit, im Mittelalter¹¹⁹ und im Holocaust.

Unter Tamilsprechenden gibt es auch zwei bekannte Leidtragende der Stephanus-Kategorie.

B. Der sich selbst opfernde Märtyrer

Dies sind Märtyrer mit dem Bewusstsein einer Kompensation nach dem Tod. Ein Märtyrer sucht das Getötetwerden als vorausbestimmte Auferlegung der Vorsehung, als Erfüllung des Willens Gottes, als einer zu erstrebenden Nachfolge von Christus oder einem vorbildlichen, geschichtlichen oder mythischen gewaltverzichtenden Leidensträger.

Seine Methode ist hauptsächlich verbal, seine Mission ist aber hasserregend.

Beispiele: Jesus von Nazareth, Maximilian Kolbe, Dietrich Bonhoeffer, Dag Hammarskjöld,¹²⁰ Oscar Romero, Martin Luther King.

Der gewalttätige Märtyrer

C. Der Handle-oder-Stirb Märtyrer

Er tötet um zu gewinnen (ein Land, das Paradies), wobei er mit dem eigenen Tod rechnen muss, der aber nicht notwendigerweise folgt. Nach dem Tod kann, aber muss nicht eine Kompensation folgen. Seine Botschaft ist für den Gegner hasserregend und seine Methode ist physisch gewalttätig.

Beispiele: der Makkabäer, der mittelalterliche, christliche Märtyrer (der französische Roland), der Kamikaze-Krieger, der klassische Jihadist, der moderne „Freiheitskämpfer“ unterdrückter Völker und endlich „der Großheld“ der LTTE.

D. Der Handle-und-Stirb- Märtyrer

Der sich selbst opfernde Märtyrer, der im Bewusstsein einer Kompensation nach dem Tod handelt. Er tötet um getötet zu werden. Sein Selbstopfer geschieht auch in der Nachfolge eines Vorbildes (siehe B). Seine Methode ist physisch gewalttätig und seine Botschaft ist für den Gegner hasserregend.

Beispiele: Leonidas, der deutsche Roland, die Masadabewohner, die heutigen Selbsttöter in der Nachfolge Husayns, Alfred Lord Tennysons Krieger, die RAF der ersten Generation.

¹¹⁹ Siehe Roos, 'God Wants It'...

¹²⁰ Siehe z. B. Nelson, *Courage of Faith...*, S. 158-164.

Die LTTE finden wir in Moment C, allerdings mit der Einschränkung, dass das Paradies als irdisch aufgefasst und mit keiner postmortalen Kompensation gerechnet wird. Auch der Schwarze Tiger gehört dort hin. Zwar wird ihm immer wieder der geplante „Selbstmord“ unterschoben. Er wird deshalb mit Kamikaze-Kriegern zusammenbehandelt. Ich wiederhole: Sie töten beide, um zu gewinnen, nicht eigentlich, um zu sterben, nur gehen sie Risiken ein, die die anderen nicht eingehen. Sowohl die Kamikaze-Krieger als auch die Schwarzen Tiger der LTTE haben die Hoffnung, dass ihr Tod das Überleben der Hinterbliebenen fördert. Sie denken: Wenn ich mich nicht töte als letzte wirkende Waffe gegen den Feind, dann sterben auch meine Angehörigen. Was den Kamikaze-Krieger von einem Schwarzen Tiger unterscheidet, ist die postmortale Heilserwartung des Vorigen, die auch Teil seiner Motivation ist.

Für die Schwarzen Tiger gilt außerdem, dass, wer sein Leben als Waffe verwendet, nicht automatisch todgeweiht ist. In einigen wenigen Fällen, bei der Ermordung des Feindes durch Körperbomben, ist der Tod höchst wahrscheinlich, aber auch in diesen Fällen ist der Tod kein Liebhaber, wie in der Bewertung des Märtyrers in Moment B und D, der den Tod verherrlicht, sondern ein tragischer, aber auch notwendiger Durchgang zum Ziel. Ich komme wieder auf den gewählten „Freitod“ eines Schachsteines aus taktischen Gründen zurück. Er wird nicht gern geopfert, aber ein Selbstopfer kann zum Sieg führen.

Nun folgt eine Bemerkung zu D. Es gibt noch eine radikalere Stellungnahme, die mit dem Ausdruck „handle (=töte) und stirb“ gekennzeichnet ist. Stirb, auch wenn du tötest. Obwohl du tötest, hast du keine Überlebenschance. Sie wird in einem letzten Akt der Verzweiflung aktualisiert, manchmal als reiner letzter Racheakt, wenn keine Hoffnung mehr auf Sieg oder auf jeden Fall Überleben besteht, weder für den Einzelnen, der kämpft, *noch für die, für welche sie kämpfen*. Dies ist ein wichtiger Punkt. In einer solchen Situation kann man wählen, sich selbst zu töten, wie im Fall Masada oder im Fall Meinhof-Baader-Ensslin in Stammheim. Man kann auch wählen, kämpfend zu sterben, wie im Fall Leonidas, wie der Widerstand im Warschauer Ghetto oder wie die Krieger in Tennysons berühmten Gedicht „The Charge of the Light Brigade“ von 1854, in dem

die Devise „do and die“ konstruiert wird. Wir sollten dabei den subjektiven Gesichtspunkt der Betroffenen beachten. Aus diesem Gesichtspunkt gehören Kamikazekrieger und die LTTE Selbsttöter nicht zu dieser Kategorie D, eben weil sie der Überzeugung sind, dass das Einsetzen ihres Körpers als Waffe zum Sieg oder jedenfalls Überleben der Ihrigen beitrage. Es sind aus Durkheimischer Sicht altruistische Taten und deshalb Taten, die in der offiziellen Ideologie sinnvoll sind. Ein Versuch, dem Töten zum Sterben einen Sinn zu verleihen, ist durch Ernst Jüngers Ästhetisierung vorgenommen worden, aber dies bleibt ein Versuch, der auch noch abhängig vom Einnehmen von Drogen ist.

Die Einteilung der Tabelle oben ist ein Zugeständnis an die oft gemachte strikte Unterscheidung zwischen verbalen und gewalttätigen Mitteln des Kampfes – als ob ein Wortkrieg kein Krieg wäre. Schon durch ein Studium des Lebens von Jesus von Nazareth wird diese Unterscheidung in Frage gestellt, besonders von indischen Geistlichen, die seine verbalen (und auch physischen) Gewalttätigkeiten gegen die milde Lebensführung des gewaltlosen Buddha kontrastieren. Wo die Gewalt anfängt und aufhört, ist ein kulturell bedingtes Urteil. Ein Wortkrieg ist außerdem oft ein Vor- und Nachspiel eines Krieges oder beide laufen parallel. Verhandlungen sind nicht immer wohlwollend und friedvoll, sondern können oft ein intrigantes und hinterlistiges Fallenstellen sein. Um der LTTE und anderen ähnlichen säkularen Bewegungen gerecht zu werden, sollte man eine ganz andere Einteilung verwenden, nämlich folgende:

1. Märtyrer von innerweltlichen Zielen ohne Kompensationsbedarf in einem anderen Leben, die nur ein Ziel verfolgen, aber verschiedene Methoden verwenden, verbale und physische. Hier finden wir die LTTE, aber auch revolutionäre linke und säkulare nationalistische Bewegungen.
2. Märtyrer von außerweltlichen Zielen mit Kompensationsbedarf, die auch nur ein Ziel verfolgen und auch verschiedene Methoden verwenden, verbale und physische. Hier finden wir alle „religiösen“ Bewegungen.

10.5. Der göttliche Asket

Wir kommen nun auf Vēluppillai Pirapākaraṅ's Metapher von der Askese zurück. Eine Metapher ist es wahrlich, auch in seinem Bewusstsein.

In der Religionsgeschichte Indiens ist die Vorstellung vom Göttlichwerden durch Askese, vor allem durch Enthaltbarkeit, weit verbreitet, z. B. bei dem Gott Śiva und bei dem Göttinwerden der enthaltbaren und keuschen Kaṇṇaki im tamilischen Heldenepos *cilapattikāram* aus dem 5. Jahrhundert. Bei Vēluppillai Pirapākaraṅ geht es aber nicht um Göttlichwerden durch sexuelle Enthaltbarkeit, sondern um ein Entsagen des Eigeninteresses und des Lebens für das Glück der anderen. Bei der Vorbereitung auf den Tod eines Schwarzen Tigers geht es nicht um „äußere“ Askese wie Fasten, Enthaltbarkeit und Kasteiung, sondern um „innere“ Askese wie Einsamkeit, Nachdenklichkeit und Konzentration auf die Aufgabe, die anderen durch eine Handlung zum Tode glücklich zu machen. Die klassische Unterscheidung von innerer und äußerer Askese unterschiebe ich hier der LTTE.

Die LTTE hat diese Zeit der Vorbereitung durch innere Askese in einem Videospielfilm mit dem Namen „Der Traum vom Mutterland“ von 1992 idealisierend beschrieben.¹²¹ Vēluppillai Pirapākaraṅ nennt diese Handlung auch *tiyākam* 'Entsagen', was schon oben angeführt ist. So erscheint sie in der deutschen Übersetzung hier; die englische ist hier 'abandonment (from life)', die schwedische 'försakelse (av livet)' und die sinhala '(jīvitaya) parityāga'. Das Wort *tiyākam* hat eine lange Geschichte, die ich oben angedeutet und an anderer Stelle geschildert habe.¹²² Auch Sinhala *parityāga* 'vollständiges Entsagen' hat eine lange buddhistische Tradition.¹²³ Ein solcher Entsagender wird von der LTTE auch als *tavaṅ* bezeichnet, was eine Naturalisierung von Sanskrit *tapasvin* ist, also 'einer, der mit (innerer) Hitze versehen ist'. Der erste Märtyrer, der Idealtyp

¹²¹ Der Name des Videos ist *tāyakak kaṇavu*. Ich habe den Inhalt wiedererzählt in Schalk, „Resistance...“, S. 77-78.

¹²² Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 177-180. Id., „Resistance...“, S. 61-68. Id., „Konsten att dö...“, S. 192-198.

¹²³ Schalk, „Buddhismens lära ...“

eines Märtyrers, nämlich Caṅkar, der am 27. November 1982 nach einem Kampf verstarb, wird so bezeichnet. Ein solcher Märtyrer sei im Leben ein Asket, der bildlich gesprochen Hitze generiere, also hier eine innere Kraft, die ihm ermöglicht zu kämpfen und ihn bereit macht, seinem Leben für andere zu entsagen. *Tapasvin* oder *tavaṇ* werden regelmäßig mit 'Asket' übersetzt. Nun geht es aber hier nicht, wie schon oben angedeutet, um äußere Askese im indischen oder europäischen Stil, sondern um innere Askese und vor allem um die Gewinnung einer Einstellung zum Leben, das dem Erreichen des Zieles untergeordnet wird. Nicht das individuelle Leben, sondern das Ziel sei heilig. Dies ist eine Wertung des Lebens, die wir in Patriotismen weltweit finden. Die Benennungen Entsagen und Entsager werden von den Treuen, vor allem von den Trauernden und Mitfühlenden, für die Einstellung zum Leben eines Kriegers verwendet. *Vēluppillai Pirapākaraṇ* als stellvertretender Trauernder für die Volksgemeinschaft verwendet es retrospektiv für die Lebenshaltung aller gefallenen und prospektiv für die noch zu fallenden Krieger(innen), die allerdings diese Eigenschaft während des Lebens im Herzen verbergen.

Nun zum Göttlichwerden. Was er sagen will, ist nicht, dass seine Schwarzen Tiger sich durch Askese zu dem Kreis der Götter oder Heiligen durch Askese gesellen sollen, sondern dass die Begriffe „göttlich“ und „heilig“ ihrem Inhalt nach von seinen Tigern bestimmt werden sollen. Sie seien die wahren Götter, die wahren Heiligen und die wahren Asketen. Er schließt sich also keiner Hochreligion oder einem sektiererischen indischen Asketismus an. Er bestimmt, dass der wahre Asketismus ein Entsagen des Lebens für andere auf dem Schlachtfeld sei (und nicht das Entsagen eines Pfeilerheiligen oder eine anderer Form der Abgeschiedenheit). Die Helden seien nicht gewöhnliche Menschen, sondern wie göttliche Asketen, aber sogar noch besser als diese. Das Neue, die Großhelden, wird mit Verweis auf das Alte, die göttliche Asketen, „erklärt“, aber diese werden auch überschritten. Was soll er denn mit Pfeilerheiligen anfangen, auch wenn sie göttlich sind! Er will natürlich keine Asketen, sondern Kämpfer, die bereit sind, dem Leben zu entsagen, als wären sie Asketen, aber für ein ganz irdisches Ziel. Es geht ihm also darum das Göttliche zu vermenschlichen. Ganz anders verhält es

sich, wenn Regierungssoldaten in einem populären *raṇagī*, Kriegslied, auf Sinhala als *marudevatāvu* ‘Schutzgötter’ bezeichnet werden. Diese Bezeichnung ist vom parochialisierten Buddhismus geholt, wonach die vier Schutzgötter Viṣṇu, Śiva, Skanda and Pattini sind. Im Kriegslied geht es nicht darum Göttliche zu vermenschlichen, sondern umgekehrt, Menschen zu vergöttlichen.

10.6. Der Held als Schenker seiner selbst

Wie sollen wir dieses Entsagen des Entsagenden verstehen? Er schenkt sich als Geschenk. Dies sind nicht meine Worte, sondern die *Vēluppillai Pirapakarans*. Er bezeichnet dieses Entsagen mit den Worten *īkai* oder *īkam*, die beide keinen Heiligenschein haben, sondern im Alltagsleben für ‘Geschenk’ oder ‘Unterstützung’ verwendet werden. In 12:2 verbindet er ‘Schenkung’ mit dem Adjektiv ‘menschlich’. Es dreht sich um eine ‘menschliche Schenkung’ oder sinngemäß besser um eine ‘Schenkung des Menschen’. Er verweltlicht also nicht nur das Geben als Opfer zum Schenken, er idealisiert und radikalisiert auch noch das alltägliche Schenken. Dieses ist wahrlich ungewöhnlich: Der Schenker ist mit dem Geschenk identisch. Mehr kann man nicht schenken. Die Botschaft ist: Wenn ihr schenkt, dann schenkt nicht nur etwas von euch, sondern schenkt euch selber ganz.

Es wäre unangemessen für *īkai/īkam* hier ‘Opfer’ einzuführen. Der Begriff Opfer beinhaltet auch den hier unerwünschten Gedanken einer Gegenseitigkeit: Ich opfere dem Gott oder den Göttern und er oder sie belohnen mich dafür. Das Wort Opfer impliziert auch die Vorstellung einer Schuld, die durch das Opfern getilgt werden soll. Beim Geschenk werden diese Gedanken ausgeklammert. Im Wesen des Geschenkes liegt gerade, dass es frei von Gedanken der Gegenseitigkeit und Schuldtilgung sein soll. Es soll ein Ausdruck der reinen Liebe sein, die besonders im Falle *Tilipans* von *Vēluppillai Pirapākaraṇ* hervorgeholt wird. In diesem Zusammenhang möchte ich noch anführen, dass die LTTE noch ein Wort für Geschenk des Lebens hat, nämlich *taṛkoṭai* ‘Geschenk-von-sich selbst’, wobei das Wort *koṭai* ‘Geschenk’, ‘Gabe’ auch in einen irdischen Kontext gehört

z.B., wenn ein Wohlbestellter Geschenke an Bedürftige verteilt oder wie hier in der Quelle, wenn die Natur freizügig ihre Schätze „schenkt“ (63:2). Das Wort ist auch Teil eines Wortspiels. Durch eine kleine Veränderung des Graphems *tarkollai* ‘Mord-von-sich-selbst’, ‘Selbstmord’, wird *tarkoṭai* ‘Geschenk-von-sich-selbst’. Es kommt nahe dem Sinn von Freitod. Wer dieses Wort sieht, soll denken: Der Freitod der Krieger der LTTE ist kein Selbstmord, sondern ein Geschenk seiner selbst. Das erleichtert die Teilnahme am tödlichen Kampf, besonders für fromme Katholiken und Caivas mit moralischen Bedenken. Die Bezeichnung *tarkoṭai* ist in unserer Quelle nicht vorhanden, aber in der LTTE weit verbreitet, und mit ihr die Anschauung, dass der Freitod kein Selbstmord sei. Die weitverbreitete englische Bezeichnung *suicide killers* für die Schwarzen Tiger wird mit Erstaunen und Entfremdung von LTTE-Ideologen notiert. Vēluppillai Pirapākaraṇ verwendet das Wort *tarkoṭai* z.B. in seiner Rede am Heldentag 1992.¹²⁴

Das Wort „Opfer“ bräuchte für unser Verstehen gar nicht herangezogen werden. Wenn es von Vēluppillai herangezogen wird – siehe unten –, dann nur als Metapher, die eigentlich die große Bedeutung des Schenkens des Lebens, nicht die des Opfern, erhellen soll. Besser: Das wahre Opfern sei die Schenkung eines Idealisten von sich selbst. Was er sagen will, ist, dass der Idealist, der sein Leben schenkt, zum Glück der anderen ein neuer Typ des Opferers ist. Man soll von einem Schenker sagen können er habe sein Leben geschenkt in einer Weise, die den Status des Opfers sogar noch übertrifft. Er spricht zu tief religiösen Menschen, denen er erklären möchte, was das wahre Opfer sei. Man notiere, dass in seiner tiefreligiösen Gesellschaft Status auch mit Religion, nicht nur mit Macht, verbunden ist. Ein Heiligenschein verleiht auch Status, nämlich den Status eines Menschen, dem man vertraut.

Dieses Geschenk ist angeblich zum Glück für die anderen geschenkt, aber nirgends steht in der Quelle, dass dieses Geschenk statt eines anderen geschenkt wird. Dies würde bedeuten, dass ein zum Tode Verurteilter von einem Entsager des Lebens er-

¹²⁴ Der relevante Abschnitt ist von mir übersetzt und herausgegeben in Schalk, „Beyond...“, S. 402 und id. *cāvilum vālvōm...*, S. 173.

setzt wird. Er nimmt dessen Schuld auf sich. Der rachsüchtige Richter sei dann befriedigt. Man kann ohne weiteres sagen, dass ein Entsager für die Volksgemeinschaft oder für einen Einzelnen stirbt, dass sie oder er lebe, aber nicht statt dieser oder diesem. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ die Wende von *für* zu *statt* auch noch vollzieht, vor allem unter dem Einfluss christlicher Theologen. Regierungstreue Ideologen haben schon entdeckt, dass, wenn ein Freitod eines Regierungssoldaten *statt* eines anderen geschieht, es ein sinnvoller Tod sei.¹²⁵ Wenn Vēluppillai Pirapākaraṇ dies in seinen Überlegungen nicht ausdrücklich tut, kann das damit zusammenhängen, dass *für* auch *statt* implizieren kann. Wenn ich sage, „er stirbt für dich“ kann ein Fall vorliegen, wo er statt seiner stirbt. Es gibt tatsächlich zahlreiche Erzählungen vom Genre *kaḷattil*, „Vom Schlachtfeld“, wo erzählt wird, wie ein LTTE-Kämpfer statt eines anderen stirbt. Ich sage bewusst nicht, „sich statt eines anderen opfert“. Es gibt enthusiastische Zivilisten, die das tun und einen stellvertretenden Sühnetod in dem Entsagen der Entsager der LTTE sehen. Es dreht sich in der Regel um katholische Priester oder protestantische Pastoren, die dann auch mit Zugehörigem kommen: mit dem Ideal der *imitatio Christi* bis zum Kreuz, mit der Auffassung der Schuld der Volksgemeinschaft, der Sühne und der Versöhnung mit Gott, nicht mit den Sinhalasprechenden. Diese Priester und Pastoren stehen an der patriotischen Front. Es ist offensichtlich, dass wir unterscheiden müssen zwischen dem was Vēluppillai Pirapākaraṇ sagt und dem was seine enthusiastischen Sympathisanten katholischer und protestantischer Herkunft sagen.

10.7. Der Widmer seines Lebens

Wir kommen nun zu einer anderen Bezeichnung der Trauernden für die Tat gefallener Krieger dem Leben zu entsagen. Diese ist *arpaṇippu* ‘Widmung’ und *arpaṇikka* ‘widmen’. In der englischen Übersetzung habe ich *dedication* und in der schwedischen *vigning* für *arpaṇippu* gewählt. In Sinhala treffen wir auf (*jivitāya*) *kāpakirīma*.

¹²⁵ Anon, „Two Decades...“

Manchmal sehen wir auch die Übersetzung ‘Opfer’ bzw. ‘opfern’, aber dann besteht keine Möglichkeit mehr, zwischen verschiedenen Opfern zu unterscheiden und das Widmen wird gleich religiös bestimmt. Die Bezeichnungen kommen oft bei Vēluppillai Pirapākaṇ as Verb und als Substantiv vor (21:6, 35:3, 39:1, 40:4, 41:1, 43:2, 54:4). Es gibt außerdem noch ein substantiviertes Adjektiv, *arppitam* ‘das Gewidmete’ (= ‘das Geopferte’), das ich bei Vēluppillai Pirapākaṇ noch nicht entdeckt habe. Es wird schon durch *īkai/īkam* ‘Geschenk’ besetzt. Wir erfahren in 39:3, der Krieger habe sich entschlossen sogar sein Leben dem erhabenen Ziel der Unabhängigkeit zu widmen. Gehen wir von dieser Aussage aus.

Die Formen von *arppi-* werden von Hindus und Christen im Gottesdienst verwendet und als Widmung von Blumen- und Essgaben an Civaṇ oder einen anderen Gott bzw. als Widmung der ganzen Lebensführung an Christus konkretisiert. Hindus können eine Gabe Göttern widmen, was in dem Ausdruck *tēvarppaṇam* ‘Widmung (=Opfer) für die Götter’ zum Ausdruck kommt. Auch kann man seinen Körper einem Gott widmen, was in dem Ausdruck *ivvuṭampai yuṇakkarppaṇamākkiṇēṇ* ‘diesen Körper habe ich dir gewidmet’,¹²⁶ ausgedrückt wird. Die Blumen- oder Essgabe können wir als symbolischen Ersatz für den ganzen Menschen sehen. Deshalb erstaunt es nicht, dass man auch seinen Körper einem Gott widmen kann. Nach Vēluppillai Pirapākaṇ aber soll der Krieger im Dienst sein ganzes Leben (nicht einem Gott, sondern), dem „Ziel“, also der Unabhängigkeit widmen (39:1). In 40:4 und 41: 1 ist Civaṇ oder Christus zu der politischen Befreiung (des Mutterlandes) entmythologisiert, der sich der Krieger widmen soll. In 43:2 stilisiert er des Kämpfers Widmung des Lebens zum Vorbild seiner Kampfmethod. In 54:4 wird die Frucht der Widmung des Lebens als Sieg auf den Schlachtfeldern dargestellt (53:4). In diesen Beispielen wird die Verweltlichung eines ursprünglich religiösen Begriffes verdeutlicht.

Die Vermutung, dass das Leben des Kriegers auch Vēluppillai Pirapākaṇ selbst gewidmet werden kann, ist nicht abwegig, denn in einem Eid, den jeder Krieger ablegen muss, wird Vēlu-

¹²⁶ Winslow’s *Comprehensive Tamil and English Dictionary*, S. 40.

ppillai Pirapākaraṅ tatsächlich bei seinem Namen genannt, aber die Frage ist, ob des Kriegers Widmung seines Lebens wirklich ihm gilt. Wir kennen den Treueid an einen Gott oder an das Vaterland von vielen Nationen, aber einen Eid an eine lebende Person ist selten.

Der Eid der LTTE ist nicht in dem Buch *Überlegungen des Anführers* genannt oder angedeutet. Er ist nirgends von der LTTE publiziert, nicht, weil er ein Geheimnis wäre, sondern weil die LTTE ihn vor „Verschleiß“ schützen will. Er wird nur mündlich tradiert. Ich habe ihn publiziert, nachdem ich ihn vom Autor des Eides selbst 1991 diktiert bekommen habe.¹²⁷ Es ist ähnlich wie mit der Nationalhymne der LTTE, die zwar publiziert ist, aber nicht übersetzt wird, weil sie vom Verschleiß geschützt werden soll. Der Nachteil des Nichtpublizierens des Eides ist offenbar: Gerüchte, dass der Eid wirklich ihm gelte, könnten sich breit machen, wonach dann Vergleiche mit Eidablegungen an andere charismatische Führer in der Weltgeschichte angestellt werden.

Der Eid wird als *cattiyappiramāṇam*, Sanskrit *satyapramāṇa* bezeichnet, was ungefähr ‘Kundgebung der Wahrheit’ bedeutet. Sich auf die Wahrheit zu berufen als Wahrheitsbetätigung, geht auf die vedische Zeit zurück und wird von uns als Eid verstanden. Die Bezeichnung *cattiyappiramāṇam* steht nicht im Eid selber, sondern wird von den Verwaltern des Textes an diesen herangetragen und auch von den Kämpfern verwendet. Eine konventionelle Übersetzung von *cattiyappiramāṇam* ist ‘Eid’, aber es gibt auch andere tamilische Wörter für Eid, die jedoch von der LTTE nicht verwendet werden.

Eine andere herangetragene Bezeichnung für diese Eidhandlung ist *urūtiyurai* ‘Äußerung der Entschlossenheit’, weil eben der Text in dem Entschluss mündet, für Tamilīlam zu kämpfen. Der Eid wird während der Ausbildung zum Krieger jeden Morgen beim Appell im Chor laut aufgesagt. Als Abschluss der Ausbildung und als Anfang des Kampfens erhält dann der Kämpfer den *kuppi* ‘Ampulle’, das Glasröhrchen mit Blausäure für den eventuellen Freitod durch Blausäure (als Sabotageakt). Auch im

¹²⁷ Schalk, „Konsten att dö...“, S. 171.

Exil gibt es Hunderte von ehemaligen Kämpfern, die diesen Eid noch auswendig können, aber nicht gern darüber sprechen.

Der Eid nennt, dass der Krieger gewidmet (mit der Form *arppanittu*) habe, nämlich das Leben (*uyir*), den Körper (*utal*) und die Seele/Geist (*āṇmā*), also die Totalität, aber er hat nicht Vēluppillai Pirapākaraṇ all dies gewidmet, sondern dem heiligen Ziel (*pūṇita ilaṭciyam*), das als Unabhängigkeit (*cutanti-ram*) im Text spezifiziert wird. Die Frage entsteht nun, woher diese dreiteilige Anthropologie stammt. Es gibt eine ähnliche Dreiteilung innerhalb der tamilischen Kultur in einer Redewendung, die den Körper, den Reichtum (*poruḷ*) und das Leben als Ausdruck des Ganzen zusammenstellt. Dies ist nicht spezifisch für Caivam, sondern pantamilisch. Innerhalb Caivam alternieren die Begriffe Seele und Leben und werden nicht in einer dreiteiligen Anthropologie mit dem Körper verbunden. Diese kann aber auch christlich beeinflusst sein. Ich kenne den Verfasser des Textes, der Christ ist, was die unerwartete Dreiteilung des Menschen erklären könnte, die eine fast identische Entsprechung in 1. Thess. 5: 23 hat, wo Paulus im Namen Gottes die Menschen segnet und den Wunsch ausspricht, Gott möge sie ganz an Geist, Seele und Leib bewahren.¹²⁸ Da ist nur die kleine Abweichung durch „Geist“ statt „Leben“, aber das tamilische Wort *uyir* 'Leben' kann auch 'Hauch' oder 'Atem' bedeuten, wie das neutestamentliche, paulinische, griechische Quellenwort *pneuma*. Es kann auch der Bedeutung 'Geist' nahekommen, z. B. in *uyirppu*, was ein Gebetsgenre ist, der verwendet wird um eine Gottheit in ein Standbild herabzurufen. Wir würden da von der Niederlassung vom Geist (des Gottes) sprechen. Diese Ähnlichkeiten mit dem Christentum provoziert natürlich die Frage, ob nicht der christliche Einfluss auf die LTTE größer sei als der des Caivam. Auf jeden Fall dürfen wir nicht von ihm absehen, was aber wiederum nicht bedeutet, dass wir die LTTE nun in eine christliche Sekte verwandeln sollen. Die LTTE reflektiert in ihrem Sprachgebrauch die religionspluralistische Sprache ihrer Umgebung, was sonst?

¹²⁸ Die griechischen Termini *pneuma*, *psyche* und *soma* sind in der tamilischen Bibelübersetzung mit *āvi*, *āttumā* und *carīram* übersetzt.

Darauf folgt im Eid ein Gelöbnis, die Leitung von Vēluppillai Pirapākaraṇ von ganzem Herzen zu akzeptieren. Man sollte sich dann vorstellen, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ nicht nur als „Person“, sondern als „Person im Amt“ auftritt, als Vertreter von Tamilīlam. Es ist auch ein Text, der „die charismatischen Herrschaft“ von Vēluppillai Pirapākaraṇ reflektiert.

Es kommt nun darauf an, wie man diesen Text liest. Ich sehe eine Hierarchie. Zu oberst steht die eigentliche Widmung, die dem heiligen Ziel gilt. Darauf folgt das Treuegelöbnis an Vēluppillai Pirapākaraṇ. Dabei wird keine Form von *arppi*-verwendet und das Wort „Treuegelöbnis“ steht da auch nicht. Es ist meine Benennung, die aber durch den Wortlaut gerechtfertigt ist. Die bindende Wirkung auf den Krieger einer Widmung und eines Treuegelöbnisses eines Kriegers mag dieselbe sein. Ich komme nicht weiter, als der Text selber. Er ist ein Eid, der des Kämpfers Leben der Gründung von Tamilīlam widmet und er enthält ein Treuegelöbnis an Vēluppillai Pirapākaraṇ. Am Ende bleibt es dem Leser überlassen, ob er von einem Eid an den Anführer sprechen will. Ich würde mehr spezifisch sein, wie in meinem Kommentar.

10.8. Der Grobheld und der Tapfere/Wütige

Vēluppillai Pirapākaraṇ verwendet noch mehrere Metaphern mit religiösem Hintergrund für den Schenker seines Lebens, aber auch andere ohne diesen Hintergrund, die jedoch einen hohen Status genießen, weil sie angeblich aus dem (idealisierten) Altertum stammen und die – das wissen wir – in Nacherzählungen in der dravidischen Bewegung popularisiert wurden. Ein Entsager seines Lebens kann mit den beiden Worten *vīrar* ‘Held’ oder mit *maravaṇ* ‘der Tapfere’, ‘der Wütige’ bezeichnet werden. Beide *vīrar* und *maravaṇ* Bezeichnungen sind überkonfessionell und beide werden von Vēluppillai Pirapākaraṇ in unserer Quelle verwendet.

Gehen wir zuerst zu dem Helden, der in der sprachlichen Form *māvīrar* ‘Grobheld’ erscheint, ein Titel, der nur nach dem Tod verliehen wird. Grobhelden sind also alle im Krieg gefallen mit der Waffe in der Hand, also auch alle „Entsager“ und „Widmer“. Sie sind keine gewaltlosen Heiligen, was auch nie-

mand jemals behauptet hat, nur *erstaunt* die Bezeichnung „Heiliger“, weil wir sie mit dem sanften Franziskus verbinden. Die Verbindung von „heilig“ und „gewalttätig“ sollten uns Europäer aber nicht erstaunen. In der Vergangenheit erscheint der gewalttätige Heilige oder Märtyrer oft auf der religiösen Bühne. Es gibt nicht nur den Heiligen Franziskus, sondern auch den Roland und den gewalttätigen Karl den Großen, die als Heilige gelten, und in Schweden den Heiligen Erik, König, der 1160 mit der Waffe in der Hand starb und von der Kirche als Märtyrer bezeichnet wird. Sie haben auch die Auffassung von idealen Märtyrern geprägt, nur finden wir das heute peinlich und versuchen es zu vergessen. Der heutige ideale Märtyrer ist nicht Roland, sondern Maximilian Kolbe. Unsere heutige ängstliche Begrenzung auf einen gewaltlosen Typ, um uns von Jihadisten zu unterscheiden, ist ahistorisch. Auch in der Geschichte Indiens ist der gewalttätige Heilige keine Seltenheit, besonders nicht im Tamilgebiet, wo ab dem 7. Jahrhundert *vaṇmai* ‘Gewalt’ gegen Abweichende als *aṇṇu*, Liebe (zu Gott), ausgedrückt wird von Vertretern von *patti*, Sanskrit *bhakti*.¹²⁹ Die Großhelden gehören phänomenologisch der Kategorie dieser gewaltanwendenden Heiligen oder Märtyrer in Europa und Indien an, wobei aber beachtet werden muss, dass es nur die Gewalttätigkeit ist, die alle miteinander verbindet. Die Motivierung der Gewaltanwendung ist verschieden. Der religiöse Heiligenschein wird im Falle des Großhelden der LTTE verweltlicht. Die Jihadisten und Kreuzritter hatten eine religiöse und oft auch eine politische Mission. Die Großhelden der LTTE haben nur eine politische, die Gründung von Tamilīlam, was kein religiöser Staat und mit keiner außerirdischen Heilserwartung verbunden ist.

Nun zu dem Begriff *māvīrar*. Großhelden gab es im Oktober 2006 18 510, wovon 3 991 Frauen waren.¹³⁰ Das Wort *māvīrar* erscheint im Plural, der aber nur als ehrender Plural funktioniert und Einzahl ausdrückt. Ein *māvīrar*, also nicht ein *māvīran* (Sing.), ist ‘der gekehrte Großheld’. Ich kann aber nicht immer ‘geehrter Großheld’ hier schreiben und belasse es

¹²⁹ Vamadeva, *The Concept of Vaṇṇanpu...*

¹³⁰ *cūriyap putalvarkaḷ*, S. 168.

deshalb bei 'Großheld'. Dreht es sich um eine wirkliche Mehrzahl, also 'Großhelden', sagt man *māvīrarkaḷ*. Auf Sinhala ist ein Großheld ein *mahā viruvā*.

Die Bezeichnung *Großheld* bezeichnet nicht einen großen Helden, der einem kleinen LTTE-Held entgegensteht, sondern alle toten LTTE-Helden, die so spezifisch benannt werden, um ihre Zugehörigkeit zur LTTE zu signalisieren. Will man „großer Held“ sagen, dann kann man es mit *perum vīraṅ* ausdrücken, was der Herausgeber des tamilischen Textes auf S. 2 tut und auf Vēluppillai Pirapākaraṅ anwendet. Wäre dieser tot, dann wäre er auch ein Großheld und nicht nur ein großer Held. Alle im Krieg getöteten Krieger der LTTE, Männer und Frauen, junge und alte, sind Großhelden. Sieht man das Wort „Großheld“, soll man gleich an die spezifischen Helden der LTTE denken. Keine andere tamilische Gruppe verwendet bis jetzt dieses Wort.

Wenn die LTTE englisch schreibt, übersetzt sie oft *māvīrar* 'Großheld' mit 'martyr'. *Māvīrarnāl* 'Tag der Großhelden' heißt darum oft 'martyrs' day'. Die Großhelden sind in siebzehn speziellen Grabstätten begraben, die sich *tuylum illam* 'Stätte der Ruhe' nennen. Ja, sie werden alle seit 1990-91 begraben und nicht, wie erwartet, verbrannt. Über diese Änderung der Bestattung innerhalb der LTTE ist schon viel diskutiert worden. Die offizielle Erklärung des Begrabens ist in 72:3 zu finden. Diese Änderung zur Begrabung hat natürlich nichts damit zu tun, dass die LTTE vom Hinduismus zum Christentum oder Islam konvertiert wäre.

Vēluppillai Pirapākaraṅ hat nur Gutes über die Großhelden zu sagen (13:3, 50:3, 51:3, 58:5, 66:4, 67:2, 67:4). Es gibt bei ihm eine erstaunende Formulierung, nämlich, dass die Großhelden nicht sterben (13:1). Er meint, dass sie in der Erinnerung (der Trauernden) weiterleben und an das Feuer „des Zieles“ erinnern, das nicht gelöscht werden kann. Dieses Bild kann mit dem oft wiederkehrenden Bild von den Toten als Saat verbunden werden (9:5, 39:6, 71:3). Er tröstet Eltern gefallener Nachkommen mit den Worten, diese seien „Geschichte“ geworden (50:3). Die Anwesenheit der toten Helden wird auch von dem Bild suggeriert, sie seien der Atem des nationalen Erwachens (67:4). Eine oft zitierte Aussage unter Anhängern der LTTE steht 36:4, wo wir erfahren, dass der Tod der Großhelden der Lebenshauch

des Kampfes sei. Diese Großhelden seien gestorben für die Befreiung des Volkes (51:3), für das Land und das Leben der Volksgemeinschaft in Unabhängigkeit (58:5).

Die Großhelden bekommen manchmal eine Spezialbezeichnung von ihm, nämlich *maravar* (38:2). Während Großheld immer den eingetroffenen Tod voraussetzt, sind die *maravar* noch kämpfenden Helden, obwohl dies eine Zuschreibung von *Vēluppillai Pirapākaraṅ* und keine Selbstbenennung ist. Kein LTTE-Krieger nennt sich selbst *maravaṅ*. Ich habe an anderer Stelle zusammen mit *Ālvāppillai Vēluppillai* ausführlich über sie geschrieben¹³¹ und fasse mich deshalb hier kurz. *Marā* bedeutet 'Tapferkeit', 'Wut'. Aus diesem Wort wird *maravaṅ* (Sing.) 'der Tapfere' und *maravar* (Plur.) 'die Tapferen' gebildet. *Vēluppillai Pirapākaraṅ* identifiziert sie mit den Schwarzen Tigern (38:2): „Dies ist das Zeitalter der Schwarzen Tiger, der Zeitpunkt, zu dem sich die Tiger wie Blitz und Donner in Kriegskleidung hüllten. In diesem neuen Zeitalter wird unser Kampf neue Dimensionen entwickeln. Die *Maravar*, die den Tod in Ketten legten, werden neue Geschichte schreiben. Sie werden das Licht für den Tagesanbruch unserer Generation anzünden“.

Die *Maravar* waren während der vorkolonialen Zeit ein Kriegerverbund in Südindien, der sich seinen Lebensunterhalt durch manchmal aufgezwungenen Schutz der Bevölkerung erwarb. Während der englischen Kolonialzeit wurde dieser Verbund als kriminelle Räuberkaſte klassifiziert, aber das Bild vom *Maravaṅ* als tapferem Helden lebte weiter und wurde besonders in der dravischen Bewegung gefeiert, wo *Vēluppillai Pirapākaraṅ* es kennen lernte. Der Einfluss dieser *Maravar* streckte sich bis auf die Insel, was aus Ortsnamen hervorgeht. Die *Maravarkaste* ist heute noch stark in Südindien; sie war ein wichtiges Moment im Aufbau der Indian National Army (INA) von Subhas Chandra Bose in den Jahren 1940-1945. Subhas Chandra Bose und seine Kämpfer werden auch von *Vēluppillai Pirapākaraṅ* idealisiert. Es gibt eine ideengeschichtliche Verbindung zwischen dem wiederbelebten Bild der heldenhaften *Maravar* durch die dravidische Bewegung, Subhash Chandra

¹³¹ Schalk, „Historisation...“, S. 45-53.

Boses südindischer Verzweigung und Vēluppillai Pirapākarans Patriotismus.¹³²

Die Bildersprache Vēluppillai Pirapākarans um diese Großhelden ist hervortretend. Er denkt sich, dass die kommende Unabhängigkeit im Sinn der Menschen wie eine Saat gesät sei und dass das Blut der Großhelden diese Saat zu einem Baum wachsen ließe (9:5). Die LTTE hat ein besonderes Ritual geschaffen, das der Leiche eines Kriegers gilt und bei dieser ausgeführt wird, die auf dem *lit de parade* liegt, umgeben von Kriegerern der LTTE, nicht nur von den Verwandten. Der Held ist wie im alten Rom öffentliches und nicht privates Eigentum. Das Ritual heißt *māvīrar kallārai pirakaṭaṇam* 'Proklamation bei der Gruft des Großhelden'. Ich habe schon anderweitig eine Beschreibung des Rituals und des Ritualtextes veröffentlicht und beschränke mich auf eine Zusammenfassung.¹³³

Das Ritual wird von einem Rezitator geleitet, der einen eine Seite langen Text auswendig kann und ihn in der Öffentlichkeit bei der Leiche stehend rezitiert. Der Text apostrophiert den Toten und vergleicht ihn mit einem Banyanbaum, der Luftwurzeln sprießen lässt, die dann in den Boden gehen und neue Bäume entstehen lassen. Der Text in geschriebener Form ist wie ein Bildergedicht formatiert, das einen Baum abbildet. Das Ritual knüpft also wieder an das Bild von der Saat an, an ein Bild von der Wirkung von Märtyrern, das weltweit verbreitet ist. Ein Märtyrer schafft neue Märtyrer.

Aber warum ein ganzes Ritual ausarbeiten? Könnte man sich nicht mit dem Gedanken begnügen, der Märtyrer sei wie eine Saat? Die LTTE will offenbar einen Schritt weitergehen. Ein Ritual schafft eine zeit- und ortsbegrenzte virtuelle Wirklichkeit, die auch beim Spiel und bei manchen formellen Verhandlungen vorhanden ist. Der Märtyrer wird im Ritual zur Saat, er ist nicht nur *wie* eine Saat, er ist sie. Die Rezitation verwandelt den Leichnam in eine Saat, die dann in die Erde gelegt wird ohne vorangehende Verbrennung. Diese „wirkliche“ Saat garantiert die Ankunft eines neuen Märtyrers. Betreffs Verhandlungen als Ritual schätzt die LTTE Verhandlungssituationen in Friedens-

¹³² Ibid., S. 53-56. Schalk, „Förrädarstämpeln...“. Id., „Inte bara tigern...“.

¹³³ Schalk, „Konsten att dö...“, S. 187.

verhandlungen mit der lankesischen Regierung oder anderen Regierungen und Diplomaten als sehr wichtig, weil dort, wie im Ritual und im Spiel, die (virtuelle) Wirklichkeit geschaffen wird, Tamililam sei ein Staat. Auch aussichtslose und resultatlose Verhandlungen sind deshalb nicht ganz wertlos. Das Verbot der LTTE von Seiten der EU im Jahr 2006 und schon früher von Seiten Indiens und den USA war deshalb ein großer Abbruch für die LTTE, die nun nicht mehr „mitspielen“ durfte, also als Staatsleitung öffentlich auftreten konnte.

Nun zurück zum Totenritual. Dieses Ritual soll nicht verstanden werden, als lehre die LTTE ein ägyptisches individuelles Weiterleben nach dem „Sterben“, eine hinduistische oder buddhistische Wiedergeburt oder eine christlich-jüdisch-islamische, geistige oder körperliche, unmittelbare oder endzeitliche, individuelle oder kollektive Auferstehung von den Toten, wie das auf dem Kriegerdenkmal in München impliziert wird. Dort erfahren wir, dass die toten Helden von 1914-18 auferstehen werden. Im Totenritual der LTTE existiert das Individuelle nicht mehr nach dem Tod. Es bleibt nur die Metapher Saat oder die im Ritual geschaffene virtuelle Saat. Wenn ein Märtyrer zum Aufkommen eines neuen Märtyrers inspiriert, ist der Neue ja kein Weiterleben, keine Wiedergeburt oder Auferstehung des vorangehenden Märtyrers/Helden. Wir haben es nicht mit einer tibetischen Form der Nachfolge zu tun. Das Moment des genetischen Nachwuchses im Bild von der Saat wird zwar hervorgehoben in der Aussage, die Luftwurzel des Bunyanbaumes (= der verstorbene Tiger) werde in den neuen Tiger eintreten,¹³⁴ aber hier wird die Genetik als Genetik absurd und soll als Metapher für die versicherte Nachfolge verstanden werden.

Das Ritual ist eine bejahende und ehrerbietige Reflexion über die Tatsache, dass ein Märtyrer einen anderen zum Märtyrertum inspiriert. Kurzum, ein toter Märtyrer/Held „lebt“ nur weiter in der Weise, wie Vēluppillai Pirapākaraṇ es für die LTTE bestimmt hat, nämlich als „Geschichte“ in der Erinnerung der Nachlebenden, wo er zu neuen Heldentaten inspiriert. Das ist der rationale Stand der LTTE. Was die nachlebenden Verwandten denken mögen, ist eine andere Sache, in die sich die LTTE

¹³⁴ Loc.cit.

nicht einmischt. Ich kenne Mütter und Schwestern von gefallenen Märtyrern/Helden – Gemahlinnen sind selten, weil die Märtyrer/Helden jung und deshalb meistens ledig sind –, die mir erzählt haben, dass sie bei besonderen Gelegenheiten eine Fürbitte an einen katholischen Heiligen oder an eine Göttlichkeit aus dem Caiva Pantheon richten, er/sie möge doch die Seele (*ātmā*) des Gefallenen betreuen.¹³⁵ In diesen Fällen werden traditionelle religiöse Formen aktualisiert.

10.9. Der Großheld und der Entsager

Im Sprachgebrauch von Vēluppilāi Pirapākaraṅ ist eine Besonderheit, die sich nicht im Sprachgebrauch der übrigen Ideologen der LTTE befindet. Für ihn sind alle Großhelden (*māvīrarkaḷ*) auch Entsager (*tiyākikaḷ*). Alle Entsager sind Großhelden. Gehen wir zum Abschnitt 35:4, der sehr komplex ist, weil wir dort gleich mehrere Fachtermini innerhalb des semantischen Feldes vom Freitod finden. Der Abschnitt lautet: „Die Großhelden (*māvīrarkaḷ*), die als Entsager (des Lebens) (*tiyākikaḷ*) der Unabhängigkeit, die Ehre und die Sicherheit des tamilischen Volkes ihr eigenes Leben gewidmet haben (*arppaṇitulla*), sollten über mehrere Jahre im Tempel (*itayakkōvilil*) unseres Herzens verehrt werden (*pūcikkappaṭa vēṇṭiyavarakaḷ*)“. Es ist hier klar, dass Großhelden Entsager sind und auch gleichzeitig Widmer ihres Lebens. Außerdem lernen wir, dass sie nicht in einem wirklichen Tempel, sondern im Tempel unseres Herzens verehrt werden sollen.

Die Alternierung zwischen Großheld und Entsager kommt bei Vēluppilāi Pirapākaraṅ regelmäßig vor (37:3, 37:5, 40:1, 66:4), wie auch die Alternierung zwischen Entsager und Widmer (35:3, 37:4, 41:2). Zwar bedeuten die Begriffe Verschiedenes, aber sie verweisen auf dasselbe, den Großhelden im (dreifachen) Freitod. Dem ist aber nicht so bei anderen Ideologen der LTTE, die den Entsager scharf vom Großhelden trennt. Im Sprachgebrauch derer wird Entsager nur für solche verwendet, die durch den freiwilligen und protestierenden Freitod als Fastentod starben, also in den Fällen Pūpati (16:2, 16:4, 39:2)

¹³⁵ Für solch eine caiva Fürbitte siehe Schalk, *God as Remover...*, S. 187.

und Tilīpaṇ (16:2, 37:4, 38:4), die beide auch von Vēluppillai Pirapākaraṇ gepriesen werden. Im Sprachgebrauch dieser gibt es nur zwei Entsager in der Kriegsgeschichte der LTTE. Sie fehlen konsequenterweise in den speziellen Gedenkbüchern der LTTE über ausschließlich Großhelden,¹³⁶ obwohl Tilīpaṇ Mitglied der LTTE war. Er starb aber nicht den Tod eines Großhelden, sondern den alternativen vorbildlichen Tod des Entsagers. Frau Pūpati war nicht Mitglied der LTTE und sie starb auch nicht den Heldentod. Sie wird aber unter der Bezeichnung „Patriotin“ geehrt.

Der Unterschied zwischen Vēluppillai Pirapākaraṇ und den anderen Ideologen kann erklärt werden. Er laboriert mit einer Bezeichnung, mit Entsager, aber mit zweifach Bezeichnetem. Er knüpft erstens an den traditionellen indischen Sprachgebrauch an, wonach Entsager oft Krieger sind. Der berühmteste ist Arjuna. Dies Bezeichnete ist funktional vereinbar mit dem Großhelden. Vēluppillai Pirapākaraṇ ist hier traditionell in seinem Sprachgebrauch.

Er knüpft zweitens an einen vom Gandhismus geprägten Sprachgebrauch an, wonach der Entsager gewaltlos ist. Nur dieser Entsager wird von den LTTE-Ideologen verehrt, also nur Tilīpaṇ und Pūpati. Vēluppillai Pirapākaraṇ ist auch von dem Brauch vom zweiten Bezeichneten beeinflusst, verwendet es für die beiden Personen und vermeidet dann konsequenterweise in beiden Fällen, sie mit Großheld zu bezeichnen. Sie sind (nur) Entsager, (keine Großhelden). Er alterniert zwischen den beiden Gebräuchen ohne vorzuwarnen, dass er dies tut. Es gibt also bei ihm *tiyāki* 1 und *tiyāki* 2.

Ich kann nicht erklären, warum sich der doppelte und alternierende Sprachgebrauch von Vēluppillai Pirapākaraṇ der Bezeichnung *tiyāki* 'Entsager' als angeblicher oberster Machthaber auch über die Sprache nicht über die ganze Organisation der LTTE verbreitet hat. Vielleicht sollten wir das Bild von seiner angeblichen Allmacht doch revidieren. Man kann sich natürlich auch fragen, warum Vēluppillai Pirapākaraṇ sich nicht dem Sprachgebrauch der anderen LTTE-Ideologen angepasst hat. Offenbar befinden er und seine Ideologen sich im Prozess eines

¹³⁶ Über diese Gedenkbücher siehe Schalk, *cāvilum vālvōm...*, S. 171-172.

Umbruchs in der Sprachentwicklung. Kiṭṭu (†1993), der ehemalige Befehlshaber Yālppāṇams, erzählte mir von seinem Wunsch, eine Sprachakademie einzurichten, die Ordnung in die Terminologie bringen sollte. Er hatte über die Schwedische Akademie gelesen. Er war übrigens auch Anhänger der exklusivistischen Verwendung von *tiyāki* als ein zum Tode Fastender.

10.10. Der Held als „Opfer“

Wir kommen nun zu einer schwierigen Aussage. In 66:4 finden wir das schon Bekannte *īkai*, das hier die Form *īkam* annimmt, und das uns bekannte *tiyākam* ‘Entsagen’, die mit noch zwei klar religiösen Begriffen zusammengestellt sind. Der eine ist *vēlvi*, der allgemein mit ‘Opfer’ übersetzt wird, aber vieldeutig ist. Das Wort ist klar mit der Religion Caivam und Vaiṇavam verbunden, wo wir einen *vēlviyāḷaṇ* ‘Opferpriester’ oder *vēlviyinp̄ati*, einen ‘Herrn des Opfers’ finden, der Perumāl (Viṣṇu) ist. Die Bezeichnung an sich spezifiziert nicht, um was für eine Art von Opfer es geht.

Das zweite Wort ist *yākam*, Sanskrit *yāga*, das auch oft mit ‘Opfer’ übersetzt wird und mit *vēlvi* alterniert. *Yākam* kann auch sinnerweiternd eine Bezeichnung für das Opferfeuer sein, in das das Opfer gelegt wird oder für die Opfergrube, worin das Opferfeuer brennt. Wichtig ist hier zu sehen, dass Vēluppillai Pirapākaraṇ hier bewusst auf vedische und postvedische Traditionen des Opfers anspielt, aber, wie ich konstatiere, um sich von diesen zu distanzieren, nach dem bekannten Modell „die Alten sagten jenes, ich aber sage dieses...“.

Nun zu der Aussage selber. Sie lautet: „Befreiung ist ein Eintritt ins Feuer, eine lange Reise bei der man fortschwimmt in Flüssen aus Feuer, ein Springen in das Feueropfer (*yākam*) des Entsagens (des Lebens) (*tiyākakkattiṇ*). Großhelden sind jene, die ihr Leben für die Befreiung für (als) dieses Opfer (*vēlviyikku*) gegeben haben“ (66:4).

Hier werden die Großhelden mit dem Opfer verglichen, das in die Opfergrube gelegt wird, aber mit der radikalierenden und sinnabweichenden Betonung vom Vorbild, dass hier der Opfernde und das Opfer identisch sind und das Opfern vom Opfernden selber initiiert wird. Er ist kein Opfer in dem Sinne,

dass andere ihn zum Leidtragenden machen. Er ist also auch gleichzeitig sein eigener Opferpriester. Metaphern werden hier an Metaphern gereiht. Die Botschaft ist: Der wahre Opferer ist nicht der vedische oder postvedische, sondern der heutige Großheld, der bereit ist, sein Leben für die Befreiung zu schenken. Er macht eine Schenkung wie ein freizügiger Donator. Dies, meine ich, sollte man von religiösem Opfern unterscheiden.

In *Überlegungen des Anführers* fehlt ein religiöser Begriff, den Vēluppillai Pirapākaṇ sonst verwendet. Es ist *pali*, Sanskrit *bali*.¹³⁷ Es ist im Hinduismus ein Blumen- oder Essopfer, das einem Gott gewidmet/geweihet wird und das auf das *palipīṭam* 'den Opfertisch' gelegt wird,¹³⁸ aber es kommt auch im Christentum vor, wo *palipīṭam* der Altar ist, wo Christus als Sühne geopfert wird.¹³⁹ Wiederum ist die Botschaft: Das wahre Opfer ist (nicht die Blume, der Reis oder Christus, sondern) der Großheld, der sich aber selbst zum Opfer weiht, (nicht um einem Gott, sondern) um dem Kampf der Befreiung zu dienen. Der Kontext von *pali* in der Verwendung von Vēluppillai Pirapākaṇ verwandelt es sinngemäß in eine Schenkung des Großhelden von sich selbst an die Volksgemeinschaft.

10.11. Der *Dharma*

Diese Verweltlichung religiöser Begriffe können wir auch in seiner Verwendung des Begriffes *dharma* sehen. Wir verbinden diesen Begriff mit Religion in Zusammensetzungen wie *Hindudharma*, *Buddhadharma*, *Jainadharmā* und *Sikhdharma*, also mit bekannten Religionen, wobei *dharma* als religiöse Lehre verstanden wird. Eigentlich bedeutet es 'das Tragende', was gut für den Kompetenzanspruch einer Religion passt. Was macht nun Vēluppillai Pirapākaṇ aus diesem Wort, das er als Selbstbezeichnung für seine „Lehre“ verwendet? Bei ihm fehlen die oben genannten Zusammensetzungen und auch jeder Hinweis zu irgendeiner bekannten Religion. Er sagt in 56:6: „Wir tragen

¹³⁷ Schalk, *God as Remover...*, S. 131.

¹³⁸ *Ibid.*, S. 162, 208.

¹³⁹ *cantirakāntaṇ, kiristāva...*, S. 16.

Waffen für den *Dharma*, für den Selbstrespekt und für die Unabhängigkeit...“. Was meint er hier mit *Dharma*? Er wird deutlich in 62:4 und 63:4, wo er vom menschlichen *Dharma* spricht und dabei impliziert, dass er nicht vom religiösen, offenbarten oder überlieferten *Dharma* spricht. Er macht außerdem deutlich, dass er damit die Menschenrechte meint, die sein *Dharma* enthalte oder sogar sei. In 65:3 und 69:5 ist der *Dharma* als moralische Kraft vorgestellt. Die Botschaft ist: Der wahre *Dharma* ist nicht der offenbarte, sondern der menschliche *Dharma*, also sein *Dharma*, der mit den Menschenrechten übereinstimme. Dies alles bedeutet, dass er sich dem geltenden Recht verpflichtet fühlt und eine klare Unterscheidung macht zwischen Recht und Unrecht, (dann aber Probleme mit der Umsetzung in der Praxis bekommt!). Genau diese Unterscheidung wird in faschistischen Ideologien suspendiert, wo in Frage gestellt wird, ob sich der Lebenswille eines Volkes klarer ausspricht durch eine Schicht von Kämpfern, die Recht und Unrecht zu unterscheiden streben, oder durch eine gesunde, kräftige Rasse, die den Kampf um des Kampfes willen liebt.¹⁴⁰

Der Leser, der mit den Berichten von *Amnesty International* und *Asia Watch* vertraut ist, wird wahrscheinlich über diese Hinwendung von Vēluppillai Pirapākaraṇ zu Menschenrechten erstaunt sein und noch mehr, wenn er hört, dass dieser alle Konventionen der Menschenrechte schon am 24. Februar 1988 unterzeichnet hat. Das hat aber auch die Regierung Sri Lankas getan und schon früher. Die Kluft zwischen Absicht und Befolgung ist in beiden Fällen riesig. Ich erkläre mir das so, dass die Setzung von heiligen äußersten oder absoluten Zielen auf beiden Seiten eine Nichtbefolgung oder einen Aufschub der Absichten rechtfertigen soll. Wo es heilige Werte gibt, entstehen Hierarchien mit obersten Leitbildern, die das Gewissen erleichtern und Skrupel eliminieren. Die LTTE und die Regierung kennen aber doch eine Grenze. Es gibt Verbrechen gegen die Menschheit, deren sich die LTTE und die Regierung (noch) nicht schuldig gemacht haben. Es dreht sich um Geiselnahme unschuldiger Zivilisten in Verbindung mit Erpressung unter Tötungsandrohung, falls eine Forderung von politischen Kom-

¹⁴⁰ Jünger, *Der Kampf...*, S. 57.

promissen, von Freilassung politischer Gefangener, gigantischen Geldsummen oder Lieferung von Waffen nicht Folge geleistet wird, mit nachfolgender Ermordung der Geisel. Ein Staat innerhalb der Vereinten Nationen kann sich so etwas nicht erlauben, aber moralisches Bedenken kann nicht der Grund für diesen Verzicht sein, denn die Liste von Verbrechen gegen die Menschlichkeit von Seiten der Regierung umfasst schon vieles. Eines mehr oder weniger würde auch keine Rolle mehr spielen für das Ansehen der lankesischen Regierung in der Welt. Die EPRLF erlaubte sich dieses Verbrechen einmal mit dem amerikanischen Paar Stanely und Mary Allen 1984, doch ohne es zu Ende zu führen. Es gibt zwar parteiische Berichte des Feindes, dass die LTTE sich dieses Verbrechen wenigsten ansatzweise erlaubt hätte,¹⁴¹ aber es gibt keinen Bericht einer neutralen Instanz über eine vollendete Tatsache. Vor allem gibt es auf beiden Seiten kein Handlungsprogramm dies zu tun, wie bei Carlos Marighella oder wie in der Praxis der deutschen RAF. Die Ursache des Verzichts in diesem Punkt ist derselbe für die Regierung wie für die LTTE. Beide wissen von einander, dass sie sich nicht erpressen lassen. Ich nehme an, dass beide von den Geiseln in der Gewalt des Feindes ein heroisches Sterben für das Mutterland erwarten würden. Es lohnt sich also nicht, eine solche Aktion zu beginnen.

Es gibt noch ein Verbrechen, dessen die LTTE sich (noch) nicht schuldig gemacht hat. Die wiederholten Verbrechen der lankesischen Armee, die Zivilbevölkerung mit systematischen Vergewaltigungen, auch Gruppenvergewaltigungen, zu terrorisieren, ist der LTTE völlig fremd. Es gibt nicht eine Anklage gegen die LTTE betreffs dieser Tat, auch von den schlimmsten Feinden nicht, während die Regierung von Pranger zu Pranger in internationalen Berichten über Verbrechen der Menschenrechte geht. Die Regierung hat verstanden, dass es sich lohnt, die Bevölkerung mit Vergewaltigungen zu terrorisieren und sie

¹⁴¹ Siehe z. B. Silva, „Tamil Community shocked...“. Dies traf in London in 2005 ein, aber es ist unklar, ob es sich um die LTTE oder um eine kriminelle Bande handelte. Auch die Anklage gegen die Regierung wegen „abductions for ransom of Tamils“ bleibt unpräzise. Siehe Anon., „Sri Lanka’s Rights Violations Dominate TNA’s European talks“.

weiß auch, dass sie von Seiten der LTTE nicht mit einer entsprechenden Vergeltung zu rechnen braucht. Es gibt offenbar bei der LTTE eine Einschränkung, das „heilige“ Ziel vorbehaltlos durch sexuellen Terror an den Schwächsten zu verwirklichen. Dies mag auch mit einer gesteigerten puritanischen Einstellung zur Sexualität zusammenhängen. Die LTTE verhängt auch strenge Strafen innerhalb der eigenen Gesellschaft für Diskriminierung der Frau und besonders für Gewaltausübung an zivilen Frauen in Ehen innerhalb der eigenen Volksgemeinschaft. Der Verzicht auf Vergewaltigung als Kampfmethod hat aber die LTTE nicht daran gehindert, blutige Massaker von Seiten der Regierung an unschuldigen Zivilisten mit blutigen Massakern – ohne Vergewaltigungen – an unschuldigen sinhalasprechenden Zivilisten, auch an Frauen und Kindern, zu vergelten. Vergeltung, gedacht retrospektiv als Rache und prospektiv als Vorbeugung, spielt auf beiden Seiten eine große Rolle, verwickelt aber beide Seiten in eine Spirale von Gewalt.

10.12. Hingabe

Formen von *parru* ‘hingeben’ kommt in der Quelle viermal vor, zweimal als Hingabe ans Ziel (36:6), einmal als Hingeben an die Sprache (47:2) und einmal als Hingeben an die Befreiung (51:3), was auf dasselbe wie das Ziel herauskommt. Wir kennen das Wort schon von *tēca-p-parru-āḷar* ‘Patriot’. Er gibt sich der Nation oder dem Land hin. Dieses Wort *Hingabe*, Englisch *devotion*, hat zu einem Missverständnis geführt, weil es nämlich mit einem anderen Wort für *devotion*, mit *patti*, verwechselt worden ist. *Patti* oder *pakti* sind die naturalisierten Formen von Sanskrit *bhakti* ‘Hingabe’, eigentlich ‘(göttlicher) Anteil’, die in einen religiösen Kontext gehören. Der Mensch habe einen göttlichen Anteil, der ihn mit Gott verbindet, was in der Hingabe zu ihm ausgedrückt wird. Der Mensch zeigt diese Hingabe *oder anpu* ‘Liebe’ gegenüber einem Gott und dieser wiederum zeigt *aruḷ* ‘Gnade’. *Bhakti* und *patti* gehören in die sogenannte Bhaktifrömmigkeit im Hinduismus, die nun Vēluppillai Pirapākaraṅ unterschoben wird. Das Wort *pakti/patti* ist übrigens auch von Christen übernommen als Bezeichnung für das Verhältnis von

Gott und Mensch.¹⁴² Man müsste ihm nun auch konsequenterweise unterstellen er sei Christ. Obwohl *patti* nicht bei Vēluppillai Pirapākaraṇ vorkommt, wurde ihm von einem Anthropologen, der der Sprache Tamil entfremdet war, unterschoben, er sei der Empfänger von *patti* von Seiten seiner Anhänger, also er werde als Gott betrachtet.¹⁴³ Aus unserer Quelle geht hervor, dass er *patti* gar nicht verwendet und all seine Formen von *parru*- mit sehr irdischen Zielen zu tun haben. Es ist eine Eigenschaft der Großhelden, sich der Nation hinzugeben, aber nicht im religiösen Sinne durch eine Form von *patti*. Statt 'hingeben' könnte man für *parru* auch 'sich anbinden' und sogar 'sich ankleben' sagen. Ein Großheld macht sich am Ziel fest. Dann könnte man die hier unpassende, religiöse Konnotation vermeiden. Auf Sinhala gibt es ja auch das Wort *bhaktiya* und es war verführerisch, in die gestellte Falle zu gehen und *parru* damit zu übersetzen. Der Übersetzer ließ sich aber nicht verlocken. Er verwendete Formen von *bāṅḍīma* 'Binden an...'

10.13. Das Heilige

Nun noch zu der Verwendung des frequenten Wortes „heilig“ bei Vēluppillai Pirapākaraṇ. Er verwendet immer dasselbe Adjektiv *pūṇita*, das sowohl von Christen als auch Hindus gebraucht wird. Man kann aus dem Wort selber nicht erschließen, von welcher Religion er es geliehen hat. „Heilig“ ist bei ihm das Recht, verstanden als Selbstbestimmung der Volksgemeinschaft (19:4). „Heilig“ sind die Abbildungen von Großhelden auf riesigen Anschlägen, die man besonders bei Straßenkreuzungen findet (67:2). „Heilig“ ist der Weg zum Ziel, den er als Pilgerfahrt beschreibt, der von „Heiligen“, also von seinen Kriegern besritten wird (42:4). Ja, er zögert nicht, die Methode dieses Ziel zu erreichen, nämlich den Kampf als „heilig“ zu bezeichnen (39:2). Im Ritualtext für den verstorben Krieger, der Proklamation bei der Gruft des Großhelden, wird zweimal „der heilige Krieg“ genannt, an dem der Tote teilgenommen habe.¹⁴⁴ Endlich

¹⁴² cantirakāntaṇ, *kiristāva*..., S. 37.

¹⁴³ Schalk, „Historisation...“, S. 68-69. Dort wird Michael Roberts Versuch ausführlich behandelt.

¹⁴⁴ Schalk, „Konsten att dö...“, S. 182-183.

wird auch das Ziel selber als heilig bezeichnet (40:1, 50:2). Zwar ist eine Vorstellung von *jus ad bellum* und *jus in bello* in der indischen Tradition vorhanden, aber er beruft sich nicht ausdrücklich auf diese. Die Konnotation der Bezeichnung „heiliger Krieg“ ist aber schon die Bezeichnung eines Krieges als gerechter und der im Krieg verwendeten Mittel als gerechte.

Auch für „heilig“ gilt, dass Vēluppillai Pirapākaran reduktionistisch denkt. Er denkt an das Äußerste oder Absolute, was für ihn ein politisches Ziel, die Verwirklichung von Tamilīlam, ist, aber er sagt „heilig“. Es ist eine Redewendung, die auch sinngemäß sinhala Medien lieben mit Verweis auf die eigenen Helden. Das äußerste Ziel, für welche diese sterben ist auf Sinhala bekannt als *uttarītara aramuṇa* ‘das äußerste Ziel’.

10.14. Geschichte als Kampfgeschichte

Zum religiösen Zionismus gehört ein Sendungs- und Erwählungsbewusstsein als Legitimation für die Landergreifung. Ein solches Sendungs- und Erwählungsbewusstsein des tamilischen Volkes als Legitimation für die Dominanz über arische Völker ist in der dravidischen Bewegung nicht hervortretend, aber es wird ein erhöhtes Selbstbewusstsein kultiviert, vor allem durch Retrospektion, die die Erhabenheit der Draviden aufzeige. Sie zeige eine Abstammung der Draviden von dem Urkontinent Lemuria¹⁴⁵ oder die Verbreitung durch Migration von Ägypten. Darüber muss ich einiges sagen, um Veluppillai Pirapākaran's Geschichtsauffassung von der einer Schar tamilsprechender Amateurhistoriker zu unterscheiden.

V. Navarattinam (Navaratnam) verfiht in *Tamil Civilization. The Untold History* (732 Seiten, 2006¹⁴⁶) eine spezielle These von der Abstammung aller Tamilsprechenden im Mittelmeergebiet vor ungefähr 10 000 Jahren, die dann die ägyptische Zivilisation aufbauten, sich aber auch ostwärts verbreiteten und sich als Sumerer etablierten. Sie besetzten auch Elam und Afghanistan und wanderten dann südwärts in das heutige Tamilgebiet. Elam wurde dann als Name für die erste menschliche

¹⁴⁵ Mehr darüber in *cāvilum vālvōm...*, S. 82-86.

¹⁴⁶ Navaratnam, *Tamil Civilization...*

Niederlassung auf der Insel Lanka übernommen. (Auf Tamil werde dann dieser Name als Īlam, und angliert als Ealam oder Eelam gegeben). Während ihrer Zeit als Sumerer lernten sie die Erzählung von der großen Flut im Gilgameshepos kennen und die Erinnerung daran werde deutlich in den indischen Erzählungen von Überschwemmungen, die also eigentlich nicht in Indien geschahen, aber dorthin verlegt wurden. Natürlich sind auch viele Sprachen von Tamil abhängig. Aramäisch, die Sprache Jesu, sei eine Tochttersprache von Tamil. Ja, sogar die Sprache Sinhala sei eine durch Fremdeinflüsse degenerierte Form von Tamil. In Europa, besonders in Britannien, hätten tamilische Stämme gelebt, als die Römer kamen. Vijayas erste Liebchaft auf der Insel, Kuveni, gehörte natürlich zu der tamilischen Urbevölkerung. Die sinhala Volksgemeinschaft sei erst im 7. Jahrhundert n. Chr. entstanden.

Navarattinam ist einer von vielen nationalistischen Amateurhistorikern, aber er war auch einer der Mitbegründer der Federal Party von Ceylon, die in den 1970er Jahren zum Separatismus unter der Leitung von Celvanāyakam überging. Sein Buch ist jetzt weltweit im Widerstand verbreitet und es bleibt abzuwarten, welchen Einfluss es haben wird. Er selber gehört der ersten Generation im Exil an und verbrachte in Kanada seinen Lebensabend. Sein Buch wird besonders bei Treffen und Konferenzen des Widerstandes verteilt und verkauft. Es wirkt aus eigener Kraft, es findet aber auch Unterstützung von anderen Amateurhistorikern der ersten Generation im Exil.

Ich möchte nun gleich sagen, dass die LTTE bis jetzt keine identischen oder ähnlichen Ansichten in offiziellen Dokumenten verfochten hat, obwohl jetzt die Lemuriathese und die Diffusionsthese auch in Īlam weit verbreitet ist. Die Argumentation der LTTE für Tamilīlam ist nicht nostalgisch-träumerisch, sondern historisch und sozialwissenschaftlich. Man kann die LTTE-Thesen verifizieren, falsifizieren oder allgemein prüfen, was auf ihren empirischen und propositionellen Charakter hinweist. Die Lemuriathese und Diffusionsthese in tamilischer Fassung sind eine Kompilation westlicher und östlicher Ideen mit einer starken emotiven Basis, die außerhalb einer wissenschaftlichen Prüfbarkeit liegt. Sie ist ein Fall für ein stilles und verständnisvolles Wiedererkennen unter Nostalgikern. Die (scheinbar) wis-

senschaftliche Form der Darstellung gehört zum Genre des amateurhistorischen Diskurses, der auch im theosophischen und okkulten Milieu beheimatet ist. In Navarattinams Fall kommt noch hinzu, dass sein Buch von der Universität Yālpāṇam herausgegeben wurde.

Zur Auffassung vom tamilischen Erbe gehört die Vorstellung, die tamilische Kultur gehöre zu den ältesten der Welt und sei eine Primärkultur gewesen, von denen andere sekundäre Kulturen abgeleitet seien. Vorstellungen wie die von Lemuria wenden sich gegen die Überheblichkeit der Kolonialherren, die die westliche Kultur als sublime und finale Entwicklung der Menschheit ansahen. Sie richtet sich auch gegen die Überheblichkeit der indischen Vertreter des Arischen, die die Sanskritkultur als primär und edel, die dravidische aber als sekundär und barbarisch hinstellen. Sie wendet sich auch von Seiten der Īlattamilen gegen die Überheblichkeit der sinhalasprechenden Buddhisten in Īlam, die behaupten, sie seien vor den Tamilsprechenden auf der Insel angekommen. Die Schöpfer des tamilischen Erbes reagieren also aus einer Verteidigungsposition. Der Ton ihrer Darstellung ist deshalb oft emotional.

Wichtig an Navarattinams Buch ist, dass er darin den heutigen Anspruch der Tamilsprechenden, ein Volk zu sein, vergeschichtlicht, sodass eine Kontinuität trotz aller Veränderung zwischen dem Ursprung in Ägypten und der Niederlassung auf der Insel besteht, wo sie angeblich die Urbevölkerung ausmachten, bis zur heutigen Zerrüttung und bis ins Exil. Viele dort sind über diese Vergeschichtlichung dankbar. Andere nehmen sie kopfschüttelnd hin und einige empfinden sie als nur peinlich, schweigen aber. In diesen Fällen wird interne Kritik vermieden. Die Voraussetzung für das Entstehen einer vergangenheitsbewältigenden Geschichtsschreibung ist deshalb nicht gut.

Navarattinam gehörte bis zum Ende seines Lebens dem harten Kern der Verteidiger von Tamiḷīlam an. Als er im Exil am 22. Dezember 2006 starb, wurde er schon zwei Tage später von Vēluppillai Pirapākaraṇ zum *nāṭṭupparrālar* 'Patrioten' ernannt. Das ist die parallele Bezeichnung von hervorragenden Zivilisten zu den gefallenen Kriegern, die als *māvīrar* 'Großhelden' bezeichnet werden. Diese Bezeichnung hätte er wahr-

scheinlich auch erhalten, wenn er sein Diffusionsthese nicht formuliert hätte.

Diese amateurhafte Geschichtsschreibung als Genre hat bei Vēluppillai Pirapākaraṅ (noch) keine sichtbaren Spuren hinterlassen. Er scheint dies abgewählt zu haben und ruft stattdessen eine andere Retrospektion der dravidischen Bewegung ab, nämlich, dass das kriegerische Heldentum in der Geschichte die Tamilen immer wieder gerettet habe. Er ist deshalb glücklich dieses Heldentum wieder erneuert zu haben: „Eine in der stolzen langen Geschichte der tamilischen Volksgemeinschaft untergrabener heldenhafte Tradition ist wieder erneuert worden“ (27:2). Er setzt sein Vertrauen in das Vermögen zur Selbstbehauptung der tamilischen Volksgemeinschaft durch die Taten ihrer Helden. Sein Vertrauen in diese wird immer gestärkt, wenn er stellvertretend für alle jetzt wirkenden Helden retrospektiv auf die Vergangenheit blickt. Er wird enthusiastisch, wenn er von der Geschichte spricht. Es ist diese Geschichte, die von vorbildlichen Helden handelt, die die heutigen Helden zur Aktion motiviert. Er arbeitet fleißig mit der Metapher, dass die Geschichte selbst ein handelndes Wesen sei. Er spricht von der Geschichte als Mutter, in deren Schoß Tamilīlam ruhe, das als Kind der Geschichte bezeichnet wird (71:3). Vom Vater wird nichts gesagt. Wenn man dem Autor des Vorwortes Glauben schenkt, kann dieses Kind auch mit Vēluppillai Pirapākaraṅ identifiziert werden, denn er sagt, dieser sei von der Geschichte gegeben (S. 4). Als handelndes Wesen macht die Geschichte das Mutterland zum Eigentum der Tamilen (69:1). Die Geschichte lässt keine andere Wahl, als nach Unabhängigkeit zu verlangen (67:3). Die Geschichte zwingt, nach der Befreiung zu streben (67:3). Die Geschichte ist ein Wegweiser (40:2). Sie ist sein eigenes Leitbild (8:1).

Geschichte wird aber auch als Szene oder Resultat des heroischen Handelns beschrieben. Das Handeln bringe das Rad der Geschichte in Bewegung (9:1, 13:2). Einigkeit und Entschlossenheit schaffen Geschichte (14:6). Das Freiheitsgefühl ist eine Kraft in der Geschichte (18:2). Der Held schafft Geschichte durch das Sterben für die Wahrheit (20:5, 49:1). Sein Entsagen tut das auch, schafft sogar Weltgeschichte (21:6). Der Tod der Großhelden ist die treibende Kraft der Geschichte (36:4) Der

Bebefreiungskrieg ist der Wirbel der Geschichte (24:3). Die Schwarzen Tiger schreiben eine neue Geschichte (38:2). Der Autor des Vorwortes macht Vēluppillai Pirapākaraṇ zum Schöpfer einer neuen Geschichte (S. 4).

Es herrscht kein Zweifel: Geschichte wird als Kampf- oder Kriegsgeschichte verstanden (37:3), manchmal mit welthistorischen Dimensionen. Wenn deshalb Vēluppillai Pirapākaraṇ von Kiṭṭu als einem Mann mit Geschichte redet (49:3), dann können wir ahnen, was er meint. Kiṭṭu (†1993) war der Befehlshaber in Yālppāṇam in den 1980er Jahren.

Das erhöhte Selbstbewusstsein, das durch die Vergangenheitsbetrachtung erschaffen wird, kann zu Wünschen führen, die als Wirklichkeitsbeschreibung beurteilt werden, wie in der folgenden *Überlegung*: „Die wundervollen Entsagungen (des Lebens) unserer Krieger und der Zivilbevölkerung in diesem Krieg wurden in der Weltgeschichte als ein unvergleichbares Epos des Heldentums niedergeschrieben“ (37:6).

Schließlich kommt eine *Überlegung*, die die oben genannte Metapher von der Geschichte als handelndes Wesen und vom Menschen als Opfer der Geschichte überwindet und stattdessen den Menschen als Macher der Geschichte vorstellt. Die *Überlegung* wirkt so bekannt und so deutsch, sie ist aber mit indischem Schmuck versehen. Sie paraphrasiert frei *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* (1844) von Karl Marx. Die *Überlegung* sagt: „Geschichte ist nicht eine göttliche Kraft außerhalb des Menschen. Es ist nicht der Sinn eines Sūtra, der das Schicksal des Menschen bestimmt. Geschichte ist ein Ausdruck der Dynamik des Menschen. Der Mensch macht die Geschichte. Der Mensch bestimmt auch über sein eigenes Schicksal“ (71:2).

Wenn auch die LTTE kein Sendungs- und Erwählungsbewusstsein kultiviert, sondern bei einem erhöhten Selbstbewusstsein verharret, muss sie sich mit der Ideologie des Feindes auseinandersetzen. Gerade in dieser Auseinandersetzung schwillt das erhöhte Selbstbewusstsein. Siṃhalatva holt aus den Kommentaren zum Kanon und aus der buddhistischen Vamsaliteratur Zitate hervor, um ein Sendungs- und Erwählungsbewusstseins für die heutigen sinhalasprechenden Buddhisten zu aktualisieren. Es gibt zahlreiche Stellen, die die Insel Lanka zur

Leuchte der Welt machen, eben durch die Verwaltung des Buddhismus. Oft reagieren tamilische Intellektuelle, in dem sie einen Gegenentwurf zu dem des Feindes machen, z. B. dass Vijaya, der angebliche Gründer des sinhala Volkes, kurzum als Gründer des tamilischen Volkes dargestellt wird. Bei Vēluppillai Pirapākaraṇ finden wir aber keinen reflektierenden Gegenentwurf zu dem Sendungsbewusstsein von sinhala Einstaatlern. Er hat nie Anspruch auf traditionelle Regionen der Sinhalasprechenden erhoben. Seine klare Zweistaatenlehre ist asymmetrisch im Verhältnis zur Einstaatenlehre von Siṃhalatva. Eine Trennung oder Scheidung der beiden Staaten wäre deshalb aus der Sicht der LTTE zuerst ein Kriegsprojekt, das dann aber in ein Friedensprojekt übergehen könnte, wie die die Hauptakteure einer zerbrochenen Zwangsehe nach einiger Zeit des Auseinandergehens wieder mit einander reden können. Der Haken hier ist, dass nur eine Partei sich scheiden lassen will und dass deshalb nur Siege, aber nie Frieden errungen werden kann, wenn nicht eine dritte Macht als Vertreter der Weltgemeinschaft von Staaten die gezogenen Grenzen unter Androhung von Gewalt bewacht und garantiert.

11. Zusammenfassung

11.1. Die Religionspolitik der LTTE

Zwei Fragen werden oft miteinander vermischt, nämlich wie die LTTE das Verhältnis zwischen Staat und Religion bestimmt und ob Vēluppillai Pirapākaraṇ religiös denkt, wenn er mit seinem politischen Programm zum äußersten Ziel motivieren will. Wir müssen die beiden Fragen auseinanderhalten. Zuerst die Religionspolitik.

Die LTTE hat eine Religionspolitik geerbt, die neutral gegenüber den einzelnen Religionen sein will. Diese Neutralität drückt sich in zwei Weisen aus, erstens durch bewusste Ausklammerung der Identifizierung mit einer bestimmten Religion, was wir in den *Überlegungen des Anführers* sehen können. Es ist Vēluppillai Pirapākaraṇ fremd, eine schon existierende Reli-

gion zu selektieren, was dysfunktional für den Zusammenhalt der Volksgemeinschaft wäre. Er tut das, was vor ihm schon die Fremdenlegion getan hat, nämlich die überlieferten Religionen ihrer kämpfenden Krieger aus verschiedenen Kulturen auszuklammern, um Streitigkeiten zu verhindern. Man könnte dies einen methodologischen Agnostizismus nennen. Der Ausdruck ist eigentlich vom modernen akademischen Studium der Religionen geholt,¹⁴⁷ wird aber hier von mir auf sein religionspolitisches Programm umgesetzt.

Zweitens will die LTTE neutral sein durch die Übernahme des indischen Säkularismus oder Pluralismus, nach dem der Staat *alle* Religionen innerhalb seines Gebietes „beschützen“ soll. Diese einklammernde und multikonfessionelle Religionspolitik wird von Vēluppillai Pirapākarāṇ in *Überlegungen des Anführers* nicht angeführt, ist aber in offiziellen Dokumenten der LTTE vorhanden. Die Spannung, die zwischen der distanzierenden Ausklammerung und der empathischen Einklammerung besteht, ist ein Problem, das nicht wir, sondern die LTTE lösen muss.

11.2. Vēluppillai Pirapākarāṇs Lehre vom Äußersten als strategisches Programm der Kriegsführung

Wenn es um den anderen Punkt geht, ob sein politisches Programm religiös sei, scheint es beim ersten Kontakt mit den *Überlegungen des Anführers*, als ob Vēluppillai Pirapākarāṇ eine Art von politischer Religion artikuliere. Zusammenfassend gebe ich eine Tabelle, die die Vielfalt der „religiösen“ Termini in allen hier verwendeten Sprachen, Tamil, Deutsch, Englisch, Schwedisch und Sinhala, spiegelt. Sie belegen alle das semantische Feld um den dreifachen Freitod als letzte Methode, Tamil-īlam zu gewinnen.

¹⁴⁷ Siehe Platvoet, „Ritual...“, S. 194.

<i>arpaṇippu</i>	Widmung (des Lebens)	dedication (of life)	vigning (av livet)	(<i>jīvitāya</i>) <i>kāpakirīma</i>
<i>cāṭci</i>	Märtyrer, Zeuge	martyr/witness	martyr, vittne	<i>sākṣi</i>
<i>īkam</i>	Schenkung (von sich selbst)	donation (of oneself)	donation (av en själv)	<i>tiliṇaya</i>
<i>pali</i>	(Ess- oder Blumen)opfer	(food/flower) sacrifice	(mat-/blomster) offer	<i>baliya</i>
<i>parru</i>	sich hingeben, verbinden	devote, attach oneself	hänge sig, binda sig vid	<i>bāndīma</i>
<i>pūṇita</i>	heilig	holy	helig	<i>pujanīya</i>
<i>taṛkotai</i> ¹⁴⁸	Schenkung von sich selbst	donation of oneself	donation av en själv	—
<i>tiyākam</i>	Entsagung (des Lebens)	abandonment (of life)	försakelse (av livet)	<i>parityāgaya</i>
<i>tiyāki</i>	Entsager (des Lebens)	abandoner (of life)	försakare (av livet)	<i>tyāgi</i>
<i>vēlvi</i>	(Opfer)gabe	(sacrificial) gift	(offer)gåva	<i>pūjā</i>
<i>yākam</i>	(Opfer)feuer	(sacrificial) fire	(offer)eld	<i>yāgaya</i>

Was wir bei Vēluppillai Pirapākaraṇ hier sehen, ist eine intellektuelle Aktivität, die scheinbar als Sakralisierung der Politik erscheint, weil er religiöse Termini verwendet. Es dreht sich aber nicht um eine Sakralisierung, sondern um eine verweltlichende *Radikalisierung* der Politik und seiner Erweiterung als Krieg. Die Verbindung zwischen äußerst/absolut und heilig ist radikalierend, nicht sakralisierend. Er will das Äußerste oder Letzte in seinem Patriotismus. Vēluppillai Pirapākaraṇ will zum dreifachen Freitod motivieren, als freiwillige Hingabe auf dem Schlachtfeld, als „Sabotage“ im Blausäuretod oder als Methode, die das Leben als Waffe verwendet.

Ferner instrumentalisiert er den Heiligenschein nicht, sondern setzt seine schon instrumentalisierte Verwendung als ge-

¹⁴⁸ Dieses Wort ist nicht im Buch *Überlegungen des Anführers*, sondern ein konstruierter Neologismus, von der LTTE verbreitet.

gebene Sprachwelt voraus. Im Buch verwendet er zweimal den Ausdruck *Kreuz des Leidens* (45:3, 60:1) und zweimal den spezifisch christlichen Term *cāṭci* (40:2, 67:2) 'Märtyrer', aber ist er deshalb Christ? Es sind Termini, die in der Umgangssprache gängig sind. So drückt sich ein Politiker aus, der in der Tradition der dravidischen Bewegung steht. Er sagt „heilig“ und meint „äußerst“ oder „absolut“ und er meint es ernst. Er gehört einer Kultur an, die noch mit äußersten Werten laboriert. Dies erscheint besonders in religiösen Kulturen als natürlich, obwohl viele religiöse Spezialisten gelernt haben oder lernen mussten, ihren der Religion innewohnenden Absolutismus im „Dialog“ zu zähmen, zu zivilisieren und bei Kollisionen nach Auswegstellen zu suchen, aber auch säkulare bedrängte (Sub)kulturen, die am Abgrund des Untergangs stehen oder wenigstens dort zu stehen glauben, aktualisieren äußerste Werte. Vēluppillai Pirapākarāṅs Volksgemeinschaft ist religiös durch eine lange Tradition, aber was hier vor allem zählt, ist auch, dass er diese Volksgemeinschaft an den Rand dieses Abgrundes positioniert. Seine Beurteilung der Lage wurde übrigens im April 2007 auch von Karen Parker nach einer genauen und überzeugenden Analyse geteilt.¹⁴⁹

Strikt gesehen sakralisiert er also nicht die Politik, sondern er radikalisiert sie, indem er sie zum Äußersten drängt, was ich mit einem Verweis auf eine Kampfpapare, die 1996 verbreitet wurde, belegen will, nämlich die Papare „handle (=töte) oder stirb“.¹⁵⁰ Wenn du nicht tötest, wirst du sterben. Du selber und wenn nicht du, auf jeden Fall *jene, für die du tötest*, haben eine Überlebenschance. Um diesem Äußersten Ausdruck zu verleihen, zögert er nicht, sich als Sprachrohr einer christlichen und hinduistischen Sprache zu betätigen, eben weil er mit äußersten Werten laboriert.

Was hier als Radikalisierung bezeichnet wird, gilt seiner weltlichen Politik, Tamilīlam zu etablieren. Diese kann als ethnischer Nationalismus/Patriotismus bezeichnet werden, der radikal ist, nicht nur weil er zum Äußersten drängt, sondern auch

¹⁴⁹ Siehe Parker, „Gefahr eines Völkermordes...“ Für Angaben über Karen Parker siehe <http://www.webcom.com/hrin/parker/biograph.html>.

¹⁵⁰ Über diese Papare siehe Schalk, „From Do and Die...“

weil er einer Gleichschaltung gleichkommt; er soll von allen Kulturäußerungen und Institutionen übernommen werden. Zwar sagt er in 70:2, dass die Kunst frei sein muss, um sich entwickeln zu können, aber anderswo sagt er, die Kunst müsse sich den nationalen Anforderungen anpassen (15:3, 21:2, 29:1, 48:5, 55:2). Sein Nationalismus/Patriotismus ist also kein kultureller privatisierter Sektor für sich, der sich auf Feiertage beschränkt mit Paraden, Fahnenhissen und Liedersingen, sondern er soll sich als Radikalisierung auf allen Sektoren der Gesellschaft geltend machen. Es gibt eine gute Zusammenarbeit zwischen der LTTE und den religiösen Vertretern, weil eben die LTTE die religiösen Organisationen neben den vielen Sport- und Frauenvereinen und auch ausländischen GOs und NGOs als Teil der Volksgemeinschaft betrachtet – so lange diese „dem Ziel“ nicht entgegenwirken.¹⁵¹ Innere Emigration ist auch noch passabel, aber lauter Widerstand nicht. Ich kenne einige Geistliche und Intellektuelle, die in eine innere Emigration gezogen sind. Ihr Dilemma ist, dass sie eigentlich „das Ziel“ teilen und deshalb loyal sind, aber sie teilen die Methoden nicht und ziehen sich deshalb zurück. Die LTTE ist selber eine Widerstandsbewegung, die sich in einer Kriegssituation noch nicht erlauben konnte, einen Gegenwiderstand zu beherbergen. Sie hat jeden ausgemerzt, der mit der indischen oder lankesischen Regierung kollaborierte. Dies ist auf beiden Seiten ein politischer Totalitarismus bedingt durch die Situation des Krieges, aber auch gleichzeitig diese Situation bedingend.

Ich lese *Überlegungen des Anführers* von Vēluppillai Pirapākaraṇ, als wäre es vom selben Genre – jenseits von einer Beurteilung der Qualität – wie *Vom Kriege* von Carl von Clausewitz, wie die klassischen chinesischen Handbücher in Kriegführung (*Sun Bin*)¹⁵² und wie über Guerilla-Kriegführung von Mao tse Tung¹⁵³ und von Carlos Marighella,¹⁵⁴ also als Handbuch in der

¹⁵¹ Die EU hat das Vertrauen der LTTE verloren, als sie 2006 die LTTE innerhalb der EU verbot. Die EU musste auf Befehl der LTTE ihre Beobachter aus dem LTTE-Gebiet abziehen, weil sie nun befangen war.

¹⁵² *Sun Bin: The Art of Warfare*.

¹⁵³ Mao Tse-Tung, *On Guerilla Warfare*. Id., Worte des Vorsitzenden.

¹⁵⁴ Marighella, „Pequeno...“

Kriegstrategie, ein gesetztes Ziel, den Sieg, zu erreichen. Sie setzen alle voraus, dass Krieg, wenn nicht ein Mittel zum Frieden, so doch ein Mittel zum Sieg sein kann, also zu einer positiven Veränderung für die siegende Seite. Das ist die Grundbewertung aller Kriegsführung. Sie baut auf langer Erfahrung. Da man so etwas heute in der Gemeinschaft von Vereinten Nationen nicht offen sagen kann, wird manchmal erklärt, man führe Krieg für den Frieden, und knüpft an eine Redensart an, die so alt wie der Krieg selber zu sein scheint und immer in jeder Generation wiederholt wird: *paritur pax bello*, 'der Friede wird durch Krieg gewonnen'.¹⁵⁵ Das tut die Regierungsseite offen mit dem von der Präsidentin 1995 lancierten Schlachtruf „war for peace!“,¹⁵⁶ auf Sinhala *sāmaya sañdahā yuddhaya*, was der LTTE (noch) fremd ist, obwohl die entsprechende Redensart auf Tamil, *amaitikkāṇa pōr*, natürlich auch bekannt ist. Dem Sinn nach ist sie weltbekannt.

Der Schlachtruf selber wurde von dem gelehrten Mönch Walpola Rāhula verbreitet, was er schon früh in einer sophistischen Weise in *Heritage of a Bhikkhu* 1945 tat, wie Tessa Bartholomeuz hervorhob.¹⁵⁷ Dies war der Vorläufer zu dem weitverbreiteten Slogan *sāmaya sañdahā yuddhaya* in den 1990er Jahren. Die Präsidentin sah ihre Chance an diesen anzuknüpfen.

Walpola Rahula führte schon in den 40er Jahren ein relativistisches und kasuistisches Deutungsprinzip des *Vinaya* ein, um angeblich den Mönchen die Begegnung mit der modernen Welt zu erleichtern. Was aber geschah, war, dass der Typ „politischer Mönch“ sich besonders berufen fühlte hervorzutreten, aber nur um für eine *absolutistische* Botschaft Platz zu machen. Walpola Rahula fühlte sich selbst berufen politisch hervorzutreten, zuerst sozialistisch, dann national-sinhala. So kennen wir ihn seit den 1950er Jahren. Im Jahre 1956 pries er die geschichtlichen Singhalesen als neue Rasse mit gesundem jungem Blut, die sich dem Buddhismus hingab. Im Jahr 1992 publizierte er in *The Independent* vom 1. Februar 1992 „einen Aufruf an die ganze

¹⁵⁵ Diese Formulierung geht auf Cornelius Nepos (100-25) zurück in dessen Werk *De viris illustribus*.

¹⁵⁶ Kumaratunga, „The Address Made...“

¹⁵⁷ Bartholomeuz 1999, S. 179-180.

singhalesische Rasse“, in dem er forderte, dass der Friedensvorschlag des Ministers C. Tontaman abgewiesen werden solle. Dieser hatte vorgeschlagen, dass die Regierung Friedensverhandlungen mit der LTTE beginnen sollte. Der buddhistische Mönch Walpola Rahula aber, inzwischen zum Rektor der Universität Ceylons aufgestiegen, äußerte dann 1992 die jetzt historischen Worte, die ihn über das Grab hinaus verfolgen werden. Walpola Rahula stand keineswegs allein. Folgende seit langem etablierte buddhistische Organisationen unterstützten seinen Slogan, dass der Frieden erst nach abgeschlossenem erfolgreichen Krieg etabliert werden solle: Supreme Council of the Sangha, Mahabodhi Society, Young Mens' Buddhist Association, Dharma Vijaya Foundation, All Ceylon Buddhist Womens' Congress, Sri Lanka Temperance Association, All Ceylon Buddhist Congress, Buddhist Theosophical Society, World Buddhist Women's Congress, Sasana Sevaka Society. Die Präsidentin hatte große Teile der buddhistischen Gesellschaft Lankas hinter sich.

Es scheint, dass die LTTE Sieg und Frieden unterscheiden kann, aber auch dem Sieg huldigt, doch ohne sich deshalb einzubilden, dass damit der Friede erreicht werden könne. Die LTTE kämpft zuerst um das Überleben der Volksgemeinschaft, dann um den Frieden. Im tamilischen Exil geht das unter der Bezeichnung und weitverbreiteten und verschönenden Redensart „peace with justice“, auf Tamil *nītiyōṭu amaiti/camātānam*. Auch fürchtet der tamilische Widerstand eine Art von Scheinfrieden, der nur ein verkappter Sieg der Regierung ist nach dem Modell *pax romana*.

Wo absolute Werte ungezähmt, ohne Ausweichstellen, vorgehoben werden, ist Konvivenz unmöglich. Das ist die Lage im Jahr 2007, und sie entstand definitiv schon 1977 bei der radikalen Wende in der Einstellung der Tamilsprechenden, als eine Mehrzahl es wählte, Tamililam zu fördern. Auf Seite der Regierung kam die Wende endgültig im Jahr 1972 mit der neuen Verfassung, die Sri Lanka als *unitary state* definierte, die seither als äußerster Wert galt, für dessen Aufrechterhaltung über 20 000 junge Soldaten ihr Leben gegeben haben.

Was diese oben genannten Werke über Kriegskunst alle miteinander verbindet, ist die Selbstverständlichkeit, mit der der

Krieg als Überlebensstrategie akzeptiert wird, aber auch die Stellung einer konkreten Frage: Wie gewinne ich diesen Krieg? Die Frage, wie der Krieg verhindert werden kann, wird nicht gestellt. Sie ist natürlich irrelevant in einem Buch, das die Kriegskunst lehrt. Die Antwort auf die erste Frage wird von Vēluppillai Pirapākaraṇ gegeben, mit einem auf fast jeder Seite wiederkehrenden Schlüsselwort, nämlich mit *uruti* 'Entschlossenheit' als (psychologischer) Voraussetzung. Einen Krieg könne man gewinnen durch unermüdliche Entschlossenheit, die endlich die Bereitschaft zum Letzten, den (dreifachen) Freitod als Methode zum Sieg umfasse. In Kürze sagt er in 11:3: „Der Krieg wird nicht durch die Größe der Armee oder die Qualität der Waffen bestimmt. Faktoren wie unerschütterliche Entschlossenheit, Heldentum und der Wille zur Befreiung bestimmen den Sieg“. Ganz Ähnliches findet man auch bei Carl von Clausewitz in *Vom Kriege...* im dritten Buch „Von der Strategie überhaupt“.¹⁵⁸ Vēluppillai Pirapākaraṇs Lehre ist also keine Weltanschauung, sondern eine Kampfstrategie, die eine spezielle Geisteshaltung fordert, die beim Krieger zum Habitus werden soll. Weltanschauungen und Religionen werden von anderen produziert.

Nun noch etwas sehr Wichtiges. Im Buch *Überlegungen des Anführers* finden wir eine patriotische Kriegsmoral, die wir als Imperative formulieren und in dem gegebenen Nationalismus „begründen“ könnten. Das tut Vēluppillai Pirapākaraṇ. Das ist aber nicht das ganze Spektrum der Möglichkeiten für die LTTE die Lehre vom Äußersten zu vermitteln. Ich habe schon mehrmals unsere Quelle überschritten und mich anderen Quellen zugewandt. Darunter sind besonders die Quellen zu beachten, die beschreiben, wie die Botschaft vom Äußersten durch die Organisation von Riten vermittelt wird, besonders durch den Totenkult von Großhelden/Märtyrern. Die standardisierten Erklärungen des Feindes für diese Mobilisierung ist Überredung, Korruption, Bedrohung, Brotmission und Spielen auf schlechter Ausbildung der Rekruten. Ohne zu Verneinen, dass dies vorkommt, möchte ich doch den Blick auf die institutionalisierte Weise der Vermittlung der Botschaft richten, nämlich der Ver-

¹⁵⁸ Clausewitz, *Vom Kriege...*, S. 157-210.

mittlung vom *obligatorischem Gedenken* an die Toten durch institutionalisierte Erzählungen and rituelle Prozesse zuwenden. Obligatorisches Gedenken in diesen Formen *verursacht* natürlich nicht das Aufnehmen von Gewalt, aber es steuert Stimmungen in eine Richtung und schafft die notwendige Nachgiebigkeit oder Akzeptanz sie zu verwenden. Kriegerisches Märtyrertum als Totenkult ist der erstrangige Ausdruck der Akzeptanz von Gewalt in einer kriegerischen Situation. Die Regierung hat das sehr wohl verstanden, weshalb sie auch diesen Totenkult durch Denkmalsturz bekämpft, aber gleichzeitig für eigene Zwecke übernimmt.

Es gibt drei normative Diskussionen um die LTTE, ob ihr Feminismus wirklich feministisch, ob sie terroristisch und ob sie religiös sei. Die Antworten der LTTE sind klar: ja, nein und nein. Die Diskussionen werden nie enden, weil beide Seiten davon ausgehen, es gäbe so etwas wie die *richtige* Definition von Feminismus, Terrorismus und Religion. Auch meine Einstellung ist normativ, weil ich nämlich aus rein pragmatischen Gründen bewusst wähle, einer Definition Vorrang zu geben, die auf dem dominierenden Sprachgebrauch von Religion baut. Nicht die Definition an sich ist normativ, aber meine Entscheidung, sie zu wählen.

Es gibt über vierzig Definitionen von Religion in der Religionswissenschaft, aber alle haben eines gemeinsam: Sie verbinden in irgendeiner Form Religion mit Transzendenz. Transzendenz ist auch maßgebend in emischen Definitionen von Religion. Damit ist auch gesagt, dass Transzendenz nicht etwa ein orientalistischer Einschub sein kann. Ich mache diesen Sprachgebrauch zu meiner Norm und komme zu dem Schluss, dass Vēluppillai Pirapākaraṅs Lehre vom Äußersten alle Form von Transzendenz und damit auch Religion ausschließt. Eine solche Stellungnahme stößt natürlich auf Widerstand.

Wenn man von „Kult“ und „Riten“ spricht, endet man gleich in dem Fach mit der Beschreibung „Religion“, obwohl diese Klassifizierung unzeitgemäß ist. Die heutige Religionswissenschaft ist inklusivistisch: Sie redet von religiösen *und* säkularen

Riten.¹⁵⁹ Im Fall der LTTE haben wir es mit säkularen zu tun, obwohl eine Sprache mit religiösem Ursprung verwendet wird.

Es gibt auch eine Einstellung, nach der Personen, die sich mit dem Äußersten oder Letzten reflektierend befassen, religiös seien, auch wenn sie die Religion ausklammern oder sogar verneinen. Nietzsche sei trotz allem religiös gewesen. Religiöse Menschen haben oft Schwierigkeiten sich vorzustellen, dass es a-religiöse Menschen gibt. Ein Durst nach Religion sei im Wesen des Menschlichen. Dies ist eine theologische Aussage, die zwar von der Religionswissenschaft objektiviert werden kann, aber selbst keine religionswissenschaftliche Aussage ist. Zwar haben wir schon einen Durst (*tākam*) in den Kehlen der Tiger gefunden, aber es ist kein Durst nach Religion, sondern nach Tamililam.

Es gibt auch noch tamil- und sinhalasprechende Christen, die im überhängenden und nachschleppenden Kulturkampf gegen Caivam aus dem 19. Jahrhundert gerne eine Verbindung zwischen der LTTE als Caivasekte und gewaltsamen Caivam aus der vorkolonialen Zeit sehen. Es gibt auch solche, die darauf bestehen, die LTTE allgemein als religiöse Sekte zu bezeichnen, um ihre Kennzeichnung von ihr als fundamentalistisch oder fanatisch zu unterbauen.¹⁶⁰ Es gibt endlich enthusiastische Caivas und Christen, die ihre eigene Religiosität auf die LTTE projizieren, die dann quellenunkritisch mit der Ideologie der LTTE identifiziert wird. Das gilt besonders caiva Tempelpriestern und Paṇṭitar und frommen, empathischen, protestantischen Pastoren und katholischen Priestern.

Es gibt auch eine Gruppe von Theoretikern, Durkheimianern und Tillichianern, die geschult sind, im Äußersten das Heilige zu sehen, und deshalb die Lehre Vēluppillai Pirapākaraṅs in dieser Perspektive als religiös oder pseudoreligiös betrachten. Wenn das Äußerste sich im Nationalismus/Patriotismus äußert, wird dieser als Religion oder als politische Religion dargestellt. Mir scheint dies auf einem Gedanken zu beruhen, der davon ausgeht, dass das Weltliche zum Göttlichen entfaltet wird, dass also eine ontologische Differenz zwischen Weltlichem und

¹⁵⁹ Siehe Platvoet, „Ritual...“. Ich verweise auch auf das Buch *Secular Ritual*.

¹⁶⁰ Schalk, „Ist die LTTE...?“.

Transzendente projiziert wird. Es ist aber bei Vēluppillai Pirapākaraṇ genau umgekehrt: Das Göttliche wird zum Weltlichen reduziert, das den Inhalt des Göttlichen bestimmt. Mehr noch, jede Form von *ontologischer* Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz wird eliminiert. Es dreht sich nicht um eine Sakralisierung der Welt, sondern um eine Verweltlichung des Sakralen, das seinen eigenen, tradierten, heiligen ontologischen Status verliert und auf eine *Metapher* für das Absolute reduziert wird, wobei das Absolute eine unnachgiebige Forderung ist. Ich denke besonders an die Schlüsselmetapher „Vernichtung durch göttliche Askese“. Damit sind wir beim zentralen Punkt angelangt. Der Freitod ist durch diese Metapher – auf jeden Fall kurzfristig – aller Fragwürdigkeiten von Seiten der Vertrauenschenkenden beraubt. Es dreht sich also nicht darum, irgendwelche neuen religiösen Heilslehren zu verkünden, die andere ersetzen sollen, sondern darum, eine Einstellung oder Hingabe zu schaffen, die vorbehaltlos für die Verwirklichung von Tamilīlam ist. Wahrscheinlich denkt sich Vēluppillai Pirapākaraṇ, dass seine radikale Forderung mit jeder um ihn herum existierenden Religion vereinbar, selbst aber keine Religion ist.

Es gibt einige spekulative Kulturanthropologen, die assoziativ denkend Symbole mit kosmischen Perspektiven verbinden, die sie als *world view* oder Religion bezeichnen, die dann Transzendenz beherbergt. Vēluppillai Pirapākaraṇ wird immer wieder mit der Schöpfung einer Weltschau verbunden. Wenn man jeden Nationalismus/Patriotismus als Weltschau oder Religion sieht und dies auf Vēluppillai Pirapākaraṇ projiziert, muss man aber beachten, dass sein Nationalismus/Patriotismus keinerlei transzendente Elemente enthält. Diese Kulturanthropologen können einfach nicht akzeptieren, dass es sich bei Vēluppillai Pirapākaraṇ *nur* um einen ganz konkreten ethnischen Nationalismus/Patriotismus handelt, der mit patriotischen Praktiken, die auch den Freitod beinhalten, umgesetzt werden soll, um die tamilische Volksgemeinschaft vor dem vermuteten Völkermord zu retten. Leider sind die sprachgewandten und empirischen Feldarbeiten über die LTTE von den Anthropologen Margret

Trawick¹⁶¹ und Patricia Lawrence¹⁶² in ihrer Funktion als Leitbilder unter Anthropologen begrenzt.

Mir ist unverständlich, warum das Äußerste, hier das Erreichen eines Sieges durch einen blutigen Krieg, der u.a. den dreifachen Freitod umfasst, der ganz klar als taktische Kampfmethode stilisiert wird und in einer Situation von handle-oder-stirb in der Bedrohung eines Völkermordes entstanden ist, als religiös oder pseudoreligiös bezeichnet werden soll. Sein angebliches Opferideologem ist nicht religiös und handelt nicht vom Opfern, sondern ist ein irdisches Kampfadeologem des Guerillakampfes. Er selber klassifiziert den Freitod als Kampfmethod (43:2), was übrigens schon in dem Ausdruck „Leben als Waffe“ liegt.

11.3. Friede statt Sieg

Zum Schluss: Können wir trotz allem vom Buch *Überlegungen des Anführers* etwas über den Frieden lernen? Es ist meine Überzeugung, dass Friedensverhandlungen nur erfolgreich sein können, wenn sie von einem realistischen Selbstbild der Kontrahenten ausgehen. Ein solches Bild betrifft des unveränderlichen Zieles (12:2) der LTTE wird in *Überlegungen des Anführers* geliefert. Wir sollten auch registrieren, was Vēluppillai Pirapākaraṇ in 28:2 sagt: „Wunden, die der sinhala Terrorismus unserer nationalen Seele zugefügt hat, werden nie heilen“. Sein Feindbild enthält keine versöhnenden Züge (33:6). Das gilt auch für die sich ablösenden Regierungen seit 1948, unabhängig vom Parteiprofil. Es gibt keine Bereitschaft zur kritischen Aufarbeitung der Vergangenheit unter Intellektuellen und es gibt keine Nelson-Mandela-Gestalt in diesen Regierungen. Es gibt auch keinen kniefallenden Willy Brandt unter den Politikern. Wer seine Hoffnung auf die Linken setzt, wird von der Geschichte enttäuscht: Immer wieder wurden sie vom Schwanz des Löwen eingefangen. Ein Desmond Tutu fehlt unter den religiösen Führern auf der sinhalasprechenden Seite. Stattdessen finden wir das Phänomen, dass die etablierten Religionen – was

¹⁶¹ Siehe z. B. Trawick, *Enemy Lines...*

¹⁶² Siehe z. B. Lawrence, „Kālī in a Context of Terror“.

im Christentum besonders deutlich wird – sich ethnisch aufteilen. Es gibt also katholische und protestantische Tamil- und Sinhalasprechende, die ihre Loyalitäten zuerst zu ihrer Ethnie und erst danach zu ihrer gemeinsamen Konfession bekunden, aber auch nur dann, wenn ein sozialer Druck entsteht. Als Beispiel für diese Aufteilung der Religion nach ethnischen Kriterien mag die Bildung von zwei katholischen Priesterseminaren im Jahr 1981 dienen, eines für die Tamilsprechenden in Yālpānam und eines für die Sinhalasprechenden in Kandy. Es gibt gar nicht so viele Priesterkandidaten, die eine solche Aufteilung berechtigt.

Wenn die norwegischen Helfer, bei den Kontrahenten eine Neigung zum Föderalismus erheischt zu haben glauben, wie das im Osloübereinkommen von 2002 vage angedeutet ist, dann sind sie zum Wunschdenken übergegangen. Beide Widersacher, die LTTE und die Regierung, waren sich klar über ihr Äußeres, über den Freistaat bzw. den zentralisierten Staat. Es wäre einfach gewesen, *Überlegungen des Anführers* und die Verfassung von Sri Lanka zu studieren, um den Kontrahenten wirklich nahe zu kommen. Die Diplomaten könnten anerkennen, dass das Ziel der beiden Parteien unvereinbar ist. Föderalismus ist von keiner Seite als Endlösung akzeptiert und kann zwar von einer dritten Macht durch diplomatische Bedrohung von Sanktionen, finanzieller Korruption von Politikern, Kauf von Dissidenten, Überläufern und Söldnern oder militärischer Intervention aufgezwungen werden, was aber nicht zum Frieden führt. „Die Wahrheit“ liegt nicht immer in der Mitte, in diesem Falle in der Mitte zwischen gewaltsamem Separatismus und zentralisiertem gewaltsamem Einheitsstaat, also hier in der Formel „ein Staat, zwei Nationen“. Besonders gefährlich hat sich in der Geschichte der Verhandlungen eine Sentimentalisierung des Prinzips Hoffnung geltend gemacht, das immer wieder als Waffe der Repression gegen die Tamilsprechenden verwendet worden ist.

Es gibt einen Frieden, der nichts mit Versöhnung zu tun hat, zu der ja keine der beiden Parteien bereit ist. Es ist jener innere und äußere Friede, den wir als „Aufatmen“ kennen, der durch eine Scheidung oder Trennung der beiden Territorien, Tamil-Ilam und Sri Lanka, erreicht werden kann. Hier könnte er mit dem bewaffneten Beistand der Vereinten Nationen erreicht

werden, die ein Mandat hat, einen Völkermord mit allen nachfolgenden Racheaktionen zu verhindern und die beiden Feinde *innerhalb ihrer Grenzen* auseinanderzuhalten nach dem Modell von Osttimor. Als Wiederbelebung des schon eingegangenen Waffenstillstandes wäre dies ein Anfang, das Streben nach Sieg mit einem Streben nach Frieden durch Errichten von Institutionen und Erlassen von Gesetzen, jeder für sich, zu ersetzen. Das wäre ein Weg zu der Gründung von zwei Staaten, die nach ihrer Bildung Formen der Zusammenarbeit wählen können.

mērkōlkaḷ – Referenzen – References –
Referenser – අනුමත කෘතී

- „Anandasangaree writes an open letter to Prabhakaran“. In: *The Independent*. (Zugang: 28. Juni 2007).
www.independentsl.com/cgi-bin/newsscript1.cgi?record=1867
- Anon. „LTTE Raids a Sinhalese village; Four home Guards Killed – Vavuniya“. Ministry of Defence (2007). (Zugang: 24. Juli 2007)
http://www.defence.lk/new.asp?fname=20070724_02. 2007
- Anon. „Sri Lanka’s Rights Violations Dominate TNA’s European Talks“. *TamilNet* (15. August 2007).
- Anon. „The Official Website of The Royal Family of Jaffna (Sri Lanka)“. (Zugang: 3. Juli 2007) www.jaffnaroyalfamily.org.
- Anon. „Two Decades of ‘Suicide Terror’: Untold Suffering for Lanka“. In: *Daily News* (6 July, 2007). (Zugang: 12. Juli 2007)
<http://www.dailynews.lk/2007/07/06/fea03.asp>
- Anon. „Historical Background. Tamil Eelam“. In: *Official Website of Peace Secretariat of Liberation Tigers of Tamil Eelam*, 12 March, 2005. (Zugang: 17. März 2007)
<http://www.lttepeacesecretariat.com/mainpages>. Arasanayagam, Jean. *A Nice Burgher Girl*. Colombo: SSA, 2007.
- . „Explanation of Terms“. In: *Lanka 5* (1990). S. 403-408.
- . „Memories from Burgher Life“. In: *Lanka 5* (1990). S. 387-402.
- Balasingham, Adele. *The Will to Freedom. An Inside View of Tamil Resistance*. Mitcham: Fairmax Publishing LTd, 2001. [Siehe auch *pālaciṅkam*, *aṭēl. cutantira vēṭkai...*]
- Balasingham, Anton. *War and Peace. Armed Struggle and Peace. Efforts of Liberation Tigers*. Mitcham: Fairmax Publishing Ltd., 2004. [Siehe auch id. *pōrum camātāṇamum...*]
- Bartholomeusz, Tessa. „First among Equals: Buddhism and the Sri Lankan State“. In: *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. Edited by Ian Harris. London: Continuum International Publishing Group, 1999. S. 173-193.
- Bloom, Mia. *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Bretfeld, Sven. Das singhalesische Nationalepos von König Duṭṭhagāmaṇī Abhaya. Textkritische Bearbeitung und Übersetzung der Kapitel VII.3-VIII.3 der Rasavāhinī des Vedeha Thera und Vergleich mit den Paralleltexten Sahassavathuppakaraṇa und Saddharmālaṅkāraya. *Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie Band 13*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2001.

- Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamilakam and Īlam. Part 1. Prologue. The Pre-Pallava and the Pallava period. *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 19*. Editor-in-Chief Peter Schalk. Co-Editor Ālvāpiḷḷai Vēluppillai. Uppsala: AUU, 2002.
- Buddhism among Tamils in Pre-Colonial Tamilakam and Īlam, 2002. Part 2. The Period of the Imperial Cōlar. Tamilakam and Īlam. *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 20*. Editor-in-Chief Peter Schalk. Co-Editor Ālvāpiḷḷai Vēluppillai. Uppsala: ACTA, 2002.
- cantirakāntaṅ, ē. jē. vi. *kiristava nākarikam – corkaḷañciyam*. tiru-nelvēli: *kiristava maṅṅam*, 1995.
- Chandrakanthan, A. J. V. “Eelam Tamil Nationalism: An Inside View“. In: Wilson, A. Jeyaratnam. *Sri Lankan Tamil Nationalism. Its Origins and Developments in the 19th and 20th Centuries*. London: Hurst & Company, 2000. S. 157-175.
- Clausewitz, Carl von. *Vom Kriege. Hinterlassenes Werk*. Ungekürzter Text. 4. Auflage. München: Ullstein, 2003 (1980).
- cūriyap putalvarkaḷ* (2006). No place of issue given: tamilīla viṭutalai pulikaḷ, 2006.
- Durkheim, Émil. Le suicide. Étude de sociologie. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, 1930.
- Godwin, Jan. „When the Suicide Bomber is a Woman“. In: *Marie Claire*. 26 August 2007. (Zugang: 26. August 2007)
<http://www.marieclaire.com/print-this/world/articles/female-suicide-bomber>.
- Gunasingam, Murugar. *Sri Lankan Tamil Nationalism. A Study of its Origins*. Sydney: 1999.
- Harris, Elizabeth J. *Theravada Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth Century Sri Lanka*. London: Routledge, 2006.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar. Von Jaffna nach Kilinocchi. Wandel des politischen Bewusstseins der Tamilen in Sri Lanka. *Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut Universität Heidelberg Band 199*. Würzburg: Ergon Verlag, 2007.
- Herzl, Theodor. *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Zweite Auflage. Leipzig: M. Breitensteins Verlags-Buchhandlung, 1896. 86 Seiten.
- Hoole, Rajan. Somasundaram, Dayan. Sritharan, K. Thiranagama, Rajani. *The Broken Palmyra. The Tamil Crisis in Sri Lanka—An Inside Account*. Claremont (Ca): The Sri Lankan Studies Institute, 1988.

- Hoole, S. Ratnajeevan. *H. C. W. Thamothersampillai, Tamil Revivalist: The Man Behind the Legend of Tamil Nationalism*. Colombo: ICES, 1997. 80 Seiten.
- Das Info. Briefe der Gefangenen aus der RAF 1973-1977. Dokumente*. Herausgegeben von Pieter H. Bakker Schut. Hamburg: Neuer Malik Verlag, 1987.
- Jayawardena, Kumari. "Väddäfolket som guerillakämpar". In: *Lanka* 2 (1989). S. 25-28.
- Jünger, Ernst. *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Vierte Auflage. Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1929.
- karumpulikaliṅ irutik kanaṅkaḷ. uyirāyutam 1-3*. pirans: nitarcaṇam tāyarippu, keine Angabe des Jahres. [Video]
- Kumaratunga, Chandrika. „The Address Made at the Inaugural Meeting of the ‘Sudu Nelum’ Colombo. July 8th 1995“. (Zugang 31. März 2005)
www.presidentsl.org/data/speech/1995/19950708SuduNelum.htm
- Lanka. Tidskrift om lankesisk Kultur* 1-7 (1989-1992). Utgivare Peter Schalk. Uppsala: Uppsala Universitet, 1989-1992.
- Lawrence, Patricia. "Kālī in a Context of Terror". In: *Encountering Kali: In the Margins, at the Center, in the West*. Edited by Rachel McDermott. Ewing: University of California Press, 2003. S. 100-122.
- Nelson, Paul R. *Courage of Faith. Dag Hammarskjöld's Way in Quest of Negotiated Peace, Reconciliation and Meaning. Europaen University Studies. Series XXII. Theology*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2007.
- Mao Tse-Tung. *On Guerilla Warfare*. Translated from the Chinese and with an Introduction by Samuel B. Griffith II. Urbana: University of Illinois Press, 1961. 114 Seiten.
- Mao Tsetung. Worte des Vorsitzenden*. Bonn: Voltmedia, kein Jahr der Ausgabe.
- Marcos (subcomandante insurgente). *Our Word is our Weapon. Selected Writings*. Edited by Juana Ponce de León. New York: Seven Stories Press, 2002.
- Marighella, Carlos. "Pequeno manual do guerrilheiro". In: Id., *Manual do guerrilheiro urbano e outros textos*. 2.a edição. No place of issue: Assírio & Alvim, no year of issue [1974?].
- Muttukumar, Anton. *The Military History of Ceylon*. Delhi: Navrang, 1993.
- Navaratnam, V. *Tamil Civilization. The Untold History*. Toronto: University of Jaffna, 2006.

- Neelsen, John P. "Sri Lanka – State and Nation in Crisis". In: *Crisis of State and Nation – South Asian States between Nation-Building and Fragmentation*. Edited by John P. Neelsen and Dipak Malik. Delhi: Manohar, Delhi 2007. S. 173-214.
- . "Observations on Human Rights Violations in Sri Lanka: Ethnonationalism, Collective Rights and International Community". In: *International Conference on Tamil Nationhood and the Search for Peace in Sri Lanka. MAY 21-22-1999*. Ottawa: Carleton University, 1999. S. 241-262.
- Opfer und Gebet in den Religionen. *Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*. Band 26. Herausgeber Ulrich Berner, Christopher Bochinger, Rainer Flasche. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- pālaciṅkam, aṅṅaṅ. *pōrum camātānamum. viṭutalai pulikalīṅ pōrāṭṭa varalāru*. Mitcham: Fairmax Publishing Ltd, 2005. [Siehe auch Balasingham, Anton. *War and Peace...*].
- pālaciṅkam, aṭēl. *cutantira vēṭkai. tamīlīla viṭutalai pōrāṭṭam uḷḷiruntu oru nērakku*. Mitcham: Fairmax Publishing LTD, 2002. [Siehe auch Balasingham, Adele. *The Will to Freedom...*].
- Pape, Robert A. *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House, 2005.
- Parker, Karen. „Gefahr eines Völkermordes in Sri Lanka. Schwerwiegende Verletzungen des Humanitären Völkerrechts“. In: *Zeit-Fragen* (30. April 2007). S. 1-2.
- Platvoet, Jan G. „Ritual: Religious and Secular“. In: *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Edited by Jens Keinath, Jan Snoek, Michael Stausberg. *Numen Book Series. Studies in the History of Religions. Volume 114-1*. Leiden: Brill, 2006. S. 160-205.
- Roberts, Michael et al. *People Inbetween. The Burghers and the Middle Class in the Transformations within Sri Lanka, 1790s-1960s*. Volume One. Ratmalana: Sarvodaya Book Publishing Services, 1989.
- Roberts, Michael. "Singhalesers pejorative omdömen om burghers". In: *Lanka* 2 (1989). S. 44-78.
- Roos, Lena. 'God Wants It'. The Ideology of Martyrdom in the Hebrew Crusade Chronicles and Its Jewish and Christian Background. *Medieval Church Studies* 6. Turnhout: Brepols, 2006.
- Rothermund, Dietmar. „Nationalismus in Indien“. In: *Südasiens* 3 (2007). S. 84-87.
- Rudrakumar, V. "The Right to Self-Determination". In: *Peace with Justice. International Conference on the Conflict in Sri Lanka*. Under the Auspices of Australian Human Rights Foundation and Aus-

- tralasian Federation of Tamill Associations (Inc). 27-28 June. Canberra, Australia. Canberra: Australian Human Rights Foundation and Australasian Federation of Tamil Associations, 1996. Pp. 155-159.
- Schalk, Peter. „Articles 9 and 18 of the Constitution of Lanka as Obstacles to Peace“. In: *Lanka* 5. Pp. 276-296.
- . „Beyond Hindu Festivals: The Celebration of Great Heroes' Day by the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE) in Europe. In: *Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum*. Würzburg: Ergon Verlag, 2003. S. 391-421.
- . „Birds of Independence'. On the Participation of Tamil Women in Armed Struggle“. In: *Lanka* 7 (1992). S. 44-142.
- . „Buddhismens lära om *ādhyātmikadāna*, 'gåvan av sig själv'“. In: *Religio* 12 (1988), Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund. S.131-150.
- . „Buddhistische Kampfgruppen in Sri Lanka“. In: *Asien. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* 21 (Oktober 1986). S. 30-62.
- . „Caivam –a Religion among Tamil Speaking Refugees from Sri Lanka“. In: *Refugee Survey Quarterly* 26:2, 2007. Pp.91-108.
- . „Commemorating Professor A. Turairācā, Vice-chancellor, Yālpāṇappalkalaikkalakam, Īlam (Lanka)“. In: *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yālpāṇam, Īlam (Lanka)*. Uppsala Studies in the History of Religions 2 (1995). S. 87.
- . „Conjuring up Spirits of the Past. Identification in Public Ritual of Living Persons with Persons from the Past“. In: *Ritualistics. Papers Read at the Symposium on Ritualistics Held at Åbo, Finland, on the July 31-August 2, 2002*. Edited by Tore Ahlbäck. Turku: Donner Institute, 2003. S. 189-207.
- . „Förrädarstämpeln är borta. Ännu lever 'Netaji' - den vördade ledaren“. In: *Sydasien* 2, 1996. S. 24-25.
- . „From Do and Die to Do or Die. Semantic Transformations of a Lethal Command on the Battlefield in Ilam/Lanka“. In: *Orientalia Suecana* (2003). S. 391-398.
- . God as Remover of Obstacles. A Study of Caiva Soteriology among Ilam Tamil Refugees in Stockholm, Sweden. *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum* 23. Uppsala: AUU, 2004.
- . „Historisation of the Martial Ideology of the Liberation Tigers of Tamil Ealam (LTTE)“. *South Asia. Journal of South Asian Studies* 20 (1997). S. 35-72.

- . „*īlam* <*sīhaḷa*. An Assessment of an Argument. *Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Religionum* 25. Uppsala: AUU, 2004.
- . „*īlavar* and Lankans. Emerging Identities in a Broken-up Island“. In: *Journal of Asian Ethnicity* 3 (2002). S. 47-62.
- . „Inte bara tigern gemensam. Total hängivenhet och martyrkult förbinder Tigrarna med Netajis ideal“. In: *Sydasien* 2, 1996. S. 26-28.
- . „Ist die LTTE eine hinduistische Sekte?“. In: *Südasiens. Zeitschrift des Südasiens Büros* 5 (1998). S. 18-19.
- . „Kette ohne Anfang und Ende. Die Welt der Fundamentalisten in Sri Lanka ist hermetisch gegen Kritik versiegelt“. In: *Der Überblick. Zeitschrift für ökumenische Begegnung und internationale Zusammenarbeit* (März 1997). S. 83-88.
- . „Konsten att dö: om den ritualiserade fridöden bland *īlavar* på ön *īlam* „. In: *Riter och ritteorier. Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*. Nora: Nya Doxa, 2002. S. 157-215.
- . „Landets söner. Om nutida buddhistisk historietolkning och konflikten mellan singhaleser och tamiler i Sri Lanka“ In: *Häften för kritiska studier* 1, 19 (1986). S. 42-41.
- . „Lejonet och Tigern. Kampen med symboler i Sri Lanka. In: *Svensk Religionshistorisk Årskrift* 2 (1986). S. 45-76.
- . „Operationalizing Buddhism for Political Ends in a Martial Context in Lanka. The Case of Sinhalatva“. In: *Religion and Violence in South Asia: Theory and Practice*. London: Routledge, 2006. S. 139-153.
- . „Pirapākaraṇ and de stora hjältarnas dag“. In: *Sydasien* 3 (2005). S. 27-31.
- . „Political Buddhism among Lankans in the Context of Martial Conflict“, In: *Religion, Staat, Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen*. Herausgegeben von Gerhard Besier und Hubert Seiwert, 2. Jahrgang (2001), Heft 2. S. 223-242.
- . „Precent Concepts of Secularism among *īlavar* and Lankans“. In: *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien. Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Religionum* 17. Uppsala: Acta Universitatis Uppsaliensis, 2001. S. 37-72.
- . „Resistance and Martyrdom in the Process of State Formation of Tamililam“. In: *Martyrdom and Political Resistance. Essays from Asia and Europe*. Edited by Joyce Pettigrew. Comparative Asian Studies 18. Amsterdam: VU University Press, 1997. S. 61-83.

- . „Review of Harris, Theravada Buddhism...“. In: *SMT Swedish Missiological Themes* 95:2 (2007). S. 196-204.
- . „Semantic Transformations of the dhammadīpa“. In: *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka. Routledge Critical Studies in Buddhism*. Edited by Mahinda Deegalle. London: Routledge, 2006. 277 Seiten. S. 86-92.
- . „‘Sinhala Buddhism’. The Use of a Stereotype in a Martial Conflict“. In: *Jaina-itihāsa-ratna: Festschrift für Gustav Roth zum 90. Geburtstag*. Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2006. S. 455-461
- . „Tamiḷam – a Secular State?“. In: *Peace Initiatives and Nation Building. An International Perspective. Proceedings of the Workshop. Co-Organized by University Kebangsaan Malaysia (UKM) and Malaysian Ceylonese Congress 13th-15th July 2001, Bangi, Malaysia*. Edited by Dagmar Hellmann-Rajanayagam. Kuala Lumpur: The Malaysian Ceylonese Congress, 2002. S. 139-154.
- . „The Lankan Mahasangha’s Concept of a Dharmacracy and Society“ In: *Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World. Articles in Honour of Bhikkhu Buddhadasa’s 84th Birthday Anniversary*. Bangkok: International Network of Engaged Buddhism, 1990. S. 354-359.
- . „The Political Suspension of Ethics. Proposals for a Historical Study of Reversal of Values in a Situation of Martial Conflict in Lanka“. In: *Exercising Power. The Role of Religions in Concord and Conflict. Based on Papers Read at the Symposium on Exercising Power: The Role of Religions in Concord and Conflict Held at Åbo, Finland, on 17-19 August 2005*. Edited by Tore Ahlbäck. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2006. Pp. 312-321.
- . „‘Unity’ and ‘Sovereignty’. Key Concepts of Militant Buddhist Organisations in the Present Conflict in Sri Lanka“. In: *Temenos* 24 (1988). S. 55-87.
- . Vädi into Vanniyaläättö. Transformation of Images of the Lankan Väddö. *Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum* 24. Editor-in-Chief Peter Schalk. Uppsala: ACTA, 2003.
- . „War of Words – An Obstacle to Peace“. In: *Envisioning New Trajectories for Peace in Sri Lanka. International Seminar 7-9 April 2006, Zurich, Switzerland*. Zurich: Centre for Just Peace and Democracy, 2006. S. 163-170.
- . „Women Fighters of the Liberation Tigers in Ilam. The Martial Feminism of Atel Palacinkam“. In: *South Asia Research*, (SOAS) 14, 2 (1994). S. 1-22.

- Second International Tamil Conference in London. Public Meeting. Tamil Eelam, India and Sri Lanka: The Future of Tamil Nationalism, Monday 1 May, 1989.* London: The World Federation of Tamils, 1989.
- Secular Ritual.* Edited by Sally F. Moore, Barbara G. Myerhoff. Assen: Van Gorcum, 1977.
- Seifert, Frank-Florian. Das Selbstbestimmungsrecht der Sri Lanka-Tamilen zwischen Sezession und Integration. *Beiträge zur Südasiensforschung. Band 187.* Südasiens-Institut, Universität Heidelberg. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.
- Shay, Jonathan. *Achilles in Vietnam. Combat Trauma and the Undoing of Character.* New York: Simon & Schuster, 1995. 246 Seiten.
- Silva de, Nalin. *An Introduction to Tamil Racism in Sri Lanka.* Maharagama: Chintana Prashadaya, 1997. 101 pages.
- Silva de, Neville. „Tamil Community shocked by another Abduction Revelation“. In: *Asian Tribune* (19 December, 2005).
- Sriskandarajah, N. „In Defence of Nationalism“. In: *Peace with Justice. International Conference on the Conflict in Sri Lanka.* Under the Auspices of Australian Human Rights Foundation and Australasian Federation of Tamill Associations (Inc). 27-28 June. Canberra. Australia. Canberra: Australian Human Rights Foundation and Australasian Federation of Tamil Associations, 1996. Pp. 160-165.
- Stokke, Kristian. „Building the Tamil Eelam State: Emerging State Institutions and Forms of Governance in LTTE-Controlled Areas in Sri Lanka“. In: *Third Worlds Quarterly* 27, 6 (2006). S. 1021-1040.
- Sun Bin: The Art of Warfare. A Translation of the Classic Chinese Work of Philosophy and Strategy.* Translated with an Introduction and Commentary by D. C. Lau and Roger T. Ames. State University of New York Press, 2003. 253 Seiten.
- tamiḷiḷa uṭkaṭṭumāṇam. Structures of Tamil Eelam. tamiḷiḷa poruṇmiya mēmpāṭṭu niruvaṇam. Tamil Eelam Economic Development Organisation.* London: tamiḷiḷa viṭutalaip pulikaḷ, no year of issue.
- tāyakak kaṇavu. māvīrar nāḷ 1992.* No place of issue: nitarcaṇam, 1992. [Video]
- Tempel und Tamilen in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum.* Würzburg: Ergon Verlag, 2003.
- Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts.* Edited by Jens Keinath, Jan Snoek, Michael Stausberg. *Numen Book Series.*

- Studies in the History of Religions. Volume 114-1.* Leiden: Brill, 2006.
- The Proposal by the Liberation Tigers of Tamil Eelam on Behalf of the Tamil People for an Agreement.* (Zugang: 25. Juli 2007)
<http://www.ltteps.org/list.ltte?folder=6>.
- The Sri Lankan Tamils. Ethnicity and Identity.* Edited by Chelvadurai Manogaran and Bryan Pfaffenberger. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1995.
- Thukydides. *Geschichte des peloponnesischen Krieges.* Eingeleitet und übertragen von Georg Peter Landmann. Zürich : Artemis-Vlg, 1960.
- Trawick, Margret. *Enemy Lines. Childhood, Warfare, and Play in Batticaloa.* Berkeley: University of California Press, 2007. 307 Seiten.
- Uyangoda, Jayadeva. Ethnic Conflict in Sri Lanka: Changing Dynamics. *Policy Studies* 32. Washington: East-West Center Washington, 2007.
- Vamadeva, Chandraleka. The Concept of *Vannanpu*, 'Violent love' in Tamil Saivism, with Special Reference to the Periyapurāṇam. *Uppsala Studies in the History of Religions 1(1995)*. Editors Jan Bergamn, Anders Hultgård, Peter Schalk. Uppsala: Uppsala University, Religious Studies, 1995.
- Vēluppillai, Ālvāppillai. "The Encounter of Religions in the History of Tamil Culture". In: *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yālpṇānam, Īlam (Lanka). Uppsala Studies in the History of Religions 2 (1995)*. S. 21-25.
- . "Religious Traditions of the Tamils". In: *Studies in the Tamil Cultural Heritage of Yālpṇānam, Īlam (Lanka). Uppsala Studies in the History of Religions 2, 1995*. S. 11-20.
- „Velupillai Pirabakaran. On the Indo Sri Lanka Accord. Suthumalai Speech“. <http://www.tamilnation.org/ltte/vp/87suthumalai.htm>.
 Accession: 11 July, 2007.
- Weerasekera, Sarath. "Terrorism and the Alleged 'Sinhalese Buddhist Extremism'. In: *Sunday Observer*. 26 August 2007. (Zugang 26. August 2007)
<http://sundayobserver.lk/2001/pix/PrintPage.asp?REF=/200708/26/fea01.asp>.
- Wilke, Annette. "Opfer, Gebet und Gebetsopfer im Hinduismus". In: *Opfer und Gebet in den Religionen. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie*. Band 26. Herausgeber Ulrich Berner, Christopher Bochinger, Rainer Flasche. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005. S. 20-34.

Wilson, A. Jeyaratnam. *S.J.V. Chelvanayakam and the Crisis of Sri Lankan Tamil Nationalism, 1947-1977. A Political Biography*. London: Hurst & Company, 1994.

—. *Sri Lankan Tamil Nationalism. Its Origins and Developments in the 19th and 20th Centuries*. London: Hurst & Company, 2000.

Winslow's Comprehensive Tamil and English Dictionary. Madras: 1862.