

FREE SEX UND KALATESA. SEXUALITÄT, KÖRPER UND SOZIALE KONTROLLE IN THAILAND UND MALAYSIA

ALEXANDER HORSTMANN

Einleitung

Im Diskurs über Geschlechterverhältnisse und Geschlechteridentitäten wird oft übersehen, dass es in nicht-westlichen Gesellschaften kulturelle Systeme des rituellen Lebenszyklus und des Austauschs gibt, die diesen Gesellschaften indigen sind. In den verschiedenen Gesellschaften Südostasiens ist der Umgang mit Sexualität und Körper sehr unterschiedlich gestaltet. Es besteht Einigkeit darüber, dass Sexualität und Körper in Südostasien niemals Sache der Privatsphäre bleibt, sondern dass es Normen gibt, über die Menschen von Kindheit an im Bereich des Hauses sozialisiert werden. Weiter gibt es konkrete Vorstellungen darüber, welche Abweichung von der Norm toleriert werden kann und welche Sanktion gegen die Abweichler verhängt wird (vgl. Alex und Sprenger in diesem Band).

Diese indigenen Regelsysteme können eine hohe Beständigkeit aufweisen oder auch in Auflösungsprozessen begriffen sein. In Südthailand und Nordmalaysia befanden sich die Austauschsysteme der Thai und Malaien über einen Zeitraum von vielen hundert Jahren in einem permanenten Austausch mit dem Fremden. In der sogenannten Moderne hat sich dieser Austausch beschleunigt und die Zirkulation von Menschen und Ideen erstreckt sich über große geographische Distanzen. Dabei kommt es vor allem zu einem Austausch nicht-westlicher Systeme mit westlichen Ideologien und Ideen über Sexualität und Körper. Von diesem Kontakt handelt mein Essay. Im Sinne von Foucault interessiert mich, wie über Sex geredet wird, welche Regeln aufgestellt werden, welche Verbote gelten und wie Sexualität in der Gesellschaft verhandelt wird (vgl. Foucault 1976, 1986a, 1986b).¹

Sexualität im Brennpunkt der Kulturen

Kaum ein Thema ist so aufgeladen wie Sexualität in der Moderne. Nicht zufällig steht das Thema der Sexualität und des Körpers im

1 Foucault entwickelt die Frage der Revolution der Sexualität in »Sexualität und Wahrheit«.

Rampenlicht der Öffentlichkeit. So wirft die malaysische Regierung der islamischen Missionsbewegung *Al Arqam* Polygamie und kurzfristige Ehen vor, um diese in der Öffentlichkeit zu diskreditieren (vgl. Stivens 1998: 87f.). Nicht zufällig wird das Tabu Sex und Körper gewählt, um das moralische Abweichen vom islamischen Weg zu betonen. Religion wird in Südostasien immer stärker mit Moral identifiziert. Aber wer setzt die moralischen Maßstäbe? Wer definiert, was gute und was schlechte Sexualität ist? Wie ist die Definitionsmacht zwischen den Geschlechtern verteilt? Diesen Fragen möchte ich in Exkursen auf die bäuerliche Gesellschaft in Südthailand und Nordmalaysia sowie auf die modernen Mittelschichten nachgehen.

Als der designierte Premierminister Malaysias Anwar Ibrahim vor kurzem in einem Schauprozess verurteilt wurde, warf man ihm außer-eheliche sexuelle Beziehungen zu seinem Fahrer sowie Sodomie vor. Eine Matratze mit angeblichen Spermaspuren Anwars wurde in den Gerichtssaal gezerzt, um ihn in einem Schaukampf öffentlich zu entblößen. Anwar ist dieser moralischen Vergehen angeklagt worden, obwohl der Mangel an Zeugen und Beweisen die Seriosität des Gerichts in Frage stellte.

Wie aus diesem Beispiel hervorgeht, behandelt die Modernisierung Malaysias das Thema der Sexualität und des Körpers in der Symbolik des Islams an zentraler Stelle. In eine Ideologie der »Asiatischen Werte« gekleidet, grenzt sich die Führungsschicht Malaysias von Bildern der westlichen Welt ab. Sexualität und Körper haben einen zentralen Stellenwert in der kulturellen Repräsentation von Herrschaft und Macht. Sexualität und Körper sind in keiner Weise Privatsache des Einzelnen, sondern werden in der sozialen Arena von Akteuren vermächtigt. Auf allen Ebenen kommen dabei Machtbeziehungen zum Tragen. Auf diese Weise ist Sexualität und Körper untrennbar mit Formen der sozialen Kontrolle verbunden. In Südthailand und Nordmalaysia werden moralische Wertungen auch in den Religionen angeeignet.

In Südthailand leben Buddhisten und Muslime in Koresidenz. Sie haben im Laufe von zweihundert Jahren Mechanismen entwickelt, um Konflikte zu vermeiden. Buddhisten und Muslime teilen eine gemeinsame lokale Kosmologie. Besonders wichtig für die Reproduktion sozialer Beziehungen ist die inter-religiöse Heirat. Braut und Bräutigam gehen davon aus, dass beide eine gemeinsame Religion teilen sollten. In Südthailand gibt es Konversion in beide Richtungen, in Nordmalaysia ist der Druck ungleich höher, zum Islam zu konvertieren.

Während vor dreißig Jahren Buddhisten und Muslime kaum zu

unterscheiden waren, werden Differenzen heute durch Kleidung und Lebensstil dargestellt. Am Beispiel der Sexualität gelingt es, den Ruf des Eigenen zu untermauern oder den Ruf des Anderen zu schädigen. So werfen die Muslime den Buddhisten vor, sie wären nicht treu, hätten außereheliche Beziehungen und würden regelmäßig den Kontakt zu Prostituierten suchen. Umgekehrt werfen die Buddhisten den Muslimen vor, ihre Religion fanatisch zu verfolgen und sehen in dem Gesetz der Heirat von bis zu vier Ehefrauen nur eine Festschreibung ungleicher Geschlechterbeziehungen und Polygamie. In diesem Sinn wird Sexualität immer stärker zum Marker von exklusiver ethnischer Identität. Indem in der moralischen Kommunikation Status und Reputation verteilt werden, kann Anerkennung gezollt oder entzogen werden. Diese meist negative Beschreibung des Anderen stärkt die Wir-Gruppe und drückt Überlegenheit aus.

Diese Unterscheidung wird besonders wichtig in der islamischen Erweckungs- oder Missionsbewegung (*Dawa*). Muslime werden ermutigt, früh zu heiraten, um voreheliche Beziehungen zu vermeiden. Kinder werden als Geschenk Gottes gesehen und Verhütung sanktioniert. Frauen werden bis zur Unkenntlichkeit verschleiert. Durch diese Maßnahmen erhofft die *Dawa*-Bewegung Autorität auf dem Gebiet der Moral zu gewinnen. Ähnlich wird im neo-buddhistischen Diskurs des Mönches Buddhadasa Bhikku Enthaltsamkeit und Disziplinierung des Körpers gepredigt.

In Südthailand steht *free sex* nun symbolisch für den Einfluss des Westens und der Expansion des Konsums und der Massenkultur bis in den letzten Winkel der Gesellschaft. *Free sex* steht für die Repräsentation einer moralisch armen Gesellschaft, in der alle Standards aufgelöst zu sein scheinen. In der Vokabel *free sex* entblößt sich die ungezügelte, von keinen Schranken gehaltene Dekadenz und zeigt ihre hässliche Fratze (vgl. Horstmann 2002).²

Free sex, die Vorstellung, wie mir der malaysische Sozialwissenschaftler Seyed Hussein Alatas einmal in Kuala Lumpur mitteilte³, »dass sich die Hausfrau ohne Wissen ihres Mannes in der Zeitung anbietet«, ist das Werk des Teufels. Wie wir sehen werden, besteht

- 2 Für eine Einführung in die Ethnologie von Moralität, vgl. Howell (1997). In den meisten Gesellschaften gibt es keine direkte Übersetzung von Moral, sondern praktische Unterscheidungen von gutem und schlechtem Verhalten. Als schlecht gelten meist Praktiken, die gegen herrschende Regeln verstoßen.
- 3 Im Gespräch mit dem Autor bei einem Besuch von Hussein Alatas im August 2003.

diese Vorstellung der »ausgebrannten Gesellschaft« bei Buddhisten wie bei Muslimen.

Der Vorstellung einer krisengeschüttelten Kultur entspricht die Idee einer guten Gesellschaft, in der feste moralische Regeln gelten. Die Ordnung der Geschlechterbeziehungen gehört an zentraler Stelle zu den transzendenten Visionen religiöser Ordnung. In der guten Gesellschaft wird *free sex* sanktioniert, Nachbarn geschlossen, der Verkauf von Alkohol untersagt und vor-ehelicher Sex bestraft. Der Idee des *free sex* entspricht ein Bild der Geschlechterbeziehungen und besonders der Sichtbarkeit des weiblichen Körpers im öffentlichen Raum. Umgekehrt kontrastiert die Idee des *free sex* mit der Disziplinierung des weiblichen Körpers in Thailand hinsichtlich der Beachtung unausgesprochener, aber durchaus geltender Regeln weiblichen Verhaltens in der Etikette.

Kalatesa: Ein indigenes Regelsystem herrschender Etikette

Kalatesa ist ein System unausgesprochener, aber verbindlich geltender Regeln. *Kalatesa* ist ein Konzept mit langer Geschichte, dessen etymologische Wurzeln in den indischen Sprachen Sanskrit und Pali liegen: *Kala* steht für die Zeit, *Tesa* für den Raum, d.h. jeder kennt seinen abstammten Platz in Zeit und Raum. *Kalatesa* ist als Hofetikette von Beamten aufgeschrieben worden, um die Regeln und soziale Kontrolle am Hof festzulegen. In *Kalatesa* sind nicht nur Geschlechterdifferenzen festgelegt, sondern auch regionale und ethnische Differenzen, sowie Klassenunterschiede (vgl. van Esterik 36ff.).

Während Bauern und städtische Arme mit schwerer Repression rechnen müssen, wenn sie die Hofetikette nicht beachtet haben, ist die Einhaltung von *Kalatesa* für die urbane Mittelschicht von Vorteil. Sie können die königliche Hofetikette imitieren und sich über die Beherrschung der Etikette von den Arbeitern abgrenzen. Aus diesem Grund haben die Mittelschichten das größte Interesse an der Reproduktion von *Kalatesa*. Obwohl *Kalatesa* unabhängig des Geschlechts für Frauen und Männer gilt, sind Frauen besonders von der Disziplinierung von Sexualität und Körper betroffen. Frauen haben weniger Rückzugsmöglichkeiten, wie etwa die Flucht in das Hochland oder den Rückzug in einen Tempel.

Im Süden Thailands werden Regelverletzungen mit Sanktionen unterschiedlicher Stärke bis zum Ausschluss aus dem Familienverband bestraft. Für muslimische Frauen gilt *Kalatesa* genauso wie für ihre buddhistischen Schwestern. Aber sie sind dem männlichen Blick

weniger ausgeliefert als die buddhistischen Frauen. Die Solidarität zwischen den Frauen ist größer. Die Geschlechtertrennung hat nicht nur Nachteile, denn in den Frauenräumen können sich Frauen freier bewegen. In multi-konfessionellen Gesellschaften wie Südthailand und Nordmalaysia konkurrieren durchaus unterschiedliche Systeme von Regeln und Etikette. Im Islam gelten dabei andere Vorschriften der Etikette, die auch Laien beachten müssen, wenn sie als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft gelten wollen.

Geschlechterverhältnisse in Südthailand

In Südthailand, wo die thailändische Welt mit der malaiischen aufeinander trifft, leben Buddhisten und Muslime als Nachbarn.⁴ Moralität gehört wie in allen Gesellschaften zu den Grundlagen sozialer Beziehungen, ohne die eine Gesellschaft nicht denkbar wäre (vgl. Howell 1997). In beiden Gemeinschaften existieren Vorstellungen über gut und böse, Himmel und Hölle. Diese kosmologischen Vorstellungen unterscheiden nach Meinung der Bauern den Menschen vom Tier. Diese Grundlagen der Moral sind in Südthailand in den Religionen festgelegt, die Regeln des Erlaubten und des Verbotenen vorgeben (vgl. Horstmann 2004b; Nishii 1999). In den Gemeinschaften Südthailands wird der Verstoß gegen diese Regeln mit schweren Sanktionen bestraft.

Der Ort der Religionsausübung ist das Zentrum jeder Niederlassung. In Klai, Nakhon Si Thammarat, gibt es einen buddhistischen Tempel und eine Moschee im gleichen Dorf. Die Bauern glauben, dass Frauen und Männer gleicher Konfession sein sollen, damit keine Konflikte entstehen. Theravada Buddhismus und Islam legen auch Regeln der Geschlechterordnung fest (vgl. Horstmann 2004a).⁵

In beiden Weltreligionen wird die Performanz und Sichtbarkeit des Körpers kontrolliert. In der Darstellung des weiblichen Körpers wird das moralische System aufrechterhalten. Der Diskurs über *free sex* steht symbolisch für Prostitution, ein Diskurs, in dem zwischen verheirateten Frauen und Prostituierten unterschieden wird. Frauen dürfen sich auf keinen Fall längere Zeit bei Männern aufhalten, mit denen sie

4 Für eine Rezension ethnologischer Literatur zu inter-konfessionellen Beziehungen vgl. Horstmann (2004b).

5 Ausführungen der traditionellen dörflichen Gesellschaft schöpfen aus meiner Feldforschung in Tambon Klai, Nakhon Si Thammarat, Thailand sowie Nishii (1999).

nicht verheiratet sind. Eine Regel ist das Verbot des vorehelichen Geschlechtsverkehrs. *Free sex* steht für einen Raum, in dem Sex außerhalb dieser Regeln zügellos praktiziert wird.

In Südthailand hat die Expansion der Marktwirtschaft, die Präsenz der Medien und die Migration in die Städte zu einem grundlegenden Wandel der Kultur geführt (vgl. Horstmann 2001, 2002). Penny van Esterik and Ara Wilson beschreiben eindrucksvoll, wie verschiedene Wirtschaftskreisläufe und Geschlechterverhältnisse in Thailand ineinander greifen (vgl. van Esterik 200; Wilson 2004). In Thailand ist die Prostitution Teil dieser Expansion der Märkte, und der Konsumkultur: unzählige Restaurants, Cafés und Karaoke-Bars bieten Dienstleistungen im Sexgewerbe an. In der Hölle Hatyais und in den Grenzstädten gehören Bordelle und Spielcasinos zum Megageschäft des Sextourismus. Ironischerweise nutzen Malaysische Muslime diesen Grenzverkehr, um in Thailand sexuelle Freiheiten zu genießen. Die Wirtschaft der Marktflecken Sungai Golok, Betong, in der Grenzzone profitiert von der Sexindustrie, von der Idee der Pilgerfahrt chinesischer Buddhisten, und von der Gummiindustrie. Betong ist ein kleiner Ort in den Bergen in der Provinz Yala, der von chinesischen Kommunisten gegründet wurde, die den Ort fest in der Hand haben, während sich die malaiisch sprechende muslimische Mehrheit in konzentrischen Kreisen um Betong angesiedelt hat. Betong lebt von der Sexindustrie. Der Bürgermeister ist Eigentümer des besten Hotels, in dem Mädchen für Massage und andere Dienstleistungen bestellt werden können. In der Bar sitzen malaysische Touristen, die in organisierten Busreisen das Wochenende in Betong verbringen.

In dem Kinofilm »ok, Betong« wird die Erfahrung der Verunreinigung persifliert.⁶ Ein Mönch muss das Kloster verlassen, weil seine Cousine Opfer eines islamischen Bombenanschlags wird und er das Sorgerecht für die Vollwaise Tochter erhält. Im Laufe des Spielfilms wird der Mönch, der in Betong in die Weltlichkeit zurückkehrt, mehreren Prüfungen unterzogen, betrinkt sich in einer Karaoke-Bar, und verliebt sich. Obwohl er sich in eine Cousine verliebt und Vatergefühle entwickelt, muss er die Cousine an einen muslimischen Liebhaber opfern und die Tochter an den malaysischen Vater.

6 Der Film »ok, Betong« wurde Dezember 2003 ausgestrahlt. In meiner Filmkritik lobte ich den Film, diskutierte aber auch die darin aufgehobenen Klischees und Repräsentationen der Kulturen in Südthailand. Der Film erhielt durch die Terroranschläge im Februar 2004 plötzlich eine traurige Aktualität. Siehe meine Filmkritik unter der Adresse: http://www.watanasala.net/punyasala_page.htm.

Prostitution im Grenzgebiet

Prostitution in Thailand zielt aber nicht nur auf den Tourismus im Grenzgebiet, sondern ist fester Bestandteil der Männerkultur. In Thailand gehört der Bordellbesuch zu den Männerritualen der Jugendcliquen. Nach Essen und Trinken folgt häufig ein Besuch in Türkischen Bädern, Saunas oder anderen Bordellen. Männer sammeln ihre ersten Erfahrungen in Bordellen, während von Frauen erwartet wird, dass sie ihre Jungfräulichkeit behalten. Das »erste Mal« ist für die meisten Männer eine Erfahrung mit Prostituierten (vgl. Cook 1998; van Esterik 2000).

Männer suchen bei den Prostituierten sexuelle Erfahrungen, die sie mit ihren PartnerInnen nicht bekommen können. Zwischen Ehepartnern sind bestimmte Stellungen oder Oralverkehr verpönt. Für die Ehemänner ist ein Bordellbesuch unverfänglicher als eine Nebenfrau oder Freundin an der Seite. Das hat sich in der Zeit von AIDS allerdings drastisch verändert (vgl. ebd.).

In der Massen- und Konsumkultur wird zugleich der *sexy body* in der Werbung, in Schönheitswettbewerben, in Fernsehserien und in der Popkultur propagiert. Für die meisten Frauen kommt aber der Minirock oder der kurze Bikini nicht in Frage, da sie von anderen Frauen unter Druck gesetzt werden. In der Alltagswelt gibt es eine soziale Kontrolle, über die Frauen ihren guten Ruf schädigen können. Das »Ausgehen« am Abend wird mit Prostitution identifiziert. Ein guter Mann ist nicht unbedingt einer, der seiner Frau bei der Kindererziehung oder beim Abwasch hilft, sondern zu Hause bleibt. Soziale Kontrolle wird nicht nur von Männern ausgeübt, sondern auch von anderen Frauen. Buddhistische Frauen sind nicht verschleiert. Deshalb sind sie darauf angewiesen, ihren Körper mit Mode geschickt zu verhüllen und sich trotz ihrer Schönheit an die Etikette des weiblichen Körpers zu halten.

Die neue Geschlechterideologie bedeutet, dass die muslimischen Frauen bewusst Grenzen zu ihren buddhistischen Nachbarn setzen. Lebensstilfragen werden in der tobenden Identitätspolitik zu Fragen politischer Legitimität aufgeladen (vgl. Ong 1990; Ong/Peletz 1995).

Im öffentlichen Raum gewinnt Kleidung an symbolischer Wirkung. »Kleider machen Leute«, wie es heißt. Interpretationen von Moralvorstellungen und Identität lassen sich über Kleidung nach außen symbolisieren. In der thailändischen religiösen Arena wird der Schleier zur Identifikationsfigur. Der Schleier zeigt die Konfession und die hiermit verbundenen moralischen Regeln an. In Thailand haben sich Frauen zwar das Recht erstritten, den *Hijab* in den Klassenräumen

an öffentlichen Schulen zu tragen, dennoch geraten muslimische Mädchen immer wieder unter den Druck thailändischer Lehrer, damit sie den Schleier ablegen. In Thailand gibt es – genau wie in Deutschland, Frankreich oder Singapur – den Kopftuchstreit (vgl. Klein-Hessling/Nökel/Werner 1999).

In der bäuerlichen Gesellschaft der siebziger Jahre gibt es wie in der buddhistischen die Vorstellung von Verdienst (*bun*) und Sünde (*barb*) als Grundlage von gutem oder schlechtem Verhalten. Angela Burr berichtet, dass sich Buddhisten und Muslime in Malaysia nach moralischen Kriterien beurteilen, wobei sie ihre jeweilige Überlegenheit ausspielen (vgl. Burr 1988). Die Muslime sehen die Buddhisten als Alkoholiker, untreu und zügellos, während die Buddhisten Muslime als fanatisch, religiös und faul wahrnehmen.

Burr argumentiert, dass Buddhisten und Muslime Teil einer gemeinsamen Struktur sind, in der die Vorfahren nicht über ihre Konfession unterschieden werden (vgl. ebd.). Thaisprachige Buddhisten und Muslime benutzen dieselbe Vokabel für Gabe (*tambun*, wörtl. Verdienst machen), was in der Praxis die Essenszubereitung für die Religionsführer bedeutet. Nishii berichtet, dass in Satun an der Westküste buddhistische und muslimische Liebhaber weglaufen, um dem Verbot der Eltern zuvorzukommen, die dann die vollendete Tatsache der Liebesbeziehung anerkennen (vgl. Nishii 1999). In Patani an der Ostküste verletzt diese Praxis des Weglaufens die Würde der Eltern, wird gerächt oder steht unter schweren Sanktionen. Wenn voreheliche Sexualität bekannt wird, fällt die Hochzeit und das Festessen (*kenduri*), das eine symbolische Bedeutung des rituellen Austauschs hat, aus. Während in Satun Konversionen in beide Richtungen – vom Buddhismus zum Islam als auch vom Islam zum Buddhismus – üblich sind, sind Konversionen im Koran nicht vorgesehen und führen in Patani an der Ostküste zu Ausstoß und Rückzug im Verborgenen. In Kelantan und Terengganu, Malaysia, würde sofort die Religionspolizei kommen, genauso wie im Fall von außerehelichem Sex.

Im Theravada-Buddhismus wird Sexualität ausgespart: Begierde ist Teil der Weltlichkeit und führt zu Leiden. Die Enthaltensamkeit der Mönche steht für Unschuld und Redlichkeit. Nach der Ordinierung in ein Kloster opfert der Mönch seine Familie und übt sich in Meditation und Studium. Der Mönch darf mit Frauen nicht in Berührung kommen, um sich nicht zu verunreinigen. Heiratszeremonien müssen aus dem Fundus der lokalen Kosmologie schöpfen, da der Kanon sich an keiner Stelle Liebesbeziehungen widmet.

In Südthailand hat sich in der islamischen Gesellschaft eine neue Genderideologie durchgesetzt, die sich mit der thailändisch-buddhisti-

schen Massenkultur auseinander setzt. Wie in anderen Teilen der islamischen Welt, führt diese Neuordnung der Geschlechterbeziehungen einerseits zur Beschneidung traditioneller Räume und Freiheiten der Frauen. Andererseits holen sich die Frauen durch ihre Verschleierung Vorbildfunktion bei anderen Frauen. Durch ihre vollständige Verschleierung zeigen sie ihre Distanz nach außen an. In Südthailand ist es nicht außergewöhnlich, in demselben Supermarkt auf voll verschleierte Frauen und Frauen im engen, ausgeschnittenen Kleid zu treffen. Hier prallen zwei Lebenswelten aufeinander, zwei Stile, mit Sexualität und Körper umzugehen.

In der muslimischen Gesellschaft wird der thailändische Einfluss mit Säkularisierung und Verwestlichung gleichgesetzt. Dorairajoo beschreibt, wie Frauen, die das Dorf verlassen, um in der Fabrik Einkommen für die verarmenden Männer zu verdienen, Opfer männlicher Diskurse werden. Diese Frauen würden sich der sozialen Kontrolle der Gemeinschaft entziehen und sich durch den Kontakt zu thailändischen Buddhisten verunreinigen. Sie würden »wie Thai« anfällig für vor-ehelichen Sex werden. Thai-Ethnizität wird in diesem Zusammenhang mit *free sex* identifiziert. Umgekehrt werden Muslime von den Thai nur zu oft mit Vielweiberei, Unterdrückung der Frau und Unverantwortlichkeit identifiziert. Thai, die konvertieren, und der buddhistischen Gemeinde verloren gehen, werden mit denselben Eigenschaften geißelt (vgl. Dorairajoo 2002).

Moralisierende Gemeinschaften

In der islamischen Gemeinde ist die islamische Missionsbewegung (*Dawa*) innerhalb einer globalisierten und religiösen Arena aktiv. In Mokhalan (wörtl.: Der Jünger des Buddha), Nakhon Si Thammarat, operiert die *Tablighi Jamaat al-Dahwa*, die ihre Basen in Indien und Pakistan hat und eng von der Deoband-Schule in Indien beeinflusst worden ist (vg. Horstmann 2004c). Die *Dawa*-Bewegung zieht in der islamischen Gemeinde von Haus zu Haus und will die Muslime zu den Wurzeln des Islams zurückführen. Die Missionierung wird als eine Reise begriffen, in denen sich die Muslime einer Selbstüberprüfung unterziehen und reinigen. Die *Dawa* übt nicht nur auf die lokale Kosmologie Druck aus, sie fordert nicht nur die strenge Einhaltung der Regeln, sie heizt nicht nur die Debatte um die Einführung strenger moralischer Standards ein, sondern sie propagiert und experimentiert auch den Übergang in eine islamische Gesellschaft.

Die Einführung der Scharia ist Kernelement der islamischen Ge-

sellschaft. Die *hudut*-Strafgesetzgebung sieht die Steinigung von Frauen bei außerehelichem Verkehr vor. In Kelantan und Terengganu, Malaysia, hat die oppositionelle islamische Partei, PAS (Partai Islam SeMalaysia), die vollständige Anwendung der Scharia und Einführung der Strafgesetzgebung *hudut* gefordert. Nach der Übernahme Kelantans in den Wahlen 1999 wurden alle Nachtlokale geschlossen, der Verkauf von Alkohol nicht gestattet und die Aufführung des Tanztheaters Manoor verboten. Traditionelle Heiler (Schamanen) kamen in Terengganu unter so großen Druck, dass sie im Untergrund operieren oder sich auflösen mussten. In den Cafés und Restaurants waren die Frauen aus dem öffentlichen Raum verschwunden. Die Moscheen sind voll, während für die buddhistischen Klöster nicht genügend Mönche zur Verfügung stehen. Die Freitagspredigten des Religionsführers Nik Aziz Nik Mat sind öffentliche Spektakel, in denen die Menschen sich in der Straße versammeln. Nik Aziz nutzt das Freitagsgebet zur politischen Mobilisierung. In seinen Predigten geht Nik Aziz häufig auf die Familie und die Trennung der Geschlechter ein. Die Frau gehöre in das Haus; sie könne während der Kindererziehung ihrer Verantwortung nicht gerecht werden und würde die Arbeitsstelle durch ihr Menstruationsblut verunreinigen. Diese Ideologie hat der PAS in Malaysia in den Wahlen 2004 wahrscheinlich viele der weiblichen Stimmen gekostet (vgl. Noor 2003).

Die islamische *Dawa*-Bewegung in Südthailand hat die Geschlechterideologie der PAS weitgehend übernommen. In der Folge hat sich die soziale Kontrolle drastisch erhöht. Betong, Sungai Golok und Padang Besar sind die Sündentempel der thailändischen Moderne. Die Geschlechterideologie ist aber vor allem gegen den Westen gerichtet. Die thailändischen Muslime sind sich durch die Medien über den Krieg in Bosnien, im Irak und in Palästina bewusst und haben friedlich gegen die USA demonstriert. In diesem Jahr sind die Konflikte in Südthailand eskaliert. Bewaffnete, von Religionslehrern geschulte jugendliche Kämpfer verüben Terroranschläge auf militärische Stellungen Thailands. Die Jugendlichen sprechen vom Märtyrertod und vom *Jihad* – dem heiligen Krieg. Die Muslime in Thailand haben von den sexuellen Demütigungen der Gefangenen im Irak und in Afghanistan erfahren und betrachten die Aufständischen als Widerstandskämpfer. Für die Muslime ist es kein Zufall, dass den Gefangenen sexuelle Gewalt angetan wurde, um ihnen die Würde zu nehmen. An dieser Stelle ist *free sex* ein Werkzeug des Teufels.

Die radikalen Muslime fordern auf der Linie der malaysischen Schwesterpartei PAS einen islamischen Staat, in der die Neuordnung der Geschlechterbeziehungen ganz oben rangiert. Tatsächlich haben

die muslimischen Intellektuellen, die aus Pakistan, Ägypten oder Saudi-Arabien nach Thailand zurückkehren, das Religionsverständnis in Südthailand verändert. Die Religion ist immer mehr aus dem lokalen Glaubenssystem ausgelagert, in dem die Rechte der Frauen verankert waren, die nicht angetastet wurden (vgl. Horstmann 1999).

Aber auch die buddhistische Lokalbewegung *Bangoet* (Heimat) hat sich der zerrütteten Gesellschaft angenommen (vgl. Horstmann 2002: 61ff.). Pannipa von der Organisation Songkla Forum vergleicht die Gesellschaft mit einer Familie und benutzt das emotional besetzte Wort »Vergewaltigung«, um die Gesellschaftskrise zu beschreiben. Pannipa glaubt, dass die Familie die Zelle der Gesellschaft ist, die es zu reparieren gilt, um gegen die zerstörerischen Kräfte der thailändischen Moderne vorzugehen. Pannipa und ihre weiblichen Mitstreiter wehren sich gegen die Vermarktung des *sexy body* der thailändischen Frau in den Marketingstrategien der Tourismusbehörde.

Für Songkla Forum liegt die Lösung solcher Probleme der Familie in der Lehre von Buddhadasa Bikkhu, der in Südthailand im Kloster Suan Mok lehrte. Pannipa und ihre Kollegen wünschen sich einen reaktivierten Buddhismus, der sich den Problemen der Menschen annimmt. Buddhadasa hat sich für die Bewahrung von Kultur und Umwelt ausgesprochen und – mit Ähnlichkeiten zur Utopie des islamischen Gottesstaats, in dem die islamischen Rechtsgelehrten (*ulama*) über die Einhaltung moralischer Regeln wachen – gefordert, dass diese von einer Priesterkaste auf der Basis des Dharma regiert werden (vgl. ebd.).

Die Familie ist nicht zuletzt ein Bild, das in der Ideologie des Nationalstaats, deren Vertreter gern aus dem intimen Repertoire der Verwandtschaftsbeziehungen schöpfen, häufig Verwendung findet: Verwandtschaft suggeriert Einigkeit, mithin die enge Bande der Familienbeziehungen (vgl. Herzfeld 1997). Der Premierminister Thailands und Vorsitzende der *Thai rak Thai*-Partei (wörtl.: Thai lieben Thai), Thaksin Shinawatra, warnte vor der Verrohung der thailändischen Jugend und ordnete an, Jugendlichen unter 20 Jahren das »Ausgehen« zu verbieten. Nachtlokale wurden angewiesen, nach 24:00 Uhr keinen Alkohol mehr auszuschenken, wobei das Ausgehverbot durch Streifen überwacht wird. In den Medien wird spektakulär und überwiegend negativ über Jugendbanden, Jugendkriminalität und Gruppenvergewaltigung berichtet. In seinem Diskurs über die Verrohung der Jugend stellte Thaksin eine Assoziation zwischen Jugendkriminalität, Drogen und Prostitution her. Sexueller Verkehr mit minderjährigen Mädchen wurde unter Strafe gestellt. Thaksin Shinawatra rief den Drogenkrieg aus, den er mit einer Politik der harten Hand gewinnen wolle. Auf seine

Order sind schwarze Listen erstellt worden über Drogenabhängige oder unverhältnismäßig reiche Drogendealer. Hunderte von vermeintlichen Drogendealern sind durch Hinrichtungskommandos der Polizei in Zivilkleidung getötet worden. Für Thaksin kein Grund zur Aufregung: »In einem Drogenkrieg muss es auch Tote geben.«

Sexualität, Körper und soziale Kontrolle in der Mittelschicht

Die auf Hochtouren laufenden Identitätsdiskurse haben in den letzten Jahren an Heftigkeit zugenommen und sind auf die Techniken, Ideen und Diskurse der Mittelschichten fokussiert. In offenen Gesprächen habe ich 1995, 1996 und 1997 in einer 14-monatigen Feldforschung in Pattani und Songkla versucht, die Maßstäbe herauszuschälen, nach denen junge Familien aus der Mittelschicht ihre sexuelle Identität definieren (vgl. Horstmann 2002: 41ff.). Dazu seien einige Beispiele als Illustrationen erläutert:

Nongyaw ist eine junge Beamtin, die mit ihrem Mann Sompong und zwei Kindern in einem townhouse am Stadtrand von Yala lebt. Die Familie ist ein Herzstück der Natur, steht im Fotoalbum, in dem an die Höhepunkte der Familie erinnert wird und nicht so sehr an das alltägliche Leben. Nongyaw liebt die Fernsehserien (Thai: Lakhorn) und tauscht sich mit ihren Freundinnen darüber aus. Nongyaw und Sompong haben ihrer Meinung nach eine harmonische Ehe, mit der Einschränkung, dass Nongyaw durch die beruflichen Reisen Sompongs viel allein ist. Nongyaw investiert in die Erziehung ihrer Kinder und schützt sie vor den schlechten Einflüssen der schmutzigen und gefährlichen Umwelt.

Nongyaw fühlt sich als Patriotin und liebt den thailändischen König und nimmt aktiv an der Kampagne »Schönes und sauberes Yala« teil. Nongyaw, die wie ihr Mann Sompong in einem Dorf aufgewachsen ist und durch Bildungsvorsprung der ländlichen Armut entkommen ist, hat ein ambivalentes Verhältnis zu ihrer eigenen Vergangenheit, die sie einerseits verklärt, auf der anderen Seite aber hinter sich lassen will. Für Nongyaw zeichnet die Liebe zur königlichen Familie und zur Nation einen guten Bürger aus. Die Lehrstunden ihrer Tochter im thailändischen Tanz und traditioneller Musik illustrieren diese Haltung. Diese Loyalität zu Thailand schließt Misstrauen gegen Malaian ein, die »sich gegen uns stellen«. Diese Menschen würden die Mitglieder der königlichen Familie nicht respektieren, wären religiös, würden nicht Thai sprechen und nicht auf thailändische Weise grüßen.

Varunee and Boonchu haben ihr Haus abbezahlt, das mit doppelten Glaswänden und dicken Mauern vor dem Staub und Lärm auf der Strasse schützt. Das Haus fungiert zugleich als Büro einer Versicherungsgesellschaft als auch als privates Zuhause. Varunee hat ihren Mann auf einer studentischen Reise kennengelernt. Boonchu stammt von einer alteingesessenen chinesischen Familie aus Pattani, unter der Varunee leidet, da sie die Familie nicht akzeptiert. Varunee versucht, den Erwartungen Boonchus gerecht zu werden, ist gleichzeitig Ehefrau, Sekretärin, Buchhalterin und Geschäftsfrau. Sie zeigt mir ihre rauen Hände vom Waschen auf dem Fußboden und von ihrem Kinderwunsch. Boonchu und Varunee haben ein Einzelkind, dem die ganze Aufmerksamkeit geschenkt wird. Varunee und Boonchu meinen, dass eine Lebensversicherung eine neue Lebensplanung erfordert. Boonchu meint, dass thailändische Frauen die besten auf der Welt seien. Varunee weiß nicht, wo Boonchu seine Abende verbringt. Boonchu trinkt gern Whisky, eine Angewohnheit, die Varunee stört. Varunee kritisiert Boonchu nicht, aus der Angst, ihn zu verlieren und mit dem Kind allein zu sein. Varunee könnte aber die Beziehung in Frage stellen, da sie Boonchus »Ausgehen« und seine Alkoholsucht nicht tolerieren möchte.

Somjai and Narongrit haben ihren Traum auf ein zu Hause in Pattani erfüllt. Narongrit arbeitet in einer Telekommunikationsfirma in Hatyai, so dass er täglich pendeln muss. Der Vater von Narongrit hat in der Armee gearbeitet und war in Kämpfe mit aufständischen Muslimen involviert. Somjai war die Managerin des Pattani Sportclubs in einem Reihenhauskomplex und bekannt als geschäftstüchtige Mitarbeiterin. Doch Beschwerden während der Schwangerschaft zwangen Somjai, ihren Job aufzugeben und zu Hause zu bleiben. Somjai konnte ihre Sorgen über ein behindertes Kind nicht mit ihren Freundinnen teilen. Die einzige Person, mit der sie ihre Erfahrung teilen konnte, war der Frauenarzt. Somjai befürchtete, durch Mund-zu-Mund-Propaganda Gesprächsstoff der Nachbarn und Freunde zu werden. Narongrit, der seinen Vater kaum kennengelernt hat, möchte mit Somjai eine behütete Familie gründen. Somjai und Narongrit verlassen kaum ihr Haus. Somjai traut Muslimen nicht und sozialisiert sich nur mit Thai. Sie empfindet Abscheu vor Männern, die in Nachtlökele gehen, aber fühlt, dass sie in ihrer Familie eine heile Welt erfährt.

Eigentlich haben meine Frau und ich Sarunee kennengelernt, die in Pattani als Krankenschwester arbeitete, während ihr Mann Arbeit in Bangkok fand und nur in den Ferien nach Hause kommt. Für Sarunee kommt ein Umzug nach Bangkok nicht in Frage, da sie nicht in einer anonymen Großstadt leben möchte. Sarunee trägt das Kopftuch und

versteht sich als aufgeklärte Muslima. Sie gibt sich nicht mit einer Hausfrauenrolle zufrieden, sondern genießt ihre Arbeit und ihre Beziehungen zu Frauen, buddhistischen wie muslimischen. Ihr Vater gehört dem Komitee einer Moschee in der Nähe des Hauses an. Er ist sehr misstrauisch gegenüber dem fremden Europäer, der ihre muslimische Tochter in ihren Privaträumen besucht. Die Anwesenheit meiner Frau und einer Freundin von Sarunee beruhigt ihn. Wir dürfen die Bilder von Sarunees Hochzeit sehen. Sie ist erst seit kurzem verheiratet und bereits schwanger. Das Kind ist ein Geschenk Gottes. Sarunee hat die Hochzeit nach modernistischer Art gefeiert. Musik und Tanz waren aus der Feier ausgespart. Der Religionsführer hat nur den Bräutigam nach seinem Jawort gefragt und ihn über seine Verantwortung unterrichtet, nicht aber die Braut. Der Vater sorgt sich um den Kontakt der Tochter mit den Thai im Alltag. Zu Hause wird im Malaiischen Dialekt gesprochen. Wir kommen zu den *Eid-al-Fitr* Feierlichkeiten, die den Ramadan ausläuten, und hören die Gebete von der nahe gelegenen Moschee. Vater und Tochter haben durchaus unterschiedliche Ansichten über den Islam. Sie fühlen sich von den Thai verschlungen und meiden die thailändischen Wohnviertel, in denen sie sich nicht frei bewegen können. Die Kinder von Sarunee werden von Kind auf den Koran studieren.

Die Mittelschichten versuchen, über den symbolischen Konsum bestimmte Vorstellungen von Moral demonstrativ auszustellen. Die Mittelschichten haben nicht die ökonomischen Mittel, auf großem Fuße zu leben. Sie zeichnen sich durch den Rückzug in den privaten Bereich aus. Diesem Rückzug von den gefährlichen, verschmutzenden Einflüssen der Umwelt entspricht eine Zurücksetzung der Sexualität und des eigenen Körpers. Der verschmutzende Einfluss von Sexualität und Körper wird aber auch rhetorisch gegen den jeweils anderen eingesetzt, um entweder Wertschätzung oder – durch den Entzug von Anerkennung – Ächtung auszudrücken. Sexualität ist im Brennpunkt der Kulturen. Die von mir beschriebenen jungen Familien versuchen sich aus dieser Lebenswelt des Lasters und der Sünde herauszuziehen und ihre eigene heile Welt aufzubauen. Diese Praxis der kulturellen Konstruktion von Moralität wird aufrechterhalten in einer Welt, in der die Regeln von Sexualität und Körper wie ein Kartenhaus zusammenfallen. Das Engagement der jungen Familien in identitären religiösen sozialen Bewegungen ist vor diesem Hintergrund zu verstehen. In den eskalierenden ethnischen Konflikten kollabiert die Unterscheidung von privat und öffentlich, indem Sexualität und Körper in einem politischen Spektakel an die Öffentlichkeit gezerrt werden.

Schlussbemerkungen

Ich möchte an dieser Stelle an meine Ausgangsfrage nach den Regeln und den Verboten der Sexualität zurückkehren. Im Verständnis der traditionellen Gesellschaft sind die Regeln durch gut und böse geregelt. Während der Theravada-Buddhismus sich nur negativ auf Sexualität und Körper bezieht, gibt es im Islam feste Regeln, über die ältere Gesellschaftsmitglieder soziale Kontrolle ausüben. Wie ausgeführt steht *free sex* nun für die Auflösung dieser Normen, ohne die Gesellschaft nicht möglich wäre. In der gewalttätigen Transformation der Gesellschaft haben sich auch die Moralverstellungen verändert: In der Auffassung der Religionsführer und Mittelschichten repräsentiert *free sex* eine Gesellschaft in einer moralischen Krise, deren Kennzeichen die Vermarktung von Sexualität ist. In der negativen Analyse der Gesellschaft wird aber auch ein Handlungsbedarf ausgemacht, der von religiösen und sozialen Lokalbewegungen gefüllt wird. Am Beispiel der *Bangoet*-Kampagne dient das Bild einer konfliktfreien, buddhistischen Gesellschaft jenseits der Massenkultur als Modell der guten Gesellschaft. Die islamische Missionsbewegung predigt die Rückkehr zu den Wurzeln des Islams, in der die Geschlechtersegregation eine zentrale Rolle einnimmt.

In einer Studie über Sexualität und Körper lautet die zentrale Frage, wie viel Raum für Liebesbeziehungen, Sexualität und Körper überhaupt vorhanden ist. Sexualität und Körper richten sich nach den Verbindlichkeiten, Regeln und der sozialen Kontrolle, die durch das Reden über die Jugendlichen wirksam wird. Die Prostitution stellt gerade deshalb einen Raum dar, sexuelle Bedürfnisse zu befriedigen. Es ist der Raum des schrankenlosen *free sex*, der in den Diskursen der Mittelschichten als Grund des Übels ausgemacht wird.

Diese Regeln haben sich keinesfalls aufgelöst, sie sind im Brennpunkt der Kulturen und sind hochgradig Gegenstand sozialer Kämpfe. Die Frage Foucaults war ja nicht eine Sozialgeschichte der Sexualität, sondern die Frage, warum so viel über Sexualität gesprochen wird, warum der Bedarf, Intimitäten der Privatsphäre an die Öffentlichkeit zu zerren, besteht (vgl. Foucault 1976). In Thailand ist Sex in den Fernsehserien, Pornographie, präsent. In der politisch aufgeladenen Lebensführung wird Sexualität thematisiert, um Wertschätzung und Ächtung auszudrücken.

Sexualität und Körper sind nicht nur unter dem Knebel der Regeln und Verbote. Wie Foucault in den Technologien des Selbst gezeigt hat, können Buddhisten oder Muslime durch die Übernahme und Repräsentation neuer Lebensstile den Umgang mit Sexualität und Körper

steuern, vertiefen und verinnerlichen und sind nicht nur den Zwängen einer anonymen Macht unterworfen (vgl. Foucault 1993 [1988]).

Literatur

- Arong S. (1989): »Thai Society and the Muslim Minority«. In: A. Forbes (Hg.), *The Muslims of Thailand*, Vol. 2. *Politics of the Malay-Speaking South*. Gaya (Bihar), S. 91-111.
- Burr, A. (1988): »Thai-speaking Muslims in two Southern Thai Coastal Fishing Villages: Some processes of Interaction with Thai Host Society«. In: A. Forbes (Hg.), *The Muslims of Thailand*, Vol. 1. *Historical and Cultural Studies*. Gaya (Bihar), S. 53-85.
- Carsten, J. (1997): *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford.
- Cook, N. (1998): »Dutiful Daughters«, *Estranged Sisters: Women in Thailand*. In: K. Sen/M. Stivens (Hg.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London, S. 250-290.
- Dorairajoo, S. (2002): »No Fish in the Sea«: Thai-Malay Tactics of Negotiation in a Time of Scarcity. (Unpublished Ph.D. Dissertation) Harvard.
- Foucault, M. (1976): *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main.
- (1986a): *Sexualität und Wahrheit 2. Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main
- (1986b): *Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich*, Frankfurt am Main.
- (1988) [1993]: *Technologien des Selbst*. Herausgegeben von Martin H. Luther. Frankfurt am Main.
- Herzfeld, M. (1997): *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. London.
- Horstmann, A. (1999): »Visions, Claims, and Utopia: Renegotiating Social Space for Muslims in Patani, South Thailand«. In: H. Buchholt/G. Stauth (Hg.), *Investigating the South-South Dimension of Modernity and Islam. Circulating Visions and Ideas, Intellectual Figures, Locations*. Münster, S. 191-211.
- (2001): »Wertschätzung und Ächtung: Kommunikative Konstruktion von Moral in Identitätsdiskursen Südthailands«. In: A. Horstmann/G. Schlee (Hg.), *Integration durch Verschiedenheit. Lokale und globale Formen interkultureller Kommunikation*. Bielefeld, S. 269-296.

- (2002): *Class, Culture and Space. The Construction and Shaping of Communal Space in South Thailand*. Bielefeld.
 - (2004a): »A Muslim Guardian Spirit in a Buddhist Kingdom: Thuat Klai, Cosmos and Islam in Klai, Nakhon Si Thammarat«. In: O. Farouk Bajunid (Hg.), *Muslim-Buddhist Relations in Thailand. Studies in Religion. Islam in Asia Series (Vol. 2)*. Singapur.
 - (2004b): *Ethnohistorical Perspectives on Buddhist-Muslim Relations in South Thailand. From Shared Cosmos to the Emergence of Hatred*. SOJOURN 19 (1): S. 76-90.
 - (2004c): *Islamization and Dakwah in an Unlikely Place: the Tablighi Jemaat al-Dahwa, Transnational Islam and the Transformation of the Self in Nakhorn Sri Thammarat, Thailand*. Paper presented to the Social Sciences Research Council's Symposium on Transnational Religion, Migration and Diversity in Southeast Asia, Kuala Lumpur, 1-4 December 2004.
 - (2005): *Islamization and Dahwa in an Unlikely Place: Transnational Islam and the Transformation of the Self in Nakhonsri Thammarat, South Thailand*. Paper presented to the Social Sciences Research Council International Conference on Transnational Religion, Migration and Diversity in Southeast Asia, Kuala Lumpur, 02.-04. December 2004.
- Howell, S. (Hg.) (1997): *The Ethnography of Moralities*. London.
- Klein-Hessling R./Nökel, S./Werner, K. (Hg.) (1999): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld.
- Nishii, R. (1999): »Coexistence of Religions. Muslim and Buddhist Relationship on the West Coast of Southern Thailand«. In: A. and N. Horstmann (Hg.), *Japanese Anthropologists and Tai Culture. Tai Culture. International Review on Tai Cultural Studies*.
- Noor, F. (2003): »The Localization of Islamist Discourse in the Tafsir of Tuan Guru Nik Aziz Nik Mat, Murshid'ul Am of PAS«. In: V. Hooker/N. Othman (Hg.), *Islam, Society and Politics*. Singapur, S. 195-235.
- Ong, A. (1990): *State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia*. *American Ethnologist* 17 (2): S. 259-275.
- Ong, A./Peletz, M. G. (1995): *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley
- Stivens, M. (1998a): »Theorizing Gender, Power and Modernity in Affluent Asia«. In: K. Sen/M. Stivens (Hg.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London, S. 1-34.

- (1998b): »Sex, gender and the making of the new middle classes«. In: K. Sen/M. Stevens (Hg.), *Gender and Power in Affluent Asia*. London, S. 87-126.
- Van Esterik, P. (2000): *Materializing Thailand*. Oxford.
- Wilson, A. (2004): *The Intimate Economies of Bangkok: Tomboys, Tycoons, and Avon ladies in the Global City*. Berkeley.