

Winfried Weck **Das**  
**Missverständnis**  
**von der Freiheit.**  
**Der Islam und die**  
**demokratische**  
**Entwicklung**  
**in Indonesien**

**Mit über 225 Millionen Einwohnern ist Indonesien das Land mit der viertgrößten Bevölkerung der Welt, mit 190 Millionen Muslimen gar das größte islamische Land. Doch wie stehen die indonesischen Muslime zu diesem Land und dessen Ordnung, die sich seit 1945 an dem Fünf-Säulen-Prinzip der *pancasila* – dem Glauben an einen Gott, einer gerechten und zivilisierten Humanität, der nationalen Einheit, der Demokratie und der sozialen Gerechtigkeit – orientiert? Bereits seit einem Jahrtausend im Land, vereint der indonesische Islam unter seinem Dach im Wesentlichen drei Richtungen – die *adat-Muslime Ost- und Zentraljavas*, die moderaten *Nationalmuslime* und die konservativen *Wertemuslime*. Seit der Gründung der Republik unter Sukarno fordern strenggläubige Muslime, wenn auch vergebens, die Einführung der *Scharia*. Doch schätzen auch wiederum die meisten Muslime heute, acht Jahre nach der Demokratisierung Indonesiens, die große Bedeutung des konstruktiven Miteinanders von Demokratie und Islam. Die besondere Aufgabe ihrer Religion im Gefüge der indonesischen Demokratie steht gerade für diese Muslime außer Frage.**

■ **Executive Summary**

It is not only the size of Indonesia that is fascinating. What is also impressive is its ethnic, cultural, and religious diversity and the tolerance among the different religions that has once been proverbial in this Islamic country. But where does the republic stand today? With more than 225 million inhabitants, Indonesia has the fourth largest population in the world, and with 190 million Muslims it is the biggest Islamic country. 23 million Indonesians are Christians, 1.8 percent are Hindus, and 2.5 million are Buddhists. As the state ideology, *pancasila*, says, all these communities make up the religious foundation of the country.

When the starting gun for democracy went at the end of the Suharto era, radical forces were among those given an opportunity to articulate themselves. As most of these forces reject democracy, they constitute a serious threat to Indonesia's young democracy, given their influence on the poor segments of the population.

It was as early as the 10<sup>th</sup> century that Islam reached the islands of the Indonesian Archipelago which, due to their topography, were part of an extensive trading network. The new religion succeeded in establishing itself gradually in a peaceful process. After striking roots in Gujarat and Bengal, Islam soon became a political and geographical factor in the Bud-

dhist north of Sumatra. The development of an 'Indonesian Islam' was determined by four factors: First, the dogma that took its way east via India was a hybrid of Sunnite and Shiite elements which now spread in a region with syncretic world religions. Second, having resolved its internal disputes over key questions, Islam already showed monolithic traits back then. Third, this kind of Islam encountered certain forms of Buddhism and Hinduism which themselves had blended with the content of the people's natural religions. And fourth, these religions were defined less by their precepts than by their range of traditional social norms and codes.

Nevertheless, Indonesian Islam developed into two directions: Outside of Java, the code of laws and commandments of Islam is constantly competing with traditional customs, as the preservation of traditional cultural elements shows. Javanese Islam, on the other hand, is the religion of almost all inhabitants of Java; however, the Javanese have their own firmly rooted culture which plays a leading role in the Indonesian state. Even the script of the Javanese language and the names of Islamic rites are of Hindu origin.

In 1945, Mr Sukarno, the founder of the state, put Indonesia's polity on five pillars that were acceptable to most citizens: *Pancasila* includes the faith in one god, just and civilized humaneness, the unity of Indonesia, democracy, and social justice. However, the attempt to establish one common nation with the aid of the monotheist creed still is a demand that is unacceptable to conservative Islamic circles.

Since the time of Mr Sukarno, relations between Christians and Muslims have deteriorated. Drawing upon the *salafiyya*, a movement which fought against a pluralist interpretation of Islam, radical Islamic groups expressed their discontent with the *pancasila* in the seventies. Their concern was not only the renewal of Islam and the fight against the Western Christian enemy but also the transfer of the Arab and Middle Eastern culture to Indonesia. In the nineties, Islam started to hold its ground as an essential factor in the country.

Today, we may distinguish three main currents in Indonesian Islam: The *adat Muslims* in eastern and central Java are strongly bound by old customs. They

understand Islam in its syncretic form. The *national Muslims* follow an Islam that displays moderation and open-mindedness. And finally, the *value Muslims* are the conservative representatives of an unaltered and puritan Islam.

After the end of Mr Suharto's rule, the Indonesians learned how to handle their new liberties and rights as well as their obligations. However, radical groups also took advantage of their new sphere of action. It is a fact that only a few of the country's 190 million Muslims support radical Islamist ideas, and that even fewer belong to the groups that are prepared to use violence. Nevertheless, a strictly orthodox interpretation of Islam has established itself on the sly, gaining an alarming momentum.

Ever since the foundation of the Indonesian republic, orthodox Muslims have attempted to establish the Sharia as the legal basis of the state. In 1945, Mr Sukarno kept the Muslims' obligation to follow the Sharia from becoming part of the constitution. As late as 2002, the council of religious scholars and two Islamist political parties applied for the introduction of the Sharia, albeit unsuccessfully. However, in 1999 the *perda* gave provinces and regional corporations an opportunity to issue regional and local regulations, enabling them to implement an Islamic and/or Islamist interpretation of the national laws in their area of jurisdiction. Such regulations are certainly not issued by Islamist mayors or district chief executives but by representatives of the parties that support the state. President Bambang Yudhoyono, a practicing Muslim and secular defender of the *pancasila*, seems to tolerate this, as he depends on the support of the orthodox Muslims in his cabinet.

When, at Christmas 2004, parts of the region were devastated by a massive tsunami that claimed more than 200,000 lives, the disaster also had a positive effect: It was partly the pressure exerted by the international relief organizations which had come to the country to alleviate the consequences of the tragedy that brought about a rapprochement between the regional independence movement Free Aceh (GAM) and the Indonesian state, ending in the signing of a peace treaty. This treaty conceded the Aceh region a far-reaching autonomy while making sure that it remained within the Indonesian state. For the first time,

the population of Aceh elected its provincial governor and numerous mayors in a democratic poll. It is remarkable that a gradual implementation of the Sharia in the region, which was once regarded as the 'balcony of Mecca', started as early as 1999, when a law permitted the regional government to base its decisions relating to religious life, education, and everyday life on the Sharia. However, as there was no dividing line between official jurisprudence and Islamic jurisdiction, conflicts occurred constantly. Moreover, jurisdiction on the basis of the Sharia had not answered the people's hope for more social justice.

Indonesia has acceded to diverse agreements on compliance with human rights – the agreement on abolishing the discrimination of women in 1984, and the International Covenant on Civil and Political Rights as well as the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights in 2006. However, the state does not grant its citizens freedom of religion in the Western sense, as every citizen must belong to one of the officially recognized religions. What is also restricted is permeability among the religions. Thus, the council of religious scholars prohibited marriage between Muslims and people of another faith in 1980. In principle, the implementation of local regulations on the basis of the Sharia is problematic: It has thrown the population into legal uncertainty as the *perda* are enforced as local regulations although they are often contrary to national law: The citizens lose their trust in the power of the democratic and parliamentary legislative as it is reduced to absurdity by the arbitrariness of local mayors.

According to Indonesian studies, most of the country's 190 million Muslims support the introduction of the Sharia; one in ten Muslims regards extremist terror as legitimate. Yet 80 percent believe in democracy and most Muslims think that democracy, Islam, and *pancasila* are compatible. In the 2004 elections, Islamist political parties won 42 percent of the vote, but they do not constitute a uniform block. The nationalist parties that support the state and defend *pancasila*, democracy, and pluralism are quite distinct from the radical Islamic parties that reject *pancasila* as Indonesia's national identity.

What Indonesia urgently needs is a clarification of the misconception of freedom – the people's freedom

to organize themselves and to voice their interests. If these interests aim at abolishing pluralism and democracy, democracy must resist. Eight years after the country's democratization, most Muslims appreciate the special role of the constructive coexistence between democracy and Islam. To them, the question is not whether Islam has a function in the fabric of Indonesia's democracy but what function it has.

### ■ Prolog

*Jakarta, 13. September 2000: Autobombe in der Tiefgarage der Börse. 15 Tote, 27 Verletzte. 24. Dezember 2000: 15 Bombenattentate auf christliche Kirchen in ganz Indonesien. 16 Tote, mehr als 100 Verletzte. Bali, 12. Oktober 2002: Bombenanschlag radikal-islamischer Terroristen im Touristenzentrum Kuta. 202 Tote, über 300 Verletzte. Jakarta, 5. August 2003: Bombenanschlag durch einen islamistischen Selbstmordattentäter vor dem Marriott-Hotel. 12 Tote, 150 Verletzte. Jakarta, 9. September 2004: Bombenanschlag auf die australische Botschaft. 11 Tote, 150 Verletzte. Bali, 1. Oktober 2005: Selbstmordattentäter zünden eine Serie von drei Bomben. 23 Tote.*

Indonesien: faszinierend nicht nur aufgrund seiner schiereren Größe. Faszinierend vor allem wegen seiner ethnischen, kulturellen und religiösen Vielfalt. Faszinierend seine Stellung als Nation mit der viertgrößten Bevölkerung der Welt, deren islamische Tradition und Religionspraxis Jahrhunderte lang ein Synonym für Toleranz und friedliche Koexistenz in den Beziehungen zu anderen Religionen gewesen ist. Faszinierend aber auch die demokratische Entwicklung, die die Republik Indonesien seit 1999 eingeschlagen hat. Wo steht heute das größte muslimische Land und zugleich das östlichste Land der islamischen Welt?

Der einzigartige Archipel, der die Republik Indonesien bildet, umfasst 17805 Inseln (davon 6044 bewohnt) auf 5000 km Ost-West-Ausdehnung zwischen Asien und Ozeanien und ist mit über 225 Millionen Einwohnern nicht nur das viertbevölkerungsreichste Land, sondern mit ca. 190 Millionen Muslimen auch das größte islamische Land der Welt. 23 Millionen oder neun Prozent der Indonesier sind Christen (sechs Prozent Protestanten und drei Prozent Katholiken). Die 1,8 Prozent umfassende hinduistische Bevölkerung konzentriert sich auf die Insel Bali. Die

2,5 Millionen zählende Gemeinschaft der Buddhisten besteht in erster Linie aus Indonesiern chinesischer Herkunft. Islam, Christentum, Hinduismus und Buddhismus sind zugleich die vier Religionsgemeinschaften, die laut der Staatsideologie *pancasila* die offizielle religiöse Grundlage der seit 1945 existierenden Republik Indonesien bilden.

Das Ende der Ära Suharto im Jahr 1999 bildete zugleich das Startsignal für eine demokratische Entwicklung, die bisher nicht ohne scharfe Ecken und abschüssige Kanten verlaufen ist, aber im internationalen Vergleich und vor allem die letzten beiden Jahre berücksichtigend durchaus als Erfolgsgeschichte bezeichnet werden kann. Die die ersten fünf Jahre der Demokratisierung bestimmenden und teils auch gewalttätig ausgetragenen Konflikte zwischen den offiziell anerkannten Religionen Indonesiens, insbesondere zwischen Christen und Muslimen, vereinzelt aber auch zwischen Hindus sowie Buddhisten und Muslimen,<sup>1)</sup> sind gegenüber einem schleichenden Radikalisierungsprozess des als explizit tolerant geltenden Islams indonesischer Prägung in den Hintergrund getreten. Das Ausmaß und die potenzielle Gefahr dieser Radikalisierung, die bereits mit dem Beginn des Demokratisierungsprozesses ihren Anfang genommen hatte, sind erst in den letzten ein bis zwei Jahren ins Bewusstsein der breiten Öffentlichkeit gedrungen. Obwohl die Demokratie und die mit ihr einhergehenden Freiheiten den radikalen Kräften überhaupt erst die Möglichkeit eröffneten, sich in größerem Stil zu organisieren und zu artikulieren, müssen die meisten der radikal-islamischen Kräfte in Indonesien als mehr oder weniger antidemokratisch eingestuft werden. Ihr Einfluss auf die armen Bevölkerungsschichten im urbanen genauso wie im ländlichen Bereich stellt fraglos eine ernst zu nehmende Bedrohung für die junge Demokratie in Indonesien dar, da sich die radikal-islamischen Kräfte in der Regel für die Einsetzung des islamischen Rechts, teilweise sogar für die Errichtung des Kalifats in Indonesien einsetzen. Für die große Mehrheit der indonesischen Muslime stellt eine derartige orthodoxe, nahöstlich-arabische Sichtweise des Islams jedoch eine enorme Gefährdung des über Jahrhunderte hinweg gewachsenen Islams indonesischer Prägung dar. Was ist aber nun das Besondere an diesem indonesischen Islam?

1) Wobei letzterer eher als ein lokal aufflackernder ethnischer Konflikt zwischen muslimischen Indonesiern javanischer und buddhistischen Indonesiern chinesischer Abstammung betrachtet werden muss.

Eine schlüssige Antwort erhält man mittels eines Ganges durch die vergangenen Jahrhunderte.

### ■ **Der lange Weg des Islams nach Osten**

Durch ihre Topographie waren die indonesischen Inseln Bestandteil eines weitreichenden Handelsnetzes, das sich bereits zum Ende des ersten Jahrtausends etabliert hatte. Über die Handelswege breitete sich in dieser Zeit der Buddhismus und im 13. Jahrhundert dann der Hinduismus über weite Teile der westlichen indonesischen Inseln aus (wovon heute noch die Tempelanlagen von Borobudur und Prambanan in Zentraljava beeindruckendes Zeugnis ablegen) und vermischten sich mit den traditionellen bäuerlichen, von naturreligiösen Vorstellungen geprägten Kulturen.<sup>2)</sup>

2) Eine detaillierte theologiegeschichtliche Darstellung findet sich bei: Lode Frank Brakel, „Islamische Kultur und Zivilisation in der Gegenwart, 3. Indonesien“, in: Werner Ende, Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 570 ff.

Bereits im 10. Jahrhundert erreichte aber auch der Islam durch arabische und persische Händler den Westen der Insel Sumatra (die heutige autonome Provinz Aceh), doch es dauerte immerhin weitere 300 Jahre, bis erstmals ein islamisches Königreich auf heutigem indonesischen Boden entstand. Dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als der Islam, der in den meisten Gebieten seines heutigen Verbreitungsgebiets mittels Kriegshandlungen und Eroberungen Einzug gehalten hatte, sich auf dem indonesischen Archipel in einem allmählichen, friedlichen und über die individuelle Hinwendung verlaufenden Prozess ausbreitete. Daher ist es auch weiter nicht überraschend, dass die nahezu flächendeckende Präsenz des Islams auf den Hauptinseln Sumatra, Borneo, Java und dem Südtails Sulawesi (früher Celebes) erst zum Ende des 16. Jahrhunderts gegeben war.

Zugleich scheint es Zusammenhänge zwischen der Islamisierung der indonesischen Inseln und der Entwicklung des Buddhismus und des Hinduismus in deren Ursprungsgebiet, dem indischen Subkontinent, zu geben. Denn erst nachdem der Islam die dominierende Religion in Gujarat und Bengalen geworden sowie die berühmte buddhistische Universität von Nalanda im heutigen Bihar zerstört worden war (zu dem das buddhistische Großreich Sriwijaya auf Sumatra in regem Austausch gestanden hatte), konnte sich der Islam als politischer und demographischer Faktor im buddhistischen Norden Sumatras etablie-

ren. Diese Entwicklung ging einher mit der enormen Intensivierung des Gewürzhandels, den damit verbundenen Wanderungsbewegungen sowie dem erstmaligen Erscheinen europäischer Mächte in dieser Region.<sup>3)</sup> Möglich ist sogar, dass die Konkurrenz zu den das Christentum im Gepäck führenden und mit missionarischem Eifer auftretenden Portugiesen einen Anreiz für die intensivierte Verbreitung des Islams insbesondere im 16. Jahrhundert darstellte.

Die Relevanz der historischen Abläufe für die Entwicklung eines „indonesischen Islams“ wird aber erst dann ersichtlich, wenn wir das damit einhergehende interreligiöse Hintergrundrauschen stichpunktartig beleuchten:

- Der Islam breitete sich nach Osten über Indien kommend aus, einer Region also, in der nicht nur die dortigen Hochreligionen synkretistische Tendenzen aufwiesen, sondern der Islam selbst sich zu einer Art Mischform aus sunnitischen und schiitischen Glaubenselementen entwickelt hatte und damit relativ einheitliche Züge aufwies.
- Dieser monolithische Wesenszug des südostasiatischen Islams wurde verstärkt durch die Tatsache, dass in der Ära der Islamisierung des indonesischen Archipels der Islam sich nicht mehr mit internen theologischen Grundsatzfragen auseinandersetzen musste, da diese Phase bereits Ende des 10. Jahrhunderts weitgehend abgeschlossen war.<sup>4)</sup>
- Dieser in sich gefestigte Islam verbreitete sich auf den indonesischen Inseln in einem Gebiet, in dem die vorherrschenden Religionen Buddhismus und Hinduismus, die in bestimmten Regionen bereits selbst stark verschmolzen waren, sich mit den naturreligiösen Geistervorstellungen der Bevölkerung zu einer synkretistischen Weltdeutung vermischt hatten.
- Die alteingesessenen Naturreligionen konnten sich in diesem kulturell-religiösen Gemisch weniger mit ihren Glaubensvorstellungen als vielmehr mit den überlieferten Verhaltensnormen und Sozialkodizes (indonesisch *adat*) durchsetzen.

All diese Aspekte determinierten den Entwicklungsweg des indonesischen Islams hin zu einer Religion und vor allem Religionspraxis mit einer spezifischen,

3) 1511 eroberten die Portugiesen die Stadt Malakka (im heutigen Malaysia).

4) Der indisch-persische Einfluss auf den indonesischen Islam ist noch heute erkennbar, da im Indonesischen für einige rituelle Handlungen nicht der offizielle arabische Sprachgebrauch, sondern Begriffe persischer Provenienz verwendet werden (z.B.: *abdas* anstatt arab. *wudu'* – rituelle Waschung; *bang* anstatt arab. *adban* – Aufruf zum Gebet; *kanduri* anstatt arab. *walima* – rituelle Heilmahlzeit).



- 5) Eine ausführliche Darstellung der sunnitischen Rechtsschulen in W. Montgomery Watt / Alford T. Welch, *Der Islam I*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 233-261 (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,1).
- 6) Hierzu zählen als Zentren heute weite Teile Kalimantan (dem indonesischen Teil Borneos), Sumatra, die Insel Madura und der Südteil der Insel Sulawesi. Allerdings gehört auch der westliche Teil Javas zu dieser Gruppe, da die Islamisierung dort von der westjavanischen Stadt Banten ausging und einen anderen Verlauf nahm als im restlichen Java.

in der islamischen Welt sonst nicht zu findenden synkretistischen Prägung mit gleichzeitig monolithischem Charakter. So stellen beispielsweise die ca. 100 000 Schiiten angesichts von 190 Millionen Sunniten, die obendrein noch fast ausnahmslos der schafi'itischen Rechtstradition<sup>5)</sup> folgen, eine verschwindend geringe Gemeinschaft dar.

### ■ Der Islam in seiner indonesischen Identität

Und dennoch hat auch der indonesische Islam selbst zwei unterschiedliche Entwicklungswege genommen, auf die an dieser Stelle eingegangen werden muss, da das soziale Verhalten, die sozialen Kommunikationsformen und Entscheidungsmechanismen auch heute noch stark von diesen Entwicklungen geprägt sind. Hierbei handelte sich um den Islam, wie er sich außerhalb der Insel Java entwickelt hat, und den javanischen Islam als kulturgeschichtliche Besonderheit.

Betrachtet man den *Islam außerhalb Javas*,<sup>6)</sup> so fallen Parallelen zu vielen Regionen in der Welt auf, in denen eine neue Hochreligion naturreligiösen Vorstellungen aufgepfropft worden ist (so beispielsweise das Christentum in Lateinamerika): Der Gesetzes- und Gebotskodex der neuen Religion steht in einem permanenten Konkurrenzverhältnis zu den überlieferten Bräuchen und Sozialnormen, wobei letztere im täglichen Leben meist die Oberhand behalten. Damit einher geht die Beibehaltung traditioneller Kulturelemente wie Musik, Tanz oder die Durchführungspraxis von Familienfesten, die von den religiösen Gelehrten meist heftig bekämpft werden. Eben diese Situation findet man auch heute noch auf vielen islamisch geprägten Inseln des indonesischen Archipels vor, obwohl sich natürlich die Angehörigen aller islamischen Völker Indonesiens grundsätzlich auch als Muslime verstehen. Ein krasses Beispiel für diese Konkurrenzsituation ist das abstammungs- wie erbchaftsrechtlich rein matrilineare System der Minangkabau, eines Volks auf Sumatra, das in einem klaren Widerspruch zum rein patrilinearen System des Islams steht. Dazu zählen aber auch Bräuche wie die Darbringung kleiner Opfergaben für Naturgottheiten und zur Beschwichtigung von Geistern sowie Yogapraktiken, die ihren Ursprung im Hinduismus haben. Die dadurch entstehenden Konflikte zwischen

den islamischen Gelehrten (*ulama*<sup>7)</sup> und den traditionellen Führern werden in der Regel friedlich gelöst, da die meisten Völker des indonesischen Archipels ein starkes Harmoniebedürfnis<sup>7)</sup> aufweisen. Nur in einigen Gebieten kam es zu teils langanhaltenden Auseinandersetzungen, so z.B. zwischen islamischen Gelehrten und den traditionellen Häuptlingen der kämpferischen Acehnesen im Rahmen des Kampfes gegen die holländischen Kolonialherren zwischen 1873 und 1941 sowie zwischen religiösen Extremisten und Gemäßigten in der Phase nach der indonesischen Unabhängigkeit im Jahre 1945, insbesondere in Süd-Sulawesi und Nord-Sumatra. Dieser Umstand ist von einer nicht unerheblichen Tragweite, denn es zeigt sich, dass der Widerspruch und die Auseinandersetzung zwischen radikalen und moderaten islamischen Kräften in Indonesien keine Erscheinung der gegenwärtigen *after-nine-eleven*-Ära ist, sondern historisch gewachsen, sozusagen per se existent ist, doch bisher fast immer mit Mitteln der friedlichen Konfliktlösung bewältigt werden konnte.

Eine Betrachtung des *javanischen Islams* ist allein schon deshalb notwendig, weil die Javaner mit 110 Millionen Menschen knapp die Hälfte und damit die weitaus größte ethnische Gemeinschaft innerhalb der ca. 70 Völker umfassenden indonesischen Nation stellen und die javanische Kultur zweifelsfrei die Funktion der Leitkultur im indonesischen Staat einnimmt. Obwohl sich nahezu alle Javaner zum Islam bekennen, ist dennoch das Bewusstsein der eigenen kulturellen Identität der Javaner in extremer Form ausgeprägt. So ist die Schrift, in der die javanische Sprache geschrieben wird, hinduistischer Herkunft. Das gleiche gilt für zahlreiche Bezeichnungen islamischer Riten! Als prominentes Beispiel sei hier das javanische *wulan puasa* für den Fastenmonat *ramadhan* genannt, das seinen Ursprung in den hinduistischen Fastenriten *upawasa* hat. Viele der alten Gottheiten werden noch heute verehrt. So kommt kein Javaner auf die Idee, sich in grüner oder blauer Kleidung der südlichen Küste Javas zu nähern, da dies die Göttin der Südsee *Nyi Roro Kidul* erzürnen würde. Besondere Verehrung in der Landbevölkerung genießt die Göttin des Reisanbaus *Dewi Sri* (sanskrit *Shri*, die Gattin des Gottes *Wishnu*). Als zentrale Träger javanischer Hochkultur gelten das Schattenspiel

7) Das indonesische Wort für Harmonie heißt *rukun* und leitet sich direkt aus dem arabischen *rukn* ab. Zwei andere arabischer Begriffe, die im Indonesischen häufig Verwendung finden, sind *mushawara* (indon. *musawarat* – Beratung) und *muwafaqa* (indon. *mupakat* – Übereinstimmung).

8) Eine *wayang*-Aufführung, deren Inhalt in der Regel den altindischen Epen *Mahabharata* und *Ramayana* entnommen ist, beginnt in der Regel am frühen Abend und endet im Morgengrauen. Die verschiedenen Puppen verkörpern traditionelle Charaktere javanischer Wesensart, die jedem Javaner seit seiner Kindheit vertraut sind. Es gibt aber auch exorzistische Aufführungen, die zur Vertreibung des destruktiven Gottes *Kala*, Sohn des *Shiva*, dienen sollen. Alle Rollen werden dabei von nur einem einzigen Spieler aufgeführt, der über viele Stunden hinweg seine Aufführung bis zur völligen Verausgabung bestreitet. *Wayang*-Spieler genießen deshalb ein sehr hohes Ansehen in der javanischen Gesellschaft. Weitergehende Informationen zum *wayang*-Spiel und zum Wesen der javanischen Kultur und Philosophie in: Franz von Magnis-Suseno, *Neue Schwinger der Garuda: Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München 1989 (Fragen einer neuen Weltkultur, Bd. 4).

9) Diese Unterscheidung in Katholizismus und Christentum ist historisch bedingt. Katholische Hochburgen und damit Erbträger der immerhin 100 Jahre andauernden portugiesischen Kolonialherrschaft über das gesamte 16. Jhd. hinweg sind die östlichen Sundainseln Flores, Sumba, Timor und die südlichen Molukken, wohingegen der Protestantismus durch die holländischen Kolonialherren und – im 19. Jahrhundert – durch deutsche Missionare verbreitet wurde und v.a. in Zentral-Sumatra und Nord-Sulawesi beheimatet ist.

*wayang*, das *gamelan*-Orchester und der *beksa*-Tanz, die sich trotz aller Gegenmaßnahmen der islamischen Orthodoxie behaupten konnten. Sie sind bis zum heutigen Tage Wesensausdruck javanischer Identität und so auch für jeden kulturinteressierten Besucher erlebbar. Eine *wayang*-Aufführung gilt immer noch als ein gesellschaftliches Ereignis erster Klasse, das sich auch allerhöchste Würdenträger bis hin zum Staatspräsidenten, der als aufrechter und praktizierender Muslim gilt, nicht entgehen lassen.<sup>8)</sup> Zudem existiert eine Vielzahl von Bräuchen und Riten altjavanisch-hinduistischer Herkunft, deren islamisches Element – um nicht zu sagen Alibi – allerhöchstens die islamischen Festtage sind, an denen die traditionellen Zeremonien stattfinden. Die Javaner selbst unterscheiden sich gerne in eine *putihan* (die „Weißen“) genannte streng islamische Minorität, der die große Mehrheit der *abangan* (die „Braunen“, also die echten Javaner) gegenüber steht, deren Grundhaltung, tägliche Lebensführung und Brauchtum weit aus stärker von den tradierten altjavanischen und shivaitisch-hinduistischen Werten und Normen bestimmt werden.

Es ist daher nicht übertrieben zu behaupten, dass der Islam nur in Teilen in die javanische Kultur integriert und dabei auch noch verschiedenen kulturellen Anpassungsprozessen unterzogen worden ist. Religionsübertritte vom Islam zu anderen Religionen sowie Heiraten zwischen Partnern unterschiedlicher Religionszugehörigkeit stellen – im Gegensatz zu nahezu allen anderen islamischen Ländern – praktisch kein Problem dar, zumal das indonesische Gesetz dies durchaus zulässt. So lag es wohl auch weniger am Einfluss der nichtmuslimischen Minderheiten, sondern vielmehr an der Interessenlage der muslimisch-javanischen Mehrheit, der Republik Indonesien bei ihrer Gründung 1945 den Islam nicht als Staatsreligion zugrunde zu legen. Dennoch ist Indonesien kein – der Türkei vergleichbarer – laizistischer Staat mit einer großen islamischen Bevölkerungsmehrheit, sondern ein religiöser Staat, in dem die fünf Hauptreligionen Islam, Buddhismus, Hinduismus, Katholizismus und (protestantisches) Christentum<sup>9)</sup> gleichberechtigt nebeneinander bestehen. Diese Festlegung stellt eine wesentliche Ableitung der aus fünf Punkten bestehenden, *pancasila* genannten Staatsideologie

dar, die der Staatsgründer und erste Präsident Sukarno<sup>10)</sup> zur Gewährleistung der nationalen Einheit entwarf und implementierte.

### ■ Der Islam und die Republik Indonesien

1945 gelang es dem Staatsgründer Sukarno, die bereits 1908 erstmals aufgekommene Idee eines indonesischen Staates, der in etwa das Territorium der holländischen Kolonie umfassen sollte, mit dem Konzept der *pancasila* (fünf Säulen) in ein für die große Mehrheit der Indonesier akzeptables und nachvollziehbares ideologisches Korsett zu schnüren. Diese fünf Säulen bestanden und bestehen nach wie vor aus 1. dem Glauben an einen einzigen Gott (*ketuhanan yang maha esa*), 2. einer gerechten und zivilisierten Humanität (*kemanusiaan yang adil dan beradab*), 3. der Einheit Indonesiens (*persatuan Indonesia*), 4. der Demokratie, welche durch weise Abwägung in gemeinsamer Beratung durch die Volksvertreter geleitet wird (*kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan*) und 5. der sozialen Gerechtigkeit (*keadilan sosial*). Für Sukarno bildeten diese fünf Säulen die „einheitliche philosophische Grundlage, die Weltanschauung, mit der wir alle übereinstimmen.“<sup>11)</sup>

Besonderes Augenmerk soll hier auf den ersten Punkt gelegt werden, zeigt dieser doch deutlich, dass zur nationalen Identitätsschaffung die bereits vom indonesischen Jugendkongress 1927 ausgegebene Devise „ein Land, ein Volk, eine Sprache“ offensichtlich als nicht ausreichend erachtet wurde. Im Bestreben, eine gemeinsame Nation der Angehörigen aller großen Religionsgemeinschaften zu schaffen, formulierte Sukarno die erste Säule des Staates in Form eines monotheistischen Bekenntnisses. Dies war und ist bis zum heutigen Tag für die konservativen islamischen Kreise aber in keiner Weise hinnehmbar. Da die Verfassung von 1945 nur als Provisorium bis zur Klärung der innenpolitischen Lage und der Anerkennung durch die holländischen Kolonialherren geplant war, wurde 1955 eine konstituierende Versammlung gewählt, bei der die islamischen Parteien allerdings mit 43,5 Prozent die Mehrheit verfehlten und deshalb die Schari'a nicht als die die *pancasila* ablösende Rechtsgrundlage des Staates implementieren konnten. Seit

- 10) Sukarno, ebenso wie sein Nachfolger Suharto, gehörten der javanisch-muslimischen Bevölkerung an. Ihr Interesse galt v.a. der Einheit des künstlichen Staatsgebildes. Ihre Namen sind übrigens altjavanisch-hinduistischer Herkunft, was auch heute noch verbreitet ist. Es gibt aber auch muslimische Javaner mit javanischen und muslimischen Namensteilen. Dem Autor ist sogar eine streng praktizierende Muslimin namens Kristina bekannt.
- 11) B. Dahm, *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit*, Frankfurt a.M./Berlin 1966, S. 256 (Schriften des Inst. f. Asienkunde Hamburg, 18), zit. nach: Olaf Schumann, „Stellung des Islams und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten, 8. Indonesien, Malaysia und die Philippinen“, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 318.

Sukarnos Präsidialdekret vom 5. Juli 1959 ist die *pancasila* damit verbindliche Staatsideologie, an die sich bisher auch alle Regierungen gehalten haben.

In den über 50 Jahren der Regierungen von Sukarno und ab 1967 Suharto verschlechterte sich das anfänglich relativ unproblematische Verhältnis zwischen Christen und Muslimen langsam, schrittweise, aber stetig. Kämpften anfangs Muslime und Christen noch gemeinsam um die Unabhängigkeit von Holland und demonstrierten damit wechselseitig ihren Willen zum Aufbau des unabhängigen Indonesien, änderte sich in den siebziger Jahren zusehends das politisch-religiöse Klima, und die radikal-islamischen Gruppierungen formulierten verstärkt ihre Unzufriedenheit mit der *pancasila*. Hintergrund bzw. ideologische Basis dieser Radikalisierung bildete die *salafiyya*, eine auf den aus Ägypten stammenden arabischen Nationalisten Muhammad Abduh (1849 bis 1905) zurückgehende Bewegung hoher muslimischer Frömmigkeit. In ihrem ursprünglichen Wesen verbietet diese in höchstem Maße puritanische und an sich friedfertige Bewegung jegliches politische und gesellschaftliche Engagement (und damit auch die Beteiligung an demokratischen Wahlen!), um den gläubigen *salafi* in keiner Weise von seinen religiösen Pflichten abzulenken.<sup>12)</sup> Zugleich lehnt die *salafiyya* alle anderen Religionen sowie eine pluralistische Auffassung des Islams kategorisch ab und wurde somit zur ideologischen Grundlage extremistischer Kräfte, die sich damit über das Verbot der Vermischung von Religion und Politik leichtfertig hinwegsetzten. Die wohl bekanntesten Organisationen, die sich zur *salafiyya* bekennen, sind al-Qaida, die indonesische Terrororganisation Laskar Jihad (LJ), die südostasiatische Terrorgruppe Jama'a Islamiyya (JI) sowie die sich zur letzteren bekennende Gruppe der Attentäter von Bali.<sup>13)</sup> Schon in den siebziger und frühen achtziger Jahren ging es von der *salafiyya* beeinflussten radikal-islamischen Gruppen Indonesiens aber nicht nur um die Erneuerung des Islams und um die Bekämpfung des westlichen, christlichen und demokratischen Feindbildes, sondern eben auch um einen arabischnahöstlichen Kulturtransfer nach Indonesien.<sup>14)</sup> Doch konnte zur damaligen Zeit von politischer wie auch physischer Bewegungsfreiheit für diese Gruppen keine Rede sein; dafür sorgte schon Suhartos Militär. So

- 12) Arab. *salaf* bedeutet Vorfahre oder Ahn; das Ziel ist also eine Rückbesinnung auf die Religionspraxis der muslimischen Urgemeinde.
- 13) Einen hervorragenden Überblick neuesten Datums hierzu in: Hanns Georg Bühler, Radikalisierung des Islam in Indonesien – Politischer Islam und islamistisch – terroristische Gruppierungen, Diplomarbeit im Fachbereich Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Studiengang Angewandte Weltwirtschaftssprachen an der Hochschule für Technik, Wirtschaft und Gestaltung, Konstanz 2007.
- 14) Forschungen des renommierten Zentrums für Strategie und Internationale Studien CSIS ergaben, dass sich bereits 1945 radikal-islamische Netzwerke formierten.

verpflichtete das so genannte *ormas*-Gesetz von 1985 alle religiösen Organisationen des Landes zur Anerkennung der Staatsideologie als oberstes Prinzip des gesellschaftlichen und nationalen Handelns,<sup>15)</sup> doch waren es nicht nur die radikal-islamischen, sondern auch christliche Vereinigungen (teilweise fundamentalistischen Gepräges), die die Zielgruppen dieser Verschärfung und daraus resultierender, teilweise drastischer staatlicher Interventionen bildeten.

In den neunziger Jahren schließlich setzte sich der Islam immer mehr als wesentlicher politischer Faktor durch. Bereits 1990 gründete der damalige Technologeminister Habibie die muslimische Intellektuellenorganisation ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), die sich schnell zu einer Keimzelle politischer Einflussnahme entwickelte. ICMI verfolgte erfolgreich das Ziel, den Islam als eine dritte politische Kraft neben Regierung und Militär – allerdings in konstruktiver und enger Anbindung an diese – zu installieren und ihre Mitglieder in Führungsstellen zu positionieren.<sup>16)</sup> 1992 beauftragte Suharto, der die Zeichen der Zeit durchaus erkannt hatte, seinen späteren Nachfolger im Präsidentenamt Habibie mit der Umsetzung der so genannten proportionalen Demokratie, der zufolge alle Stellen im öffentlichen Dienst landesweit gemäß dem offiziellen Religionsproporz zu besetzen waren. Ein Jahr später mussten mehrere christliche Minister, die bis zu jenem Zeitpunkt das Gros der politischen und auch militärischen Führungsriege gestellt hatten, zugunsten muslimischer Nachfolger das Kabinett verlassen. Zum Ende der Suharto-Ära hatten sich die muslimischen Kräfte soweit verselbständigt, dass die Strategie der Machthaber, diese Kräfte gezielt einzubinden und zu kontrollieren, um so die eigene politische Macht zu sichern, nicht mehr aufging.

### ■ **Der Islam und seine heutigen Strömungen**

Diese historisch-politische Betrachtung zugrunde gelegt, wird es nun nachvollziehbar, welche Hauptströmungen den heutigen Islam in Indonesien bilden und warum sie die Entwicklung des Islams entscheidend gestalten. Im Wesentlichen können heute drei verschiedene Grundströmungen definiert werden, die ich im Folgenden als *adat*-Muslime, Nationalmusli-

15) Andreas Kusch, *Indonesien: Das Spiel der Machteliten und die Auswirkungen auf die christliche Minderheit*, Akademie für Weltmission, Korntal o.J., S.4ff.

16) Ebd.

- 17) Für die verschiedenen Strömungen haben sich in der Wissenschaft noch keine allgemein anerkannten Begrifflichkeiten herausgebildet. Die derzeit häufig verwendeten Bezeichnungen kulturelle Muslime (anstatt *adat*-Muslime), Traditionalisten (anstatt Nationalmuslime) und Modernisten (anstatt Wertemuslime) erachte ich als im höchsten Maße irreführend, da im europäisch-abendländischen Sprachgebrauch z.T. genau Gegenteiliges mit diesen Begriffen assoziiert wird.
- 18) Indonesier, die sich nicht zu einer der fünf offiziellen Religionsgemeinschaften bekennen, müssen mit erheblichen Nachteilen und Repressalien rechnen, insbesondere bei standesamtlichen Akten.

me und Wertemuslime bezeichnen werde<sup>17)</sup>. Da der radikale bzw. orthodoxe Islam innerhalb der ca. 190 Millionen Muslime Indonesiens eine zwar laute, aber zahlenmäßig nur geringe Anhängerschaft aufweist, findet diese Strömung an dieser Stelle ebenso wenig Berücksichtigung wie die nicht genauer definierbare Gruppe der „Papier-Muslime“, also derjenigen Indonesier, die sich in ihrem Personalausweis zwar offiziell zum Islam bekennen, aber in keiner Weise gläubig sind oder wenn, dann ihren ursprünglichen Religionen anhängen.<sup>18)</sup>

Als *adat*-Muslime sollen hier die Millionen Muslime Ost- und Zentraljavas bezeichnet werden, die sich immer noch stark den alten Sitten und Bräuchen (*adat*) verpflichtet fühlen und den Islam mehr in einer synkretistischen Weise mit hinduistischen und noch älteren Glaubensvorstellungen verbunden und verinnerlicht haben, obwohl sie sich selbst explizit als Muslime perzipieren. Diese Strömung entspricht somit den o.g. *abangan* und bildet zusammen mit den Nationalmuslimen das Mehrheitsrückgrat des *pancasila*-Staates. Obwohl sie nicht durch eine zivilgesellschaftliche Massenorganisation nach außen hin vertreten werden, stellen sie als traditionelle Wähler der säkularen Parteien eine wichtige politische Kraft dar. Sie bilden zudem diejenige muslimische Strömung, die sich am heftigsten gegen die Einführung der Schari'a und gegen die von den Radikalen angestrebte Arabisierung des gesamten kulturellen Lebens wehrt.

Die *Nationalmuslime* wiederum richten ihr Leben nach dem Islam aus, vertreten aber einen moderaten und aufgeschlossenen Islam. Man könnte sie auch durchaus als den *mainstream* des sunnitisch-schafii'tischen Islams in Indonesien bezeichnen. Ihre Zentren liegen im ländlichen Bereich Mittel- und Ostjavas und Süd-Kalimantans. Trotz ihrer klaren muslimischen Identität weist ihre teils strenge Glaubenspraxis ebenfalls gewisse javanische Kulturelemente auf. So sind ihre *pesantren* – auf das 15. Jahrhundert zurückgehende Religionsschulen – Zentren der Vermittlung von Praktiken wie Wallfahrten (die bei den Schiiten gang und gäbe sind, von den Sunniten aber als Totenverehrung kategorisch abgelehnt werden) und der Verehrung der *wali songo* (javanisch: die neun Oberhäupter), der neun Missionare, die die Insel Java islamisierten. Die Nationalmuslime vertre-

ten ebenso vehement wie die *adat*-Muslime die Idee der *pancasila* und des indonesischen Einheitsstaates. Ihr Sprachrohr *Nahdlatul Ulama* NU (Erweckung der Religionsgelehrten) ist mit 40 Millionen Mitgliedern die größte Organisation Indonesiens und wohl auch die größte religiöse Organisation in der gesamten islamischen Welt.

Die Gruppe der *Wertemuslime* umfasst die konservativen Vertreter des reinen, unverfälschten, und sittenstrengen Islams. Ihre Hauptzentren liegen in Westjava, Westsumatra und Südsulawesi, also in den Gebieten, die als erste islamisiert worden waren und noch heute enge Kontakte zum islamischen Westen pflegen. Geistige Grundlage der wertemuslimischen Strömung bildete die Ende des 19. Jahrhunderts in Ägypten aufkommende und mit dem arabischen Nationalismus einhergehende „Erneuerungsbewegung“. Bereits 1912 gründeten indonesische Anhänger dieser Bewegung die *Muhammadiyah*, heute mit ca. 30 Millionen Mitgliedern die zweitgrößte Organisation Indonesiens und institutionelles Sprachrohr der wertemuslimischen Strömung. Ebenso wie die NU fordert die *Muhammadiyah* – zumindest offiziell – nicht die Implementation der Schari’a und unterstützt die *pancasila*-Ideologie.

## ■ Der Islam und die indonesische Demokratie

Seit dem Ende der autokratischen Herrschaft Suhartos und der Einführung einer präsidentialen Demokratie im Jahr 1999 lernen die Menschen, mit ihren neu erworbenen bürgerlichen Freiheiten, Rechten und Pflichten umzugehen. Diese Freiheiten haben aber auch radikalen Gruppen erstmalig Aktionsmöglichkeiten eröffnet.

Die missbrauchte Freiheit manifestierte sich in den ersten Jahren des demokratischen Aufbruchs Indonesiens in der Freisetzung eines hohen Aggressionspotenzials zwischen den Religionen und vor allem dort, wo muslimisch und christlich dominierte Gebiete aneinander grenzen. So hat der muslimisch-christliche Konflikt in Mittel-Sulawesi (die Grenzen zwischen den Religionen und ihren Einflussgebieten innerhalb der mittel-sulawesischen Stadt Poso erinnern an ein miniaturisiertes Beirut), auf den Molukken und auch in West-Papua über 10000 Todesopfer gefordert.



19) Kusch, a.a.O., S. 6.

Eine wesentliche Rolle der Konfliktverschärfung ging dabei auf das Konto der Terrorgruppen Laskar Jihad und Jama' a Islamiyya. Allein in West-Papua soll LJ ca. 10000 Kämpfer stationiert haben.<sup>19)</sup>

Es muss an dieser Stelle deutlich festgehalten werden, dass nur ein kleiner Teil der ca. 190 Millionen Muslime Indonesiens sich zu radikal-islamischem Gedankengut bekennt und noch entschieden weniger Personen der militanten und gewaltbereiten Szene angehören. Und dennoch: In einem schleichenden Prozess ist eine immer striktere und orthodoxere Religionsausübung im Alltagsleben implementiert worden, die eine – aus der Sicht der Mehrheit der indonesischen Muslime und natürlich auch der anderen Religionsgemeinschaften – gefährliche Eigendynamik entwickelt hat. War vor 20 Jahren die gesichts-freie Kopfbedeckung (*jilbab*) muslimischer Frauen noch ein seltener Anblick in den Metropolen Indonesiens, so trägt „frau“ heute den *jilbab* nicht etwa nur in den urbanen Armutszonen und auf dem Lande, sondern vor allem auch an den Universitäten und sogar in den schicken Einkaufs-Malls der Großstädte! Jedes noch so kleine Dorf besitzt heute eine Moschee, wogegen vor den neunziger Jahren Moscheebauten nur in den größeren Ansiedlungen zu finden waren. Zudem erfreut sich die Praxis der ungehemmten Infiltration durch die Lautsprecherübertragung nicht nur des Gebetsrufes, sondern der gesamten Gebete sowie der teils stundenlangen Koranrezitationen in den nachbarschaftlichen Religionsschulen zunehmender Beliebtheit.

Erst seit kurzer Zeit und ebenso schleichend wie die Radikalisierung selbst wird den moderaten Muslimen Indonesiens bewusst, was in ihrem Land und teils unmittelbar vor ihrer Haustür passiert. Seit etwa einem Jahr finden sich in einer offenkundigen Häufung Artikel zum Thema „Islam in Indonesien“ in den Tageszeitungen, und dabei ziehen sich zwei Hauptaussagen wie ein roter Faden durch die Veröffentlichungen: Zum einen die permanente Betonung, um nicht zu sagen, ein immer wiederkehrender Beschwichtigungsversuch des Inhalts, dass der Islam doch in seinem ursprünglichen Wesen eine friedfertige Religion sei, und auf der anderen Seite die Aufrufe an die große schweigende muslimische Mehrheit, endlich aufzuwachen, die Radikalisierung als

Bedrohung ernst zu nehmen und sich kollektiv gegen diese Entwicklung zu wehren. Zugleich sind auch die organisierten Kräfte des moderaten Islams (z.B. hoch angesehene islamische Universitäten und die großen zivilgesellschaftlichen Organisationen wie die NU) nun dabei, sich zu formieren und geeignete Maßnahmen gegen die Radikalisierung des indonesischen Islams zu entwickeln, indem sie versuchen, über ihre landesweiten Bildungseinrichtungen mit neuen Lehrmaterialien und didaktischen Methoden wieder die *pancasila* zu propagieren und durch die sunnitisch-schafi'itische Interpretation der religiösen Quellen ihre Anhänger gegen die radikale Infiltration zu feien.

Der entscheidende inner-indonesische Dialog wird also nicht mehr auf interkultureller oder interreligiöser, sondern in erster Linie auf innerislamischer Ebene geführt und steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der demokratischen Entwicklung des Landes.

### ■ **Schari'a auf dem Vormarsch**

Die Schari'a gilt als die grundlegende Quelle des islamischen Rechts und der Rechtsprechung. Sie setzt sich zusammen aus dem Koran und der *sunna*, der in so genannten Hadithen gesammelten Überlieferung des Lebens und der mündlichen Weisungen des Propheten Muhammad. Da der Prophet während seines zehnjährigen Aufenthaltes in Medina nicht nur eine Schiedsrichterposition zwischen verfeindeten Sippen innehatte, sondern dann auch zum politischen Führer des Gemeinwesens wurde, regelt die Schari'a nicht nur Fragen des Familienrechts, sondern praktisch alle Belange des öffentlichen Lebens sowie des Strafrechts.

In den über sechs Jahrzehnten seit der Gründung der indonesischen Republik hat es immer wieder Versuche der strenggläubigen Muslime gegen, die Schari'a als verbindliche Rechtsgrundlage des Staatswesens zu implementieren. Bereits im Entwurf der damals als Provisorium geplanten Verfassung von 1945 strich Sukarno in letzte Sekunde einen Zusatz, der die Muslime Indonesiens verpflichtete, der Schari'a zu folgen. Das letzte Mal wurde im Jahr 2002 ein von ICMI (s.o.), dem Rat der Religionsgelehrten Indonesiens (Majlis Ulama Indonesia, MUI) sowie zwei

islamischen Parteien initiiertes Antrags zur flächendeckenden Einführung der Schari'a von der Verfassungsgebenden Versammlung mit großer Mehrheit zurückgewiesen. In einem Religionsgutachten (arab. *fatwa*) von 2005 ächtete der MUI Pluralismus, Liberalismus und Säkularismus und veranschaulichte damit seine Grundhaltung und die der gesamten radikal-islamischen Bewegung.

Mit der Dezentralisierung des staatlichen Aufbaus seit dem Jahr 1999 wurde den 33 Provinzen und noch mehr den 349 kommunalen Gebietskörperschaften zugestanden, regionale und lokale Verordnungen (*peraturan daerah* oder kurz *perda*) zu erlassen, um die nationale Gesetzgebung zu konkretisieren. Diese *by-laws* stellten plötzlich ein interessantes Instrument dar, die nationale Zurückweisung der Schari'a geschickt zu umgehen, indem kommunale Regierungen begannen, auf der Schari'a basierende bzw. vermeintlich auf der Schari'a basierende Verordnungen zu erlassen, die in erster Linie teils krasse Beschneidungen der persönlichen Freiheitsrechte von Frauen zum Inhalt haben und in Fachkreisen als sowohl verfassungswidrig als auch gesetzeswidrig beurteilt werden, da Religionsfragen ausschließlich Angelegenheiten von Regierung und Parlament auf nationaler Ebene sind. Dennoch sind es mittlerweile über 40 Städte und Landkreise, die – von niemandem außer einigen Medien behelligt – Verordnungen mit islamischen, wenn nicht islamistischen Inhalten erlassen haben. Der Fall, der auch international für Schlagzeilen gesorgt hatte, geschah in Jakartas Millionenvorort Tangerang. Dort wurde abends eine 35-jährige, verheiratete und schwangere Frau, die auf den Bus wartete, von fünf kommunalen Sittenwächtern aufgegriffen und, weil sie alleine unterwegs war und einen Lippenstift (!) aufgetragen hatte, der Prostitution überführt, ins Gefängnis gebracht und tatsächlich auch noch zu drei Tagen Gefängnis verurteilt. In Bulukumba (Süd-Sulawesi) müssen kommunale Angestellte muslimische Kleidung tragen; gleiches gilt für alle Schulkinder in der westsumatraschen Stadt Padang. Der soziale Druck geht soweit, dass auch nichtmuslimische Studentinnen an bestimmten Universitäten in West-Sumatra, Süd-Sulawesi, Süd-Kalimantan und West-Java dazu übergegangen sind, den *jilbab* zu tragen, einfach um nicht aufzufallen. An dieser Stelle noch ein Wort

zur Geographie: Es ist eine Tatsache, dass die meisten der Städte und Gemeinden mit religiösen *perda* sich in den Gebieten befinden, die dem Leser bereits als die früh islamisierten Gebiete außerhalb Javas (bis auf die Ausnahme West-Java) begegnet sind und heute vor allem Hochburgen der Wertemuslime sind. Und es sind auch nicht notwendigerweise Bürgermeister und Landräte der radikal-islamischen Parteien, die derartige Verordnungen erlassen. Es handelt sich sogar fast ausschließlich um Mandatsträger der säkulareren, staatstragenden Parteien. Möglicherweise ist dies auch der Grund dafür, dass sogar Staatspräsident Susilo Bambang Yudhoyono (in der Bevölkerung kurz SBY genannt), der zwar praktizierender Muslim ist, politisch aber als säkularer Verfechter der *pancasila* gilt, bisher noch kein Wort der Verurteilung der offenbar rechtswidrigen *perda*-Praktiken verlauten ließ, ist er doch auf die Unterstützung der strenggläubigen Muslime in seinem Kabinett, allen voran Vizepräsident Jusuf Kalla, dem aus Süd-Sulawesi stammenden Vorsitzenden der Golkar, angewiesen.

Dies führt uns zu einer wichtigen Feststellung: Radikal-islamisches Gedankengut<sup>20)</sup> darf nicht mit islamistischem Extremismus verwechselt werden. Mit Sicherheit betrachten sich alle Islamisten als radikal-islamisch, aber mit der gleichen Sicherheit sind nur wenige der radikal-islamischen Anhänger auch gewaltbereite militante *islamistische* Extremisten. Und dann stellt sich natürlich auch die Frage, ab welchem Punkt der gemäßigte in einen radikalen Islam übergeht: Eine Umfrage der angesehenen Staatlichen Islamischen Universität (UIN) und des Indonesischen Meinungsforschungs-Instituts LSI im Jahr 2004 hat gezeigt, dass schon damals die deutliche Mehrheit der indonesischen Muslime (laut der Umfrage 71 Prozent!) die Einführung der Schari'a für die Regelung des Alltagslebens befürwortete.<sup>21)</sup> In einer LSI-Umfrage von 2006 erachteten neun Prozent die Attentate von Bali als Mittel des gerechtfertigten *jihad* (arab. für Anstrengung, Bemühen) zur Verteidigung des Islams.<sup>22)</sup>

Die Empörung der muslimischen Mehrheit ob der fragwürdigen *perda*-Praktiken zumindest wächst. Und diese Empörung wird mittlerweile auch artikuliert. Dies war nicht immer so, denn lange Zeit ist der schleichende Islamisierungsprozess gar nicht wahr-

20) „Radikal“ im eigentlichen Sinne des lateinischen Wortes *radix* – die Wurzel.

21) Indonesische Wochenzeitung *Tempo*, 31.10.2006, S. 17.

22) Ebd.

genommen worden, und außerdem ist es stets schwer, gegen eine Position zu argumentieren, die von sich glaubt, die alleingültige Moral und theologische Wahrheit zu vertreten, wohingegen alle anderen Positionen moralisch verwerflich und häretisch sind.

■ **Exkurs am praktischen Beispiel:  
Der Islam und die Shari'a in der  
autonomen Provinz Nanggroe Aceh  
Darussalam**

Erinnern wir uns: Während die Menschen in Europa sich von den Strapazen des Weihnachtsfestes erholten, prallte am Morgen des zweiten Weihnachtsfeiertages 2004 ein Tsunami bis dahin nicht gekannten Ausmaßes auf die nördlichen Küsten der Insel Sumatra, denen in Stundenabständen die Küsten zehn weiterer Länder von Malaysia über Sri Lanka und Indien bis hin zu Somalia folgen sollten. Der Tsunami wurde ausgelöst durch ein enormes Seebeben von der Stärke 9,1 (Richter) vor Sumatra, das die gesamte eurasiatische Platte um einen Zentimeter anhub und um zwei Zentimeter nach Norden verschob. Doch nicht das Beben, sondern die Flutwelle von bis zu 20 Metern Höhe und einer Geschwindigkeit von 650 km/h machte das Ereignis zu einer der größten Naturkatastrophen der Menschheitsgeschichte. 223 000 Menschen starben in den Fluten oder werden bis heute vermisst, weitere zwei Millionen Menschen wurden mit einem Schlag obdachlos. Die am stärksten betroffene Region sind 800 Küstenkilometer der indonesischen Provinz Aceh im Norden Sumatras. Allein dort forderte der Tsunami 168 000 Menschenleben und hinterließ 600 000 Obdachlose. In der Hauptstadt Banda Aceh starb am Morgen des 26. Dezember ein Drittel der knapp 300 000 Einwohner! Die Welle zerstörte praktisch alles, bevor sie nach vier Kilometern im Stadtkern verebbte.

Und dennoch: Sogar eine historische Tragödie wie die Tsunami-Katastrophe kann Positives bewirken! Die 4,4 Millionen Einwohner der Region Aceh, die drei Jahrzehnte lang von einem Bürgerkrieg mit 15 000 Toten erschüttert wurde, können heute mit Zuversicht in eine friedliche Zukunft blicken. Denn es ist zu einem Großteil auf die Anwesenheit der vielen internationalen staatlichen und zivilen Hilfsorga-

nisationen in dem bis dahin für Ausländer verbotenen Gebiet sowie auf den Druck der internationalen Gemeinschaft zurückzuführen, dass die beiden Konfliktparteien – die Unabhängigkeitsbewegung Freies Aceh GAM (Gerakan Aceh Merdeka) auf der einen und die Republik Indonesien auf der anderen Seite – am 15. August 2005 in Helsinki nach langen Verhandlungen einen Friedensvertrag unterzeichneten. Nachdem im Sommer 2006 das indonesische Parlament einer weitgehenden Autonomie und damit der für alle Seiten akzeptablen Lösung zum Verbleib Acehs im indonesischen Staatgefüge zugestimmt hatte, verfügt die Provinz mit dem offiziellen Namen Nanggroe Aceh Darussalam heute über eine eigene Flagge und Hymne, darf bestimmte Steuern erheben, den Hauptteil der Gewinne aus der Erdöl- und -gasförderung behalten und selbständig Kredite im Ausland aufnehmen. Ab 2009 wird die Provinz sogar eigene Gesetze verabschieden können, die nicht der Zustimmung der Zentralregierung in Jakarta unterliegen.

Sichtbarer Ausdruck dieser neu gewonnenen Selbständigkeit: Am vergangenen 11. Dezember wählten die Acehnesen erstmals in ihrer und in der Geschichte Indonesiens auf demokratische Weise einen Provinzgouverneur (die vormals stets von der Zentralregierung in Jakarta ernannt worden waren) sowie die Bürgermeister der 19 Städte und Landkreise. Eine entscheidende Voraussetzung, sich überhaupt als Bürgermeisterkandidat einschreiben zu können, stellte in der seit dem 13. Jahrhundert vom Islam geprägten Provinz die Fähigkeit dar, auswendig den Koran rezitieren zu können. Bereits 1999 – ein Jahr nach dem Ende des Suharto-Regimes – begann in der Provinz Aceh, die in früheren Zeiten den Beinamen „Balkon Mekkas“ trug, ein Prozess der schleichenden Implementierung der Schari'a in mehr und mehr Bereiche des täglichen Lebens. Diese Entwicklung war nicht zuletzt ein Ausdruck des Unabhängigkeitswillens gegenüber dem indonesischen Staat. Aber es gab durchaus auch andere Gründe für die Implementierung der Schari'a gerade in Aceh: So sind die Acehnesen eine eigenständige, relativ homogene Ethnie mit einer eigenen Sprache und einer eigenen Geschichte, die eng mit der Jahrhunderte langen Existenz des Sultanats Aceh verbunden ist. Dies hat nicht zuletzt da-

zu geführt, dass die Acehnesen nicht nur für ihre Religiosität, sondern mehr noch für ihr rebellisches Wesen gegenüber Fremdherrschaften wie z.B. den Holländern oder eben dem indonesischen Vielvölkerstaat bekannt waren. Es entsprang daher eher einem politischen Schachzug der ersten Post-Suharto-Regierung zur Befriedung der rebellischen Provinz denn dem Wunsch der Bevölkerung Acehs, im Jahr 1999 grünes Licht für die Implementierung des Schari'a-Rechts zu geben. Dennoch: Viele Acehnesen verbanden mit der Schari'a-Einführung die Hoffnung auf eine sozial gerechtere Gesellschaftsordnung.

Das nationale indonesische Gesetz Nr. 44/1999 definierte die Schari'a als das islamische Regelwerk für alle Lebensbereiche und übertrug den kommunalen Regierungen in Aceh das Recht, auf der Schari'a basierende Politiken in Fragen des religiösen Lebens, des Erziehungswesens und des Alltagsleben generell zu formulieren. In diesem Zusammenhang eröffnete die Provinzregierung im Jahre 2001 das Schari'a-Büro, um die verschiedenen Politiken auf kommunaler Ebene zu überblicken, zu koordinieren und möglichst in Form von Religionsgesetzen – so genannten *qanun*<sup>23)</sup> – zusammenzuführen. Im gleichen Jahr wurde auch die Schari'a-Gerichtsbarkeit ins Leben gerufen, der nicht nur die Zuständigkeit für die üblichen familienrechtlichen Belange, sondern auch für strafrechtliche Angelegenheiten übertragen wurde. Damit war – als zusätzlicher positiver Effekt für den Arbeitsmarkt – eine neue Bürokratie mit einigen hundert Angestellten geschaffen worden.

Doch die Konkurrenzsituation und die fehlende, klar definierte Trennlinie zwischen dem öffentlichen staatlichen Rechtswesen einerseits und der Schari'a-Gerichtsbarkeit andererseits entpuppte sich in den letzten Jahren als steter Quell des Konflikts, der mit der Gründung der Religionspolizei *wilayatul hisbah* (WH) und des damit einhergehenden Dualismus zwischen staatlicher und religiöser Polizeigewalt eine dramatische Verschärfung erfahren hat. Das zum Teil willkürliche Vorgehen der „Tugendwächter“ erinnert teilweise an frühe Pasdaranzeiten im postrevolutionären Iran der achtziger Jahre. Die WH hat sich daher schnell zu einer bei der Bevölkerung höchst unpopulären Institution entwickelt, der sogar Verfechter der Schari'a kritisch gegenüber stehen.

23) Die Acehnische Sonderform der *perda*.

Zugleich konnte die Schari'a bisher auch nicht die Hoffnungen auf mehr soziale Gerechtigkeit erfüllen. Vielmehr erwachsen insbesondere in der Zeit seit der Tsunami-Katastrophe völlig neue, bis dahin nahezu unbekannte Probleme, die eng mit der Schari'a in Zusammenhang gebracht werden müssen: So hat in den städtischen Zentren die Häufigkeit unehelicher Schwangerschaften erheblich zugenommen, seitdem Frauen offiziell nach 20 Uhr nicht mehr ihre Häuser verlassen dürfen und zugleich viele der neu gebauten Unterkünfte für die Tsunami-Opfer noch leer stehen. Auch die drastische Zunahme von verschwiegenen Homosexuellen-Treffs, insbesondere in der Provinzhauptstadt Banda Aceh, ist ein offenes Geheimnis. Am problematischsten jedoch ist, dass nahezu jeder, der es sich finanziell erlauben kann, seine Wochenenden in der quirligen Millionenmetropole Medan, der größten Stadt auf der Insel Sumatra, verbringt und dort das in Aceh verdiente Geld mit Vergnügungen aller Art verpulvert. Der durch diesen Geldabfluss entstehende volkswirtschaftliche Schaden für die Provinz Aceh wird von moderaten Politikern und auch Wissenschaftlern als nicht unerheblich eingestuft. Es gibt durchaus ernst zu nehmende Stimmen, die davon ausgehen, dass die sozialen und wirtschaftlichen Probleme in Aceh so gravierend werden, dass sie die Provinzregierung zur Aufhebung der Schari'a zwingen – vielleicht nicht heute oder morgen, aber doch in nicht allzu ferner Zukunft.

### ■ **Der Islam und die Menschenrechte**

Am deutlichsten wird der Exklusivanspruch auf den Besitz der alleingültigen Ethik, wenn sich die praktizierte Schari'a an den Anforderungen der universellen Menschenrechte messen muss.

Bereits 1984 trat (das damals autokratisch regierte) Indonesien dem Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau bei. Im Jahr 2006 unternahm die (dann demokratische) Republik Indonesien einen wichtigen Schritt, um auch international als Rechtsstaat Anerkennung zu finden, indem sie am 23. Februar 2006 den Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte sowie den Internationalen Pakt für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ratifizierte. Damit ging der Staat die in-



ternationale Verpflichtung ein, allen Personen innerhalb seines Hoheitsbereiches die in den beiden Pakten beschriebenen Rechte zu gewähren oder – hinsichtlich der Ziele des Zweiten Paktes – die Gewährung mit den größtmöglichen Bemühungen zu erreichen. Zudem arbeiten die ASEAN-Mitgliedstaaten derzeit an der Formulierung und Implementierung eines regional verankerten Menschenrechtsstandards. In diesem Prozess will Indonesien laut Außenminister Wirayuda eine führende Rolle übernehmen.<sup>24)</sup> Aber auch auf nationaler Ebene vollzog Indonesien einen entscheidenden rechtsstaatlichen Schritt durch die Aufnahme eines den internationalen Standards gerecht werdenden Menschenrechtskatalogs.<sup>25)</sup> Der Vollständigkeit halber sei an dieser Stelle Art. 1 der indonesischen Verfassung zitiert: „Der Staat beruht auf dem Glauben an den einen und wahren Gott.“<sup>26)</sup>

Soweit die Rechtslage.

In der Praxis bedeutet Art. 1 der Verfassung, dass der Staat seinen Bürgern nicht die Religionsfreiheit nach westlicher Rechtsauffassung gewährt, sondern jeder Bürger einer der fünf staatlich anerkannten Religionen angehören muss, wenn er keine Nachteile im alltäglichen Umgang mit staatlichen Behörden erfahren will. Auch die Permeabilität der Religionen untereinander ist stark eingeschränkt. So sind Heiraten zwischen Angehörigen zweier Religionen nur schwer den örtlichen Behörden vermittelbar, die sich schlichtweg weigern, die Papiere auszustellen, wenn nicht ein Partner vorher konvertiert. In einer *fatwa* von 1980 erließ der MUI (Rat der Religionsgelehrten, s.o.) ein Verbot von Ehen zwischen Muslimen und Andersgläubigen und bekräftigte diese Entscheidung im Jahr 2005.<sup>27)</sup> Es ist daher auch weiter nicht verwunderlich, dass viele Menschen in Indonesien einfach davon ausgehen, dass interreligiöse Heiraten gesetzlich verboten sind.

Das grundsätzliche Problem, das mit der Implementierung der Schari'a-freundlichen lokalen Verordnungen aufgetreten ist, besteht in einer erheblichen Rechtsunsicherheit für die betroffene Bevölkerung, da die *perda*, obwohl sie nur kommunale Verordnungen sind und häufig der nationalen Gesetzgebung widersprechen, dennoch in der Praxis um- und durchgesetzt werden. Auf diese Weise verliert der Bürger das Vertrauen in die Kraft der im Rahmen demokra-

24) Die Tageszeitung *Jakarta Post* vom 9.1.2007, „RI to push human rights in ASEAN Charter“.

25) Verfassung der Republik Indonesien, Art. 28 A bis J.

26) „Negara berdasar atas ketuhanan yang maha esa.“

27) Tatsächlich entspricht es der gängigen Rechtspraxis in der islamischen Welt, dass nur eine muslimische Frau in keinem Fall einen andersgläubigen Mann heiraten noch zum Zweck dieser Heirat konvertieren darf. Auf die Abwendung vom Islam und die Konvertierung zu einem anderen Glauben steht noch heute in vielen islamischen Ländern die Todesstrafe.

tisch-parlamentarischer Willensbildungsprozesse erzielten Gesetzgebungen, die offensichtlich durch die willkürliche Willensbekundung des örtlichen Bürgermeisters ad absurdum geführt werden können, ohne dass irgendein staatlicher Regelmechanismus dieses Verhalten sanktioniert. Die Diskrepanz zwischen demokratischer Gesetzgebung und tradierten religiösen Verhaltensregeln und Wertvorstellungen wird dabei gerade im Bereich der Menschenrechte offensichtlich, wenn man die Bemühungen des Staates um die rechtliche Implementierung der Menschenrechte mit verschiedenen *perda* zur Meinungsfreiheit und vor allem zur teilweise extremen Einschränkung der persönlichen Freiheitsrechte von Frauen in Beziehung setzt. Wagen Betroffene allerdings öffentliche Kritik oder versuchen gar, ihre gesetzlichen Rechte einzufordern, wird dies in der Regel als Rechtsbruch geahndet. Diese eklatante Verletzung des Menschenrechts auf Meinungsfreiheit verfügt zudem über ein hohes Einschüchterungspotenzial, was bisher dazu geführt hat, dass noch niemand aus der Menge der Betroffenen auch nur versucht hat, rechtliche Schritte zu unternehmen. (Ohnehin haben die Gerichte Indonesiens in der Bevölkerung den Leumund, weniger Horte der *Justicia* als vielmehr Tempel der *Korruptia* zu sein.) Zudem ist es nur allzu verständlich, dass *perda*-Opfer, die ohnehin schon eine Stigmatisierung erfahren mussten, sich nicht auch noch als Frontfiguren eines Menschenrechtsverfahrens mit fraglichem Ausgang der Öffentlichkeit stellen wollen.

Doch auch hier gilt wie schon zuvor: Je mehr Menschenrechtsverletzungen bekannt werden, desto mehr wird sich die noch schweigende muslimische Mehrheit der schleichenden Veränderungen im Lande bewusst. Möglicherweise muss es erst noch zu einem wirklich alle Menschen betreffenden, die Nation spaltenden Diskurs kommen, um Klarheit zu erhalten, in welche Zukunft Indonesiens sich wendet. Tatsächlich wurde dieser Diskurs bereits 2005 mit dem Versuch der radikal-islamischen Parteien initiiert, ein Anti-Pornographie-Gesetz zu verabschieden. Die Gesetzesvorlage, jenseits aller westlichen Definitionen von Pornographie, sieht umfassende Einschränkungen der persönlichen Freiheitsrechte insbesondere von Frauen vor und würde ganz Indonesien ein völlig neues Gepräge verpassen. So würde

bereits das Tragen der klassisch javanischen und bali-nesischen schulterfreien Kleidung einen eklatanten Verstoß gegen das Anti-Pornographie-Gesetz darstellen. Und eingedenk der Tatsache, dass viele der rund 70 Völker, die heute die indonesische Nation bilden, über die Jahrhunderte hinweg leichte Frauenbekleidung entwickelt haben (als Extrembeispiel seien hier die Naturvölker Papuas genannt), stellt dieses Gesetzesvorhaben nicht nur eine krasse Missachtung von Traditionen dar, sondern ist ein weiteres Beispiel für den Versuch, die den Indonesiern wesensfremde arabisch-nahöstliche Kultur der gesamten Nation aufzuoktroyieren.

Der Aufschrei der Empörung über das Anti-Pornographie-Gesetz war dementsprechend laut. Erstmals wurde den Menschen bewusst, welches Ausmaß die gesellschaftlichen Veränderungen und auch individuellen Beschränkungen annehmen könnten. Die Gesetzesvorlage hatte daher eine beschwichtigende Wirkung auf die bis dahin schweigende Mehrheit der Bevölkerung. Momentan ruht sie in der parlamentarischen Schublade, denn mit dem Ansehen und der Unterstützung, mit der die religiösen Parteien in der Wählerschaft derzeit rechnen können, ist – im wahrsten Sinne des Wortes – kein Staat zu machen.

### ■ **Der Islam in der indonesischen Politik – ungewollt und doch gewählt?**

Beginnen wir mit einem Widerspruch: Mittlerweile steht – wie die indonesische Meinungsforschung herausgefunden haben will – bereits eine Mehrheit der 190 Millionen Muslime Indonesiens der Einführung der Schari'a – zumindest im Rahmen der Regelung des Alltagslebens – positiv gegenüber, was auf eine weite Verbreitung radikal-islamischen Gedankenguts hinweisen könnte. Erschreckend auch, dass jeder zehnte Muslim extremistischen Terror als legitimes Instrument zur Verteidigung des Islams gutheißt. Die gleichen Untersuchungen haben aber auch gezeigt, dass a) über 80 Prozent der Befragten an die Demokratie glauben und nur fünf Prozent diese abschaffen wollen, b) die große Mehrheit der Muslime zudem der Überzeugung ist, Demokratie, Islam und die *pancasila*-Staatsideologie seien durchaus miteinander kompatibel, und c) nur neun

Prozent einer islamischen Partei ihre Stimme geben würden.<sup>28)</sup>

Nach 30 Jahren der politischen Unterdrückung und einem Drei-Parteien-Parlament zum Abnicken der Politik Suhartos entfaltete sich vor den ersten demokratischen Wahlen 1999 ein reges parteipolitisches Leben, das sich in der Teilnahme von 48 zugelassenen Parteien – und davon immerhin 20 islamischen – bei den Parlamentswahlen widerspiegelte. Doch spielte sowohl in der politischen Debatte von 1999 als auch 2004 das Religionsthema eine untergeordnete Rolle. Kamen alle islamischen Parteien 1999 auf insgesamt 37 Prozent, konnten sie zumindest 42 Prozent bei den Wahlen 2004 erringen. Diese Entwicklung hing mit dem Einbruch der Partei von Präsidentin Megawati Soekarnoputri (einer Tochter des Staatsgründers Sukarno), PDI-P, zusammen, die für ihr völliges Versagen in allen Politikfeldern von den 1999 erzielten 33 Prozent mehr als 14 Prozent verlor. Bei beiden Wahlen erzielten die nationalistischen Parteien Golkar, PDI-P und PPP die höchsten Stimmenanteile. 1999 erhielten sie zusammen 67 Prozent, 2004 nur noch 48 Prozent, dafür kam Präsident Yudhoyonos neue säkulare Partai Demokrat (PD) hinzu, die 7,5 Prozent erhielt. Da eine Zulassungsbegrenzung für den Einzug ins Parlament erst für die kommenden Wahlen 2009 diskutiert wird, konnten insgesamt 17 Parteien Mandate erringen, davon entfielen 13 Sitze auf die sieben kleinsten Parteien. Im 550 Sitze umfassenden Nationalen Parlament bedeutete dies, dass die islamischen Parteien 231 Sitze gewannen. Die vier größten islamischen Parteien erzielten: PKB 10,61 Prozent (die Partei des ehemaligen Präsidenten Abdurrahman Wahid; 58 Sitze), PPP 8,16 Prozent (die offizielle islamische Partei der Suharto-Zeit), PKS 7,20 Prozent (52 Sitze), PAN 7,12 Prozent (der Muhammadiyah nahestehend; 52 Sitze). Im Vergleich hierzu: Golkar 21,62 Prozent (128 Sitze), PDI-P 18,31 Prozent (109 Sitze).

*Es soll an dieser Stelle auch einmal Erwähnung finden, dass die Parlaments- und Präsidentschaftswahlen von 2004 den demokratischen Durchbruch für Indonesien bedeuteten. Alle internationalen Beobachter bescheinigten freie und faire Wahlen. Und von einer Wahlbeteiligung von 84,06 Prozent, was 124,4 von 148 Millionen registrierten Wählern entspricht, kön-*

28) Die Tageszeitung *Jakarta Post* vom 6.10.2006, „Gloomy outlook for Islamist parties“.

nen die meisten westlichen Demokratien ohnehin nur noch träumen. Indonesien ist heute, im achten Jahr seiner Demokratie, das demokratischste Land in Südostasien und eine der drei größten Demokratien weltweit, die – bezogen auf die Wählerzahlen – auch die USA hinter sich lässt und nur noch von Indien übertroffen wird.

An den Grundüberzeugungen der vier stärksten islamischen Parteien wird auch deutlich, dass die religiösen Parteien in keiner Weise einen monolithischen Block bilden, sondern sich genauso facettenreich zeigen wie die unzähligen Strömungen und Überzeugungen innerhalb des Islams. Grundsätzlich ist es aber sinnvoll, die islamischen Parteien in zwei Ligen aufzuteilen. Die eine Gruppe wird von den staatstragenden, nationalistischen, zu *pancasila*, Demokratie und Pluralismus stehenden Parteien gebildet, die sich von den säkularen Parteien wie der Golkar nur darin unterscheiden, dass sie islamische Werte propagieren und islamische Symbolik (Mondsichel, Stern, arabische Schrift) verwenden. Von den vier oben genannten großen Parteien gehören PKB und PAN zu dieser Gruppe. Natürlich sind auch ihre Protagonisten und Unterstützer in ihrer Religiosität über jeden Zweifel erhaben. Eine vielleicht zu vereinfachend westliche, aber die Praxis am ehesten treffende Beschreibung dieser Parteien ist, dass sie sehr wohl zwischen Politik einerseits und Religion andererseits zu trennen wissen.

Im Gegensatz hierzu stehen die radikal-islamischen Parteien, die ihre Parteidogmatiken zur Gänze aus dem Islam ableiten (z.B. PKS und PPP). Keine dieser Parteien befürwortet die *pancasila* als ideologische Grundlage der indonesischen Nation. Und wenn sie auch die Mechanismen der pluralistischen Demokratie zu politischer Einflussnahme und Machtgewinn nutzen, so sind sie in ihrer Ideologie klar demokratiefeindlich. Klugerweise sprechen ihre politischen Frontmänner (von Frontfrauen keine Spur) es nicht öffentlich aus, doch ihre politischen Zielsetzungen liegen irgendwo zwischen einer Islamischen Republik Indonesien und einem Kalifat frühislamisch-arabischer Prägung.<sup>29)</sup> Auch ihre Taktiken, sich an die Bevölkerung zu wenden, sind sehr unterschiedlich. Das professionellste Vorgehen kann dabei der PKS bescheinigt werden: Sie hat es ge-

29) So fand im August 2007 im Stadion von Jakarta die Internationale Kalifatskonferenz statt, zu der die Hizbut Tahrir Indonesia (arab.; „Partei der Befreiung Indonesien“) eingeladen hatte. Waren es bei der ersten Konferenz im Jahr 2000 ca. 5000 Teilnehmer, so war bei dieser Konferenz das Stadion mit 90000 Menschen voll besetzt! Hizbut Tahrir ist eine internationale Organisation, die 1953 in Palästina gegründet wurde, die Wiedererrichtung des Kalifats propagiert und in der ganzen islamischen Welt Anhänger hat. Hizbut Tahrir lehnt jegliche Form von Gewalt ab. Laut ihrem Vorsitzenden Muhammad Ismail Yusanto zählt die Gruppe zwei Millionen Anhänger in Indonesien. Siehe auch: *The Jakarta Post* vom 13.8.2007, „Islamic group blames democracy for Indonesia’s woes“.

schaft, ihren Stimmenanteil von 1,36 (1999) auf 7,21 Prozent (2004) zu erhöhen, indem sie ihre Zielgruppe, die strenggläubigen Bevölkerungsschichten in den Ballungszentren, klar definiert hat und sich diesen als disziplinierte und gut organisierte *law-and-order*-Partei darstellt, die ernsthaft gegen die indonesischen Grundübel Korruption und Nepotismus sowie gegen die wachsende Kriminalität vorgehen will. Zudem hat sich die Partei den gewaltlosen *jihad* auf die Fahnen geschrieben und avancierte damit zu einer durchaus wählbaren Alternative aus der Liga der radikal-islamischen Hardlinerparteien.

Die erste Direktwahl des Gouverneurs von Jakarta am 8. August 2007 wurde von vielen als ein wichtiges Stimmungsbarometer gewertet und mit Spannung erwartet, da sich der bisherige Vizegouverneur, Dr. ing. Fauzi Bowo, der von 24 Parteien unterstützt wurde, und der von der PKS nominierte frühere Vize-Polizeichef Adang Daradjuatung um dieses wichtige politische Amt bewarben. Letztlich konnte sich Dr. Bowo durchsetzen, allerdings nur mit 57 Prozent, was verschiedene Analysten als klare Islamisierungstendenz werteten, da die 24 Bowo unterstützenden Parteien 2004 über 80 Prozent erzielt hatten. Aber eine Personenwahl, das wissen wir aus Deutschland, ist und bleibt die Wahl zwischen Personen. Daher mag der knappe Ausgang der Gouverneurswahlen ein Indikator für den sich fortsetzenden Islamisierungsprozess sein, muss es aber nicht, zumal wenn man die bereits erwähnten Umfrageergebnisse hinsichtlich der Unterstützung islamischer Parteien berücksichtigt.

### ■ Von der Republik Indonesien zur Islamischen Republik Indonesien?

Diese abschließende Frage trifft den Kern dessen, worum es in der künftigen politischen Entwicklung in Indonesien geht: um die Klärung des Missverständnisses von der Freiheit (die einzig die pluralistische Demokratie als Staatsform und Mechanismus zur Organisation des täglichen Miteinanders einer Gesellschaft bietet), der bürgerlichen Freiheit nämlich, sich zu organisieren, um seine Interessen kundzutun, zu vertreten, durchzusetzen. Wenn diese Interessen allerdings darin bestehen, ein System zu

implementieren, das genau diese Freiheiten und mit ihnen den Pluralismus und die Demokratie selbst abschaffen will, dann liegt es an der Demokratie, sich wehrhaft zu zeigen und die Freiheiten aller Bürger zu schützen.

Zieht man all die unterschiedlichen nationalen wie internationalen Entwicklungen in Betracht, ist es aus heutiger Sicht nahezu unmöglich, eine seriöse Prognose darüber abzugeben, ob sich – wann auch immer – der politische Islam als gestaltende politische Kraft in Regierungsverantwortung etablieren kann. Zu verschiedene, schwer abwägbare Faktoren werden die nächste Zukunft beeinflussen. Zum einen werden globale Entwicklungen und die internationale Politik einen erheblichen Einfluss auf das weitere Geschehen auch in Indonesien nehmen, so wie auch die schleichende Radikalisierung des Islams in Indonesien in keiner Weise als rein nationaler Vorgang verstanden werden darf, sondern ganz erheblich durch die dynamische Interaktion zwischen westlicher und islamischer Welt determiniert wird. Zum anderen sind es die derzeitigen politischen Akteure, also die Parteien und deren Protagonisten gleichermaßen, die in höchstem Maße Verantwortung dafür tragen, ob der bisher beschrittene und durchaus erfolgreiche Weg Indonesiens hin zu einer stabilen pluralistischen Demokratie fortgesetzt wird oder ob die Demokratie dank Nepotismus und Korruption auf der Strecke bleiben wird, weil sie die Hoffnungen vieler Millionen auf ein besseres Leben nicht erfüllen kann. In beiden Fällen würde eine Machtübernahme durch islamische Parteien eher eine *reactio* als eine *actio* darstellen. Zudem ist das Lager nicht nur der islamischen Parteien, sondern selbst der radikal-islamischen Parteien in keiner Weise ein homogener Block, sondern eine von tiefen Gräben und politisch-ideologischen wie auch personellen Verwerfungen durchzogene Landschaft. Wäre dem nicht so, hätten alle religiösen politischen Parteien längst einen gemeinsamen Weg finden müssen, um die Islamisierung Indonesiens mit vereinten Kräften voranzutreiben.

Nach erst acht Jahren befindet sich die Demokratie Indonesiens zwar auf einem guten, ja sogar auf einem erfolgreichen Weg. Sie ist aber noch weit davon entfernt, als konsolidiert zu gelten und den Charakter einer wehrhaften Demokratie anzunehmen. Viel-

mehr befindet sie sich noch in einer späten Orientierungsphase, in der darüber diskutiert wird, wie die demokratischen Strukturen, Mechanismen und Entscheidungsfindungsprozesse letztlich organisiert werden sollen. Diese Findungsphase ist untrennbar mit der zentralen Frage verbunden, ob der Islam in einem produktiven oder destruktiven Verhältnis zur Demokratieentwicklung in Indonesien steht. Die große Mehrheit der Muslime ist sich der enormen Bedeutung des konstruktiven Miteinanders von Demokratie und Islam auf jeden Fall bewusst: Für sie stellt sich nicht die Frage, ob der Islam eine Rolle spielen, sondern welchen Stellenwert, welche Ausprägung, welche Aufgaben der Islam in der sich stabilisierenden Demokratie übernehmen soll.

Das Manuskript wurde am 31. Oktober 2007 abgeschlossen.