

Der Islam im malaiischen Südthailand: unterschiedliche Konzepte und Akteure

Jan Andrejkovits
Am Teltowkanal 7
14513 Teltow
Tel.: 01577-2522295
E-Mail: zigarrenhai@gmx.de
Matrikel-Nr.: 528283
MB Regionalstudien Asien/Afrika
2. Fachsemester
Abgabedatum: 31.10.2009

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	S.1
2. Die Grundelemente der islamischen Religion	S.2
3. Der Islam auf der malaiischen Halbinsel	S.3
3.1 Die Entwicklung des Islam	S.4
3.2 Der Islam der Malaien	S.5
4. Der Islam im malaiischen Südthailand	S.7
4.1 Das Sultanat Patani	S.7
4.2 Die Islamisierung im 20. Jahrhundert	S.9
4.3 Unterschiedliche Konzepte und Akteure	S.10
5. Fazit	S.12
6. Literaturverzeichnis	S.14

1. Einleitung

In den südlichen Grenzprovinzen Thailands zu Malaysia bilden malaiische Moslems eine Bevölkerungsmehrheit, die in einem konfliktreichen Verhältnis zu den herrschenden buddhistischen Thais lebt. Der Islam, die Sprache Yawi und traditionelle Regeln, *adat* genannt, sind Grundelemente der Identität dieser Malaien, welche in Rückbesinnung auf historische Wurzeln eigener Unabhängigkeit ihre Ethnizität gegen die nationalistische Assimilierungspolitik des thailändischen Staates schützen und bewahren. Da die Herrschaftspolitik der Thais bisher sehr wechselhaft und oftmals wenig tolerant war, sowie von starken kolonialen und nationalistischen Zügen geprägt wurde, hat sich im Gegensatz dazu eine stark islamisch geprägte Identität bei den Malaien in Südthailand herausgebildet. Diese begegnet dem buddhistischen Nationalismus der Thais mit anhaltendem Widerstand. Was den Charakter des Islam dieser Malaien kennzeichnet, wie er entstanden ist und von verschiedenen konkurrierenden islamischen Strömungen und Akteuren beeinflusst wurde und wird, bis hin zu seiner teilweisen Radikalisierung durch den Islamismus des 20. Jahrhunderts, kommt in den folgenden Kapiteln zum Ausdruck.

In Kapitel zwei wird die Grundstruktur des Islam erläutert, seine religiöse Basis, wie sie von allen Moslems der Welt anerkannt und im Alltag genutzt wird. Sie bildet das verbindende, einheitliche Element einer imaginären islamischen Gemeinschaft, der *ummah*. Besonderheiten der islamischen Entwicklung werden in Kapitel drei für die malaiische Halbinsel erklärt, und es wird ihr Einfluss auf die Geschichte dieser Region skizziert. Der Islam in den malaiischen Grenzprovinzen Südthailands Yala, Narathiwat, Pattani und Satun, seine traditionelle Rolle im historischen Sultanat Patani, sowie seine unterschiedlichen Darstellungsformen durch verschiedene Akteure, werden in Kapitel vier beschrieben.

Die weltweite Islamisierung im 20. Jahrhundert hatte große Auswirkungen auf die malaiischen Moslems, auch in Südthailand. Unterschiedliche islamische Konzepte und Akteure spalten seitdem deren Gemeinschaft. Islamische Identitätswahrung, gegen Herausforderungen westlicher Moderne, gegen Verfall von traditionellen Werten und Zerfall von Familienstrukturen, sowie gegen die koloniale Hegemonialpolitik der Thai,

ist ein zentrales Thema für die Malaien in ihrem Kampf um Gleichberechtigung und Selbstbestimmung in Thailand.¹

Auf Grund des anhaltenden Konfliktes in Südthailand und eines zunehmenden internationalen Interesses, gibt es vor allem aus der jüngsten Vergangenheit eine Vielzahl akademischer Veröffentlichungen, die sich mit den Problemen dieser Region auseinandersetzen. Aus diesen habe ich einige, für mein Thema zutreffende, ausgewählt und im Weiteren zitiert. Vor allem Duncan McCargo hat mit seiner umfangreichen Feldforschung die aktuelle Situation gut analysiert und dann anschaulich dargestellt.

2. Die Grundelemente der islamischen Religion

Der Islam, die zweitgrößte Religion auf der Erde, lehrt den strikten Monotheismus, die Einheit Gottes. Die Gläubigen dieser Religion, Moslems genannte, verstehen sich dabei als Mitglieder einer weltweiten Schicksalsgemeinschaft, der *ummah*.²

Der Koran, bezeichnet als das Buch Gottes, ist die Primärquelle der islamischen Religion und hat 114 Kapitel, *suren*. Moslems glauben, dass Mohammed als auserwählter Prophet diese Verse vom Erzengel Gabriel diktiert bekam. Sie wurden zu seinen Lebzeiten gesammelt und kontrolliert. Dazu kommen die Überlieferungen von Mohammed selbst, bestehend aus sechs *hadith* - Sammlungen, genannt *sunnah*. Mohammed war auch der Begründer der ersten islamischen Gemeinschaft in Medina.³

Das islamische Recht ist geteilt und wird mit den Begriffen *fiqh* und *shariah* ausgedrückt. *Fiqh* hat dabei einen breiteren Spielraum im Rechtsverständnis der Moslems, während die *shariah* göttliche, unveränderbare Regeln zum Ausdruck bringen soll und vor allem auf die täglichen Lebens- und Umgangsformen der Moslemgemeinschaft angewandt wird.⁴

Dazu gehören bestimmte rituelle Pflichten, genannt die fünf Säulen des Islam, welche die Grundpflichten für jeden Moslem sind. Als Erstes wird das gemeinsame Glaubensbekenntnis zum strengen Monotheismus, zu Mohammeds prophetischer Sendung und zu dessen Offenbarung, dem Koran, sowie zum Islam selbst gefordert. Zweitens, zu fünf festgelegten Zeiten am Tag, dem Ruf eines Muezzins folgend, soll jeder Moslem nach einer rituellen Reinigung in Richtung Mekka beten. Jeden Freitag

¹ Gilquin 2002: xviii.

² Esposito 2009, Bd.3: 62f.; vgl. Halm 2000: 20f.

³ Esposito 2009, Bd.3: 63f.; vgl. Esposito 2009, Bd.5: 252-255; vgl. Glasse` 2001: 263-268; vgl. Halm 2000: 13-16, 38-42.

⁴ Esposito 2009, Bd.3: 381; vgl. Halm 2000: 74f.

erfolgt ein Mittagsgebet in der Gemeinschaft, meist in der örtlichen Hauptmoschee, begleitet von einer Predigt. Die Almosensteuer ist die dritte Grundpflicht und soll bedürftigen Moslems, sowie der Anstrengung oder dem Kampf auf dem Weg Gottes dienen. Mit dem Fasten im islamischen Monat Ramadan erfüllen Moslems ihre vierte Grundpflicht, welches dann täglich vom Beginn der Morgendämmerung bis zum vollendeten Sonnenuntergang dauert und durch das Zuckerfest beendet wird. Die Pilgerfahrt nach Mekka, dem Geburtsort des Propheten Mohammed, und zum zentralen Heiligtum, der Kaaba, ist die fünfte Grundpflicht und sollte mindestens einmal im Leben eines Moslems stattfinden.⁵

Fünf islamische Rechtsschulen, eine schiitische und vier sunnitische, legen die *shariah* unterschiedlich aus. Sie erzeugen weltweit Spaltung unter den Moslems, so auch unter den Malaien.⁶

3. Der Islam auf der malaiischen Halbinsel

Der Islam erreichte Südostasien auf die gleiche Art wie Hinduismus und Buddhismus zuvor, aus Indien entlang der Handelswege über Land und hauptsächlich zur See. Er war die vereinigende Kraft einer neuen Ordnung: politisch, ökonomisch, kulturell und moralisch. Trotz unterschiedlicher Richtungen, welche Konflikte hervorriefen, erzeugte der Islam dort Glaubenseinheit, wo zuvor unterschiedliche Glaubensansichten existierten. Im 13. Jahrhundert, als die islamischen Stammländer von den Mongolen erobert wurden, war der Islam nur noch in Indien expansiv und offensiv. Nachdem Gujarat 1297 und Teile Südindiens 1327 unter islamische Herrschaft gerieten, breitete sich der Islam in Südostasien aus. Islamische Händler und mit ihnen Missionare diverser Sufi-Bruderschaften vermittelten vor allem einen Islam schafiitischer Schule. Dieser traf in der Inselwelt Südasiens auf verschiedene Völker und Kulturen, mit teilweise hinduistischer oder buddhistischer Vorprägung, vermischte sich mit ihnen und beeinflusst heute in vielfältiger Form die religiöse Identität einer großen Zahl von Menschen dieser Region. Wie diese Entwicklung auf der malaiischen Halbinsel erfolgte, wird im Folgenden erläutert.⁷

⁵ Esposito 2009, Bd.3: 65-67; vgl. Halm 2000: 60-74.

⁶ Esposito 2009, Bd.3: 389-399; vgl. Cahen 1968: 13-18, 77-85; vgl. Lapidus 2002: 206-207; vgl. Mutalib 2008: 88; vgl. Tarling 2001: 313.

⁷ Sarkisyanz 1971: 296; vgl. Lapidus 2002: 382; vgl. Gilquin 2002: 10f.; vgl. Graaf 1979: 123; vgl. Mandaville 2009: 7f.

3.1 Die Entwicklung des Islam

Lokale Geschichtsschreibungen sowie Reiseberichte aus dem 13. Jahrhundert erwähnen islamische Siedler in Küstenzentren von Sumatra. Vom dortigen Sultanat Pasai erreichte der Islam die Hafenstadt Malakka auf der malaiischen Halbinsel, welche das führende islamische Zentrum dieser Region im 15. Jahrhundert wurde, bis sie 1511 Alfonso de Albuquerque für den portugiesischen König eroberte. Auf der malaiischen Halbinsel existierten zu dieser Zeit mehrere kleine Königreiche, die durch herrschaftliche Heiratspolitik Bündnisse bildeten. Der Islam breitete sich so zuerst unter den Herrschern und Aristokraten aus, kodifizierte ihre Beziehungen und legitimierte vor allem ihre bestehende Autorität. Pameswara, der historische Gründer von Malakka, konvertierte 1414 durch dynastische Heiratsbande mit Pasai zum Islam. Die meisten Königreiche der malaiischen Halbinsel wurden von Malakka zur Unterwerfung gezwungen.⁸

Im Jahr 1457 nahm das Königreich Patani den Islam an. Zwar bekannte sich bereits 1136 der Herrscher von Kedah zum Islam, doch wurde sein Königreich durch das javanische Königreich Majapahit erobert und zerstört, was den Prozess der Islamisierung in dieser Region um zwei Jahrhunderte verzögerte. Letztendlich wurde Kedah zwischen 1474 und 1518 islamisch. Nachdem Holländer die Portugiesen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts aus dem lukrativen Südostasienhandel verdrängten, sank die Bedeutung von Malakka, und Patani wurde zu einem wachsenden Handelszentrum. Wechselnde koloniale Einflüsse seitens portugiesischer, holländischer, britischer aber auch siamesischer Oberherrschaft festigten die islamischen Strukturen im Unabhängigkeitskampf der Malaien. Vor allem gegen die Holländer und Siamesen wurde verstärkt rebelliert, wobei die islamische Identität eine symbolische Organisationsform bildete. Das 17. und 18. Jahrhundert zeigte auch ein Wachstum islamischer antikolonialer Bewegungen. Von Mekka und Medina aus legitimierten islamische Rechtsgelehrte verschiedene soziale und politische Reformbewegungen, die auch ihren Weg in die islamischen Gemeinden der malaiischen Halbinsel fanden.⁹

Vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, mit Dekolonisierung und Entstehung eines panarabischen Nationalismus ausgehend von Ägypten, sowie orthodoxen Strömungen aus Saudi-Arabien und Indien, fanden Reformbewegungen

⁸ Lapidus 2002: 384; vgl. Virunha 2008: 68; vgl. Graaf 1979: 124-126; vgl. Somers 2000: 77, 79.

⁹ Gilquin 2002: 11-14; vgl. Phongphaibun 2008: 332f.; vgl. Sarkisyanz 1971: 296-297; vgl. Mutalib 2008: 4-9, 25; vgl. Tarling 2001: 315; vgl. Lapidus 2002: 210f.

Auftrieb und starke Verbreitung in Südostasien. Singapur, in strategisch günstiger Lage befindlich, wurde ein Zentrum und Sammelbecken reformistischer und modernistischer islamischer Kräfte. Mit Indonesien und Malaysia entwickelten sich in Südostasien islamische Nationalstaaten mit symbolischer und motivierender Wirkung auf alle Moslems dieser Region, gerade auch auf die islamischen Minderheiten in den dortigen nichtislamischen Ländern. Die Entwicklung der Medien und Transporttechniken im 20. Jahrhundert führte zu einer wesentlich schnelleren und effektiveren Erreichbarkeit, Beeinflussung, Mobilisierung und Solidarisierung aller Moslems und damit zu einer stärkeren Selbstwahrnehmung als *ummah*. Reichtum aus Erdöl- und Erdgasvorkommen ermöglichten der saudischen Königsfamilie und anderen arabischen Kräften die großzügige Finanzierung und Durchführung einer weltweiten sunnitischen Islamisierungspolitik. Die iranische Revolution 1979 erzeugte und stärkte eine schiitische Islamisierungsbewegung. Die Politik des 20. und 21. Jahrhunderts, mit ihren Kriegen und Aktionen gegen islamische Länder und Kräfte, vor allem durch die USA, führte zu einer weltweiten Solidarisierung unter Moslems, belebte einen teilweise radikalen und militanten Islamismus und stärkte konservative orthodoxe islamische Kräfte. Das erschwert und verstärkt auch bestehende Konflikte, vor allem in Ländern mit unterdrückten islamischen Minderheiten, wie bei den Malaien in Südthailand.¹⁰

3.2 Der Islam der Malaien

Der internationale Charakter der Moslembevölkerung Malakkas, unter der Türken, Perser, Tamilen, wie auch Araber und Gujaratis waren, die sich mit Eingeborenen, die nicht islamisch waren, verheirateten, verhalf zur Ausbreitung des Islam aus den Hofkreisen bis hin zur Masse des Volkes. Das hinduistisch-javanische Hofzeremoniell, traditionelle Verwaltungssysteme, das Gewohnheitsrecht *adat*, Medizin, Astrologie und Magie wurden weitergeführt. Islamische, hinduistische und buddhistische Elemente wurden so miteinander verbunden, dass sich eine neue und charakteristische Kultur entwickelte, wie sich schon zuvor die indische Religion mit eingeborenen Kulturen vermischt hatte. Mystische Aspekte des Islam, vertreten durch den Sufismus, hatten großen Einfluss in dieser Entwicklung. Ebenso erhielten sich die malaiischen Herrscher

¹⁰ Lapidus 2002: 661f., 664f.; vgl. Roff 1970: 177; vgl. Benda 1970: 184; vgl. Mutalib 2008: 12, 91; vgl. Gilquin 2002: 138f.; vgl. Harish 2006: 58-61.

einen Kult halbgöttlichen Königtums, wobei ihnen höhere, mystische Kräfte zugeschrieben wurden.¹¹

Ulama und Sufis waren als religiöse Lehrer angesehene Persönlichkeiten in den islamischen Gemeinden. Imame organisierten in den örtlichen Moscheen islamische Glaubensrituale, unterstützt von einem Muezzin und einem Prediger. Ebenso gab es einen heiligen Mann in den meisten Gemeinden, den die Leute für seine Pilgerreise nach Mekka verehrten und welchem magische Kräfte zugeschrieben wurden. Der *ulama* vermittelte hauptsächlich Kenntnisse aus dem Koran, der *sunnah* und der *shariah*. Dabei vertrat er die Auffassungen einer bestimmten islamischen Rechtschule. In Südostasien, wie auch auf der malaiischen Halbinsel, war das überwiegend der Schafiismus, benannt nach dem ägyptischen Rechtgelehrten Ibn Idris al-Schafii. Diese Schule lehrte eine islamische Auffassung, nach der neben Koran, *sunnah* und Konsens, weiterhin Analogien, persönliches Bemühen und individuelles Urteil anerkannt wurden. Damit war diese Lehre weitaus offener und lebensnaher, als die orthodox glaubensstrenge Schule der Hanbaliten, welche nach ausschließlicher Texttreue von Koran und *sunnah* urteilte und durch Ibn al-Wahhab im 18. Jahrhundert die führende islamische Rechtsschule auf der arabischen Halbinsel wurde.¹²

Ranghöhere *ulamas* und Sufi-Scheichs waren am Herrscherhof vertreten, während rangniedere islamische Lehrer bei der einfachen Bevölkerung unterrichteten. Dieser Unterricht wurde in islamischen Schulen, bei den Malaien *pondok* genannt, durchgeführt. Der Sufismus beinhaltete eine große Vielfalt von religiös-sozialen Praktiken und war so geeignet, die kulturellen Traditionen der Malaien aufzunehmen und mit ihnen zu verschmelzen. Das machte islamische Praktiken vor allem für die einfachen Malaien akzeptabel. So waren zum Beispiel Grabstätten berühmter Sufi-Scheichs anerkannte und viel besuchte heilige Orte. Der Islam repräsentierte die Legitimität des Staates und diente als einheitliches Bezugssymbol zur Einheit der Gemeinschaft. Wenig Einfluss hatte der Islam auf Handlungen des politischen Systems oder politische Praktiken. Obwohl die *shariah* bekannt war, gab es kaum islamische Rechtsstrukturen im Staat. Bei der ländlichen malaiischen Bevölkerung hielt sich lange Zeit vorislamisches Brauchtum, in das sich islamische Praktiken nur langsam vermischten. Es gab in den Gemeinden sowohl islamische wie nichtislamische heilige Männer und ebenso beiderseits Feste. Diese traditionelle Form des malaiischen Islam

¹¹ Villiers 1965: 269; vgl. Phongphaibun: 328; vgl. Gilquin 2002: 11-13.

¹² Farouk 2005: 5; vgl. Mandaville 2009: 5.

wurde ab dem 18. Jahrhundert zunehmend mit reformistischem Gedankengut konfrontiert.¹³

4. Der Islam im malaiischen Südthailand

Wie in den Kapiteln zuvor beschrieben, ist der Islam nur in den Grundzügen von Gemeinsamkeit geprägt, ansonsten hat er viele unterschiedliche Ausdrucksformen angenommen. Eine davon ist die synkretische Verschmelzung aller religiösen Einflüsse, von denen die malaiische Kultur im Laufe ihrer Geschichte betroffen war, in eine spezielle traditionelle malaiische Islamform. Diese wurde in Kapitel drei erläutert und entstand auch bei den malaiischen Moslems im jetzigen Südthailand. Die Provinzen Yala, Narathiwat, Pattani waren historischer Bestandteil des Sultanats Patani, während Satun zum Sultanat Kedah gehörte. Während die Moslems in Satun in abgeteilter geographischer Lage zu den anderen südlichen Grenzprovinzen eine unterschiedliche historische Entwicklung erlebten und eine tiefere Integration in den thailändischen Staat erfuhren, auch zum Großteil Thai sprechen, sind die malaiischen Moslems des ehemaligen Sultanats Patani Yawi-Sprecher und blicken auf eine sehr wechselvolle und konfliktreiche Erfahrung mit den Thais zurück. Dabei hat sich eine spezifische Form von malaiischem Nationalismus in diesen Provinzen herausgebildet, mit dem die dort lebenden malaiischen Moslems kolonialer und hegemonistischer Willkür des thailändischen Staates begegnen. Duncan Mc Cargo hat das wie folgt treffend beschrieben:

Malay Muslims in Thailand's Southern border provinces are very proud of an Identity that they consider highly distinctive, as Malays (*Melayu*, in local dialect, *nayu*), as Muslims, and as people of Patani, an ancient kingdom and center of Islamic learning and culture.¹⁴

Auf die Vielseitigkeit dieses historischen Entwicklungsprozesses, bis hin zu verschiedenen aktuellen islamischen Einflüssen auf die malaiischen Moslems, sowie die Strukturen und Akteure dabei, wird in diesem Kapitel eingegangen.¹⁵

4.1 Das Sultanat Patani

Jedes Volk erinnert sich gerne an eine ruhmreiche Geschichte, darin findet es einen wichtigen Teil seiner Identität. Diese Geschichte wird oftmals mythisch glorifiziert und

¹³ Lapidus 2002: 206-207, 209, 390.

¹⁴ McCargo 2008: 4.

¹⁵ Farouk 2005: 7; vgl. Harish 2006: 62f.; vgl. Gilquin 2002: 52-55, 122; vgl. Yegar 2002: 79f.

dient in schwierigen Zeiten als einigendes motivierendes Symbol. Für die Malaien in den südlichen Grenzregionen Thailands ist das vor allem die Rückbesinnung auf das Sultanat Patani. Nachdem Rajah Sri Wangsa seinen Königssitz aus dem Landesinneren der malaiischen Halbinsel an die Küste nach Kampung Pak Tani am Kerisik Fluss verlegte, wandelte sich der Name seines kleinen Reiches von Kota Mahligai in Pak Tani, arabisch Patani genannt. Rajah Indra, der Sohn des verstorbenen Rajah Sri Wangsa, konvertierte 1457 zum Islam. In der Folgezeit wuchs die Bedeutung Patanis als Handelsplatz. Portugiesen, siamesische Thais, Chinesen, Japaner sowie später Holländer und Engländer errichteten dort Niederlassungen und Lagerhäuser für ihren Seehandel. Im 17. Jahrhundert hatte Patani seine Blütezeit, danach nahm seine Bedeutung wieder ab. Stets war Patani der Einflussnahme angrenzender Mächte ausgesetzt, stand bis zur Eroberung von Malakka durch die Portugiesen unter dessen Oberhoheit und war in wechselvoller Geschichte den Begehrlichkeiten Siams ausgesetzt. Patani war zeitweilig gezwungen, als Vasall an Siam Tribut zu leisten. Anfang des 17. Jahrhunderts gelang es, vier siamesische Invasionsversuche zurückzuschlagen, und erst 1784 besiegten siamesische Truppen die Armee des Sultans von Patani endgültig. Das Sultanat wurde ein Teil Siams. Auch weiterhin war dieses Gebiet ein Unruheherd und wurde von Aufständen gegen die siamesische Herrschaft erschüttert, welche die Thais jedoch militärisch niederschlugen. Um den Widerstand Patanis zu schwächen, wurde das Sultanat 1808 administrativ in sieben malaiische Fürstentümer unterteilt. In einer Verwaltungsreform wandelte Siam diese Struktur zwischen 1902 und 1906 in vier Provinzen um. 1909 wurde mit den Briten der Grenzverlauf vertraglich festgeschrieben. Danach gehörten die Provinzen Yala, Narathiwat und Pattani, als Gebiete des ehemaligen Sultanats Patani, zu Siam. Die malaiische Führungselite wurde durch buddhistische Thai-Bürokraten ersetzt und siamesische Rechtsprechung löste islamisches Recht ab.¹⁶

Gegen die Assimilierungs- und Unterdrückungspolitik der Thais, welche entsprechend ihrer eigenen wechselhaften Innenpolitik unterschiedlich repressiv ausfiel, vereinte die Malaien dieser Provinzen stets auch ihre gemeinsame Geschichte und Religion, aus der sie Kraft und Motivation für die Bewahrung ihrer Kultur und Identität schöpften. Patani war ein islamisches Sultanat und der Islam bildete, wie schon in Kapitel drei beschrieben, für die Malaien eine einigende Basis ihrer Identität, in die sie

¹⁶ Syukri 1985: 18-48, 52-57, 61f., 75-78; vgl. Virunha 2008: 42, 51f.; vgl. Puaksom 2008: 74-78, 80-84; vgl. Gilquin 2002: 63-68; vgl. Yegar 2002: 74-79.

ihre vorislamische Kultur übernahmen und so eine spezielle malaiische Islamform schufen. Die islamischen Strukturen waren stark mit den herrschenden Eliten verknüpft, der Sultan hatte neben der politischen, auch formal die religiöse Oberhoheit. Mit der Entfernung der malaiischen Aristokratie durch die Thais von der Macht entstand auch in den islamischen Führungsstrukturen ein Machtvakuum, welches im Zuge der Islamisierung im 20. Jahrhundert und mit der Herausbildung einer neuen malaiischen Führungselite durch neue Akteure gefüllt und beeinflusst wurde. Es sind aber vor allem der örtliche *ulama* und Imam, die als Repräsentanten an der Basis den Islam vertreten und mit ihren Auffassungen das religiösen Verhalten der Bevölkerung bestimmen.¹⁷

4.2 Die Islamisierung im 20. Jahrhundert

Die Unterschiede zwischen alten und neuen Formen des Islam waren vielfältig. Die Traditionalisten sahen die Welt als unveränderbar an, traditioneller Islam war rituell und gefühlsmäßig orientiert und eher auf eine passive Akzeptanz der Realität ausgerichtet. Im Gegensatz dazu sprachen fortschrittliche Reformer mehr den Individualismus der Menschen an und definierten Religion als die individuelle Verantwortung für Moral und soziale Reform. Ihre Auffassung vom Islam war nach innen gerichtet, ethisch und intellektuell. Während traditioneller Islam auf einem Konzept der Harmonie des Einzelnen mit der Gemeinschaft, der Gemeinschaft mit dem Staat und dem Staat mit dem Universum beruhte und gegebene Zustände als „von Gott gegeben“ akzeptierten, versuchten diese Reformer eine islamische Zukunftsversion zu entwickeln und aktiv zu gestalten. Sie stellten die traditionellen Strukturen in Frage und fanden damit erheblichen Widerstand in den Machtstrukturen der Aristokratie und religiösen Führung. Ein Hindernis für den Fortschritt im Islam ist bis heute, dass diese traditionellen Strukturen in der Breite nicht wirksam aufgebrochen werden konnten und sich dadurch moderne Reformgedanken nicht durchsetzten. Auch bei der Masse der rückständigen ländlichen malaiischen Moslems dominierte traditioneller Islam gegen fortschrittlichen Reformismus, wobei sich orthodoxer Reformismus im Sinne von islamischer Erneuerung ausbreiten konnte. Nur bei einer inzwischen anwachsenden städtischen islamischen Mittelschicht, sowie der daraus entstandenen neuen Führungselite, konnten fortschrittliche reformistische Ideen nachhaltiger wirken, wobei deren Modernismus und Anpassungsbereitschaft auf Ablehnung bei vielen einfachen Moslems und konservativen Kräften stieß. Somit wetteifern inzwischen mehrere

¹⁷ Lapidus 2002: 675; vgl. Farouk 2005: 9f.; vgl. Harish 2006: 50-52.

unterschiedliche islamische Bewegungen um die Gunst der malaiischen Moslems, wobei der Wettstreit über lokale Akteure in den örtlichen Gemeinden der malaiischen Halbinsel mit unterschiedlichem Erfolg ausgetragen wird und viele dieser Moslemgemeinschaften spaltet. Der traditionelle malaiische Islam in Südthailand war im 20. Jahrhundert zunehmend islamischen Reformbemühungen ausgesetzt. Der Islam wurde ein verstärktes politisches Mittel und Symbol im Kampf der dort lebenden malaiischen Moslems um die Wahrung ihrer Identität und Kultur gegen eine repressive koloniale Assimilierungspolitik der buddhistischen Thais.¹⁸

4.3 Unterschiedliche Konzepte und Akteure

Bei den Malaien bildeten sich durch die Bewegung islamischer Reformen zwei Gruppierungen heraus, die Reformer, *Kaum Muda*, und die Traditionalisten, *Kaum Tua*. Traditionelle *ulamas* und Imame sahen sich durch die Reformisten in ihren Machtpositionen gefährdet, ihre Praktiken wurden teilweise als überholt und islamisch unrein gebrandmarkt. Im Sufismus, wie auch in traditionellen malaiischen Kultelementen, sahen Wahhabisten eine Abweichung vom „rechten Weg“ Gottes. Sie wurden auch Salafisten genannt, da sich ihre Rechtsauffassung buchstabengetreu und ausschließlich nach den islamischen Quellen von Koran und *sunnah* bis zum 3. Kalifen Uthman ibn Affan richtete, die dieser im ersten standardisierten Koran veröffentlichte. Sie hatten ihren Rückhalt in Mekka und wurden durch den Ölreichtum der Saudis finanziert. Mit diesem Geld wurde der Bau von Moscheen und privaten islamischen Schulen sowie deren Ausstattung mit Lehrsachen unterstützt, ebenso förderten diese Mittel die Möglichkeiten für Studien an ausländischen islamischen Universitäten, vor allem in Mekka und Medina.¹⁹

Einer der ersten dieser Studenten war Haji Sulong bin Abdul Kadir, welcher im Alter von 12 Jahren nach Mekka ging, dort studierte, lehrte und als angesehener *ulama* 1927 nach Südthailand zurückkehrte, stark beeinflusst vom Wahhabismus. Diese Auslegung des Islam war zwar auch in Südthailand orthodox ausgerichtet, sie war aber nicht gewaltbereit und unterschied sich damit deutlich vom späteren radikalen Neo-Wahhabismus militanter Islamisten, wie Al-Kaida oder Taliban. Haji Sulongs Wissen und Ansehen machten ihn zu einem populären Führer der malaiischen Moslems

¹⁸ Lapidus 2002: 665; vgl. Benda 1970: 185-187; vgl. Harish 2006: 58f.; vgl. Puaksom 2008: 87; vgl. Gilquin 2002: 136.

¹⁹ Benda 1970: 185; vgl. Gilquin 2002: 116; vgl. Somers 2000: 81; vgl. Tarling 2001: 320; vgl. Mandaville 2009: 8; vgl. Liow 2009: 201; vgl. Yegar 2002: 82.

Südthailands. Er trat für einen reinen Islam, regionale Autonomie von Pattani, Yala, Narathiwat und Satun, sowie uneingeschränkte islamische Religionsausübung in diesen Provinzen Thailands ein. Das widersprach im Wesentlichen der nationalen Integrationspolitik der Thai, die ihn verfolgten, einsperrten und verschwinden ließen. Damit machten sie Haji Sulong zu einem Mythos und Symbol für den, gegen sie gerichteten, malaiischen Widerstand. Legitimiert durch das Ansehen ihres Vaters, wurden seine Söhne einflussreiche Persönlichkeiten in einer neuen Führungselite. Ein weiterer einflussreicher Moslem wahhabistischer Prägung ist Ismail Lufti, der das von den Saudis gesponserte Yala Islamic College leitet. Letztendlich korrumpierten sich viele dieser neuen Moslemführer und Politiker in den Augen der einfachen Moslembevölkerung durch ihre karrieresüchtige Kompromissbereitschaft im Umgang mit den herrschenden Thais, sowie durch die materielle Ausnutzung ihrer Ämter. Beispiele hierfür sind Den Tohmeena, ein Sohn von Haji Sulong und Wan Muhammad Nor Matha, die lange Zeit hohe politische Ämter im thailändischen Staat ausübten. Sie verloren letztendlich ihren Führungsanspruch, den Rückhalt und die Gefolgschaft bei großen Teilen der malaiischen Moslembevölkerung und trugen zu einer moralischen Legitimierung verstärkter orthodoxer Islamisierung gegen den sichtbaren Verfall islamischer Werte bei.²⁰

Eine weitere islamische Bewegung mit großem Einfluss in Südostasien ist die Tabligh Jamaat, welche 1927 von Muhammad Ilyas in Indien gegründet wurde. Diese islamische Missionsbewegung versucht puritanische religiös-soziale Reformen anzuregen und ist inzwischen weltweit in 130 Ländern vertreten. Auch sie ließ Moscheen und religiöse Schulen errichten und unterstützte islamische Auslandsstudien. Im Gegensatz zum strikt orthodox ausgerichteten Wahhabismus, ist die Tabligh Jamaat kompromissbereiter und agiert in der Umsetzung ihrer Reformen toleranter gegenüber den traditionellen und sufistisch geprägten Religionspraktiken der malaiischen Moslems. Da sie sich als unpolitisch erklärt, findet die Tabligh Jamaat Unterstützung im buddhistischen Königshaus der Thais. Das macht sie bei den malaiischen Moslems in Südthailand weniger erfolgreich, da für diese der Islam auch ein Symbol ihrer Identität im politischen Kampf um regionale Autonomie und Selbstbestimmung ist.²¹

²⁰ McCargo 2008: 22f., 60f., 63-72, 75-80; vgl. Syukri 1985: 89-92; vgl. Puaksom 2008: 85; vgl. Gilquin 2002: 90-92, 119; vgl. Farouk 2005: 11-14; vgl. Liow 2009: 201-203.

²¹ Mandaville 2009: 6f.; vgl. Horstmann 2009: 39-45, 51f.; vgl. Liow 2009: 195-199.

Die islamischen Gruppierungen unterschiedlicher Prägung haben insofern Erfolg, wie es ihnen gelingt über anerkannte und geachtete Repräsentanten die allgemeine malaiische Moslembevölkerung in ihrem Sinne zu mobilisieren. Entscheidend hierfür sind die Basisstrukturen der örtlichen islamischen Einrichtungen, wie Moscheen und religiöse Schulen, mit ihren *ulamas* und Imamen. Dabei sind die Reformisten wahhabistischer Ausrichtung erfolgreicher als die Tabligh Jamaat, da sie auch die politischen Interessen der malaiischen Moslems vertreten. Ihre Netzwerke, über eine Vielzahl von örtlichen islamischen Repräsentanten geknüpft, werden in der Spitze von einflussreichen malaiischen Moslems einer neuen Elite beherrscht, wie Ismail Lufti, Den Tohmeena und Wan Nor. Dabei konkurrieren diese Netzwerke auch untereinander, und persönliche Interessen werden oftmals über den religiösen Zusammenhalt gestellt. Wahhabismus hat im Neo-Wahhabismus einer Gruppe militanter Islamisten extrem-radikale Ausprägungen gefunden. Einzelne islamische Lehrer haben sich diesen Auffassungen zugewandt und mobilisieren vor allem jüngere Malaien für terroristische Aktionen gegen Symbole des herrschenden buddhistischen Staates, aber auch gegen kompromissbereite Moslems, die mit den Thais zusammenarbeiten.²²

5. Fazit

Die malaiischen Moslems in den südlichen Grenzprovinzen Thailands sind sehr stolz auf ihre Identität als Malaien, Moslems und Bewohner des historischen Sultanats Patani. In diesem früheren Zentrum islamischer Kultur, hat sich der Islam in einer speziellen synkretischen Form entwickelt. Der Islam bildet eine wichtige Identitätsbasis der Malaien und ist ein Symbol ihrer ethnischen Einheit, neben anderen prägenden Kulturmerkmalen, wie den Traditionen des *adat* und der Sprache Yawi. Erst mit der Entfernung der aristokratischen malaiischen Führungselite von ihrer Macht, sowie durch Reformierung und Modernisierung seit Beginn des 20. Jahrhunderts, wurden die meist traditionell orientierten malaiischen Moslems in verschiedene Lager gespalten und verstärkt islamisiert. Seitdem konkurriert traditioneller Islam mit mehreren islamischen Bewegungen und Akteuren.

Anti-islamische Ereignisse der internationalen Politik des 20. Jahrhunderts sowie die Möglichkeiten neuer Technik führten zu einer Solidarisierung, stärkeren

²² McCargo 2008: 28f., 37-49.

Polarisierung und besseren Organisiertheit der weltweiten Moslemgemeinschaft. Sie bewirkten eine zunehmend orthodoxe Reformierung und teilweise Radikalisierung des Islam, auch in Südostasien und Südthailand. Islamische Fundamentalisten verschärfen dabei mit ihren Gewaltaktionen bewusst bestehende Konflikte, um größeren Einfluss unter den Moslems zu gewinnen.

Ulamas und Imame an der örtlichen Basis, in Netzwerken der neuen malaiischen Moslemeliten organisiert, sind die eigentlichen Repräsentanten des Islam und prägen mit ihrem Einfluss die islamischen Vorstellungen der malaiischen Bevölkerung in Südthailand. Es sind vor allem diese Akteure, darunter viele ehemalige islamische Auslandsstudenten, die mit ihren Auffassungen und persönlichen Zielen die Anwendung des Islam bestimmen. Der Islam ist für die Malaien in den südlichen Grenzprovinzen Thailands trotz verschiedener Bewegungen und Auffassungen einigendes Element und Symbol ihrer Identität. Der Islam eint sie in ihrem Bestreben zur Erhaltung und Anerkennung ihrer Kultur, zur Erlangung von Selbstbestimmung und Selbstverwaltung in ihren Provinzen, sowie für bessere Mitbestimmung im thailändischen Staat.

Literaturverzeichnis

- Benda, Harry J.. 1970. "South-East Asian Islam in the Twentieth Century",
in: P.M. Holt (Hg.). *The Cambridge History of Islam*.
Cambridge: Cambridge University Press, S.182-207.
- Cahen, Claude (Hg.). 1968. *Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, bearbeitet von Gerhard Endress, Fischer Weltgeschichte, Band 14.
Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH.
- Esposito, John L. (Hg.). 2009. *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, Band 3 u. 5.
New York: Oxford University Press.
- Farouk Bajunid, Omar. 2005. "Islam, Nationalism, and the Thai State",
in: Wattana Sugunnasil (Hg.). *Dynamic Diversity in Southern Thailand*.
Chiang Mai: Silkworm Books, S.1-20.
- Gilquin, Michel. 2002. *The Muslims of Thailand*,
translated by Michael Smithies. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Glasse, Cyril. Revised edition 2001 (1998). *The Concise Encyclopedia of Islam*,
Nicholas Drake and Elizabeth Davis (Hg.). Singapore: Tien Wah Press.
- Graaf, H. J.. 1970. "South-East Asian Islam to the Eighteenth Century",
in: P.M. Holt (Hg.). *The Cambridge History of Islam*.
Cambridge: Cambridge University Press, S.123-154.
- Halm, Heinz. 2000. *Der Islam: Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck oHG.
- Harish, S. P.. 2006. "Ethnic or Religious Cleavage? Investigating the Nature of the
Conflict in Southern Thailand", in: *Contemporary Southeast Asia*, 28-1, S.48-69.
- Horstmann, Alexander. 2009. "Transnational Ideologies and Actors at the Level of Society in
South and Southeast Asia", in: The National Bureau of Asian Research (Hg.).
*Transnational Islam in South and Southeast Asia. Movements, Networks, and Conflict
Dynamics*. Seattle: NBR Project Report, S.35-52.
- Lapidus, Ira Marvin. 2002. *A history of Islamic Societies*.
Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Liow, Joseph Chinyong. 2009. "Local Networks and Transnational islam in Thailand (with
emphasis on southernmost provinces)", in: The National Bureau of Asian Research
(Hg.). *Transnational Islam in South and Southeast Asia. Movements, Networks, and
Conflict Dynamics*. Seattle: NBR Project Report, S.189-208.
- Mandaville, Peter. 2009. "Transnational Islam in Asia: Background, Typology and
Conceptual Overview", in: The National Bureau of Asian Research (Hg.).
*Transnational Islam in South and Southeast Asia. Movements, Networks, and Conflict
Dynamics*. Seattle: NBR Project Report, S.1-20.

- McCargo, Duncan. 2008. *Tearing Apart the Land*.
New York: Cornell University Press.
- Mutalib, Hussin. 2008. *Islam in Southeast Asia. Southeast Asia Background No.11*,
Institute of Southeast Asian Studies (Hg.). Singapore: ISEAS Publications.
- Puaksom, Davisakd. 2008. "Of a lesser Brilliance: Patani Historiography in Contention",
in: Michael J. Montesano and Patrick Jory (Hg.). *Thai South and Malay North*.
Singapore: NUS Press, S.71-88.
- Phongphaibun, Suthiwong. 2008. "Afterword: Southern Thai and Malay Cultural
Broderhood", in: Michael J. Montesano and Patrick Jory (Hg.).
Thai South and Malay North. Singapore: NUS Press, S.327-335.
- Roff, William R.. 1970. "South-East Asian Islam in the Nineteenth Century",
in: P.M. Holt (Hg.). *The Cambridge History of Islam*.
Cambridge: Cambridge University Press, S.155-181.
- Sarkisyanz, Emmanuel. 1971. "China und Südostasien", in: G.E. Grunebaum (Hg.).
Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel,
Fischer Weltgeschichte, Band 15. Frankfurt am Main:
Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, S.288-324.
- Somers Heidhues, Mary. 2000. *Southeast Asia: a concise history*.
London: Thames and Hudson Ltd..
- Syukri, Ibrahim. 1985. *History of the Malay Kingdom of Patani*,
translated by Connor Bailey and John N. Miksic, Centre for International Studies
(Hg.). Athens: Ohio University Press.
- Tarling, Nicholas. 2001. *Southeast Asia: a modern histor.*,
Singapore: Oxford University Press.
- Villiers, John (Hg.). 1965. *Südostasien vor der Kolonialzeit*,
Fischer Weltgeschichte, Band 18. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei KG.
- Virunha, Chuleeporn. 2008. "Historical Perceptions of Local Identity in the Upper
Peninsula.", in: Michael J. Montesano and Patrick Jory (Hg.).
Thai South and Malay North. Singapore: NUS Press, S.39-70.
- Yegar, Moshe. 2002. *Between Integration and Secession. The Muslim Communities of
the Southern Philippines, Southern Thailand, and Western Burma/Myanmar*.
Lanham: Lexington Books.