

Wertschätzung und Ächtung: Moral und Politik in Südthailand¹

ALEXANDER HORSTMANN

1. Einleitung

Indem die Region Südthailand grundsätzlich als ein multi-ethnisches System angesehen wird, kann ihre Entwicklung in den vergangenen Dekaden als ein eskalierender sozialer Wettbewerb verstanden werden, in dem unterschiedliche kulturelle Entwürfe um Hegemonie in der lokalen Öffentlichkeit ringen.² Die auf Hochtouren laufenden Identitätsdiskurse in Südthailand haben in den 1980er und 1990er Jahren an Heftigkeit zugenommen und scheinen auf zentrale Weise auf der Imagination, den Ansprüchen und den Utopien der Mittelklasse zu basieren. Unterschiedliche Visionen der sozialen Ordnung konkurrieren miteinander – und Lokalitäten werden durch soziale Praktiken im politischen Alltag immer neu ausgehandelt. Südthailand kann als ein Set verschiedener Lokalitäten³ betrachtet werden (vgl. Peleikis 2001)⁴, innerhalb derer unterschiedliche Positionen verhandelt werden. Der

¹ Der vorliegende Aufsatz stützt sich auf mehrere Forschungsaufenthalte in Südthailand 1995/96, 1998 und 1999. Für konstruktive Anregungen möchte ich mich bei Prof. Hans-Dieter Evers, Horst Haus, Prof. Reinhart Kössler, Prof. Dieter Neubert, Dr. Joanna Pfaff-Czarnecka und Dr. Georg Stauth bedanken.

² Die urbanen Hafenzentren Südthailands waren in der Geschichte immer auch bedeutende Orte der kulturellen Begegnung, des wirtschaftlichen Austausches und der politischen Macht (Cushman 1991).

³ Unter „Lokalität“ verstehen wir einen Raum, der gerahmt und mit Sinn versorgt wird (Appadurai 1995: 205; Lovell 1998). Das Konzept konkurrierender religiöser Lokalitäten wurde in meiner Dissertation entfaltet (Horstmann 2000). Aus einer Fülle empirischer Beispiele seien hier nur die Beiträge in Stauth/Buchholt (1999) und die Dissertation von Peleikis (1998) genannt.

⁴ In diesem Zusammenhang argumentiert etwa Appadurai (1995), dass die vielen subtilen Formen der sozialen Organisation, der Rituale und der kulturellen Symbolik als Techniken betrachtet werden sollten, Lokalität herzustellen bzw. zu „produzieren“. Aus der Perspektive des Nationalstaats ist „Südthailand“ lediglich eine von vier Verwaltungseinheiten des Staatsgebiets (Zentral-, Nord-, Nordost- und Südthailand). Hier soll betont werden, dass es konkurrierende Gesellschaftsmodelle in Südthailand gibt und Südthailand unterschiedlich erfunden und verhandelt wird (vgl. Rajah/Acharya 1999).

vorliegende Artikel geht demnach den in den Formen lokaler und globaler Kommunikation konstruierten Grenzziehungen und Grenzverschiebungen zwischen Buddhisten und Muslimen nach und fragt nach der kommunikativen Konstruktion von Wertmaßstäben in den kulturellen Projekten sozialer Bewegungen in Südthailand.⁵ In der stark ansteigenden Identitätspolitik bildet sich ein Diskurs über Moral und den Verfall der Moral jenseits ethnischer Grenzen heraus. Dieser Diskurs wird vor allem über Lebensformen und Lebensstile und über den Ort dieser Lebensstile in lokalen Herrschaftsentwürfen geführt. In diesem machtvollen Diskurs werden soziale Positionen unterschiedlicher kultureller Segmente im öffentlichen Raum besetzt.⁶ Die Öffentlichkeit wird in Südthailand einerseits als eine Bühne verstanden, die von sozialen Akteuren und kulturellen Segmenten genutzt wird, um kulturelle Präsenz und Sichtbarkeit zu erreichen, andererseits als ein sozialer Raum, in dem Lokalität zum Verhandlungsgegenstand von Klassifikations- und Konkurrenzkämpfen wird.⁷ Der strukturelle Wandel der Öffentlichkeit wird hier insbesondere am „moralischen Haushalt“ der Gesellschaft festgemacht, der das kulturelle Repertoire an Konstruktionen von Wertmaßstäben des guten Lebens meint.⁸ In einer Situation, in der die Kleinbürger ihre Angst vor der kulturellen Modernisierung verarbeiten, wird der moralische „Kreuzzug“ zum bevorzugten Projekt der Lebensstilgruppen in Südthailand.⁹ Durch die Kommunikation über moralische Wertmaßstäbe können kulturelle Identitäten definiert und die Grenzen der Gesellschaft festgelegt

⁵ Die theoretische Stoßrichtung ist von Horstmann/Schlee (2001) entwickelt worden. Es wird eine Analyse interkultureller Beziehungen angestrebt, die Grenzziehungen und Grenzverschiebungen einmal nicht als Voraussetzung von Konflikt, sondern von Integration sieht. Für Arbeiten, die diese Perspektive interkultureller Formen lokaler und globaler Kommunikation in Südthailand verfolgen, sei auf Chaiwat (1992, 1993, 1994) und Nishii (1999) verwiesen.

⁶ Dazu möchte ich anmerken, dass der Diskurs über Moral, Moralen und den Verfall der Moral ein zentraler Kode ist, der in der Transkription meiner qualitativen Diskursanalyse immer wieder aufgetaucht ist (Horstmann 2000, Kap. 12).

⁷ „Öffentlichkeit“ und „öffentlicher Raum“ sollten nicht mit im eurozentristischen Blickwinkel gefangenen Konzepten verwechselt werden. Es geht um die alltäglichen Formen der Artikulation und Formen der sozialen Organisation, um die Aneignung des öffentlichen Raums (vgl. Gledhill 1994; Hann 1996). Dieses Konzept folgt der Überlegung Bourdieus, der in den Klassifikationskämpfen in der sozialen Arena einen fundamentalen Motor der Organisation sozialer Beziehungen sieht (Bourdieu 1982).

⁸ Das kulturelle Repertoire ist der lokale Referenzrahmen der beteiligten Akteure. Die Akteure können nicht Zeichen außerhalb dieses Repertoires, das den Vorrat des lokalen Wissens bezeichnet, verwenden, weil diese Zeichen nicht verstanden werden. Neue Zeichen müssen erst im lokalen Referenzrahmen kontextualisiert werden.

⁹ Der Begriff des moralischen „Kreuzzugs“ ist von Eder (2000) geborgt, der die These aufstellt, dass sich die in den sozialen Bewegungen organisierten Kleinbürger zu Tugendwächtern der Moderne aufspielen.

werden. Die Lebensstile werden zu Fragen politischer Legitimation hochstilisiert. Diskurse über moralische Grenzen können nur in der Beziehung zwischen Buddhisten und Muslimen innerhalb eines lokalen Kommunikationssystems entwickelt werden. Es ist wichtig, im Auge zu behalten, dass die in den Positionen bestimmten Diskurse der Wertschätzung und Ächtung immer auf den „Anderen“ bezogen bleiben.

Lokaler Staat und Öffentlichkeit in Songkla

In Songkla ist eine Lebensstilgruppe entstanden, in der die Grenzen zwischen Staat und Öffentlichkeit fließend geworden sind. Ihre Repräsentanten haben sich zum Ziel gesetzt, in Songkla ein Gefühl von Heimat zu entwickeln. Die Bewegung wird von einem sozialen Zirkel geführt, der sich aus Personen des Erziehungs- und Bildungssektors zusammensetzt. Diese charismatischen Persönlichkeiten genießen auf Grund ihrer hohen Bildung hohes soziales Prestige.

Der im Rahmen der Dezentralisierungsprogramme zentralstaatlich initiierten und finanziell unterstützten Songkla Civic Assembly (Songkla Prachakom) kommt eine integrative Funktion zu, die die Handelskammer, die lokale Regierung, Nichtregierungsorganisationen, zahlreiche Zirkel, Vereine und Netzwerke zusammenführt. In Songkla Prachakom kommen ungleiche Partner zusammen, die in der politischen Arena sehr unterschiedliche Positionen einnehmen und z.T. noch nie kooperiert haben bzw. sich gegenseitig misstrauen.

Die hohe Präsenz von Songkla Prachakom im öffentlichen Raum führt dazu, dass eine Reihe von Geschäftsleuten, Beamten, Lehrern und Aktivisten der Nichtregierungsorganisationen in diese Bewegung drängen. Im Zuge der erfolgreichen Mobilisierung unterschiedlicher sozialer Kräfte kommt es im Kräftefeld von Songkla Prachakom zu einer Verlagerung sozialer Macht. In der sozialen Bewegung bildet sich eine Kerngruppe heraus, in der alle wichtigen Entscheidungen getroffen werden. In öffentlichen Veranstaltungen können die Inhalte der Bewegung in Szene gesetzt werden. Die moralischen „Unternehmer“ benutzen das Bild der Eltern, die sich um die Erziehung ihrer Kinder sorgen. Das Ziel des von der Organisation Songkla Forum organisierten „Lernfestes“ war es, die Bürger von Songkla für das Gemeinwesen „wachzurütteln“. In den dabei benutzten Bildern vom guten Leben kommt der Kommunikation über Moral eine zentrale Bedeutung zu. Die Mitglieder von Songkla Prachakom setzen sich mit den Bedingungen der Moderne auseinander. Das „Lernfest“ sensibilisierte die Erwachsenen für die Schönheit Songklas. Die Erwachsenen wurden an Infoständen mit den sozialen Problemen Songklas konfrontiert: Umweltverschmutzung, Dro-

genprobleme, Jugendkriminalität. Kinder und Jugendliche konnten sich über pädagogisch geplante Spiele mit „ihrer“ Lokalität auseinander setzen. Mit Hilfe dieser Mittel wurde versucht, ein Bewusstsein für die Lokalität zu schaffen und eine öffentliche Debatte über die von Songkla Prachakom eingeführten Themen der sozialen Gesundheit herzustellen. Die Meinungsführer der Organisation haben den Anspruch erhoben, an der Herstellung und Rezeption einer aufgeklärten Kultur beteiligt zu sein, die Licht in das von der Modernisierung verursachte Dunkel bringt.

Klagen über die moralische Krise werden in der Öffentlichkeit dramatisiert, die Folgen der nationalen Integration, der wachsenden Präsenz Bangkoks, des endlos erscheinenden Massenkonsums und der zunehmenden Verflechtung in düsteren Farben ausgemalt. Die negativen Auswirkungen der kapitalistischen Entwicklung in Thailand thematisierend, wird ein Handlungsbedarf hergestellt. Die leidenschaftliche Debatte über eine moralische Krise weist auf einen Anspruch hin, die neuen politischen Spielregeln vorzugeben. Der Diskurs über die moralische Krise enthält implizit auch eine Kritik an der politischen Klasse, die nicht mehr in der Lage zu sein scheint, die aufgeworfenen Probleme selbst zu lösen. Auf diese Weise werden bestimmte Felder von der neuen Bewegung besetzt. Die Sinnkrise der Familie, die Umweltverschmutzung und die zunehmende Anonymität werden beklagt und im Rahmen von Seminaren und Talkshows öffentlich thematisiert. Es ist das Ziel des Zirkels, eine Reflexion über die Bedingungen der Moderne in Songkla in Gang zu setzen. Gleichzeitig bieten sich charismatische Persönlichkeiten als Mittler, Konfliktschlichter, aber auch als Führungspersonlichkeiten an.

2. Positionen und kulturelle Lagen in Songkla

Pannipa Sothibandhu, die Tochter des ehemaligen Präsidenten der Universität Prince of Songkla in Hatyai, erfährt besonders hohe Anerkennung in der Stadt Songkla. Sie ist gleichzeitig Mitglied im Vorstand Songkla Prachakoms, Direktorin der Organisation Songkla Forum, Vorsitzende der lokalen Radiostation und hauptberuflich Direktorin eines neuen Instituts für berufliche Weiterbildung in Songkla. Ihre mit Emotion vorgetragene Analyse des Gesellschaftszustands ist typisch für zeitgenössische Diskurse über das schlechte Leben in Thailand: Pannipa ist der Meinung, dass 30 Jahre Modernisierung die thailändische Gesellschaft „vergewaltigt“ und zu einer Zerstörung der thailändischen Tradition und der thailändischen Werte geführt habe. Sie analysiert den Wandel der Gesellschaft aus der Perspektive der Familie in einer veränderten städtischen Kultur und Umwelt. Pannipa

bedauert, dass sich der Zusammenhalt in der Familie auflöse. Sie entwirft ein Bild, in dem soziale Anomie herrscht, Eltern und Kinder sich voneinander entfremden, Nachbarn sich nicht mehr kennen und die Jüngeren die Älteren nicht mehr respektieren. Eltern hätten kaum noch Zeit füreinander, und die abwesenden Väter würden ihre Zeit außerhalb der Familie mit anderen Vätern, Alkohol und Frauen verbringen. Die Thais hätten ihre Hilfsbereitschaft verloren, seien egoistischer geworden und der Konsumsucht verfallen. Die rasche Modernisierung der Stadt habe Anonymität und Umweltverschmutzung zur Folge. Diese sich entfremdende, dekadente Gesellschaft wird einer idealisierten Dorfgemeinschaft gegenübergestellt. Die traditionelle Dorfgemeinschaft wird als ein lebendiger Raum des gemeinschaftlichen Lebens vorgestellt (*püntihengchiwit*), in dem es „Reis und Fisch in Fülle“ gibt.¹⁰ Die Stadt wird außerdem mit einem Haus (*ban*) verglichen. Pannipa hofft, dass es in diesem Haus gelingt, dem Zusammenhalt der Familie neues Leben einzuhauchen und die Kommunikation zwischen Vater und Mutter sowie zwischen Generationen und Nachbarn in den Idealzustand zurückzuführen. Sie ist der Meinung, dass die Familie die Zelle einer gesunden Gemeinschaft sei, und nimmt in diesem Sinne programmatischen Einfluss auf die Gestaltung des öffentlichen Raums und auf die Ideologie der Lebensstilbewegung in Songkla. Pannipa Sothibandhu hat die Verantwortung für die organisatorische Vorbereitung des „Lernfestivals“ übernommen, die Heimat-(Ban Kert-)Kampagne geleitet und bekleidet die Position einer Geschäftsführerin der zu Songkla Prachakom gehörenden privaten Radiostation. Pannipa fährt regelmäßig nach Bangkok, um mit Freunden, demokratischen Institutionen und internationalen Stiftungen Kontakt zu halten. Bangkok Forum, die Mutterorganisation von Songkla Forum, unterstützt Pannipa finanziell und moralisch bei der Durchführung ihrer Projekte in Südthailand.

Ajarn Aree Rangsiyogit, Vize-Dekan des Rajahpat Instituts in Songkla, ist Gründungsmitglied und Präsident (*pratarn*) von Songkla Prachakom. Aree kommt aus bescheidenen sozialen Verhältnissen und ist aufgrund seiner Universitätsausbildung in Bangkok und Songkla aufgestiegen. Über sein Engagement in der Öffentlichkeitsarbeit hat sich Aree in Songkla viel Ruhm erworben, sich an die Spitze der Bewegung gestellt und hofft nun, Songkla Prachakom auf die politische Bühne zu bringen und selbst an der lokalen Politik teilzunehmen. Er vergleicht die neue Bewegung und ihre Strategie mit den Nichtregierungsorganisationen, die er in die Kooperation mit Songkla

¹⁰ Ein thailändisches Sprichwort steht für ein Bild der harmonischen Dorfgemeinschaft: „In den Feldern gibt es Reis, im Wasser gibt es Fisch.“ Dieses Bild wird mit der städtischen und ländlichen Armut der Gegenwart konfrontiert. Die soziale Lage der Bauern in der Vergangenheit wird in diesem Diskurs nicht berücksichtigt.

Prachakom zwingt. Während Pannipa die Familie in den Vordergrund stellt, fordert Aree Teilhabe an der politischen Macht. Aree möchte die moralische Überlegenheit in politische Macht umsetzen, während Pannipa auf die Unabhängigkeit der Lebensstilbewegung drängt und sich gegen staatliche Bevormundung jeglicher Art wehrt. Aree dagegen hofft, dass Mitglieder der Bewegung in Zukunft politische Positionen besetzen und den formalen politischen Prozess gestalten können.

Eine weitere Führungspersönlichkeit ist Chamnong Raekpinit, der mit Bauern und Bauernorganisationen in Songkla zusammenarbeitet. Chamnong ist eng mit Nichtregierungsorganisationen in Bangkok und in anderen regionalen Zentren in Thailand vernetzt, verfügt über Kontakte zu internationalen Geberorganisationen und hat für einen Senatorenposten kandidiert. Chamnong hat die politischen Standpunkte der NRO-Bewegung in Thailand übernommen, die stark an den Diskursen thailändischer Intellektueller orientiert ist. Diese in ganz Thailand populären Diskurse von Prawes Wasi und Sulak Sivarak beklagen die sozialen Folgen der Modernisierung in Thailand (Prawes 1999; Sulak 1988) und sehen die thailändische Kultur in einer fundamentalen Krise, in der der Theravada-Buddhismus seine Funktion als Zentrum des Gemeinwesens verloren habe. Diese Krise beruhe auf dem Verlust der Beziehung des Menschen zur Natur und der Entfremdung der Thais von ihren spirituellen Grundlagen.

Die Legitimation der Lebensstilbewegung in Songkla stützt sich auf diese spirituellen Ressourcen¹¹ und zieht besonders die reformbuddhistische Lehre von Phra Buddhadasa Bhikku heran, um die Einmischung in öffentliche Angelegenheiten zu legitimieren. Die Lehre Buddhadasas, die eine weltzugewandte Interpretation des Buddhismus enthält und ihrerseits spirituelle Grundlage einer sozialen Bewegung geworden ist, scheint sich besonders gut als Vorbild zu eignen. Suan Mokkh ist ein spirituelles Zentrum, das, in der Provinz Chumphorn gelegen, auf Thailand, Südostasien und, durch eine eigene Webseite und ein buddhistisches Kloster in Nordamerika, auch auf die westliche Welt ausstrahlt.

Die derzeit stattfindende Retraditionalisierung von urbaner Kultur wird als Basis für politischen Aktionismus genutzt. Es werden habituelle Stile eingeführt, die vorgeben, Tradition und Moderne zusammenzuführen. Die Hervorhebung lokaler Essgewohnheiten steht für die geforderte Rückbe-

¹¹ Die Verwendung des Sinnbegriffs stützt sich auf die Lebensweltanalysen von Alfred Schütz (1974). Der Sinnbegriff trägt dem Umstand Rechnung, dass es sich bei den Aktivitäten der Bewegungen um sinnstiftende Praktiken handelt. Aus einer post-strukturalistischen Perspektive könnte man argumentieren, dass es zu einer Gleichzeitigkeit von Sinnengewinn und Sinnverlust kommt, denn der Sinnverlust und die Desorientierung sind in dem Diskurs, der ohne Sinn nicht auskommt, immer auch präsent (vgl. Stäheli 2000).

sinnung auf die eigenen kulturellen Grundlagen, die der dekadenten Konsumgesellschaft entgegengesetzt werden sollen.¹²

3. Die islamische Bewegung in Pattani¹³

In einer Zeit, in der das malaiische Sultanat Patani zu einer einfachen thailändischen Provinz geschrumpft ist, wird die Erinnerung der in Thailand ansässigen Malaien an ein goldenes Zeitalter, als Patani ein spirituelles Zentrum des Islams war, das Muslime von der ganzen malaiischen Halbinsel angezogen hat, zum Politikum. Die Erinnerung an den verlorenen Staat scheint die psychische Situation der Malaien zu charakterisieren, die von den islamischen Kernländern getrennt wurden und sich nun mit den buddhistischen Grundlagen des thailändischen Nationalstaates auseinandersetzen müssen. Die Erinnerung an die Vergangenheit dient nicht nur der Wiederbelebung des kulturellen Erbes, sondern ist auch in die Reorganisation der islamischen lokalen Arena eingebettet. Die Forderung nach kultureller Autonomie umfasst einen Anspruch auf die eigene Geschichte. Die neue Integration der marginalen Gesellschaft in die globale Gemeinschaft führt auf diese Weise zur Wiederbelebung der Erinnerung an das verlorene Paradies. Die lokale Gesellschaft hat eine Transformation durchlaufen, in der die traditionellen Strukturen erschüttert wurden und in der die lokalen Institutionen in die thailändische Öffentlichkeit eingegliedert wurden (siehe Horstmann 1999).

In der gegenwärtigen Identitätspolitik kommt es zu einem Wettbewerb unterschiedlicher Positionen und sozialer Lagen in der lokalen islamischen Arena. Im Folgenden werde ich unterschiedliche Persönlichkeiten sowie deren Visionen und Utopien darstellen. Ihre Portraits reflektieren gleichermaßen die unterschiedlichen Positionen, die in der Lokalität um Vorherrschaft ringen. Im Zentrum dieses Wettbewerbs steht die Umgestaltung der *pondoks* (islamische Schulen) durch islamische Intellektuelle, die ihren sozialen Aufstieg Bildungsaufenthalten im Mittleren Osten verdanken. Dr. Hasan Madmarn ist ein respektierter Akademiker, der als Kosmopolit und Intellektueller gilt. Hasan sieht sich selbst als einen offenen Konser-

¹² Für eine analytische Darstellung der Bewegung Phra Buddhadasas vgl. Suchira (1991). Es ist aufschlussreich, die Mobilisierung von Sinnressourcen und die Werbung neuer Mitglieder in der Bewegung Buddhadasas mit Bewegungen in Südthailand zu vergleichen. Teilweise kommt es zu Überlappungen, weil sich die regionalen Mittelschichtbewegungen an den neo-buddhistischen Netzwerken orientieren.

¹³ Die thailändische Schreibweise Pattani mit „tt“ unterscheidet die Provinzstadt Pattani von dem malaiischen Sultanat Patani mit „tt“.

vativen, der feste, unumstößliche Werte, familiäre Bindungen und lokale Traditionen schätzt. Er repräsentiert eine Position der Modernisierung der lokalen Gesellschaft nach islamischen Prinzipien, die Traditionen erhalten und in die Moderne weitergeben möchte. In Patthalung in bescheidenen Verhältnissen aufgewachsen, beschreibt Hasan seine Eltern als gläubige und demütige Muslime, die für eine gute islamische Erziehung ihrer Kinder in Chana sorgten.

In seiner Autobiographie beschreibt er ausführlich die Zeit in Chana (Songkla) und illustriert das muslimische Milieu Südthailands in schillernden Farben (vgl. Madmarn 1999): Hasan begann seine Studien 1955 in der Pondok Padang Langa. Seine Lehrer-Schüler-Beziehung zu Guru Abdul Ghani war vertraut und respektvoll. Guru Abdul Ghani kam ursprünglich aus Kelantan und sprach sehr gut Arabisch. Nach einem abgeschlossenen Hochschulstudium in Thailand hat Hasan seine Studien in den USA bei Prof. Fazlur Rahman fortgesetzt und einen Ph.D. an der Temple University erworben. In seiner Dissertation formuliert Hasan seine Vision für die Umgestaltung der *pondoks* (vgl. Madmarn 1999), in der er islamische Tradition und islamische Modernität miteinander zu versöhnen sucht. Dazu weist er die junge Generation an, dem lokalen Erbe Respekt entgegenzubringen und nennt in diesem Zusammenhang die Schriften islamischer Gelehrter in Patani, die als *kitab jawi* erhalten sind. Die Bildungseinrichtungen in Thailand sollten befähigt werden, die thailändische Studenten für die Eliteuniversitäten in der muslimischen Welt vorzubereiten. Hasan hofft, alle diese Qualitäten in der modernen *madrasah* nach arabischem Vorbild zu verbinden. Er betont die historische Kontinuität der islamischen Netzwerke, die Patani mit Mekka verknüpfen würden.

Hasan ist ein wichtiger Vermittler zwischen der muslimischen Minderheit und der Regierung. Er wünscht sich die Integration und Präsenz der muslimischen Minderheit im politischen System Thailands. Dr. Hasan Madmarn hat die Gründung des College of Islamic Studies organisatorisch vorbereitet und war an den Verhandlungen mit staatlichen Autoritäten maßgeblich beteiligt.

Im Gegensatz zu Hasan Madmarn bricht Dr. Ismail Lutfi mit den historischen Kontinuitäten. Seine auf der Autorität des Textes beruhende Methode steht in einem offenen Konflikt mit der traditionellen *ulama* (spirituelle Führung), deren mystische Beziehung zu Gott als häretisch abgestempelt wird. Lutfi steht für eine neue Generation islamischer Spezialisten, die den Habitus eines modernen, kompromisslosen saudischen Experten verkörpern, der nicht mehr in den Bruderschaften der *ulama* verankert ist. Lutfi genießt breite Anerkennung in studentischen und intellektuellen Kreisen, in denen er für eine neue gebildete, kompetente und anschlussfähige Generation steht. „I am a man of peace“, sagt er, und meint damit, dass er eine Kon-

frontation mit der Regierung vermeiden möchte. Auf lokaler Ebene führt er sein rigoroses Lebensstilregime ein, mit dem er seine Lehre auf die Organisation des Alltags und den öffentlichen Raum ausdehnt. Anders als Hasan, der die Rolle eines erfahrenen Administrators spielt, sucht Lutfi seinen Platz im islamischen Raum jenseits der politischen Autorität der thailändischen Regierung. Er inszeniert die Lesungen als Spektakel, in dem das Publikum in seinen Bann gezogen und an seine charismatische Ausstrahlung gebunden wird.

So wird Lutfi zum Professor, zum Gelehrten und Medien-Star, dessen Bildungsangebot auf studentische und intellektuelle Zirkel in Pattani ausstrahlt. Öffentliche Lesungen, die in der Umgebung seiner *pondok* stattfinden, werden auf Audiokassette aufgenommen und dort oder in den islamischen Läden in der Stadt verkauft. Die Lutfi-Schule wurde durch die Einrichtung eines privaten islamischen Seminars in Yala aufgewertet, das voll von Saudi-Arabien finanziert wird und dem Lutfi als Direktor vorsteht. In diesem Seminar wird in Abstimmung mit dem thailändischen Erziehungsministerium ein Studiengang der Islamischen Theologie angeboten. Das Arabische, das als Sprache der heiligen Texte angesehen wird, wird als Unterrichtssprache eingeführt und dadurch aufgewertet. Der Lebensstilapparat des skripturalen Islams bestimmt die Curricula und das Leben auf dem Campus.¹⁴

Anders als Hasan Madmarn und Ismail Lutfi hat Muhammad Shagir das politische Exil in Malaysia gewählt. Shagir, der sich in eine direkte genealogische Linie mit dem Gelehrten Sheykh Daud Al-Fatani stellt, hat in Kuala Lumpur eine Stiftung zu Ehren von Sheykh Daud eingerichtet. Sein Lebenswerk ist die Edition der klassischen Lehrwerke Sheykh Dauds, dessen originale Handschriften sich in seinem persönlichen Besitz befinden. Shagir selbst ist Autor zahlreicher Kommentare und Inhaber der Dokumentation und des Archivs der Schriften Sheykh Dauds, nach dem auch die Stiftung benannt ist, sowie historischer Arbeiten über die Geschichte der Islamisierung Patanis und die Rolle der *Patani ulama*. Shagir sieht sich als Repräsentant der traditionellen *ulama*, die das islamische Erbe Pattanis bewahren möchte und mit der neuen fundamentalistischen Bewegung in der lokalen Arena um Vorherrschaft ringt. Obwohl Shagir in religiösen und intellektuellen Zirkeln als Gelehrter der Islamischen Fakultät an der University Kebangsaan Malaysia hohe Anerkennung genießt, ist er sich doch seiner politischen Machtlosigkeit bewusst, die auch in der finanziellen Misere

¹⁴ Der Begriff „Lebensstilapparat“ wird eingeführt, um den systematischen Katalog von Lebensstilregeln und Lebensstilvorgaben im skripturalen Islam zu betonen. Zur Bedeutung der Lebensstile und Lebensordnungen vgl. die Studien von Stauth (2000) und Werner (1996, 1997, 1998 und 2001).

seiner Stiftung zum Ausdruck kommt. Der Konfrontationskurs hat zur Marginalisierung der traditionellen *ulama* und zum finanziellen Austrocknen der traditionellen *pondoks* in Thailand geführt.

4. Nostalgie im Netz der neuen Medien

Die neuen Medien bieten neue Möglichkeiten, kulturelle Identitäten zu verbreiten (Hannerz 1992). Die als Lebensstilbewegung organisierte Mittelschicht nutzt diese Möglichkeiten, um ihre kulturellen Diskurse einem breiten Publikum zugänglich zu machen und damit eine erhöhte Präsenz in der Öffentlichkeit zu erreichen.

Core Radio- Private Radiostation in Songkla

Songkla Talk ist das Kernstück der Radiostation Core Radio, doch gibt es bereits mehrere Sender, die über die Aktionen von Songkla Prachakom berichten. Am Anfang mietete Songkla Forum Sendezeit von einem lokalen Sender, der sich im Besitz der Thai Navy befindet. Inzwischen senden die Journalisten ihre Programme täglich und nutzen dazu die an den Universitäten angesiedelten Radiostationen. Zweifellos hat diese regelmäßige Radiosendung die Präsenz der Lebensstilbewegung erhöht. Die Produktion und Institutionalisierung kleiner Medien ermöglicht moralische Sinnkonstruktionen, die von den redaktionellen Inhalten der konventionellen Massenmedien scharf abgegrenzt werden. Das Radio eröffnet neue Möglichkeiten, Rituale der Authentizität im öffentlichen Raum in Szene zu setzen. Dabei werden die Meinungsführer von Songkla Forum sehr schnell in Songkla bekannt und mutieren zu Radiostars, die einen weiten Hörerkreis haben. Die neuen Sinnkonstruktionen (Heimat-Kampagne) werden über das Radio ausgestrahlt und in der Form der Mund-zu-Mund-Propaganda sehr effektiv weitergereicht. Diese schnelle und effektive Verbreitung von Strategien und Programmen ist typisch für die kleinen Medienhersteller. Im Radio wird das Publikum angesprochen, eingeladen, und es werden neue Mitglieder für die Sache von Songkla Prachakom gewonnen („willkommen in der Familie“). Im Medienraum des Radios wird der Zuhörer in den Bann der Medienproduzenten gezogen.

So hat z.B. eine Sendung die Form einer buddhistischen Meditation angenommen, die einen geführten Spaziergang darstellt, der die Teilnehmer zu einem Tempel (*wat*) am Thalesap Songkla (Songkla Lake) führt. Das Thema der Sendung ist die Gefährdung des ökologischen Systems des Thalesap Songkla. Aus dem Kontext der neo-buddhistischen Lehre von Phra

Buddhadasa kann die Einheit des Menschen mit der Natur und die Verantwortung des Menschen für die Natur begründet und als spirituelle Grundlage strategischen Handelns genutzt werden. In diesem Sinn ist der Spaziergang ein Akt der Meditation, in dem die Teilnehmer sich auf die Natur konzentrieren und ihre Atmung kontrollieren. Eine Aufnahme vom Phra Buddhadasa, die geschickt in die Sendung eingefädelt wurde, ruft seine Anhänger auf, die heilige Natur zu schützen. Auf diese Weise gelingt es der Lebensstilbewegung, eine Kampagne gegen die Umweltverschmutzung Songklas medial zu begleiten.

Aus der Kampagne ist eine Tagung hervorgegangen, in der Akademiker und Nichtregierungsorganisationen über die Zukunft des Ökosystems Thalesap Songkla diskutierten. Dabei wurde auch das lokale kulturelle Erbe betont. Der Thalesap Songkla gilt auch als Wiege der buddhistischen Kultur in Südthailand. Die „Sinnbastler“¹⁵ der Lebensstilgruppe in Songkla machen regen Gebrauch von den neuen Kommunikationstechnologien, um die Traditionen medial in Szene zu setzen und Diskurse über Werte, Moral, lokales Wissen und lokale Intellektuelle in den öffentlichen Raum zu bringen. Die neuen Medien werden im Zuge der Inszenierung authentischer Kultur enthusiastisch angeeignet.

Islamische Audiokassetten in Pattani

Indem sie eine kulturelle Nische in der medialen Lebenswelt Südthailands besetzen, spielen islamische Medien eine tragende Rolle in der Organisation religiöser öffentlicher Räume in Patani. Die Koranlesung der religiösen Spezialisten wird zu einem öffentlichen Ereignis, das medial in die privaten Räume der Zuhörer weiter transportiert wird. Audiokassetten mit religiösen Inhalten haben einen wichtigen Platz im Alltag muslimischer Konsumenten eingenommen. Im Kontext der Inszenierung islamischer Tugenden werden charismatische islamische Gelehrte zu Medienstars, die ihre eigenen habituellen Stile entwickeln. Islamische Medien helfen bei der Transformation des Selbst und geben klare Lebens- und Verhaltensregeln. In der konzentrierten Lesart der islamischen Medien steht das Lernen im Vordergrund. Indem jugendliche Zuhörer die auf Audiokassetten gespeicherten Ausführungen verteilen oder immer wieder im Kreis der Vertrauten, der Familie oder der Freunde hören, intensivieren sie ihre Heilserfahrungen und ihren Erwerb religiöser Kompetenzen. So werden in Diskussionskreisen über die islamische Lehre Medienräume eingerichtet, die den Zuhörern eine Orien-

¹⁵ Der Ausdruck „Sinnbastler“ ist von Hitzler (1997) entliehen. Er trägt dem Experimentieren mit Lebensstilen Rechnung.

tierung in der thailändischen Lebenswelt geben. Der Gebrauch der islamischen Medien unterstützt so die sinnstiftenden, den Alltag strukturierenden Praktiken und konstruiert den Islam als einen Kodex, der fundamentale Bedeutung für die Beschreibung von Selbst- und Fremdbildern eines „guten Muslims“ hat. Die Teilnahme an den öffentlichen Lesungen der islamischen Gelehrten und der Konsum der Audiokassetten haben die Form eines Gebets.

5. Der Zugriff auf die Öffentlichkeit: Politische Karrieren in Songkla

Ban Kert - Heimat als Sinnkategorie sozialen Handelns

Die symbolische Aneignung von Heimat ist das Herz der politischen Kampagne der sozialen Bewegung in Songkla. Die nostalgische Rückbesinnung auf die ursprüngliche Kultur legt den Blick für eine verständliche, zugleich hoffnungslose Suche nach der verloren gegangenen Authentizität frei. Die Zerstörung der ursprünglichen thailändischen Lebensweise wird verantwortlich gemacht für eine moralische Krise, in der sich Thailand befände und aus deren Joch das Land sich befreien müsse. Die Lebensstilbewegung in Songkla übernimmt die essenzialistische Definition thailändischer Kultur und Lebensweise und konfrontiert diese mit einer lebenszerstörenden Zivilisation, in der ein wilder Kapitalismus die Tugenden der thailändischen Lebensweise im Keim zu ersticken droht.

Watthanatham Chumchon: Die Kulturgemeinschaft thailändischer Intellektueller

Die Lebensstilbewegung in Songkla entlehnt ihre kulturellen Bilder den Schriften führender thailändischer Intellektueller (Suchart 1999), die Kommunikation von Moral und buddhistischer Ethik als wichtiges Thema behandeln.¹⁶ In der scheinbar grenzenlosen Expansion der materiellen Kultur haben Diskurse über thailändische Werte und thailändische Lebensweise Konjunktur (Suchart 1999): Siam wird in einer Krise gesehen, die am Einfluss der westlichen Entwicklung und des Massenkonsums festgemacht

¹⁶ Diesen Intellektuellen kommt in Thailand die Funktion von Vorbildern, Idolen, Medienstars und moralischen Autoritäten zu. Besonders die Besetzung des sozialen Feldes der Moral und ihrer kommunikativen Konstruktion und Rhetorik soll hier betont werden. Vgl. die Publikationen von Prawes (1999) und Sulak (1988) für Darstellungen führender Intellektueller.

wird. Die Auflösung der familiären Bindungen sei das Zentrum dieser Krise. Der Diskurs stützt sich auf den Theravada-Buddhismus, der, von der Struktur der Sangha losgelöst, eine wichtige Rolle bei der Rekonstruktion der Kulturgemeinschaft spielen soll, und hat eine latent antiwestliche Ausrichtung, in der die thailändische Lebensweise der westlichen als überlegen angesehen wird.

Muster politischer Legitimation: Die Lehre von Phra Buddhadasa

Suan Mokh, der Tempel des ehrwürdigen Phra Buddhadasa, kann zweifellos als das einflussreichste spirituelle Zentrum im gegenwärtigen Thailand gelten. Suan Mokh ist im Lauf der 1980er Jahre ein Zentrum der Meditation und der Besinnung geworden. Die moderne, rationale Begründung des Theravada-Buddhismus ist besonders von Mittelschichtangehörigen, akademischen und intellektuellen Kreisen enthusiastisch aufgenommen worden. Anhänger identifizieren sich als Mitglieder der Bewegung auf der Basis kultureller Intimität und persönlicher Widmung. „Buddhadasa hat mein Leben verändert“, ist ein Satz, der von Mitgliedern oft wiederholt wird. Die städtische Lebensstilbewegung inkorporiert die tugendhafte Lebensführung, übernimmt die Art der Atmung, der Ernährung, der Kleidung und des Äußeren als habituellen Stil in ihre Programme und nutzt sie als Ressource, um individuelle Lösungen für individuelle Krisen zu propagieren. Die politische Intervention wird mit der buddhistischen Lehre begründet. Zur Selbstbeschreibung von aufgeklärten, modernen Buddhisten zieht die Lebensstilbewegung in Songkla die Lehre von Phra Buddhadasa heran. In den Worten Pannipas: „Wir wollen die Lehre Buddhadasas als spirituellen Rahmen für unsere Aktivitäten propagieren.“ Buddhadasa steht für moralische Tugendhaftigkeit und beispielhafte Lebensführung.

Politische Karrieren in Songkla

Fast unbemerkt profilieren sich Mitglieder aus Bildungsinstitutionen als Führungspersönlichkeiten, die innerhalb der politischen Arena ihre beruflichen Karrieren vorbereiten. Diese Personen haben durch ihre engen freundschaftlichen Beziehungen ein dichtes Netzwerk gesponnen, in dem sich von nun an soziale Macht konzentriert. Im Rahmen ihrer politischen Interventionen sind sie auf Tuchfühlung mit den Institutionen des lokalen Staates gegangen. Ajarn Aree sagt dazu: „Wir repräsentieren das Wohl der Bürger von Songkla. Der Governor von Songkla ruft uns an und bespricht seine wichtigen Entscheidungen mit uns. In Zukunft wollen wir den Governor aus unseren eigenen Reihen stellen.“

Aree bringt damit zum Ausdruck, dass Songkla Prachakom Gehör findet und nicht mehr ignoriert werden kann. Zugleich erhebt er den Anspruch, sich in Zukunft in die lokale Machtkonstellation einzubringen. Ajarn Aree qualifiziert sich über sein Engagement in der Lebensstilbewegung auch für politische Ämter. Bekanntheitsgrad, Reputation und Charisma öffnen Tore zu politischen Karrieren in Parteien. Der Führungskreis hat schon jetzt wichtige Ämter im öffentlichen Raum besetzt.

Politische Allianzen

Die Sichtbarkeit der Lebensstilbewegung im öffentlichen Raum spielt eine große Rolle. Die Bilder der guten Gesellschaft werden immer wieder genannt, bleiben aber ohne gesellschaftliche Folgen. Die politischen und ökonomischen Herrschaftsstrukturen, die von der Bildungselite so stark angegriffen werden, bleiben unangetastet. Trotzdem hat Songkla Prachakom die politische Landschaft verändert. Es ist dieser Bewegung gelungen, unterschiedliche soziale Kräfte zu bündeln und Repräsentanten des Staates, der Nichtregierungsorganisationen und der Wirtschaft einzubinden. So formuliert Aree: „Die Nichtregierungsorganisationen müssen sich auf unsere Strategie umstellen. Sie sind dem Staat zu feindlich eingestellt. Die Regierung braucht uns. Sie stehen den drängenden Problemen hilflos gegenüber. Die Geschäftsleute wollen mit uns kooperieren. Wir werden versuchen, die Unternehmen zu beteiligen und so von innen heraus zu verändern. Alle Repräsentanten achten unsere moralische Autorität.“

Songkla Prachakom hat ein dichtes Netzwerk von Organisationen in Songkla gesponnen („City-net“), in dem Nichtregierungsorganisationen (z.B. zur Verbesserung der Lebensbedingungen in den Slums), Vereine (z.B. die Umweltschutzgruppe Klum Rak Kukud) und Berufsorganisationen (z.B. die Handelskammer) koordiniert werden sollen. Darüber hinaus unterhalten Pannipa, Aree und Chamnong enge Beziehungen zu zivilgesellschaftlichen Institutionen in Bangkok sowie mit Mittelschichtgruppen in Pethburi, Chiangmai und Korat. Songkla Prachakom ist also immer mehr in Prozesse nationaler Integration eingebunden, was auch eine wachsende Koordination und Formalisierung der Organisationsformen erforderlich macht. Führende Intellektuelle Thailands werden gezielt eingeladen, um die eigenen Aktivitäten symbolisch aufzuwerten. Dr. Prawes Wasi nahm 1996 an der Eröffnungsveranstaltung von Songkla Prachakom teil und hielt einen Vortrag über buddhistische Spiritualität. Außerdem war der respektierte Politiker, Geschäftsmann und Intellektuelle Anand Panyarachun bei der Gründung des Projekts für politische Reform in Songkla anwesend. Der Diskurs der Lebensstilbewegung in Songkla stützt sich also eng auf die Diskurse führender thailändischer Intellektueller, artikuliert aber auch die Authentizität

der Lokalität Songklas, die freilich immer in Konzepte thailändischer Kultur und Lebensweise eingebettet ist.

Ethnisierung der Identitätsdiskurse in Songkla

In den kulturellen Revitalisierungsbestrebungen von Songkla Prachakom entsteht eine neue, intime Gemeinschaft. Die kulturelle Intimität entsteht durch die Betonung der essenzialistischen Teile der thailändischen Kultur und Identität. Modell ist das intime Dorf und nicht die anonyme Stadt, das Bild des vergangenen Songkla und nicht des verschmutzten Songkla, des prächtigen Tempels und nicht des sinnentleerten Tempels, des lokalen Essens und nicht des Fastfoods, des bunten Marktes und nicht des Supermarktes usw.

Der Diskurs arbeitet also mit Dichotomien, die Bilder der guten und der schlechten Gesellschaft miteinander kontrastieren. Dieser rituell präsentierte Gesellschaftsentwurf ist in jedem Sinne eine Utopie und hat keine Entsprechung in der sozialen Wirklichkeit. Die beinahe fetischhaft anmutenden Praktiken der Mittelklasseangehörigen inszenieren die Nostalgie einer authentischen Kultur, die der traumatischen Erfahrung der Moderne entgegengesetzt werden soll. Die hohe Bildung und das damit verbundene soziale Prestige sowie die auf dieser Basis entwickelten Strategien der Unterscheidung geben Mittelschichtangehörigen mit sozialer Ambition mehr Bewegungsspielraum auf der öffentlichen Bühne. Die Lebensstilgruppe beruft sich auf die vermeintliche Eigenständigkeit der thailändischen Kultur und ethnisiert sich.

6. Die Reorganisation der islamischen Öffentlichkeit in Patani

Islamische Netzwerke

Die verbesserten Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten haben in Patani zu einer finanziellen Unterstützung der islamischen Bildungseinrichtungen in bisher unbekanntem Ausmaß geführt und das für die islamischen Kernländer so marginale Patani in globale islamische Netzwerke integriert. Eigentlich haben die Süd-Süd-Beziehungen zwischen Patani und dem Mittleren Osten schon seit Jahrhunderten Gelehrte in Patani und im benachbarten Kelantan geprägt. Aber diese Netzwerke bekommen eine neue Qualität, in der die islamische Erziehung eine wichtige Rolle spielt. Islamische Gelehrte, die sich in den Hochburgen islamischer Erziehung in Ägypten und Saudi-Arabien, aber auch in vielen anderen Ländern der muslimischen Welt aufhalten, genießen in Patani hohes Ansehen und hohen

gesellschaftlichen Einfluss. Ihre soziale Macht hat viel mit diesen Netzwerken und Kontakten zu tun.

In einer Situation, in der es zu einer relativen Verarmung Patanis im Kontext rascher Kommerzialisierung kommt, stärken Auslandskontakte und materielle Unterstützung die Position dieses neuen Typs von muslimischen Intellektuellen in Patani. Im Wettbewerb mit der traditionellen spirituellen Führung (*ulama*), deren Führungsrolle radikal angezweifelt wird, spielt die Mobilisierung der Mittelschicht eine besonders wichtige Rolle, da Studenten und Akademiker bereit sind, sich der pädagogischen Autorität Ismail Lutfis zu unterwerfen. Durch den regen kulturellen Austausch stehen diese textorientierten Skripturalisten für einen ägyptischen Habitus, der das arabische Rezitieren des Korans, Arten des Gebets, der Atmung und der Lektüre, der Kleidung, eine disziplinierte Lebensführung und eine neue Weltsicht in Patani einführt und als Normen auch durchsetzt.

Die Rekonstruktion der islamischen Erziehung

Die Rekonstruktion islamischen Wissens gehört fest zum Repertoire der fundamentalistischen Lebensstilbewegung in Patani. Die Modernisierung der traditionellen Institutionen islamischen Wissens steht im Zentrum der Bemühungen dieser Bewegung, einen orthodoxen islamischen Stil einzuführen. Tatsächlich ist die *pondok* das Herz der islamischen Kultur in Thailand. Hier wird das islamische Wissen weitergegeben. Die neuen religiösen Spezialisten, die aus Kairo und Riad zurückkommen, stellen dieses traditionelle Wissen in Frage. Der Ruf und die Popularität einer *pondok* hängt stark vom Charisma des Lehrers ab. In einer Situation, in der sich der Staat von den *pondoks* zurückzieht, verarmen viele islamische Schulen. Die neu gegründeten islamischen Schulen, die von den Eltern, dem thailändischen Staat und Saudi-Arabien finanziell unterstützt werden und relativ wohlhabend sind, stellen eine Machtbasis der modernen Bewegung dar. Dieser Typ von *pondok* führt ein Lebensstilregime ein, das mit den Lernformen der traditionellen *ulama* bricht.

Die *pondok* ist nicht nur eine Stätte des Lernens, sondern Lebensmittelpunkt im Alltag der Schüler und Lehrer, die das intime Verhältnis aus der traditionellen *pondok* übernehmen. Die neue islamische Erziehung ist geprägt durch einen massiven Lebensstilapparat, der den Alltag der Schüler/Anhänger strukturiert. Dieses Regime zu befolgender Regeln wird auch in Institutionen höherer Bildung eingeführt.

Dr. Ismail Lutfi ist Direktor des privaten Seminars für Islamische Erziehung in Yala, in dem – in Absprache mit dem thailändischen Erziehungsministerium – ein Hochschulabschluss in islamischer Theologie erworben

werden kann. Das öffentliche College for Islamic Studies an der Prince of Songkla University in Pattani versteht sich als ein ganzheitliches Institut, in dem die islamische Ethik die Orientierung für die Lebensführung der Studenten vorgibt. Indem dieser rigorose, textorientierte, arabische Stil in den wichtigsten Institutionen islamischer Erziehung durchgesetzt wird, gewinnt der orthodoxe, rigide Stil an Einfluss und Macht in der islamischen Öffentlichkeit. Die Schüler übernehmen den neuen islamischen Stil sowie seine habituellen Elemente und legen im Laufe ihrer Sozialisation in der *madrasah* ihre alte Identität ab.

Die islamische Öffentlichkeit

Auf der Basis der Rekonstruktion der traditionellen islamischen Erziehung im Rahmen der internationalen Netzwerke entstehen neue öffentliche Räume innerhalb der thailändischen Lebenswelt, die von der fundamentalistischen Bewegung besetzt werden. Die neuen Gelehrten werden zu kulturellen Brokern zwischen der lokalen und der globalen Sphäre. Muslimische Studenten und Akademiker in Patani erhoffen sich, durch ihre Teilnahme an islamischen Diskussionskreisen, Bildungsangeboten und Lesungen Zugang zum islamischem Wissen zu bekommen und an den in Moscheen und *pondoks* organisierten Netzwerken teilzunehmen. Studenten, Universitätsangehörige und Vertreter anderer Berufe fühlen sich durch Lesungen von Dozenten wie Ismail Lutfi auch emotional in den Bann gezogen und sehen ihre Teilnahme an den Vorlesungen Lutfis als Schritt in Richtung eines guten, die Regeln korrekt befolgenden, kompetenten Muslims. Die Modernisierer nutzen die Freiräume des politischen Systems, um ihre politischen Interessen auf demokratischem Weg voranzubringen.

Die Ethnisierung der islamischen Öffentlichkeit

Die moderne intellektuell-orthodoxe Bewegung, die urbane und rurale Segmente vereint, hat zu einer fundamentalen Reorganisation der muslimischen Lebenswelt innerhalb der thailändischen Öffentlichkeit geführt. Sie hat einen neuen religiösen Stil eingeführt, der das Religiöse in der alltäglichen Lebensführung besonders betont. Eine neue Generation religiöser Broker, die sich über längere Zeit in Kairo oder Mekka in den Hochburgen der islamischen Renaissance aufgehalten haben, spielt eine führende Rolle in der Einführung des neuen Stils. Diese religiösen Spezialisten, die in kosmopolitische islamische Netzwerke einer intellektuell-orthodoxen Hochkultur eingebettet sind, werden in der lokalen muslimischen Arena mit gemischten Gefühlen aufgenommen. Die massive politische Intervention, die

nicht nur mit den lokalen Traditionen bricht, sondern auch eine Säuberung von präislamischen Ritualen vornimmt, provoziert den Widerstand der muslimischen Bruderschaften. Die mystische sufistische Bruderschaft ist in der Defensive, weil sich der Staat aus der islamischen Lebenswelt zurückzieht, die Malaien der Armut überlässt und sie damit auch finanziell austrocknet. In dieser Situation haben die Kosmopoliten großen Zulauf, weil sie in institutionelle Netzwerke in Malaysia, Ägypten, Saudi-Arabien und den USA eingebettet sind.

Während es den meisten *pondoks* an allem mangelt, kristallisieren sich in den Institutionen höherer islamischer Bildung sehr gut ausgestattete Institute heraus, die eine Vorbildfunktion für die soziale Ordnung haben, die die Kosmopoliten etablieren möchten. Während es für die Mehrheit der Malaien im buddhistischen Thailand kaum Zukunftsperspektiven gibt, ermöglicht die Teilnahme am neuen, rigorosen Lebensstil den Unterschichten, einen Zugang zu den transnationalen islamischen Netzwerken zu bekommen, Thailand für einen Bildungsaufenthalt in den islamischen Kernländern zu verlassen und durch die Demonstration neuer Kompetenz Zugehörigkeit zu globalen, islamischen Kommunikationsstrukturen auszudrücken. Die rigide Durchsetzung des auf der reinen Lehre basierenden Regelwerks in den neu ausgestatteten *pondoks* wird auf die gesamte islamische Lebenswelt ausgeweitet, die dadurch der orthodoxen Zensur unterworfen wird. In der korrekten Anwendung des puristischen Islams treffen sich Modernisierer wie Dr. Hasan und Fundamentalisten wie Dr. Lutfi. Diese Kampagne wird, wiederum ausgehend von der Disziplinierung und Durchstrukturierung der *pondok*, auf den Alltag ausgeweitet und betrifft die Säuberung von Beerdigungsritualen (auch Gebeten) und Hochzeitszeremonien von so genannten präislamischen, animistischen Traditionen sowie die Neuordnung und strenge Segregation der Geschlechter und die Kleiderordnung. Sie verbietet die Sinne stimulierende Poesie, Musik und Tanz. Die Art des Gebets, des Äußeren und der rigorosen Lebensführung symbolisiert das Ende der laxen religiösen Praxis des synkretistischen Islams im malaiischen Archipel. In den durchstrukturierten „arabischen“ Institutionen islamischer Bildung wird Macht gebündelt.

Modernisierer und Fundamentalisten verbinden ihr kulturelles Projekt der Rekonstruktion des lokalen muslimischen Feldes mit einer Integration der Muslime in das politische System Thailands. In der alltäglichen Lebenswelt signalisiert der islamische Stil in Kleider- und Essensordnung sowie im Lebensstilregime rigorose Grenzziehungen zu den buddhistischen Thais. Deren Lebens- und Konsumwelten finden in unmittelbarer Nähe statt und werden demonstrativ als Hölle verurteilt. Die Aufwertung des Religiösen führt zu einem wachsenden Selbstbewusstsein der an der Rekonstruktion des Islams beteiligten Muslime. Der Islam wird zu einem Symbol der Stär-

ke in einem Kontext der kontinuierlichen Verhandlung der islamischen Identität in Thailand. Auch hier eröffnet das soziale Prestige, das mit der Hervorhebung des Religiösen im Alltag verbunden ist, den Mitgliedern Handlungsspielräume in öffentlichen Räumen. In den Präsenzkämpfen gewinnt die fundamentalistische Bewegung an Boden. Die Islamisierung des politischen Alltags führt zu einer neuen Vorstellung der muslimischen Gemeinschaft in Thailand.

7. Schlussfolgerungen

Das öffentliche Leben wird maßgeblich von Bewegungen getragen, die sich leidenschaftlich mit der soziokulturellen Veränderung in Südthailand auseinandersetzen. In diesem Kommunikationsprozess werden Lebensstile zur Beschreibung von Unterschieden besonders hervorgehoben. Hier wird die Frage aufgeworfen, welche Rationalität der Akzentuierung von Lebensordnungen durch die an der Identitätspolitik in Südthailand beteiligten Akteure zu Grunde liegt.

Welche Bedeutung hat es, wenn die Gebildeten in Songkla einen geführten Spaziergang zu einem alten buddhistischen Tempel am Thalesap Songkla veranstalten und diesen anschließend in der eigenen Radiostation vorstellen? Welche Rationalität steht hinter dem Diskurs eines islamischen Gelehrten in weißer Kleidung, der in arabischer Sprache den Koran zitiert, in den malaiischen Patani-Dialekt überwechselt und die islamische Lebensordnung nicht nur erläutert, sondern ihre Anwendung im Alltag befiehlt?

Die Akzentuierung der Lebensstile ist deshalb so wichtig, weil die so gewonnene Symbolik die Voraussetzung für die Präsenz im öffentlichen Raum und für strategisches Handeln darstellt. Die bereitgestellten Sinnangebote haben eine immanente kulturelle Relevanz in der Lebenswelt der an der Identitätspolitik beteiligten Akteure.

In Anlehnung an Karl Mannheim (1978) können wir von utopischem Denken sprechen: In der „Hölle“ Hatyais hat die Erinnerung an die bäuerliche Vergangenheit keine Entsprechung in der sozialen Wirklichkeit. Genauso wenig entspricht die Nostalgie des goldenen Zeitalters der Realität der lokalen muslimischen Lebenswelt.

Immer wieder werden im Diskurs von Songkla Prachakom Ängste vor anonymen Marktmacht, Gewalt und Chaos geschürt. Bilder der Familie rücken in den Mittelpunkt der kulturellen Identität. Die Ban-Kert-Kampagne vergleicht die lokale Gesellschaft mit einem Haus, in dem die thailändischen Werte und die thailändische Lebensweise aufgehoben sind. Die Revitalisierung der Familie und der familiären Bindungen ist das Herz der

erfundenen sozialen Ordnung. In dem Ereignis „Lernfestival“ werden urbane Räume geschaffen: Lernräume, Spielplätze, in denen eine fröhliche, heitere Atmosphäre herrscht und in denen die Mitglieder des Songkla Forums die Elternrolle einnehmen.

Die Betonung der Tradition ist der Ausgangspunkt eines moralischen „Kreuzzugs“. Eine Art der Meditation, der Kleidung, Folklore und Lebensführung wird in dieser Kommunikation mit den Anderen als Zeichen verwendet. Diese Zeichen werden medial – mit Hilfe der eigenen Radioprogramme – verbreitet. In den kulturellen Revitalisierungsbestrebungen werden Fragen der persönlichen Lebensführung zu Fragen der sozialen und politischen Legitimität aufgewertet. Im Mittelpunkt der Identitätsdiskurse steht die Zelebrierung des Authentischen.

Wie bereits angesprochen, stehen Produktion und Konsum von Bildern des guten Lebens in Songkla im Zusammenhang mit Diskursen führender thailändischer Intellektueller und NROs und setzen sich mit den Bedingungen der späten Moderne auseinander. Es ist auffällig, dass es weltweit zur Revitalisierung des Authentischen kommt (vgl. Stauth 1999, 2000). Die Wertschätzung der thailändischen ruralen Tugenden wird mit der Ächtung der anomischen Strukturen der Moderne verglichen. Das Authentische spielt dabei eine wichtige Rolle als sinnstiftender Kodex, der in Globalisierungsprozesse eingewoben ist (Schlee / Werner 1996: 9–36).

Die Betonung des Authentischen ist auch der Ausgangspunkt der Rekonstruktion des Islams (Stauth 2000). Hier wird über das Bild der ursprünglichen islamischen Gemeinschaft des Propheten kulturelle Intimität erzeugt. Die Art des Gebets, der Darstellung (insbesondere der Verschleierung), des *halal* etc. bildet jeweils die moralischen Kodizes, die in der Kommunikation mit den Anderen maßgebend sind. Im verarmten, zerrütteten Patani weckt die Erinnerung an das goldene Zeitalter Selbstbewusstsein und soziale Anerkennung.

Islamische Medien – Bücher und Audiokassetten – spielen eine wichtige Rolle in der Produktion und dem Konsum der Bilder vom guten Leben. Auch hier spielen Ideologien über die Familie, Geschlechter und Lebensführung eine wichtige Rolle in der angestrebten sozialen Ordnung. Die rigoros durchstrukturierte *madrasah* ist das Modell der guten Gesellschaft. Die islamische *ummah* steht in vielfältigen Austausch- und Kommunikationsbeziehungen, die Südthailand mit der islamischen Welt verbinden (Horstmann 1999).

In der Identitätspolitik Südthailands ist es zu einer „Moralisierungslawine“ gekommen.¹⁷ Die moralischen Unternehmer teilen die Beteiligten nach einem binären Schema in gut und böse ein.¹⁸ Die moralisierende Beschreibung der schlechten Gesellschaft (z.B. die Auflösung der familiären Strukturen, Prostitution und freie sexuelle Beziehungen) und die darin enthaltenen Bewertungskriterien sorgen für eine Polarisierung in eine gute und eine böse Gesellschaft. Diese Grundhaltung der Wertschätzung und moralischen Beurteilung legt gewissermaßen die Grenzen der Gesellschaft fest: Sie stiftet unter den Anhängern einerseits das Gefühl von Gemeinschaft und Solidarität, indem sie die Gerechtigkeitsvorstellungen der Lebensstilbewegung fördert. Sie enthält andererseits Elemente der Ächtung, durch die mit Hilfe sprachlicher Mittel Außergrenzen definiert und Machtansprüche angemeldet werden. Es handelt sich um eine machtvolle Kommunikation, weil die Zuerkennung moralischer Qualitäten zu Achtung und sozialer Anerkennung, der Entzug gerade dieser Qualitäten jedoch zu Ächtung und zur Verweigerung der Anerkennung des jeweils Anderen führt.

In Südthailand bildet sich ein politischer Diskurs jenseits ethnischer Grenzen heraus, der sich auf die kulturelle Symbolik der an der Identitätspolitik beteiligten Akteure stützt und in dem die moralischen Kodes entlang eines größeren, die unterschiedlichen Teile verbindenden Kommunikationssystems verwendet werden. Diese kommunikativen Konstruktionen sozialer Ordnung akzentuieren moralische Wertmaßstäbe, in denen Lebensstile einen hervorgehobenen Platz einnehmen. Man könnte sagen, dass sich die ethnischen Segmente mittels ihres nostalgischen Rückgriffs auf Authentizität in ihrer Interaktion mit dem kulturell jeweils Anderen gewissermaßen selbst ethnisieren. In diesem Prozess der Ethnisierung der kulturellen Bilder des guten Lebens, der räumlich an bestimmte Orte gebunden ist, greifen die Akteure auf den lokalen Wissensvorrat zurück, stellen diese Sinnressourcen aber sofort in nationale und globale Kommunikationszusammenhänge. Dies zeigt, dass es die Intensivierung der interethnischen Interaktion und Kommunikation ist, die den Wandel in Südthailand vorantreibt. Dieser Beitrag ging der in dieser kommunikativen Interaktion zwischen Buddhisten und Muslimen verwendeten kulturellen Symbolik nach, um ihre öffentlich vortragenen Projekte, lokalen Herrschaftsentwürfe und Machtansprüche besser verstehen zu können.

¹⁷ Unter „Moralisierungslawine“ verstehen wir eine lawinenartig ansteigende Bedeutung der Moralisierung des Alltags.

¹⁸ Moralische Unternehmer nehmen eine Führungsposition sowohl in der Formulierung der Diskurse als auch in der Mobilisierung der Klientel ein und spielen eine tragende Rolle in der Bildung von kollektiven Identitäten.

8. Literatur¹⁹

- Appadurai, Arjun (1995): „The Production of Locality“. In: Richard Fardon (Hg.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, London, New York: Routledge, S. 204–225.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp; zuerst Paris 1979
- Chaiwat Satha-Anand (1992): „Pattani in the 1980's: Academic Literature and Political Stories“. *SOJOURN* 7, S. 1–38
- (1993): „Kru-Ze. A Theatre for Renegotiating Muslim Identity“. *SOJOURN* 8, S. 195–218
- (1994): „Hijab and Moments of Legitimisations. Islamic Resurgence in Thai Society“. In: Charles Keyes / Laurel Kendall / Helen Hardacre (Hg.), *Asian Visions of Authority*, Honolulu: University of Hawaii Press
- Cushman, Jennifer W. (1991): *The Formation of a Sino-Thai Tin- Mining Dynasty 1797–1932*, Singapore: Oxford University Press
- Eder, Klaus (2000): *Kulturelle Identität zwischen Tradition und Utopie. Soziale Bewegungen als Ort gesellschaftlicher Lernprozesse. Europäische Bibliothek interkultureller Studien*, Frankfurt/M., New York: Campus Verlag
- Gledhill, John (1994): *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, London: Pluto Press
- Hann, Chris (Hg.) (1996): *Civil Society: Challenging Western Models*, London, New York: Routledge
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organisation of Meaning*, New York: Columbia University Press
- Hitzler, Ronald (1997): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik: Eine Einführung*, Opladen: Leske + Budrich
- Horstmann, Alexander (1999): „Visions, Claims, and Utopia. Re-negotiating Social Space for Muslims in Patani / Southern Thailand“. In: Georg Stauth / Helmut Buchholt (1999), S. 191–211
- (2000): *The Making of a New Middle Class: Social Space and the Production and Consumption of Cultural Images in Southern Thailand*. Dissertation, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld

¹⁹ Das Literaturverzeichnis führt thailändische AutorInnen gemäß thailändischen Gepflogenheiten mit dem Vornamen zuerst auf.

- Horstmann, Alexander / Schlee, Günther (Hg.) (2001): Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation, Bielefeld: transcript
- Lovell, Nadia (Hg.) (1998): *Locality and Belonging*, London, New York: Routledge
- Madmarn, Hasan (1999): *The Pondok and Madrasah in Patani*, Bangi: Penerbit University Kebangsaan Malaysia
- Mannheim, Karl (1978): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M.: G. Schulte Bulmke
- Nishii, Ryoko (1999): „Coexistence of Religions: Muslim and Buddhist Relationship on the West Coast of Southern Thailand“. *Tai Culture, International Review on Tai Cultural Studies* 4, S. 77–92
- Peleikis, Anja (1998): *Lebanese in Motion. The Making of a Gendered „Globalized Village“*. Dissertation, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld
- (2001): Lokalität im Libanon im Spannungsfeld zwischen konfessioneller Koexistenz, transnationaler Migration und kriegsbedingter Vertreibung. In: Alexander Horstmann / Günther Schlee (2001), S. 73–94
- Prawes Wasi (1999): *The Self-Sufficient Economy and Civil Society: The Way to Restore the Economy and Society*, Bangkok: Mor Chaoban
- Ananda Rajah / Amitav Acharya (Hg.) (1999): „Reconceptualising Southeast Asia“. *Southeast Asian Journal of Social Science* 27 / 1
- Schlee, Günther / Werner, Karin (1996): *Inklusion und Exklusion: Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*, Köln: Rüdiger Köppe
- Schütz, Alfred (1974 [1932]): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Stäheli, Urs (2000): *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld: transcript
- Stauth, Georg (1999): *Authentizität und kulturelle Globalisierung*, Bielefeld: transcript
- (2000): *Kultur und moderne Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie des Islams*, Bielefeld: transcript
- Stauth, Georg / Buchholt, Helmut (Hg.) (1999): *Investigating the South-South Dimension of Modernity and Islam: Circulating Visions and Ideas, Intellectual Figures, Locations*, Hamburg: Lit
- Suchart Sriyaranya (1999): *Thai intellectuals: critical role and alternative discourse in the public life in Thailand*, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie (unveröffentlichte Dissertation)

- Suchira Payulpitak (1991): *Buddhadasa's Movement: An Analysis of its Origins, Development, and Social Impact*, Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie (unveröffentlichte Dissertation)
- Sulak Sivaraksa (1988): *A Socially Engaged Buddhism*, Bangkok: Inter- Religious Commission for Development
- Vichai Kanchanasuwon (1998): *People's Organisations in the Development Process of Southern Thailand. Report to National Council of Social and Economic Development*, Hatyai: Prince of Songkla University (in Thai)
- Werner, Karin (1996): *Neue Medien und neue Religionen: Islamisten in Ägypten als Medientaktiker*, Universität Bielefeld, FSP Entwicklungssoziologie, Working Paper No. 253
- (1997): *Between Westernization and the Veil: Contemporary Lifestyles in Cairo*, Bielefeld: Manuskript
 - (1998): *Deconstructing the Issue of Islamic Fundamentalism*, Universität Bielefeld, FSP Entwicklungssoziologie, Working Paper No. 286
 - (2001): *Beobachtungen zum Verhältnis von Islam und Globalisierung – Eine Feldforschung in Ägypten revisited*. In: Alexander Horstmann / Günther Schlee (Hg.), S. 49–71