

Mara Simperler

# Einheit in der Vielfalt?

Die Einführung der Sharia in Aceh und ihre Folgen

**Shabka**

# Inhalt

Historischer Kontext	3
Acehs Sonderstatus und die Einführung der Sharia	4
Die Praxis der Sharia in Aceh	5
Implementierung	5
Mahkamah Syar'iah	6
Wilayatul Hisbah	6
Sharia und Einheit in der Vielfalt	7
Sharia und Separatismus	7
Problematik der Kompetenzverteilung	8
Diskriminierung durch Anwendung der Sharia	8
Folgen der Sharia-Praxis für die Gemeinschaft	9
Conclusio	9



Shabka InfoNet

Laaer-Berg-Straße 43  
1100 Wien  
Austria  
[www.shabka.org](http://www.shabka.org)  
[office@shabka.org](mailto:office@shabka.org)

Inhalte von Shabka **Background**  
gibt ausschließlich die Meinung  
und persönliche Auffassung der  
Autorinnen und Autoren wieder.

# Einheit in der Vielfalt?

## Die Einführung der Sharia in Aceh und ihre Folgen

Von **Mara Simperler**

Seit 2001 gilt die Sharia in der indonesischen Provinz Aceh offiziell als eine Grundlage der Rechtsprechung. Aceh wurde damals mit der Verabschiedung des Gesetzes 18/2001 eine Sonderautonomie zuerkannt – mit der Sharia-Rechtsprechung als einer ihrer zentralen Bestandteile – und formell in Nanggroe Aceh Darussalam unbenannt. Nach jahrzehntelangen Konflikten zwischen Aceh und der indonesischen Zentralregierung wurden diese Maßnahmen als Beitrag zu einer möglichen Befriedung der Region betrachtet und die Einführung der Sharia als Druckmittel gegenüber der in Aceh aktiven separatistischen Organisation Gerakan Aceh Merdeka (GAM) – Bewegung für ein unabhängiges Aceh – benutzt.

Die weitreichende Autonomie der Region ist Teil des in Indonesien als nationales Motto verankerten Prinzips von *Bhinneka Tunggal Ika*, was übersetzt so viel wie »Einheit in der Vielfalt« bedeutet. Dieser Beitrag setzt sich mit der Frage auseinander, welche Entwicklungen zur Einführung der Sharia führten und welche Konsequenzen dies für die Region hat. Zentral dabei ist die Frage, was die Einführung der Sharia für das Konzept der Einheit in der Vielfalt bedeutet. Im Verlauf des Beitrags wird dabei deutlich, dass die Frage, ob die Implementierung der Sharia in Aceh eine Erfüllung oder ein Versagen von *Bhinneka Tunggal Ika* darstellt, vor allem damit zusammenhängt, welche Definition von »Einheit« verwendet wird.

Der Artikel beginnt mit einem historischen Abriss über die Bedeutung der Sharia in Aceh ab dem Unabhängigkeitskampf gegen die Kolonialherrschaft der Niederlande. Danach folgt ein kurzer Überblick über die Einführung der Sharia im Rahmen des 1999 bzw. 2001 festgelegten Sonderstatus von Aceh. Der Hauptteil besteht aus einer Beschreibung der Praxis der Sharia in Aceh mit Referenzen zum letzten Kapitel, in dem anhand verschiedener Bereiche erläutert wird, wie Sharia und *Bhinneka Tunggal Ika* zueinander in Relation gesetzt werden können.

### ■ Historischer Kontext

Die Einführung der Sharia in Aceh 2001 stellt die neueste Regulierung des islamischen Rechts dar, welches in Aceh schon früher eingefordert bzw. teilweise bereits praktiziert wurde. Dieser Abschnitt soll einen kurzen historischen Überblick über die Sharia-Implementierungsversuche in Aceh geben,

um die heutige Bedeutung des islamischen Rechts in die Geschichte Acehs einordnen zu können.

Schon in der Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft waren die *Ulama* (islamische Gelehrte) Acehs einflussreiche Anführer des anti-kolonialen Widerstandes. Der Islam wurde zu einer vereinigenden Kraft im Unabhängigkeitskampf, und die Forderung nach der Einführung der Sharia zu einem Schlüsselement (Bertrand 2004: 164; ICG 2006: 2). Nachdem die Kolonialmacht in den frühen 1870er Jahren Sultan Mahmud Syah aus Bandah Aceh vertrieben hatte, sah sie sich kurzfristig als Sieger des Aceh-Krieges. Dies war jedoch erst der Beginn des jahrzehntelang anhaltenden Konflikts. In den folgenden Dekaden kämpften von den *Ulama* angeführte Guerilla-Truppen gegen die unwillkommene Kolonialherrschaft. Der Kampf wurde als »Heiliger Krieg« der MuslimInnen gegen die »Ungläubigen« (*Prang Kaphé*) geführt (Reid 2006: 111; Ricklefs 1993: 144f). Die Niederlande reagierten auf den Widerstand der *Ulama* mit der Unterstützung von gefügigen Mitgliedern der aristokratischen Elite, der *Uleebalang*. Die Folge waren starke Spannungen zwischen den *Uleebalang* und dem Großteil der restlichen acehnesischen Gesellschaft (Ricklefs 1993: 146). Im Krieg gegen Holland war Teungku Chik di Tiro, der Großvater des späteren GAM-Gründers Hasan di Tiro, der wohl berühmteste an den Kämpfen beteiligte *Ulama*. Ihm schreibt Reid (2006: 99) die Transformation des Aceh-Krieges in einen religiös motivierten »Krieg des Glaubens« zu. Durch diese Bewertung des Widerstands als religiöser Pflicht wurden auch immer mehr der mit den Holländern zusammenarbeitenden *Uleebalang* dazu gedrängt, ihre Loyalität zum Islam, und somit zum Widerstand, zu bekennen.

Auch während der Okkupation durch japanische Truppen 1942-45, die von Aceh anfangs begrüßt wurden, kam es nach relativ kurzer Zeit zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen der ausländischen Macht und der lokalen Bevölkerung. Kriegerische Zusammenstöße sind somit ein historisches Kontinuum, das Aceh auch im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht zur Ruhe kommen ließ – auch nicht nach Indonesiens Unabhängigkeit (Reid 2004: 302ff). In Vorbereitung derselben entwarfen die Mitglieder des rund um Präsident Soekarno bestehenden Beratungskomitees 1945 eine Präambel zur indonesischen Verfassung, die später als »Jakarta Charter« bekannt wurde. Diese sah im Rahmen der zur Staatsideologie auserkorenen *Pancasila* vor, dass Indo-

nesien auf bestimmten Prinzipien aufgebaut werden sollte. Die Wörter, die zu kontroversen Diskussionen führten, waren Teil des ersten Prinzips: »(...) *the belief in God, with the obligations for adherents of Islam to practice Islamic law* [Hervorhebung durch Autorin]« (Feener 2007: 56). Diese Passage wurde später wieder gestrichen, was bei manchen MuslimInnen in Indonesien zu Frustration führte (Feener 2007: 101f). Die Verhandlungen über die mögliche Miteinbeziehung der Jakarta Charter in die indonesische Verfassung zogen sich daher bis 1959, als Soekarno nach heftigen Auseinandersetzungen zwischen den islamischen und nicht-islamischen Parteien erklärte, dass die Jakarta Charter zwar ein historisches Dokument sei, welches die Verfassung inspiriert habe, nicht jedoch Teil derselben. Dies implizierte, dass nicht der Staat für die Kontrolle der Einhaltung religiöser Gebote verantwortlich sei, sondern die religiösen Führungspersönlichkeiten selbst (Ricklefs 1993: 265f).

Nach Schuck (2008: 137) habe Soekarno die Einbeziehung der Sharia in die Pancasila deshalb abgelehnt, weil eine explizit islamische Ausrichtung des Staates religiöse Minderheiten gegen die nationale Einheit hätte aufbringen können. Das Prinzip der *Bhinneka Tunggal Ika* hatte für Soekarno eine höhere Priorität als die Realisierung eines formell islamischen Indonesien. In manchen Teilen Indonesiens, zu denen auch Aceh zählte, kämpfte vor allem die Darul Islam-Bewegung für eine landesweite Einführung der Sharia. Doch spätestens Mitte der 1950er Jahre wurde klar, dass dieser Kampf aussichtslos und Darul Islam weitgehend besiegt war. Um jedoch eine vollkommene Niederlage der politischen Ziele zu verhindern, verlagerte sich die Forderung auf die regionale Ebene und setzte erste Entwicklungen zu einer möglichen Unabhängigkeit Acehs in Gang (Aspinall 2009: 34). Aceh erhielt im Mai 1959 das erste Mal das Angebot eingeschränkter Autonomie. Präsident Soekarno bot Aceh den Sonderstatus »*Daerah Istimewa*« an, welcher der Provinz autonome Entscheidungen in den Bereichen Religion, Bildung und Gewohnheitsrecht (*adat*) im Rahmen der Grundprinzipien der indonesischen Verfassung zugestand. Das war jedoch nicht allen AkteurInnen in Aceh weitreichend genug, zumal der Sonderstatus keine wirkliche Änderung der Situation mit sich brachte (Miller 2004: 335). Aceh setzte in den folgenden Jahren Eigeninitiativen zur Einführung des islamischen Rechts. Im November 1968 verabschiedete die Provinzregierung von Aceh »Regional Regulation No. 6/1968«, die Teile der Sharia in der Provinz durchsetzen hätte sollen. Eine formelle Reaktion der nationalen Regierung blieb aus – obwohl es ihrer Zustimmung bedurft hätte, die Regulierung formal in Aceh umzusetzen (Miller 2004: 336).

Unter Suhartos sogenannten Neuen Ordnung (1966-1998) wurden die Ambitionen Acehs noch weiter beschränkt. Das Suharto-Regime betrieb eine strenge Einheitspolitik, die auch das traditionelle *adat*-Recht zurückdrängte. Das Gesetz 5/1974 stärkte schließlich die nationale Gesetzgebung entscheidend gegenüber der regionalen in der Absicht, die nationale Einheit zu stärken. Obwohl der Sonderstatus Acehs formell weiterhin aufrechterhalten wurde, hatte sich Aceh in der Praxis den Gesetzgebungen der nationalen Regierung unterzuordnen (Salim 2007: 5; ICG 2006: 4). Die Suharto-Ära bedeutete für Aceh nicht nur die de-facto-Aberkennung des Sonderstatus, sondern die in hohem Ausmaß vorhandenen natürlichen Ressourcen der Region wurden vor allem dazu verwendet, Gelder für Jakarta zu lukrieren. Als Reaktion

unter anderem darauf wurde 1976 die acehnische Befreiungsbewegung Gerakan Aceh Merdeka (GAM) gegründet, die vor allem wegen ihrer separatistischen Haltung bedeutsam werden sollte (Ichwan 2011: 188). Erst mit dem Fall des Suharto-Regimes 1998 änderte sich die Situation in Aceh nachhaltig. Im selben Jahr wurde der Status als militärisches Operationsgebiet DOM (*Daerah Operasi Militer*), den Aceh ab 1989 innehatte, aufgehoben. Während der DOM-Phase wurden in Aceh tausende EinwohnerInnen der Provinz durch die dort stationierten nationalen Sicherheitskräfte, die mit weitreichenden Befugnissen ausgestattet waren, umgebracht. Suharto selbst hatte Aceh zum militärischen Operationsgebiet erklärt, als GAM begonnen hatte, international um Unterstützung zu werben. Nach dem Fall Suhartos wurden erstmals die schweren Menschenrechtsverletzungen des Regimes thematisiert und im Verlauf dessen entschuldigte sich Präsident Habibie formell bei den EinwohnerInnen Acehs für das Leid, das sie erfahren hatten. Parallel zu den Entwicklungen in Ost-Timor, wo 1999 ein Referendum über die Unabhängigkeit abgehalten wurde, wurden auch in Aceh Stimmen laut, die eine ähnliche Lösung als wünschenswert ansahen, was jedoch von der Zentralregierung abgelehnt wurde (ICG 2006: 4; Ichwan 2011: 189).

### ■ Acehs Sonderstatus und die Einführung der Sharia ■

Nach den Gräueltaten des Suharto-Regimes in Aceh wollte die indonesische Regierung einen friedlichen Weg zur Lösung des Konflikts einschlagen. GAM und andere Gruppierungen in Aceh forderten vor allem die Aufarbeitung der Menschenrechtsverletzungen während der DOM Phase. Die Unabhängigkeitsbewegung stellte die Forderung nach der Einführung der Sharia jedoch nicht in den Mittelpunkt. Der Ruf nach Implementierung des islamischen Rechts kam hingegen von verschiedenen acehnischen PolitikerInnen, von Gelehrten des Indonesischen Ulama Rates MUI (*Majelis Ulama Indonesia*) sowie von hohen Militärs (Ichwan 2011: 190; Bowen 2003: 232). Am 23. September 1999 wurde schließlich Acehs Sonderstatus formell durch das Gesetz 44/1999 festgeschrieben. Es spezifizierte den rechtlichen Titel der »Spezialautonomie«, der bisher nur ein rhetorischer gewesen war. Aceh sollte dadurch einen größeren Teil der Gewinne aus seinen natürlichen Ressourcen erhalten und das islamische Recht in eingeschränktem Maße implementieren können (Bertrand 2004: 178).

Diese Konzessionen erfüllten zwar die Wünsche einiger PolitikerInnen nach mehr Selbstbestimmung, allerdings war vor allem GAM nicht mit ihrem Umfang zufrieden. Die Zugeständnisse wurden als unzureichende Kompensation für die Verbrechen in der DOM Phase gesehen. Die Implementierung der Sharia als Rechtsbasis für Acehs MuslimInnen setzte die Habibie-Regierung unter anderem als Reaktion auf die Aktivitäten von GAM durch. Es wurde argumentiert, wenn die Sharia eingeführt würde, müsse GAM sich zu ihr bekennen, da GAM sonst als unislamisch angesehen worden wäre und den Rückhalt der AcehnesInnen verloren hätte. Und die Anerkennung der Einführung der Sharia wäre implizit eine Anerkennung des Sonderstatus und somit ein Abrücken von den separatistischen Zielen der Bewegung (Ichwan 2011: 191; Bertrand 2004: 178). GAM reagierte nichtsdestotrotz auf die Einführung der Sharia mit Ablehnung, da sie diese als »Trick« bezeichneten, mit deren Hilfe die *Ulama* sich dem Nationalstaat verpflichten sollten. Die GAM-Führung argu-

mentierte, dass die Einführung der Sharia durch die nationale Regierung deshalb kein Anliegen der Bewegung sei, weil das islamische Recht ohnehin schon integraler Bestandteil der acehnesischen Identität sei (Aspinall 2007: 256).

Acehs Regierung begann ab der Verabschiedung des Gesetzes 44/1999, Sharia-basierte Regulierungen in geringem Ausmaß umzusetzen. So mussten etwa weibliche Angestellte Kleidung tragen, die den islamischen Geboten entsprach. Zwar wurden Verstöße gegen diese Gebote noch nicht geahndet, doch Human Rights Watch berichtete, dass es vereinzelt zu Selbstjustiz kam, die dazu führte, dass Gruppen von Männern eigenhändig die Sharia-Gebote erzwingen wollten, indem sie Frauen, die sie ohne *jilbab* (islamische Kopfbedeckung) antrafen, verbal attackierten oder ihnen die Haare abschnitten (HRW 2010: 13).

Das Autonomiegesetz sah vor, dass Aceh in vier Bereichen einen »speziellen Status« erhalten sollte. In religiösen Angelegenheiten, Gewohnheitsrecht (*adat*), Bildung und der Rolle der *Ulama* in der Gestaltung regionaler Politik sollte Aceh weitgehend autonom Entscheidungen treffen können (Aspinall 2009: 146). Ichwan (2011: 193) beschreibt, dass von den vier Privilegien, die Acehs Sonderstatus nach sich zog, die Einführung der Sharia als prioritär behandelt wurde. Die scheinbare Konfrontation, dass eine Entscheidung für oder gegen die Unabhängigkeitsbestrebungen auf einmal zu einer Entscheidung für oder gegen die Sharia gemacht wurde, sei ein geschickter Schachzug der Regierung gewesen: »*Shari'a implementation has served the government as both political shield and weapon to face its opponents, and as a political tool to persuade the Acehnese people*« (ebd.).

Nachdem Aceh den beschriebenen Sonderstatus bekommen hatte, erarbeiteten lokale PolitikerInnen den weitreichenderen »*Nanggroe Aceh Darussalam*« (NAD) Gesetzesentwurf und präsentierten ihn ein Jahr später auf nationalstaatlicher Ebene. Der von Aceh entworfene NAD-Status sah vor, dass die Provinz weitreichende Autonomie innerhalb Indonesiens erhalten sollte. Unter anderem wurde die Einführung der Sharia als Basis für öffentliches und privates Recht in Aceh gefordert, auch sollte der »Friedliche Staat Aceh«, wie die Übersetzung von NAD lautet, Kontrolle über die Gesetzgebung haben. Auch exekutiv agierende Organe wie die Polizei sowie die Judikative sollten nicht dem Nationalstaat unterstehen, sondern der lokalen Regierung (Aspinall 2009: 146).

Im Jahr 2001 wurde mit dem Gesetz 18/2001 bezüglich der »Spezialautonomie« der Provinz Nanggroe Aceh Darussalam eine entschärfte Version des ursprünglichen NAD-Entwurfes von der nationalen Regierung abgesegnet. Damit wurde unter anderem die Einführung eines speziellen Gerichtshofes, des »*Mahkamah Syar'iah*« genehmigt (Salim 2007: 7). Außerdem garantierte das von der Nationalregierung verabschiedete NAD-Gesetz den Rückfluss eines erheblichen Teils der Gewinne aus Acehs natürlichen Ressourcen und mehr politische Autonomie für die Provinz. Diese Bestimmungen traten schließlich mit 1. Januar 2002 in Kraft (Miller 2004: 334). Aspinall (2009: 147) sieht die Einführung des NAD-Gesetzes in Aceh zwar nicht als direkte Antwort auf die Aktivitäten von GAM, doch er räumt ein, »the insurgency was obviously a chief motivating factor.«

Der Tsunami im Dezember 2004 war schließlich ein Ereignis, das die weitere Entwicklung in Aceh entscheidend prägte. Der Tsunami wurde von Teilen der acehnesischen

Bevölkerung als Bestrafung Gottes gesehen, ein Aspekt der vermutlich den Sharia-BefürworterInnen zu Gute kam (de Gryse/Laumont 2007: 135). Außerdem kamen durch die auf den Tsunami folgenden humanitären Hilfsmaßnahmen sowohl nationale als auch viele internationale Nicht-Regierungs-Organisationen in die Provinz. Unter anderem handelte es sich bei den Hilfsorganisationen um als islamistisch eingestufte Organisationen wie *Hizbut Tahrir Indonesia* und *Majelis Mujahidin Indonesia*, welche mit der Tsunami-Hilfe auch ihre Ideologie verbreiteten, die u.a. einer strenger Auslegung der Sharia-Gesetzgebung das Wort redet. Zugleich war Aceh durch die Katastrophe auch auf die Hilfe Jakartas angewiesen, was die Verbindung zwischen der abtrünnigen Provinz und der Hauptstadt wieder stärkte (Ichwan 2011: 192f). Durch den Tsunami rückte Aceh wieder in den Fokus der internationalen Aufmerksamkeit und der Druck auf Jakarta und GAM, ihren Konflikt zu lösen, verstärkte sich. Dies führte dazu, dass im August 2005 ein »Memorandum of Understanding« in Helsinki unterzeichnet wurde, mit dem der Konflikt zwischen GAM und der Regierung schließlich als beendet galt (Aguswandi/Zunzer 2008: 15f).

## ■ Die Praxis der Sharia in Aceh

Um zu verstehen, welche Bedeutung die Sharia für das Konzept von *Bhinneka Tunggal Ika* hat, ist es unerlässlich, die praktische Anwendung der Sharia in Aceh zu diskutieren. Dieser Abschnitt gibt einen Überblick über Sharia-bezogene Institutionen und die Entwicklung der islamischen Rechtsprechung in Aceh seit des Inkrafttretens des NAD-Gesetzes.

### Implementierung

Die Einführung der Sharia in Aceh geschah zum Teil im Rahmen der bereits existierenden Prinzipien des Einheit in der Vielfalt-Mottos. In Indonesien sind religiöse Gerichte als eine von vier Komponenten des Gerichtssystems anerkannt (Hosen 2007: 13). Nach der Verabschiedung des NAD-Gesetzes und dem Inkrafttreten der Spezialautonomie in Aceh kam es jedoch zu einigen Neuerungen bezüglich der Umsetzung der religiösen Gerichtsbarkeiten bzw. deren Kompetenzen und einer sukzessiven Ausweitung der auf der Sharia basierenden Rechtsprechung. Der bereits vor der speziellen Autonomie Acehs bestehende Rat der muslimischen Gelehrten, der *Ulama*, wurde offiziell zur *Majelis Permusyawaratan Ulama* (MPU), der beratenden Versammlung der *Ulama*. Die MPU erhielt legislative Autorität, die jener auf provinzieller Ebene gleichwertig war. Konkret bedeutet dies, dass die MPU für die Auslegung islamischen Rechts, wie es in der Sharia kodiert ist, zuständig ist und durch die Äußerung von *fatwas* und *Qanunen*<sup>1</sup> zur Schaffung neuer Gesetzgrundlagen beiträgt. Die *Qanune* wiederum müssen vom Parlament in Aceh bestätigt werden, bevor sie in Kraft treten können (Ichwan 2011: 200ff).

Außerdem wurde die neu geschaffene Institution *Dinas Syariat Islam* (DSI) damit beauftragt, die Implementierung der Sharia in Aceh durchzuführen. Auch DSI trägt durch die Formulierung von *Qanunen* zur Schaffung neuer Gesetze bei (Ichwan 2011: 201).

Die lokalen religiösen Gerichtshöfe wurden zu dem bereits seit den 1940er existierenden *Mahkamah Syar'iyah* umge-

<sup>1</sup> Als *Qanune* werden Rechtssprüche bezeichnet, die von islamischen Gelehrten entworfen werden, im Gegensatz zu den bereits bestehenden allgemein gültigen Regeln, die in der Sharia festgeschrieben sind.



wandelt. Dieser hat – anders als religiöse Gerichte im übrigen Indonesien – weitreichende Befugnisse (Salim 2010: 9). Mit dem Inkrafttreten des NAD-Gesetzes wurde dem neu etablierten Mahkamah Syar'iyah nämlich nicht nur die Jurisdiktion über Familien- und Eigentumsrecht übertragen, sondern auch Schritt für Schritt über *jinayah*, also das islamische Strafrecht (ICG 2006: 5). Die Probleme bei der Kompetenzverteilung zwischen religiösen und zivilen Gerichten werden jedoch noch in Abschnitt 4.2. behandelt.

Die durch Qanune geregelten Kompetenzerweiterungen der Sharia-Gerichte erweiterten 2002 die islamische Rechtsprechung auf ökonomische Transaktionen (*mualamat*) und *jinayah*; mit dem Qanun 11/2002 wurden außerdem bestimmte Verhaltensweisen nach islamischen Recht für kriminell erklärt. Damit wurde unter anderem festgeschrieben, dass MuslimInnen dazu verpflichtet sind, islamische Kleidung zu tragen (ICG 2006: 6). 2003 wurde mit den Qanunen 12, 13 und 14 der Verkauf und Konsum von Alkohol, Glücksspiel und »unpassende« Beziehungen zwischen Männern und Frauen (*khalwat*) verboten. Diese Richtlinien schrieben auch erstmals Bestrafungen in der Form von Peitschenhieben vor. Erwähnenswert ist, dass zum Zeitpunkt des Inkrafttretens dieser Qanune mit Ausnahme von Glücksspiel keine dieser »Straftaten« außerhalb Acehs als Gesetzesverstoß galt (ICG 2006: 6; HRW 2010: 14).

Nachdem die acehnische Bevölkerung zwei Jahre lang über die neuen Regulierungen aufgeklärt wurde, traten die Gesetze 2005 schließlich in Kraft. Dies bedeutete, dass im selben Jahr auch die erste öffentliche Auspeitschung in Bireuen stattfand. Die International Crisis Group kritisiert, dass vor allem »kleine Leute« unter den Sharia-Gesetzen verurteilt und bestraft wurden. Die Organisation wirft den Sharia-Institutionen vor, beispielsweise groß aufgezogene Spielerringe nicht aufliegen zu lassen und statt dessen Individuen zu bestrafen, die Glücksspiel um wenige tausend Rupien betrieben hätten (ICG 2006: 11).

2009 wurden die Sharia-Gesetze in Aceh erneut verschärft. Einerseits wurden neue Straftaten und Bestrafungsformen in das Register der im Rahmen der Sharia zu verfolgenden Taten aufgenommen, wie etwa das Auspeitschen von Personen, die homosexuelle Aktivitäten ausüben oder die Hinrichtung durch Steinigung, welche als Strafe für verheiratete Personen gilt, die sich des Ehebruchs strafbar gemacht haben. Auf der anderen Seite wurden die Kompetenzen der Sharia-Polizei (*Wilayatul Hisbah*) erweitert. Diese Erweiterungen der Sharia-Institutionen wurden jedoch von Gouverneur Irwandi Yusuf nicht unterschrieben und so blieb es der Interpretation des Rechts in Aceh überlassen, ob diese legal überhaupt zulässig sind (HRW 2010: 6). Zusätzlich zu den in den nächsten Kapiteln beschriebenen Instanzen des Mahkamah Syar'iah Gerichtshofes und der Wilayatul Hisbah Kräfte wurde mit der Einführung der Sharia in Aceh die Kontrolle über deren Umsetzung teilweise auch an die Gemeinden übertragen:

*(...) communities are encouraged to implement the prohibition against seclusion<sup>2</sup> and to resolve allegations of seclusion in adat (customary law) dispute resolution mechanisms. The Sharia legal system overlaps closely with Aceh's adat legal system (HRW 2010: 23).*

2 Mit »seclusion« wird hier der arabische Begriff »khalwat« übersetzt, der in Qanun 14/2003 behandelt wird: Er bezeichnet den Sachverhalt, dass sich zwei mündige Menschen verschiedenen Geschlechts, die nicht direkt verwandt sind, an einem »abgeschiedenen« Ort alleine aufhalten, was durch den Qanun 14/2003 verboten wird (HRW 2010: iii).

Die Problematik für die Einheit der Gemeinschaft, die sich aus dieser Praxis ergibt, wird in dieser Arbeit später noch behandelt.

### Mahkamah Syar'iah

Der Gerichtshof Mahkamah Syar'iyah wurde mit Acehs speziellem Autonomiestatus offiziell etabliert und 2006 durch ein eigenes Gesetz erneut bestätigt (Salim 2010: 8). Die Kompetenzen des Mahkamah Syar'iyah waren in Aceh jedoch von Beginn seiner Etablierung unklar und somit Grund für Konflikte:

*(...) Article 25 (2) of Law 18/2001 mentioned that the Mahkamah Syar'iyah's jurisdiction was subordinated to the prevalent national legal system. The text of Article 25 (2) stated: »The jurisdiction of the Mahkamah Syar'iyah (...) is based on the Islamic shari'a within the national legal system, which will be further arranged through the Qanun of the Province of Nanggroe Aceh Darussalam« (Salim 2010: 10).*

Die Problematik dieser Formulierung liegt darin, dass das Gesetz Unklarheit darüber zulässt, ob die Sharia in Aceh dem nationalen säkularen Recht in allen Belangen letztendlich untergeordnet ist oder nicht. Auch kam es im Laufe der Jahre nach der Verabschiedung des NAD-Gesetzes zu Konflikten zwischen präsidentiellen Dekreten, die Aceh betrafen, und dem Anspruch nach Autonomie der Region (Salim 2010: 11f; Salim 2007: 9). Dies führte dazu, dass im Jahr 2004 vom Obersten Gerichtshof ein Dekret erlassen wurde, das Teile der Rechtsprechung, die bisher von gewöhnlichen Gerichten geregelt worden waren, an den Mahkamah Syar'iyah übergeben wurden. Es handelte sich dabei um Fälle, die unter die Regelungen von *muamalah* (zivilrechtliche Belange) und *jinayah* fielen (Salim 2010: 16).

Da die Sharia in Aceh nur für MuslimInnen gilt, werden Rechtsprechung des Mahkamah Syar'iyah und Bestrafungen wie öffentliches Auspeitschen auch nur an AnhängerInnen des islamischen Glaubens vollzogen. Für Berufungen gegen Entscheidungen des Sharia-Gerichts in Aceh ist in letzter Instanz wieder ein Gericht auf nationaler Ebene, nämlich der nationale Oberste Gerichtshof zuständig (Hosen 2007: 218).

### Wilayatul Hisbah

Die Exekutivkräfte der Wilayatul Hisbah (Sharia Polizei) werden als höchst problematische Instanz im Bezug auf die Einführung des islamischen Rechts in Aceh gesehen. Die Aufgabe der Wilayatul Hisbah ist es, sicherzustellen, dass die Sharia-Gesetze von MuslimInnen in Aceh auch tatsächlich eingehalten werden. Die oft schlecht trainierten Einsatzkräfte standen jedoch von Beginn an im Kreuzfeuer sowohl internationaler als auch regionaler Kritik:

*The manner in which the WH and police are implementing Sharia law, and particularly Qanuns 11/2002 and 14/2003, is also giving rise to violations of a host of human rights that Indonesia has pledged to safeguard under various human rights treaties. The vague definition of »seclusion« and arbitrary application of the laws by law enforcement authorities violate the requirement enshrined in human rights law that criminal laws be sufficiently narrowly and precisely drawn to satisfy the principles of legal certainty and foreseeability (HRW 2010: 60).*

Um die Qualität der Wilayatul Hisbah zu verbessern, wurden die 2004 sehr breit angelegten Aufnahmekriterien nach und nach verschärft. Hatte das ursprüngliche Anforderungsprofil nur vorgesehen, dass Mitglieder der Wilayatul Hisbah loyal zur Sharia, der Pancasila und der indonesischen Verfassung stehende indonesische StaatsbürgerInnen, sowie als Imam

qualifiziert und »of good character« sein müssten, so mussten AnwärtInnen für die Wilayatul Hisbah später auch ein Studium des islamischen Rechts abgeschlossen haben (ICG 2006: 8f).

Abgesehen von den Problemen bezüglich der Qualifikationskriterien für die Wilayatul Hisbah ergaben sich ähnlich wie bei Mahkamah Syar'iyah Unklarheiten über die Kompetenzverteilung zwischen der Sharia-Polizei und den säkularen Sicherheitskräften. Die Frage, welche Instanz für die Verfolgung welcher Straftaten zuständig ist, führte in Aceh immer wieder zu Spannungen zwischen Wilayatul Hisbah und säkularen Sicherheitskräften. Besonders mit der Kompetenzerweiterung der Wilayatul Hisbah durch die neuen Regulierungen 2009, die der Sharia-Polizei erlaubt, Personen die unter dem Verdacht stehen, die Sharia-Gesetze gebrochen zu haben, vor der Entscheidungsfindung durch ein Gericht festzuhalten, wurden der Wilayatul Hisbah Handlungsmöglichkeiten eingeräumt, die sich mit denen der Polizei überschneiden (HRW 2010: 6; ICG 2006: 9). Wilayatul Hisbah wurde aber schon ab 2006 in den existierenden Bürokratieapparat der säkularen Polizei eingebunden (Ichwan 2011: 202).

In dem Bericht »Policing Morality« beschreibt die internationale Organisation Human Rights Watch außerdem, wie Angehörige der Wilayatul Hisbah ihre Machtposition teilweise ausnutzen und dabei selbst ungerechtfertigt Gewalt ausüben. So sollen einzelne Wilayatul Hisbah-Mitglieder Frauen, die sich in ihrem Gewahrsam befanden, missbraucht und vergewaltigt haben (HRW 2010: 28f; Simanjuntak 2010: o.S.).

## ■ Sharia und Einheit in der Vielfalt

Die Frage, ob die Einführung der Sharia in Aceh eine Erfüllung oder ein Widerspruch zu dem Grundsatz *Bhinneka Tunggal Ika*, also Einheit in der Vielfalt ist, hängt vor allem davon ab, wie dieser interpretiert wird. Aus diesem Grund werden in den folgenden Unterabschnitten verschiedene Problemfelder erläutert, die zur Beantwortung dieser Frage beitragen sollen.

### Sharia und Separatismus

Wie bereits erwähnt, wird im wissenschaftlichen Diskurs zum Thema Sharia in Aceh die Rolle der separatistisch orientierten GAM immer wieder hervorgehoben. Angesichts dessen, dass GAM zur Zeit der Verabschiedung des NAD-Gesetzes 2001 die Provinz Aceh mehrheitlich kontrollierte und Verantwortung für Aktivitäten übernahm, die in die Kompetenz einer Regierung fallen, wie etwa Gesundheitsversorgung und Infrastruktur, war die nationale Regierung Indonesiens nicht ohne Grund um die zukünftige territoriale Einheit des Nationalstaats besorgt (Kingsbury 2007: 171).

Die GAM-Führung hatte die Sharia in ihrem Kampf für ein unabhängiges Aceh nie als Ziel bezeichnet. Im Gegenteil lehnte die Organisation offiziell die Implementierung des islamischen Rechts durch die nationale Regierung als irrelevant ab, da Aceh in ihren Augen auch ohne formelle Implementierung der Sharia zentral vom islamischen Glauben geleitet sei. Genau diese Einstellung versuchte die Regierung gegen die GAM zu verwenden, da GAM zwar gegen die Implementierung durch ein nationales Gesetz protestieren konnte, sich mit einem Protest gegen die Sharia an sich allerdings ihrer UnterstützerInnen beraubt hätte: »*Shari'a was also intended to isolate GAM. Some officials responsible for designing the polic said this openly*« (Aspinall 2009: 211).

Die Einführung der Sharia in Aceh wurde laut Aspinall (2007: 257) nicht nur implizit dazu genützt, GAM zu schwächen, sondern es wurden auch Anstrengungen unternommen, die Organisation als anti-islamisch zu porträtieren und somit die Unterstützung für ihre Anliegen zu unterminieren. GAM wurde beispielsweise von dem in Aceh stationierten Stabsoffizier Syarifudin Tippe und anderen hohen Militärs öffentlich beschuldigt, Säkularismus forcieren zu wollen, was angesichts der Bedeutung von Religion in Aceh als Versuch, GAMs Image zu schädigen, zu werten ist.

Ein Report der International Crisis Group (2006: 5) beschreibt, dass die Einstellung von GAM gegenüber der Sharia komplizierter sei, als von den Gegnern der Separatisten kommuniziert wurde. Obwohl die Anliegen von GAM nationalistischer Natur gewesen seien, habe der Islam trotzdem immer eine wichtige Rolle gespielt. So habe GAM auf grassroots-Ebene die Einführung der Sharia nach der erstrebten Unabhängigkeit Acehs versprochen und das islamische Recht immer wieder selbst angewendet. Erst in den 1990er Jahren, als GAM sich um internationale Unterstützung zu bemühen begann, reduzierte sie ihre Betonung des Islam (Ichwan 2011: 189).

Ein Bericht des Berghof Research Center for Constructive Conflict Management behauptet, dass die Einführung der Sharia in Aceh von der indonesischen Nationalregierung bewusst unter anderem deshalb genehmigt worden sei, da somit ein Bild der Region entstehen würde, das international auf Ablehnung stoßen und somit Unterstützung für die separatistische Bewegung verringern würde:

*By promoting a conservative type of Islam in Aceh, Sharia law would also give a wrong image of Aceh, by placing the province in the camp of many conservative Muslim or militant countries. This would make it difficult for Aceh to receive any further international community support (Aguswandi/Zunzer 2008: 20).*

Allerdings zeigt die Tatsache, dass die gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen GAM und dem indonesischen Militär auch nach der Einführung der Sharia 2001 weiterhin stattfanden, dass die Politik Jakartas GAM gegenüber nicht in dem Ausmaß Erfolg hatte, wie man es sich vermutlich erhoffte. Die Implementierung der Sharia wurde nach den Autonomiezugeständnissen an Aceh im Jahr 1999 vor allem von der nationalen Regierung beworben. Die Instrumentalisierung des islamischen Rechts wurde als Möglichkeit gesehen, Aceh weiterhin an die Republik Indonesien zu binden (Aspinall 2009: 209). Ironischerweise waren die Rollen der nationalen Regierung in Jakarta und der Provinz Aceh in der Vergangenheit genau umgekehrt gewesen: »(...) *the Acehnese often viewed the state's homogenising project as a threat to its distinct identity and in response strove to preserve the institution of a distinct system of shari'a courts*« (Salim 2010: 6). Nun war es die nationale Regierung, die die Sharia für ihre Anliegen zu nutzen versuchte.

Die Hoffnung vieler AcehnesInnen war, dass mit der Einführung der Sharia auch jene Menschenrechtsverbrechen aus der DOM-Phase zu rechtlichen Konsequenzen für die TäterInnen führen würden, was auch ein ausschlaggebender Faktor für den Erfolg von GAM gewesen war. Diese Hoffnung der Bevölkerung in Aceh nach Gerechtigkeit dürfte sich laut Miller (2010: 345) aber nicht erfüllt haben:

*The imposition of Syari'ah did not ameliorate the dispensation of justice. On the contrary, the provincial government's emphasis on symbolic religious issues (such as the Islamic dresscode and usage of Arabic signs and letterheads), and its introduction of public lashings for petty offences (...)*

*threatened to create a political image of Syari'ah that was based more on the perpetuation of violence than on the attainment of social justice.*

### Problematik der Kompetenzverteilung

Wie bereits erwähnt, besteht auch nach der Einführung der Sharia in Aceh und dem damit einhergehenden Sonderstatus der Provinz weiterhin das Problem, dass die Kompetenzverteilung zwischen Nationalstaat und Provinz vor allem im Bereich der Rechtsprechung nicht ganz klar ist. Obwohl die Provinz weitreichende Autonomie besitzt, muss sie sich als Teil der Republik Indonesien natürlich immer noch deren Verfassung unterwerfen. Auch ist der Mahkamah Syar'iyah schlussendlich an die Weisungen des Obersten Gerichtshofes gebunden (Salim 2010: 10f).

Human Rights Watch kritisiert, dass zwei der Sharia-Gesetze, nämlich das Statut, nach dem sich zwei unverheiratete Menschen unterschiedlichen Geschlechts unter bestimmten Umständen nicht gemeinsam aufhalten dürfen und das Statut bezüglich der islamischen Kleidervorschriften, nicht nur Indonesiens verfassungsrechtlich geschützte Grundrechte sondern auch Menschenrechte verletzen würden (HRW 2010: 2). Somit könnte es in Zukunft einen Konflikt zwischen nationalen bzw. Verfassungsrechten und der Sharia-Rechtsprechung in Aceh geben. Die genannten Beispiele sind Zeichen einer größeren Problematik: wenn, wie im Falle von Indonesien, ein Staat pluralistische Rechtsformen zulässt, kann diese Praxis mit dem Wunsch nach einem einheitlichen Staat manchmal kollidieren:

*The various changes in the legal status and designation of shari'a courts in Aceh since Indonesian independence demonstrate one of the tensions between legal centralism and legal pluralism in the country's history (Salim 2010: 5).*

Auf institutioneller Ebene ist diese Diskrepanz zwischen Autonomie und Zentralismus ebenfalls offensichtlich. Besonders zwischen Wilayatul Hisbah und der Polizei in Aceh gab es oft Konfliktpotential hinsichtlich der Kompetenzen, die die jeweilige Organisation innehaben sollte. Wilayatul Hisbah war ab der Zeit ihrer Gründung dem Dinas Syariat Islam unterstellt, getrennt von der Polizei. Dies führte dazu, dass teilweise Unklarheit darüber herrschte, welche Institution welche Straftaten zu verfolgen hatte. Als Reaktion auf diese Problematik wurde schließlich 2006 die Wilayatul Hisbah in die Struktur der öffentlichen Polizei mit eingebunden (Ichwan 2011: 202).

Diese Verschmelzung von religiöser und säkularer Polizei kann einerseits als Schritt in Richtung der Erfüllung des Einheit in der Vielfalt-Mottos gesehen werden, da nun de facto nur mehr eine Institution besteht, die die Einhaltung von regionalen Regulierungen überwacht. Dadurch wurden die pluralistischen Elemente Acehs innerhalb des institutionellen Rahmens anerkannt. Auf der anderen Seite könnte sich hieraus auch wieder Konfliktstoff ergeben, da die Eingliederung der Wilayatul Hisbah in bereits bestehende Strukturen als Abwertung der speziellen Autonomie gesehen werden könnte. Immerhin wurde Wilayatul Hisbah zuerst als Institution geschaffen, die Acehs Sonderstatus ausdrücken sollte, um später wieder in den bereits existierenden Staatsapparat eingegliedert zu werden.

Es gab auch zwischen der nationalen Regierung und den islamischen Gelehrten in Aceh teilweise erhebliche Spannungen. Unabhängige *Ulama*, die sich 1999 zu der Organisation Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA) zusammenschlossen, wurden von der Regierung als Bedrohung für den bereits existierenden MUI gesehen. Von Seiten der Regierung wurde vor

allem MUI gestützt, da es sich bei dieser Organisation um die »offiziellen« *Ulama* handelte, die einem möglichen Referendum über die Unabhängigkeit Acehs immer negativ gegenüber gestanden hatten und der nationalen Regierung gegenüber loyal waren (Ichwan 2011: 196). Obwohl HUDA später an Bedeutung verlor, zeigt die Handlungsweise der nationalen Regierung, dass gezielt jene Gruppierungen unterstützt wurden, die nicht die Kompetenzen der auf nationalstaatlicher Ebene agierenden Institutionen in Frage stellten.

### Diskriminierung durch Anwendung der Sharia

Religion ist ein zentrales Identitätsmerkmal Indonesiens. In der Pancasila steht das Prinzip des Glaubens an eine höchste Gottheit (*Ketuhanan Yang Maha Esa*) an erster Stelle. Obwohl Indonesien eine mehrheitlich muslimische Bevölkerung hat, spielt Religionsfreiheit eine große Rolle. Die indonesische Verfassung bestätigt in Artikel 28E, dass

*(1)Every person shall be free to choose and to practice the religion of his or her choice...*

*(2)Every person shall have the right to the freedom to believe in his or her faith, to express his or her views and thoughts, in accordance with his or her conscience (zit. nach HRW 2010: 62).*

Die Ausübung der eigenen Religion ist ein wesentlicher Bestandteil von Bhinneka Tunggal Ika, da aufgrund von Indonesiens Geographie und Geschichte auch die religiöse Praxis je nach Region sehr unterschiedlich sind.

Auch in der politischen Tradition Acehs wird der Staat als Hüter dieses Rechts auf freie Religionsausübung gesehen (Kingsbury 2007: 172). Mit der Einführung der Sharia in Aceh könnte jedoch dieses substanzielle Recht für Nicht-MuslimInnen beschnitten und somit Bhinneka Tunggal Ika verletzt werden. Obwohl die Sharia-Regulierungen eigentlich nur für MuslimInnen gelten, werden durch die Regulierungen beispielsweise bezüglich des Umgangs mit Alkohol auch Nicht-MuslimInnen bestraft, wenn sie beim Kauf oder Konsum von Alkohol erwischt werden. Anders als bei AnhängerInnen des islamischen Glaubens gilt zwar für sie keine Bestrafung durch Auspeitschen, doch sie könnten ebenfalls dazu verurteilt werden, ihre Strafe in Form von Bußgeldzahlungen oder einer Haftstrafe abzugelten. Für die International Crisis Group (2006: 12) ergeben sich daraus »(...) serious questions about the principle of equality under the law.«

Ein weiterer Diskriminierungsaspekt betrifft die Verfolgung von Straftaten nach den Sharia-Gesetzen in Aceh: »The sense is high in Aceh that women and the poor are the primary target of Shari'a enforcement, even as support for expanding Shari'a seems to remain strong (...).« (ICG 2006: 14). Ein Beispiel dafür ist der Qanun jinaya, der für den Tatbestand der Vergewaltigung eine Strafe von mindestens 100 Hieben oder eine Haftstrafe von mindestens 100 Monaten für den Täter vorsieht. Um jedoch den Täter zur Rechenschaft ziehen zu können, muss eine Frau, die behauptet, vergewaltigt worden zu sein, laut der Sharia vier männliche Zeugen haben, die ihre Aussage stützen. Diese Regulierung diskriminiert Frauen in großem Ausmaß, da sie selbst als schuldig betrachtet werden, wenn sie nicht das Gegenteil beweisen können und es außerdem schwierig für sie ist, die erforderlichen Zeugen für eine Vergewaltigung vorzuweisen (Ichwan 2011: 210).

Kritik an Maßnahmen wie dieser im Rahmen der Sharia kommt nicht nur von internationalen Organisationen sondern auch von Seiten der Bevölkerung in Aceh. Obwohl beispielsweise eine Mehrheit der acehnischen Frauen laut



Miller (2010: 233) für die Einführung von islamischen Kleidervorschriften war, seien die Frauen darüber verärgert gewesen, nicht adäquat in den Entscheidungsfindungsprozess mit eingebunden worden zu sein. Obwohl die Rolle der lokalen Gemeinschaft in der Ausübung des islamischen Rechts eine große Rolle spielt, wie noch im nächsten Kapitel erläutert wird, dürfte ihre Implementierung weniger eine gemeinschaftliche Aktion gewesen sein: »*Shari'atization in Aceh appears to have been a top-down, political elite-driven project*« (Ichwan 2011: 184).

### Folgen der Sharia-Praxis für die Gemeinschaft

Der regulierenden Rolle der Gemeinschaft wird in den in Aceh gültigen Sharia-Gesetzen großer Stellenwert einberaumt. Das »Seclusion«-Gesetz soll aktiv von der muslimischen Gemeinschaft überprüft werden. Human Rights Watch sieht diese Regelung jedoch problematisch. Die NGO kritisiert, dass durch diese Regelung Gemeinschaften die Rolle der Exekutive übernehmen und autonom Verdächtige identifizieren, festnehmen und bestrafen könnten (HRW 2010: 4).

Mit dieser Ermunterung der Bevölkerung, die öffentliche Moral selbst zu regulieren, ergibt sich nicht nur ein rechtliches Problem wie das der Selbstjustiz. Wenn die Bevölkerung Acehs beispielsweise versucht, Verstöße gegen das Gesetz, wonach sich unverheiratete Männer und Frauen nur unter bestimmten Umständen miteinander aufhalten dürfen, selbst zu überprüfen, können aus vormals Vertrauten schnell Verdächtige werden. Der Gesellschaft eine Verantwortung zur Einhaltung der Gesetze zu übertragen, die über die Selbstverantwortung einer einzelnen Person hinausgeht, könnte Gemeinschaften in Aceh zerrütten, weil durch diese Praxis Misstrauen hervorgerufen werden kann. Die »Einheit«, die ja durch die Einführung der Sharia auch gefördert werden sollte, wird in dieser Interpretation zu einer rein territorialen. Denn der Zusammenhalt innerhalb einer Gesellschaft auf der lokalen Ebene kann so schwerwiegend untergraben werden.

Auch in Aceh selbst herrscht teilweise Besorgnis, dass die Sharia-Regulierungen den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinschaft zerrütten könnten. Obwohl die Sharia generell auf Zustimmung stößt, könnte es in Zukunft stärkere Spannungen zwischen jenen Gruppierungen geben, die eine strengere Auslegung der Sharia fordern und jenen, die solch eine Entwicklung ablehnen (Aguswandi/Zunzer 2008: 20). Hinzu kommt, dass die EinwohnerInnen Acehs natürlich keine homogene Gruppierung darstellen. Abgesehen von ethnischen oder religiösen Unterschieden gibt es auch verschiedene Meinungen darüber, wie die Sharia in Aceh ausgeübt werden soll. Gehen die Meinungen über die Entwürfe von Sharia-inspirierten Regelungen innerhalb Acehs zu weit auseinander, birgt dies ein Konfliktpotential für die Einheit der Bevölkerung der Provinz (vgl. Parsons 2008). Die Problematik bei der Einführung der Sharia in Aceh liegt daher wohl eher nicht darin, dass es islamisches Recht ist, sondern dass die lokale Bevölkerung zu wenig in die Entscheidungsfindungsprozesse mit einbezogen wurde, die zu der Implementierung der Sharia führten. Die Entscheidung darüber, ob und wie die Sharia in Aceh implementiert wird, wurde von Eliten getroffen, auch wenn eine Mehrheit der acehnesischen Bevölkerung die Sharia prinzipiell befürwortet. Nicht die Existenz der Sharia an sich ist also unbedingt

das Problem, sondern die Tatsache, dass das islamische Recht der Bevölkerung Acehs quasi »aufgezwungen« wurde, ohne ein Referendum darüber abzuhalten (Kingsbury 2007: 176)

### Conclusio

Der rechtliche Sonderstatus von Aceh innerhalb Indonesiens wurde von der nationalen Regierung vor allem als Antwort auf separatistische Bewegungen wie GAM erteilt. Auch die Annahme, dass die Einführung der Sharia viel mit dem Wunsch Jakartas zu tun hatte, GAM zu schwächen, ist ein Argument, das aufgrund der entsprechenden Äußerungen indonesischer PolitikerInnen und Militärs schwer von der Hand zu weisen ist. Der Islam als Druckmittel wurde schon während des Aceh-Krieges von den WiderstandskämpferInnen benutzt und hatte auch Jahrzehnte später nicht an Wirkungskraft verloren – allerdings wurde er diesmal von der indonesischen Regierung gegen die acehneseische Unabhängigkeitsbewegung eingesetzt. Unter diesen Voraussetzungen kann die Einführung der Sharia als ein Versuch der nationalen Regierung, die territoriale Einheit des indonesischen Staates aufrechtzuerhalten, gewertet werden. Es wurde dabei ein weitreichender Sonderstatus und eine großzügige Autonomie in Kauf genommen. Insofern erfüllt die Einführung der Sharia das Konzept von Einheit in der Vielfalt aus Sicht der indonesischen Regierung, denn die »Einheit« entspricht in dieser Definition dem indonesischen Nationalstaat in seinen derzeitigen Grenzen. Das Zugeständnis an Aceh, einen Sonderstatus zu erhalten und die Sharia in größerem Ausmaß implementieren zu können, als dies in anderen Teilen Indonesiens der Fall ist, kann als Mittel betrachtet werden, mit dem die Diversität Indonesiens, also die »Vielfalt«, reguliert werden kann, um so das Funktionieren der »Einheit« sicherzustellen. Der Sonderstatus von Aceh quasi als »Staat innerhalb des Staates« bleibt zumindest aus rechtlicher Sicht problematisch, zumal das Verhältnis zwischen den Sharia-Gesetzen und der nationalen Gesetzgebung nicht zur Gänze geklärt ist.

Was die Sharia-Regulierungen innerhalb Acehs betrifft, so muss man die Entwicklungen jedoch auch unter dem Gesichtspunkt einer anderen Definition von »Einheit« betrachten. Die Diskriminierung von bestimmten Bevölkerungsgruppen wie Frauen, Nicht-MuslimInnen oder Armen unter den bestehenden Gesetzen weisen eher auf eine Fragmentierung der Gesellschaft hin. Einheit heißt in diesem Fall nicht, dass alle Mitglieder der Bevölkerung tatsächlich mit den gleichen Rechten ausgestattet sind, was problematisch anmutet. So haben etwa ChristInnen nicht die Möglichkeit, Alkohol zu kaufen, obwohl ihre Religion Alkoholkonsum nicht untersagt. Ein weiteres Beispiel wäre die bereits erwähnte Regulierung, die von Vergewaltigungsopfern verlangt, (männliche) Zeugen aufweisen zu können, um eine gültige Anzeige einbringen zu können.

Wie bereits erwähnt, fordert die Einführung der Sharia in Aceh in ihrer derzeitigen Ausprägung die Mitglieder der Gemeinschaft dazu auf, selbst aktiv zu werden und »Gesetzesbrüche« zu identifizieren. Das unterminiert mitunter die Vertrauensbasis auf lokaler Ebene und kann in Zukunft zu Spannungen innerhalb Acehs führen. War bis dahin die Verfolgung von Gesetzesbrüchen den staatlichen Exekutivkräften vorbehalten, und somit auch »der Staat« als möglicher »Gegenspieler« identifizierbar, so sind heute AcehnesInnen aller Schichten und Berufe dafür verantwortlich, einander

gegenseitig zu kontrollieren, was bis hin zu gewalttätigen Bestrafungen wie Auspeitschen führen kann.

Insofern ist der Versuch Jakartas, mit der Einführung der Sharia Aceh an Indonesien zu binden, zwar Voraussetzung für die weitere territoriale Einheit des Staates, allerdings kamen dadurch neue Konfliktlinien zum Tragen. Für das Konzept Bhinneka Tunggal Ika auf nationalstaatlicher Ebene bedeutet die Sharia insofern keine Gefahr, möglicherweise allerdings für die »Einheit«, d.h. für den sozialen Zusammenhalt innerhalb Acehs.

## Bibliographie

AGUSWANDI/ZUNZER, WOLFRAM (2008): From Politics to Arms to Politics Again. The Transition of the Gerakan Aceh Merdeka (Free Aceh Movement – GAM). Berghof Transition Series No. 5. Berlin: Berghof Research Center for Constructive Conflict Management.

ASPINALL, EDWARD (2009): Islam and Nation. Separatist Rebellion in Aceh, Indonesia. Stanford: Stanford University Press.

ASPINALL, EDWARD (2007): From Islamism to Nationalism in Aceh, Indonesia. In: Nations and Nationalism. No. 13. Vol. 2. S. 245-263.

BERTRAND, JACQUES (2004): Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia. Cambridge: Cambridge University Press.

BOWEN, JOHN R. (2003): Islam, Law and Equality in Indonesia. An anthropology of public reasoning. Cambridge: Cambridge University Press.

DE GRUYSE, BENOÎSE/LAUMONT, BARBARA (2007): Médecins Sans Frontières: Mental Health Care in Post-Tsunami Aceh Province. A Field Report. In: Intervention. Vol. 5. No. 2. S. 130-143.

FEENER, R. MICHAEL (2007): Muslim Legal Thought in Modern Indonesia. Cambridge: Cambridge University Press.

HOSEN, NADIRSYAH (2007): Shari'a & Constitutional Reform in Indonesia. Singapur: ISAS.

HUMAN RIGHTS WATCH (HRW) (2010): Policing Morality. Abuses in the Application of Sharia in Aceh, Indonesia. Human Rights Watch Report.

ICHWAN, MOCH NUR (2011): Official Ulema and the Politics of Re-Islamization. The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari'aization and Contested Authority in Post-New Order Aceh. In: Journal of Islamic Studies. No. 22. Vol. 2. S. 183-214.

INTERNATIONAL CRISIS GROUP (ICG) (2006): Islamic Law and Criminal Justice in Aceh. Asia Report No. 117.

KINGSBURY, DAMIEN (2007): The Free Aceh Movement. Islam and Democratization. In: Journal of Contemporary Asia. No. 37. Vol. 2. S. 166-189.

MILLER, MICHELLE ANN (2004): The Nanggroe Aceh Darussalam Law. A serious Response to Acehese Separatism? In: Asian Ethnicity. Vol. 5. No. 3. S. 333-351.

PARSONS, JEMMA (2008): Modelling syariah in Aceh. In: Inside Indonesia. No. 91. o.S. Quelle: <http://www.insideindonesia.org/edition-91/modelling-syariah-in-aceh> (10.06.2011)

REID, ANTHONY (2006): Verandah of Violence. The Background to the Aceh Problem. Singapur: Singapore University Press in association with University of Washington Press.

REID, ANTHONY (2004): War, Peace and the Burden of History in Aceh. In: Asian Ethnicity. No. 5. Vol. 3. S. 301 – 314.

Ricklefs, Merle C. (1993): A History of Modern Indonesia Since c.1300. Second Edition. Houndmills (u.a.): Macmillan Press.

SALIM, ARSKAL (2010): Dynamic Legal Pluralism in Indonesia. Contested Legal Orders in Contemporary Aceh. In: Journal of Legal Pluralism. No. 61. S. 1-30.

SALIM, ARSKAL (2007): Dynamic Legal Pluralism in Modern Indonesia. The State and the Sharia (Court) in the Changing Constellations of Aceh. Paper für die »First International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies 24.-27. Februar 2007«.

SCHUCK, CHRISTOPH (2008): Die Entgrenzung des Islamismus. Indonesische Erfahrungen im globalen Kontext. Baden-Baden: Nomos.

SIMANJUNTAK, HOTLI (2010): Sharia police arrested for rape. The Jakarta Post Online, 13.01.2010. Quelle: <http://www.thejakartapost.com/news/2010/01/13/sharia-police-arrested-rape.html> (23.06.2011)

*Mara Simperler, geboren 1987, erhielt 2013 ihren Magister in Internationaler Entwicklung an der Universität Wien. 2010 schloss sie außerdem ihr Studium für Journalismus und Medienmanagement an der FH Wien ab. Mara Simperler schrieb ihre Diplomarbeit über Bhutan, wo sie 2011 als Journalistin war, und arbeitet als freie Journalistin in Wien. Ihre Interessen liegen regional im asiatischen Raum und im Nahen Osten.*

*E-Mail: [mara.simperler@gmx.at](mailto:mara.simperler@gmx.at)*