



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## Sharia en nationaal recht in Indonesië

Otto, J.M.; Dekker, A.J.; Soest-Zuurdeeg, L.J. van

### Citation

Otto, J. M. (2006). Sharia en nationaal recht in Indonesië. In A. J. Dekker & L. J. van Soest-Zuurdeeg (Eds.), *Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden* (pp. 269-302). Amsterdam: Amsterdam University Press. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/19213>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/19213>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

*Sharia en nationaal recht in twaalf moslimlanden*

De serie Webpublicaties omvat studies die in het kader van de werkzaamheden van de WRR tot stand zijn gekomen. De verantwoordelijkheid voor de inhoud en de ingenomen standpunten berust bij de auteurs. Een overzicht van alle webpublicaties is te vinden op de website van de WRR ([www.wrr.nl](http://www.wrr.nl)).

Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid

Lange Vijverberg 4-5

Postbus 20004

2500 EA 's-Gravenhage

Telefoon 070-356 46 00

Telefax 070-356 46 85

E-mail [info@wrr.nl](mailto:info@wrr.nl)

Website <http://www.wrr.nl>

WRR

WETENSCHAPPELIJKE RAAD VOOR HET REGERINGSBELEID

*Sharia en nationaal recht in  
twaalf moslimlanden*

---

*J.M. Otto, A.J. Dekker,  
L.J. van Soest-Zuurdeeg (red.)*

Amsterdam University Press, Amsterdam, april 2006

Vormgeving: Studio Daniëls BV, Den Haag

ISBN 90 5356 9057

NUR 741

© WRR/Amsterdam University Press, Den Haag/Amsterdam 2006

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j<sup>o</sup> het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

# INHOUDSOPGAVE

	<b>Inleiding</b>	<b>11</b>
<b>1</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Egypte</b>	<b>19</b>
	<i>Maurits Berger en Nadia Sonneveld</i>	
1.1	De periode tot 1920	19
1.2	De periode 1920-1965	21
1.3	De periode 1965-1985	24
1.4	De periode 1985 tot heden	27
1.5	Staatsrecht	31
1.6	Personen- en familierecht	32
1.7	Strafrecht	35
1.8	Overige rechtsgebieden	36
1.9	Internationale verdragsverplichtingen en mensenrechten	36
1.10	Conclusie	38
<b>2</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Marokko</b>	<b>43</b>
	<i>Léon Buskens</i>	
2.1	De periode tot 1920	43
2.2	De periode 1920-1965	47
2.3	De periode 1965-1985	51
2.4	De periode 1985 tot heden	54
2.5	Constitutioneel recht	60
2.6	Familie- en erfrecht	61
2.7	Strafrecht	70
2.8	Overige rechtsgebieden, vooral handelsrecht	72
2.9	Internationale verdragen en mensenrechtenverplichtingen	73
2.10	Conclusies	78
<b>3</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Saoedi-Arabië</b>	<b>85</b>
	<i>Maarten Barends en Esther van Eijk</i>	
3.1	De periode tot 1920	85
3.2	De periode 1920-1965	87
3.3	De periode 1965-1985	90
3.4	De periode 1985 tot heden	92
3.5	Staatsrecht	97
3.6	Personen- en familierecht	100
3.7	Strafrecht	101
3.8	Overige rechtsgebieden, voornamelijk economisch recht	103
3.9	Internationale verdragsverplichtingen en mensenrechten	103
3.10	Conclusie	105

<b>4</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Soedan</b>	<b>113</b>
	<i>Olaf Köndgen</i>	
4.1	De periode tot 1920	113
4.2	De periode 1920-1965	115
4.3	De periode 1965-1985	117
4.4	De periode 1985 tot heden	123
4.5	Staatsrecht	129
4.6	Familie- en erfrecht	131
4.7	Strafrecht	132
4.8	Economisch recht	134
4.9	Mensenrechtenverplichtingen	135
4.10	Conclusies	136
<b>5</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Turkije</b>	<b>145</b>
	<i>Mustafa Koçak</i>	
5.1	De periode tot 1920	145
5.2	De periode 1920-1965	151
5.3	De periode 1965-1985	157
5.4	De periode 1985 tot heden	158
5.5	Staatsrecht	161
5.6	Personen-, familie- en erfrecht	164
5.7	Strafrecht	164
5.8	Economisch recht	164
5.9	De internationale verdragen aangaande de rechten van de mens	164
5.10	Conclusie	165
<b>6</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Afghanistan</b>	<b>173</b>
	<i>Nadjma Yassari en Hamid Saboory</i>	
6.1	De periode tot 1920	173
6.2	De periode 1920-1965	175
6.3	De periode 1965-1985	178
6.4	De periode 1985 tot heden	185
6.5	Staatsrecht	190
6.6	Personen- en familierecht	192
6.7	Strafrecht	195
6.8	Economisch recht	196
6.9	Internationale verdragen en mensenrechten	196
6.10	Conclusie	197

<b>7</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Iran</b>	<b>203</b>
	<i>Albert Dekker en Maarten Barends</i>	
7.1	De periode tot 1920	203
7.2	De periode 1920-1965	205
7.3	De periode 1965-1985	208
7.4	De periode 1985 tot heden	213
7.5	Staatsrecht	220
7.6	Personen- en familierecht	221
7.7	Strafrecht	224
7.8	Overige rechtsgebieden	225
7.9	Internationale verdragsverplichtingen en mensenrechten	226
7.10	Conclusie	227
<b>8</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Pakistan</b>	<b>235</b>
	<i>Maarten Barends en Jan Michiel Otto</i>	
8.1	De periode tot 1920	235
8.2	De periode van 1920 tot 1965	238
8.3	De periode van 1965 tot 1985	242
8.4	De periode van 1985 tot heden	246
8.5	Staatsrecht	249
8.6	Personen- en familierecht	254
8.7	Strafrecht	256
8.8	Overige rechtsgebieden	259
8.9	Internationale verdragsverplichtingen en mensenrechten	260
8.10	Conclusie	261
<b>9</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Indonesië</b>	<b>269</b>
	<i>Jan Michiel Otto</i>	
9.1	De periode tot 1920	269
9.2	De periode 1920-1965	273
9.3	De periode 1965-1985	275
9.4	De periode 1985 tot heden	277
9.5	Staatsrecht	283
9.6	Personen-, familie- en erfrecht	285
9.7	Strafrecht	290
9.8	Economisch recht	291
9.9	Internationale verdragsverplichtingen en mensenrechten	292
9.10	Conclusie	292

<b>10</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Maleisië</b>	<b>303</b>
	<i>Andrew Harding</i>	
10.1	De periode tot 1920	303
10.2	De periode 1920-1965	305
10.3	De periode 1965-1985	309
10.4	De periode 1985 tot heden	311
10.5	Staatsrecht	315
10.6	Familierecht en erfrecht	319
10.7	Strafrecht	323
10.8	Overige rechtsgebieden, in het bijzonder economisch recht	324
10.9	Verplichtingen in verband met mensenrechten	325
10.10	Conclusie	326
<b>11</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Mali</b>	<b>335</b>
	<i>Dorothea Schulz</i>	
11.1	De periode tot 1920	335
11.2	De periode 1920-1960	336
11.3	De periode 1960-1985	339
11.4	De periode 1985 tot heden	345
11.5	Staatsrecht	347
11.6	Personen- en familierecht	348
11.7	Strafrecht	349
11.8	Overige rechtsgebieden	349
11.9	Internationale verdragen en mensenrechten	349
11.10	Conclusie	350
<b>12</b>	<b>Sharia en nationaal recht in Nigeria</b>	<b>357</b>
	<i>Maarten Barends en Albert Dekker</i>	
12.1	De periode tot 1920	357
12.2	De periode 1920-1965	359
12.3	De periode 1965-1985	361
12.4	De periode 1985 tot heden	363
12.5	Staatsrecht	369
12.6	Personen-, familie- en erfrecht	371
12.7	Strafrecht	374
12.8	Overige rechtsgebieden, met name economisch recht	375
12.9	Internationale verdragsverplichtingen en mensenrechten	376
12.10	Conclusie	377
	<b>Verklarende woordenlijst</b>	<b>385</b>
	<b>Lijst van afkortingen</b>	<b>387</b>
	<b>Over de auteurs</b>	<b>389</b>

## 9 SHARIA EN NATIONAAL RECHT IN INDONESIË

Jan Michiel Otto<sup>1</sup>

De Republiek Indonesië (1945) herbergt bijna 235 miljoen mensen. Het eilandenrijk telt vele etnische groepen en is het grootste moslimland. De grootste groep is die der Javanen, die samen met onder anderen de Soendanezen (West-Java) het dichtbevolkte eiland Java (114 miljoen inwoners) bewonen. De bevolking bestaat voor 88 procent uit moslims (overwegend sunnieten). Andere erkende godsdiensten zijn het protestantisme (5%), rooms-katholicisme (3%), hindoeïsme (2%) en boeddhisme (1%). Vrijwel iedereen in Indonesië beheerst de officiële taal, het Bahasa Indonesia, hoewel de vele etnische groepen in de archipel ook hun eigen talen hebben.

Bron: The World Factbook, zie: <http://www.bartleby.com> (cijfers per ultimo 2003).

### 9.1 DE PERIODE TOT 1920

De islam bereikte Indonesië omstreeks de dertiende eeuw via handelaren uit Voor-Indië (Ricklefs 1981: 3-13). Het eilandenrijk bestond uit verschillende vorstendommen, die nu eens met elkaar samenwerkten, dan weer met elkaar in conflict waren. Eerder al hadden Voor-Indische kooplieden het gedachtegoed der hindoes naar Java gebracht; die ideeën bleven lange tijd van invloed op godsdienst, cultuur en staatsinrichting (De Graaf 1949: 21). Het hindoeïsme drong ook door tot de grote staten die in het binnenland van Java ontstonden: Majapahit in de veertiende eeuw en Mataram in de vijftiende en zestiende eeuw. Deze hadden goed ontwikkelde sociale, politieke en juridische instituties (Ball 1981: 1-2). Maar de islam nam in belang toe en breidde zich vanuit kustplaatsen langzaam maar zeker uit naar het binnenland. Het geloof en het islamitische rechtssysteem volgens de Shafitische leer vermengden zich met godsdienst, politiek en rechtspraktijken aan de vorstenhoven. Ook vonden vermengingen plaats met de lokale cultuur en het adatrecht (gewoonterecht)<sup>2</sup> in de dorpen (Lev 1972: 5). In de zestiende eeuw bekeerden de Javaanse sultans van Yogyakarta en Solo zich. In de geïslamiseerde vorstendommen op Java benoemden de heersers naast de eerste minister en de legerleider nu ook een geestelijke, de *panghoeloe*, die verantwoordelijk was voor religieuze aangelegenheden, inclusief de rechtspraak (Cammack 2003: 114-115; Hisyam 2001).

In 1596 arriveerden Nederlandse schepen op zoek naar specerijen voor de handel. Aanvankelijk opereerde de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC), een machtige handelsmaatschappij met winstoogmerk, vanuit kleine vestigingen langs de kust.

Hier zette men voor de Europeanen een uitgebreid rechtssysteem op naar Hollands model. Van een bewuste, systematische rechtspolitik voor de inheemse bevolking was nog geen sprake. Alleen in Semarang werd in 1747 een rechtbank voor de inheemse bevolking van Java opgericht, de zogenoemde Landraad, met enkele *panghoeloes* als adviseur (Burns 1999: 61; Hisyam 2001). Volgens Ball (1981: 17-25) was de leiding van de VOC zelf tamelijk ongeïnteresseerd en onwetend ten aanzien van inheemse rechtsordes. Dat bleek wel toen de VOC verschillende compendia van inheems recht liet opstellen. In plaats van zich een goed beeld te vormen van de complexe mengeling van adatrecht, islamitisch recht en Javaanse vorstendecreten, ging men uit van verkeerde, eenzijdige veronderstellingen. Zo nam men bijvoorbeeld aan dat islamitische inwoners volledig waren onderworpen aan godsdienstig, islamitisch recht.<sup>3</sup>

Toen de VOC in 1800 failliet was gegaan en de overzeese bezittingen in de handen van de Nederlandse staat overgingen, brak het echte koloniale tijdperk aan. In het overheidsbeleid voor Nederlands-Indië stond een 'batig slot' op de begroting steeds centraal, maar in het begin van de negentiende eeuw ging ook de sociaal-economische en politieke situatie een rol spelen.<sup>4</sup> Zo riep een 'proto-constitutie' van 1803 op tot respect voor inheemse wetten, gewoonten en instellingen (Burns 1999: 62; Ball 1982: 80). Daendels (1808-1811) en Raffles gedurende het Britse tussenbestuur (1811-1816) breidden op Java het gebied dat onder koloniaal gezag stond drastisch uit. Koloniale bestuurders legden de basis voor een dualistische maar samenhangende bestuurs-hiërarchie van enerzijds Europese en anderzijds inheemse ambtenaren. Ook richtten zij inheemse rechtbanken op, onder voorzitterschap van hoge bestuursambtenaren, residenten. Bij een geschil tussen moslims voor deze Landraad trad de hoofd-*panghoeloe* op als adviseur inzake islamitische wetten. Omdat hij daarbij vooral het religieuze recht citeerde, ongeacht of dit nu in de praktijk werd toegepast of niet, werd zijn mening vaak veronachtzaamd (Ball 1981: 69).

Op Java groeide vanaf 1812 het verzet tegen de overheersing. Dit mondde uit in de Java-Oorlog (1825-1830), die door de Nederlanders werd gewonnen, waarna de koloniale exploitatie pas echt begon (Ricklefs 1981: 111). Het Cultuurstelsel, een repressief koloniaal landbouwbeleid, verplichtte de Javaanse boeren een deel van hun land te bebouwen met gewassen die bestemd waren voor de koloniale regering. Ondanks regelingen die opriepen tot respect voor de inheemse rechtsbedeling en bescherming van de bevolking tegen misbruik daarvan, fungeerde het koloniale recht vooral als beleidsinstrument voor het Cultuurstelsel.

Er was nog altijd geen goede regeling van de koloniale rechtsbedeling totstandgekomen, zodat ook de positie van de sharia onduidelijk bleef. De onwetendheid en onkunde van de Nederlanders ten aanzien van adatrecht en islamitisch recht bleef in deze periode groot (Ball 1981: 35). Verder moest volgens een koninklijk besluit uit 1830 de gecodificeerde wetgeving van Nederland zoveel mogelijk op de bezittingen in

Oost-Indië worden toegepast (De Smidt 1990: 17-18).

In 1848 werden op 1 mei een tiental wetboeken en wetten van kracht. De ‘wet algemeene bepalingen van wetgeving’ verdeelde de bevolking in twee groepen: de Europeanen en daarmee gelijkgestelden, en de inlanders en daarmee gelijkgestelden (art. 6). Alle christenen werden gelijkgesteld met Europeanen. Inlanders waren: de Arabieren, de Moren, de Chinezen en alle anderen die ‘Mohammedanen of Heidenen’ zijn. Terwijl op de Europeanen in beginsel het gecodificeerde burgerlijk en handelsrecht van toepassing werd, waren inlanders onderworpen aan “de godsdienstige wetten, volksinstellingen en gebruiken, voor zo ver die niet in strijd zijn met algemeen erkende beginselen van billijkheid en rechtvaardigheid” (Dekker en Van Katwijk 1993: 11-13). In 1854 kwam de Nederlands-Indische ‘grondwet’, het ‘regeringsreglement’ (RR) tot stand, dat in artikel 75 lid 3 deze bepalingen bestendigde.

Het stelsel van rechtsdualisme stelde de koloniale overheersers voor de vraag wat die godsdienstige wetten, volksinstellingen en gebruiken eigenlijk inhielden, en welke instanties deze moesten toepassen. Vanaf 1855 lag het accent op het ontdekken en vinden van ‘mohammedaans recht’ (Otto et al. 1994: 732). S. Keijzer, leraar aan de opleiding voor Indische ambtenaren te Delft, meende dat zuiver islamitisch recht het referentiepunt diende te zijn bij elke poging het recht van de inheemse bevolking te begrijpen. Ook L.W.C. van den Berg, werkzaam aan dezelfde instelling, beschreef het inheemse recht op Java en Madoera als ‘afwijkingen’ van het islamitisch recht.<sup>5</sup>

In 1882 ging de koloniale overheid met de ‘priesterradenordonnantie’<sup>6</sup> over tot de formalisering en regulering van islamitische rechtspraak. De *panghoeloe* en andere leden werden nu niet langer benoemd door de inheemse vorst, maar door de Europese resident. De koloniale overheid zette in feite een aantal godsdienstfunctionarissen onder leiding van een *panghoeloe* bij elkaar in een raad, in de wandeling de ‘Raad Agama’ (godsdienstige raad) genoemd, en aan dit niet-gesalarieerde college werd de jurisdictie over huwelijksrecht gegeven. De besluiten van de Raad Agama konden alleen ten uitvoer worden gelegd na goedkeuring door de Landraad, de belangrijkste staatlijke rechtbank voor de inheemse bevolking. Deze instemming werd in vele, wellicht de meeste, gevallen geweigerd. De raad was dus eigenlijk niet meer dan een advieslichaam (Hooker 2003: 13). De koloniale wetgever schroomde trouwens niet om in de ‘gemengde-huwelijkenordonnantie’ van 1898 te bepalen dat moslimvrouwen mochten trouwen met niet-moslims, dit in tegenstelling tot de gangbare interpretaties van de sharia. Volgens Ball (1981: 69) was de regeling van de priesterraden gebaseerd op onbegrip. De *panghoeloes* zelf zagen zich in elk geval geplaatst ‘tussen drie vuren’: God, de koloniale overheid en het volk. In de praktijk traden zij op als bemiddelaar tussen de laatste twee (Hysiam 2002). Het bestuur maakte van hun advies gretig gebruik.

Sommige nieuwe moslimbewegingen schilderden de priesterraden af als ‘lakeien van de ongelovigen’. Bovendien werd hun deskundigheid in twijfel getrokken, zowel door

de opkomende moslimbewegingen als door de koloniale overheid zelf, die daarvoor nu juist de nodige criteria had gesteld. Er kwamen andere, informele religieuze schriftgeleerden naar voren (idem). Om te zorgen voor voldoende opgeleid kader voor hun priesterraden, richtten *panghoeloes* vanaf 1905 onder beschermheerschap van de sultan van Yogyakarta, eigen islamitische scholen (*madrasah*) op met moderne onderwijsmethoden. Deze *madrasahs* breidden zich uit over Java.

Rond 1900 probeerden verschillende koloniale bestuurders het rechtsdualisme te vervangen door een systeem van uniforme wetboeken naar Europees model. Zij meenden dat het ongeschreven adatrecht voor rechtsonzekerheid zorgde en het stelsel van verschillende wetten voor verschillende bevolkingsgroepen alleen maar verwarring gaf (Ball 1981: 43). Anderen vonden dat het onjuist was het recht van de Europese minderheid toe te passen op de inheemse meerderheid, die een eigen recht had. Deze stellingname droeg ertoe bij dat het Nederlandse parlement en de regering niet tot de genoemde unificatie zouden besluiten.

Na de eeuwwisseling werd het islamitisch recht ondergeschikt geacht aan de bredere categorie van het adatrecht. De grondlegger van deze benadering was de islamoloog Snouck Hurgronje<sup>7</sup> (die ook betrokken was bij de strategie voor het opstandige, fel islamitische Aceh). Naar zijn mening mochten islam en islamitisch recht geen politieke factor worden, omdat dit de stabiliteit van het koloniale regime in gevaar zou brengen. Gebeurde dit toch, dan moest dat worden bestreden. De islam en het islamitisch recht mochten wel het privé-leven van moslims bepalen. Snouck Hurgronje ontwikkelde na 1900 een nauwe samenwerking met de jongere jurist en hoogleraar Van Vollenhoven, die het adatrechtbegrip wetenschappelijk ontwikkelde, uitwerkte en verdedigde. Beiden waren typische vertegenwoordigers van de Ethische Politiek (1901), die de prioriteit van de koloniale politiek verlegde naar welvaart en welzijn van de inheemse bevolking. Erkenning van het adatrecht sloot hierbij goed aan. Koloniale rechtswetenschappers spraken van de ‘receptietheorie’:<sup>8</sup> alleen dat deel van het islamitische recht dat deel uitmaakte van de levende rechtsopvattingen van de bevolking zou worden gerecipieerd. Deze theorie bleef het uitgangspunt voor de koloniale rechtspolitiek.

De onderschikking van het islamitisch recht aan adatrecht stuitte op bezwaren van orthodoxe en nationalistische moslims. Zij beschuldigden de Nederlanders van verdeel-en-heerspolitiek, omdat het adatrecht van plaats tot plaats verschilde. Ook de ‘pacificatie’ van Aceh riep verzet op. Als reactie werden verschillende grote, islamitische volksbewegingen opgericht. In 1911 werd de Muhammadiyah gesticht. In 1912 volgde de Sarekat Islam, die later in belang zou worden overvleugeld door de Nahdatul Ulama of NU (1926). De NU had zijn wortels in de islamitische scholen waar de sharia werd onderwezen (Van Dijk 1988: 37-38). In 1923 werd de Persatuan Islam (Persis) opgericht, een vereniging van ‘precieze’ islamitische intellectuelen (Hooker 2003: 28-

32).<sup>9</sup> Tussen deze nieuwe bewegingen en de *panghoeloes* bestonden allerlei tegenstellingen, maar er was ook een gezamenlijk doel: het behartigen van de belangen van de islam jegens de koloniale overheid (Hisyam 2001).

## 9.2 DE PERIODE 1920-1965

In 1922 benoemde de koloniale regering een commissie voor de reorganisatie van de Raad Agama. Hierin zaten naast moslimleiders de invloedrijke Hoessein Djajadiningrat, adjunct-adviseur voor inlandse zaken, enkele Javaanse regenten en de adatrechtdeskundige Ter Haar (Lev 1972: 18). De werkzaamheden van de commissie resulteerden in een wettelijke regeling die in 1937 in werking trad. Er kwam een nieuw ‘*panghoeloe-gerecht*’, dat ging bestaan uit de *panghoeloe* als rechter, bijgestaan door maximaal twee assessoren en een klerk. Zij zouden worden gesalarieerd. Bovendien richtte de overheid een Islamitisch Hof van Beroep op voor heel Java en Madoera. De meest ingrijpende hervorming betrof de Landraden: zij kregen alle bevoegdheden inzake eigendomsaangelegenheden toebedeeld. Dit betekende dat de *wakap-goederen*<sup>10</sup> en het gehele erfrecht aan de competentie van de religieuze rechtbanken zouden worden onttrokken. De wet werd uiteraard gezien als anti-islamitisch en riep veel verzet op van moslimbewegingen, maar tevergeefs (Lev 1972: 19-24).

In 1942 viel Japan Nederlands-Indië binnen en nam het bestuur van de archipel over. Alle geldende wetten bleven gewoon van kracht, zodat er voor de positie van het islamitisch recht weinig veranderde. Wel brachten de Japanners het toezicht op islamitische zaken, dat was verspreid over verschillende ministeries, onder in één departement voor Religieuze Zaken (Lev 1972: 44). Vanaf eind 1944, toen de onafhankelijkheid in zicht kwam, vergaderde een geheime raad van vooraanstaande Indonesiërs om de Japanners te adviseren over bestuurlijke zaken. Hierbij kwam ook de positie van de islam op de agenda (Lev 1972: 34-36). Al snel kwamen de visies van ‘nationalisten’ en ‘moslimleiders’ tegenover elkaar te staan. Over de vraag of er in toekomstig Indonesië nog wel godsdienstige rechtbanken moesten zijn, was de raad sterk verdeeld. Een aantal moslimleiders hoopte op een ‘islamitische staat’ waarin de sharia zou gelden voor alle moslims. Tijdens onderhandelingen in juni 1945 kregen zij aanvankelijk hun zin, wat werd neergelegd in het Jakarta Handvest. Dit stelde dat de staat was gebaseerd op het geloof in God “met de plicht de sharia uit te voeren jegens de aanhangers van de islam” (Cribb and Brown 1997: 15). Maar in de daaropvolgende weken kwamen de nationalistische leiders Sukarno en Hatta hiervan terug. Toen zij op 17 augustus 1945 de onafhankelijkheid uitriepen en de eerste grondwet voorlezen en verspreidden, bleken de ‘zeven woorden’ te zijn verdwenen.

De Indonesische grondwet van 1945 kreeg de vijf beginselen van de *Pancasila* als ideologische grondslag. De *Pancasila*, wat letterlijk ‘vijf zuilen’ betekent, werd vermeld in de preambule en gold als de hoogste bron van recht in de Indonesische staat. De vijf

beginselen waren: het geloof in de ene en almachtige God, rechtvaardige menselijkheid, nationale eenheid, consensus-democratie en sociale rechtvaardigheid. In deze politieke toverformule werden de voornaamste stromingen in het politieke krachtenveld vertegenwoordigd: islam, internationaal erkende beginselen van humaniteit, nationalisme, traditioneel bestuur en socialisme. De algemene formulering van de eerste zuil moest ook andere godsdiensten geruststellen. De grondwet bepaalde dat alle regelingen en staatsinstellingen ongewijzigd bleven voorzover zij niet in strijd waren met de nieuwe grondwet. Daarmee bleven ook de godsdienstige rechtbanken in stand.

De eerste twintig jaar van de jonge republiek, van 1945 tot aan de vestiging van de Nieuwe Orde in 1965/1966, vormde een periode van veel militaire, politieke en ideologische spanning en strijd. Allereerst woedde tot december 1949 de onafhankelijkheidsstrijd tegen de Nederlanders. Tijdens deze chaotische periode ontstonden er in verschillende regio's bovendien opstanden tegen de republiek. In 1948 riep een mysticus in West-Java zich uit tot de leider van een islamitische staat, gebaseerd op de sharia en bestuurd door geestelijken (Ricklefs 1981: 215-216). Deze Darul Islam-beweging leverde jarenlang strijd op het platteland van West-Java. Vanaf 1950 brak ook in Zuid-Sulawesi een opstand tegen Jakarta uit, die zich met de Darul Islam verbond, en in 1953 voegde Aceh zich hierbij (idem: 232, 235). In 1956 kwamen legerofficieren in opstand in Sumatra, en in 1957 in Kalimantan, de Molukken en Noord- en Zuid-Sulawesi (idem: 242). Nadat moslimextremisten in dat jaar een aanslag op Sukarno hadden gepleegd, ging deze een meer dictatoriale lijn volgen. Hij kreeg daarbij steun van het leger, zijn eigen nationalistische partij, Partai Nasional Indonesia (PNI) en de communistische partij, Partai Komunis Indonesia (PKI). Vanaf 1957 doopte hij zijn bewind 'de Geleide Democratie'. Met Aceh werd de relatie in 1959 hersteld door het een bijzondere juridische status te geven met autonomie inzake onderwijs, cultuur en religie. In West-Java werden de rebellen teruggedrongen, maar zij zouden pas in 1965 de strijd opgeven (Van Dijk 1988: 40).

Na de onafhankelijkheid was de onder de Japanners gecreëerde islamitische massa-organisatie Masyumi de grootste politieke partij geworden. Aanvankelijk werkten de NU, de Muhammadiyah en andere groepen hierin samen. De Masyumi leverde ook verschillende premiers (Ricklefs 1981: 230). Na interne strijd tussen de 'rekkelijke' conservatieven en 'precieze' modernisten, verliet de conservatieve NU in de loop van de jaren vijftig echter de Masyumi, en ging samenwerken met nationalist en communisten. In 1955 werden algemene verkiezingen gehouden voor het parlement en voor de Konstituante, de grondwetgevende vergadering. Masyumi, PNI, NU en PKI werden de grootste partijen. In de Konstituante, die in 1956 haar werkzaamheden begon, bepleitten moslimpolitici dat het Jakarta Handvest weer zou worden opgenomen in de grondwet, maar een kleine meerderheid was hiertegen (Ricklefs 1981: 253). Sukarno, die bleef hameren op nationale eenheid, probeerde het volk nu te winnen voor de 'Nasakom'-ideologie (Nasionalisme, Agama (godsdienst), Komunisme) (idem: 256). In de praktijk

werden de communisten steeds machtiger, en verloren de moslimpartijen terrein. Ook met een bestuurlijk perspectief probeerden de achtereenvolgende kabinetten overheid en maatschappij te organiseren en juridisch in te richten. In 1946 was het ministerie voor Godsdienstzaken opgericht (Lev 1972: 43). Het was een omstreden instelling, bezien met hoop door sommigen, en met vrees door anderen. Zou zij de islam verbreiden en de staat ondermijnen of zou zij juist namens de staat de islam controleren? Het ministerie opende in het hele land lokale kantoren voor godsdienstzaken (de KUA: Kantor Urusan Agama). Het toezicht op de godsdienstige rechtbanken ging in 1946 over van Justitie naar Godsdienstzaken (Lev 1972: 64). Het ministerie bood een forse werkgelegenheid aan aanhangers van de NU en de Masyumi, anders dan andere rijksambtenaren veelal afkomstig uit vrome, niet aristocratische kringen (Lev 1972: 53). Wet 22/1946 bracht de voltrekking en registratie van huwelijken en echtscheidingen onder bestuurlijk toezicht van het departement (idem: 54-57). Het ambt van de gesalarieerde registratieambtenaar werd geschapen; deze volgde nationale, uniforme procedures onder toezicht van de plaatselijke bureaus voor godsdienstzaken.

Na de onafhankelijkheidsverklaring werd wel enkele keren geprobeerd de godsdienstige rechtbanken op te heffen. De eerste poging hiertoe was wet 19/1948, die bepaalde dat de rechtbanken moesten integreren in seculiere gerechten. De wet werd echter vanwege de oorlogssituatie niet geïmplementeerd en de rechtbanken bleven eenvoudig bestaan. Bij Regeringsverordening 45 van 1957 werden de bevoegdheden van de godsdienstige rechtbanken, nu ook buiten Java, vastgesteld als 'de toepassing van het in de maatschappij levende recht', een voortzetting van de adatrechtspolitiek, maar nu gericht op de vorming van een 'nationale adat' (Bowen 2003: 53). In 1961 leidde deze benadering tot de bekende uitspraak van het Hooggerechtshof (*Mahkamah Agung*) dat in heel Indonesië en dus óók voor moslims, het nationale levende erfrecht inhield dat zonen en dochters beiden evenveel zouden erven. Dit recht prevaleerde boven de lokale adat. Ten aanzien van de sharia kwam het nationalistische rechtsdenken tot uiting in het pleidooi van de vooraanstaande jurist Hazairin voor een vijfde islamitische rechtsschool, de *madhab Indonesia*, die een eclectische keuze zou maken uit de leerstellingen van de vier bekende rechtsscholen.

### 9.3 DE PERIODE 1965-1985

Sukarno verloor na 30 september 1965 geleidelijk zijn gezag gedurende een machtsstrijd die ontaardde in een enorm bloedbad waarin het leger – gesteund door moslimgroepen – honderdduizenden communisten en hun sympathisanten gevangen zette en vermoordde. Op 11 maart 1966 ondertekende Sukarno een document waarin hij de uitvoerende macht aan Suharto overdroeg. Deze verbood hierop de communistische partij. Het jaar daarop werd Sukarno officieel afgezet en Suharto benoemd tot president (Cribb and Brown 1997: 110-111).

Suharto stond slechts drie politieke partijen toe, die door de regering werden gecontroleerd. Golkar werd de dominante regeringspartij. De bestaande islamitische partijen werden samengevoegd tot de Partai Persatuan Pembangunan (PPP), de Partij voor Eenheid en Ontwikkeling. Deze mocht samen met de democratisch-nationalistische Partai Demokrasi Indonesia (PDI) een zeer lichte vorm van oppositie voeren. Tijdens de Nieuwe Orde zou de PPP geen dominante rol spelen. Met hulp van zijn generaals creëerde Suharto een vrij stabiele politiestaat die streefde naar snelle economische groei; Indonesië's natuurlijke hulpbronnen – olie, gas en hout – werden in hoog tempo geëxploiteerd. Hij onderhield betere betrekkingen met het Westen en de internationale gemeenschap dan zijn voorganger.<sup>11</sup>

Suharto's politiek van stabiliteit, controle, bureaucratisering en afgedwongen Pancasila-harmonie richtte zich ook op de islam in zijn land. Deze kreeg een vaste, maar beperkte plaats. Het ministerie van Godsdienstzaken hield politiek-bestuurlijk toezicht op godsdienstbeoefening, islamitisch onderwijs en rechtspraak. In de jaren zeventig werden twee grote nieuwe wetten ingediend om de positie van de sharia nader te bepalen: Wet 14 van 1970 op de rechterlijke macht en de huwelijkswet (1) van 1974. De eerstgenoemde wet bepaalde dat de rechterlijke macht uit vier sectoren zou bestaan: algemeen, godsdienstig, administratief en militair. Elk van de honderden districten kreeg een eigen godsdienstige rechtbank en in elk van de 26 provincies werd een islamitisch gerechtshof opgetuigd. Dit betekende een versterking en uitbreiding van de in 1882, 1937 en 1957 wettelijk gevestigde islamitische rechtspraak. Maar tegelijk kreeg het Hooggerechtshof in Jakarta de bevoegdheid tot cassatie van de uitspraken van de godsdienstige gerechtshoven. Zo werd de onderschikking van het islamitisch recht toch weer een feit.

Voordat de huwelijkswet van 1974 kon worden uitgevaardigd, waren er al verschillende ontwerpen opgesteld en gestrand. Modernisten hadden in 1973 de regering zover weten te krijgen dat er in het wetsontwerp rechtsregels kwamen voor vrijwel alle hete hangijzers. Dat zou de positie van de vrouw en het overheidstoezicht aanzienlijk versterken. Maar moslimgroepen, die niet accepteerden dat er van de klassieke sharia werd afgeweken, kwamen hiertegen fel in verzet. Pas na fysieke en politieke interventie van het leger bereikte het parlement een compromis (Butt 1999: 122-123). Een deel van de hervormingsvoorstellen werd vervangen door minder vergaande vernieuwingen. Sommige nieuwe bepalingen hanteerden een dermate verhullend taalgebruik, dat bij eerste lezing niet duidelijk werd of er nu voor een modernistische of conservatieve oplossing was gekozen. Beide kampen meenden hierdoor dat de wet in hun straatje paste. Bovendien kon de overheid trots melden dat er nu een geünificeerd huwelijksrecht gold in heel Indonesië én dat de koloniale 'gemengde-huwelijkenordonnantie' van 1898 was opgeheven. Het was echter schijn-unificatie. De wet was weliswaar tamelijk effectief als politiek compromis – zij geldt nog steeds –, maar als normstelling had zij een aantal zwakke plekken, die zouden leiden tot grote rechtsonzekerheid (zie

par. 9.6). Uit studies in de jaren tachtig rees het beeld op dat polygamie vrij uitzonderlijk was en verstoting vaker voorkwam, zij het met grote regionale verschillen. In traditioneel islamitische districten zoals Indramayu werd bijvoorbeeld een veel hoger aantal verstotingen geregistreerd dan elders (Otto en Pompe 1988).

Intussen pakte de overheid groepen moslimradicalen die actief bleven na de ontbinding van de Darul Islam hard aan. Ba'asyir, die later in 2002 bekendheid zou krijgen als leidsman van de plegers van de aanslag op Bali, werd al in 1970 gearresteerd voor zijn activiteiten in het ondergrondse Komando Jihad. Deze organisatie streefde naar een islamitische staat en voerde bomaanslagen uit op bioscopen, nachtclubs en kerken. Zij verzette zich gewapenderhand tegen het bewind van Suharto.

Ook tussen de conservatieve religieuze leiders en de staat bestond in de jaren zeventig een grote wederzijdse argwaan. Suharto besloot in 1975 tot de oprichting van de Majelis Ulama Indonesia (MUI), een raad van Indonesische schriftgeleerden. Conform zijn gebruikelijke politieke stijl had hij eerst 26 provinciale raden laten oprichten, die vervolgens de nationale raad stichtten. De status van deze organisatie was onduidelijk: particulier of semi-staatsinstelling? Een van de taken van de MUI werd de beoordeling van wetten op hun religieuze aanvaardbaarheid (Bowen 2003: 229-231). Soms vaardigde deze organisatie controversiële *fatwas* uit. In 1980 verklaarde de raad zich bijvoorbeeld tegen elk huwelijk van moslims en christenen en in 1981 werd het voor moslims zondig verklaard om christelijke vieringen bij te wonen (Bowen 2003: 235). In de jaren tachtig was de MUI onder meer betrokken bij de oprichting van een islamitische banksector en de 'compilatie van islamitisch recht'. Deze laatste was een poging om schriftgeleerden en juristen een gezaghebbende optekening te laten maken van het in Indonesië geldende islamitische recht (zie par. 9.4).

Zo gaf Suharto gedurende de Nieuwe Orde de islam een plaats. Het accent lag op controle, het was eerder nationalisering van het islamitisch recht dan islamisering van nationaal recht, al liet de dictator de schijn van het laatste soms bewust bestaan. Over één punt kon geen misverstand bestaan: moslimorganisaties waren net als alle andere organisaties wettelijk verplicht de Pancasila te erkennen als hoogste norm en enige grondslag. Elke serieuze oppositie, islamitisch of anderszins, tegen Suharto's bewind werd hardhandig de kop ingedrukt.

#### 9.4 DE PERIODE 1985 TOT HEDEN

Toen de moslimleiders eenmaal openlijk de Pancasila hadden geaccepteerd, kon de strijdbijl tussen staat en islam worden begraven. Zij richtten zich in plaats van op de politieke islam nu op de 'culturele islam' (Salim and Azra 2003b: 10). Dit was voor Suharto aanleiding om een pro-islambeleid te gaan voeren. Zulks werd om politieke redenen ook hoogst opportuun, want vanaf het einde van de jaren tachtig verhevigde

de kritiek op Suharto, en had hij de steun van moslimbewegingen dringend nodig, bijvoorbeeld bij de verkiezingen van 1992 en 1993 (Hefner 2003: 155).

De toegenomen kritiek op Suharto's regime kwam van verscheidene kanten. De voortdurende schending van de mensenrechten door zijn bewind werd in het buitenland al jaren openlijk veroordeeld. In Indonesië was men met kritiek aanvankelijk spaarzamer, deels uit angst, maar deels ook omdat de verdiensten van Suharto voor de stabiliteit en economie werden gewaardeerd. Toen echter in de jaren negentig de corruptie van Suharto's familie en beschermelingen de pan uit rees, nam ook de legitimiteit van zijn regime bij de man op straat snel af.

In 1990 richtte Suharto's politieke beschermeling Habibie, minister van Technologie, de Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) op, een nationale vereniging van moslim-intellectuelen. De ICMI kreeg een eigen denktank en een krant om haar ideeën beter te kunnen formuleren en verspreiden. De doelstellingen van de ICMI waren de verbetering van de economische positie van moslims en de opname van islamitische waarden in het overheidsbeleid (Schwarz 1999: 175-176). De ICMI bracht met name orthodoxere moslims bijeen en gaf hun een politiek instrument (idem: 179).

Ook op andere gebieden manifesteerde de islam zich steeds nadrukkelijker. Het islamitische onderwijs leidde een nieuwe generatie scholieren op, die was doortrokken van discipline, ijver en morele idealen, dat alles in naam van de islam – en soms ook van radicale ideeën!

Ambtenaren mochten zich openlijk als moslim profileren. Vergaderingen werden geopend met een islamitisch gebed en toespraken werden voorgegaan door Arabische zegenbedes (Vlasblom 2004a: 65). De provinciale tak van de MUI in Aceh vaardigde in 1990 een *fatwa* uit die vrouwen het dragen van een sluier voorschreef. Er ontstond veel rumoer en onenigheid over de *fatwa*, maar de regering nam geen besluit over deze netelige kwestie. Duidelijk was dat het steeds moeilijker werd de *fatwa* te negeren (Bowen 2003: 231-233). Suharto zelf bleef ook niet achter: hij maakte een bedevaart naar Mekka. Steeds meer benadrukten hij en Habibie, die vice-president werd, het islamitische karakter van de Nieuwe Orde. Overigens bleef de Pancasila richtsnoer, ook in godsdienstzaken, en werden nationale religieuze harmonie en verdraagzaamheid van bovenaf verplicht gesteld en afgedwongen: een soort totalitaire tolerantie.

In 1988 werd de eerdergenoemde 'compilatie van islamitisch recht' goedgekeurd en vastgesteld. Met deze compilatie, opgesteld door vele commissies van schriftgeleerden, juristen en andere deskundigen, had de Indonesische regering ervoor gezorgd dat verschillende materialen van de *fiqh* werden geünificeerd en gecodificeerd met instemming van zowel de leidende geestelijken als een aantal vooraanstaande rechters. Suharto gaf in 1991 een formele instructie aan zijn minister van Godsdienstzaken om de compilatie te verbreiden "om gebruikt te worden door regeringsinstanties en door

de bevolking die haar nodig heeft (...) als richtlijn voor het beëindigen van de problemen op deze terreinen". De minister instrueerde daarop alle bevoegde overheidsinstanties om "zoveel mogelijk de genoemde Compilatie toe te passen naast de andere wettelijke bepalingen".

In 1989 werd de 'wet inzake de godsdienstige rechtspraak' uitgevaardigd. Deze wet bepaalde de positie en de werkwijze van de godsdienstige rechtbanken. Het wetsontwerp had eerder aanleiding gegeven tot felle debatten (Bowen 2003: 185-189). Vele nationalisten, leden van de christelijke minderheid en professionele juristen waren mordicus tegen de wet, omdat zij hierin een erkenning zagen van een eigen sharia-sector binnen het nationale rechtssysteem. De regering en het leger zagen de wet daarentegen eerder als een middel om de staatsinvloed op de islam te vergroten.

Het islamitisch reveil dat zich in de maatschappij had voltrokken, in navolging van landen als Pakistan en Maleisië, deed ook de vraag naar islamitische bankdiensten stijgen. In 1991 gaf Suharto, die steeds huiverig was geweest voor financiële machtsconcentraties bij islamitische groepen, zijn akkoord aan de oprichting van een islamitische bank. De oprichting van de Bank Muamalat Indonesia (BMI) had mede ten doel de economische positie van niet-Chinese Indonesiërs te versterken, en wilde een voorbeeld stellen in maatschappelijk verantwoord en eerlijk bankieren.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat vooruitstrevende Indonesische juristen betrokken waren bij de uitwerking van de regelgeving over islamitisch bankieren. Een van de financiers van dit project is USAID, de ontwikkelingshulporganisatie van de Verenigde Staten.

Door de economische crisis van 1997 werd het verzet tegen Suharto massaal en onstuutbaar. Studenten speelden hierin een hoofdrol en eisten grote politieke hervormingen: *Reformasi*. Onder de belangrijkste leiders van het verzet tegen Suharto waren de nationalistisch-democratisch gezinde NU-leider Abdurrahman Wahid en de meer radicale Amien Rais, leider van de Muhammadiyah. Zij durfden de oude president fel te bekritisieren.<sup>12</sup> Na grote en langdurige demonstraties trad Suharto in 1998 af. De *Reformasi* kon beginnen: democratisering, liberalisering, decentralisatie en daarmee mogelijkwerwijs de ontworsteling van islamitische activisten aan een jarenlange repressie door de staat.

Suharto werd opgevolgd door Habibie, zijn vice-president, de oprichter van de ICMI. Deze zou in korte tijd een aantal wetten afkondigen die vorm gaven aan democratisering én islamisering. Wet 22/1999 op de regionale autonomie en wet 25/1999 op de financiële verhouding tussen het centrum en de gewesten brachten een politieke omwenteling teweeg. Daarnaast vaardigde Habibie wetgeving uit inzake de *haji*-organisatie, het *zakat*-beheer en het islamitisch bankieren (Salim 2003: 228). Overigens waren dit geen wetten die Indonesiërs verplichtten tot het ondernemen van de *haji*,

het betalen van *zakat* of het openen van een islamitische bankrekening. Het waren procedureel-organisatorische wetten die een kader schiepen voor moslims die hun religieuze plichten wilden nakomen (idem: 229).

Voorts schreef Habibie parlementsverkiezingen uit voor de zomer van 1999. Wahids Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) en Rais' Partai Amanat Nasional (PAN) verschenen als nieuwe islamitische partijen. Samen met de vanouds gezagsgetrouwe PPP en een aantal kleinere partijen zoals de PBB van Mahendra, de latere minister van Justitie, vormden zij 'de islamitische as'. Alleen PPP en PBB streefden naar herleving van het Jakarta Handvest en islamisering van de grondwet.

De grote winnaar van de verkiezingen van 1999 werd echter een seculiere partij: de Parta Demokrasi Indonesia (PDI-P) onder leiding van Sukarno's dochter Megawati. Desondanks werd niet zij de president, maar PKB-leider Wahid. Dit was het gevolg van de politieke manoeuvres van een coalitie van moslimpartijen onder aanvoering van Amien Rais. Megawati werd gekozen als vice-president.

Wahid zag zichzelf primair als nationalist en democraat. Hij beperkte de rol van het leger, versterkte de mensenrechten, vergrootte de persvrijheid, de macht van vertegenwoordigende lichamen en de onafhankelijkheid van de rechterlijke macht. Wahid wees een islamitische staat en invoering van de sharia scherp af en meende dat religie en politiek gescheiden moesten blijven (Bowen 2003: 240). Pogingen de Indonesische staat en het recht verder te islamiseren maakten onder Wahid dan ook weinig kans, ondanks zijn islamitische achtergrond en achterban. Het merendeel van het parlement bleek het met hem eens te zijn.<sup>13</sup> Wahid voelde zich zo zeker van zijn zaak dat hij soms lijnrecht tegen vooraanstaande *ulama* en de MUI inging.

In de opzienbarende Ajinomoto-zaak van januari 2001 ging het bijvoorbeeld om een producent van onder andere levensmiddelen, Ajinomoto, die een smaakstof maakte, die volgens testen in opdracht van de MUI, stof bevatte uit de pancreasklier van varkens en daarom *haram* (verboden) was. Hierop besloot de politie van Jakarta de directie van het bedrijf te arresteren en de fabrieken te sluiten "omdat de gevoelens van de Indonesische moslimgemeenschap waren beledigd". President Wahid bepaalde echter, gesteund door andere laboratoriumtesten, dat de stof *halal* (toegestaan) was en liet de fabrieken weer openen. Uiteraard deed deze beslissing veel stof opwaaien. In antwoord daarop verklaarde Wahid dat de MUI én hijzelf gelijk hadden en dat het een kwestie van *ijtihad*, vrije interpretatie, was. Door Wahids optreden kon de indruk ontstaan dat na het vertrek van Suharto niet meer zeker was wie er nu de baas was in het land en wie bindende beslissingen over dit soort zaken kon nemen (Bowen 2003: 233-234).

Wahid zette de decentralisatie van 1999 voort, die leidde tot een sterk vergrote autonomie van de districten. Voor de provincies Papua en Aceh golden aparte autonomiewet-

ten, die deze provincies een zekere bevoegdheid gaven eigen lokaal recht te betrekken in hun rechtspraak. In Papua was dat het adatrecht, en in Aceh was dat volgens wet 18 van 2001 de sharia. Bij nader inzien bleek deze wet van 2001 overigens niet zoveel om het lijf te hebben: wederom had de centrale overheid Aceh een belofte gedaan die zij vervolgens weer liet verwateren (Salim 2003: 225-228).

In vele provincies was het niet zozeer de islam, als wel de adat die een opleving doormaakte. In het zeer islamitische Minangkabau bijvoorbeeld bleek dat de terugkeer naar de adat meer politiek gewicht vertegenwoordigde dan de terugkeer naar het islamitische geloof. Op verschillende plaatsen vlamde etnisch en sektarisch geweld op. In Midden-Sulawesi en op de Molukken vonden bloedige conflicten tussen moslims en christenen plaats. In Jakarta was Wahid inmiddels zo grillig en soms hard opgetreden tegen zijn tegenstanders, dat hij in conflict kwam met het parlement. Na beschuldigingen van wanbeleid en corruptie werd hij afgezet wegens 'ernstig' afwijken van de 'hoofddlijnen van overheidsbeleid'.

Megawati volgde hem op als president in juli 2001, terwijl de leider van de islamitische PPP, Hamzah Haz, vice-president werd. Na de aanslagen van moslimterroristen van 11 september 2001 en de daaropvolgende Amerikaanse aanvallen in Afghanistan en Irak deed de Indonesische regering haar uiterste best om te voorkomen dat de buitenlandse conflicten zouden terugslaan op de binnenlandse situatie en tot explosieve conflicten tussen moslimgroepen en anderen zouden leiden (Vlasblom 2003a). In oktober 2002 werd Indonesië echter zelf opgeschrikt door een zware aanslag op een nachtclub op Bali, waarbij vele Australiërs en Indonesiërs de dood vonden. In 2003 volgde een aanslag op het Marriott-hotel in Jakarta, en het jaar daarop was de Australische ambassade het doelwit van islamitische fundamentalisten. Het gerechtelijk onderzoek vestigde de aandacht op lokale groepen, landelijke organisaties en vertakkingen van internationale netwerken van moslimterroristen.<sup>14</sup> Een aantal van hen werd ter dood veroordeeld, maar van JI-leider Ba'asyir kon de betrokkenheid onvoldoende worden vastgesteld.

Tijdens het bewind van Megawati, dat sterk leunde op enkele superministers, bekwame technocraten en militairen, onder wie de latere president Susilo Bambang Yudhoyono, kwamen verschillende tekenen van voortschrijdende maatschappelijke islamisering aan de oppervlakte. Met een vice-president, Hamzah Haz, die zelf drie vrouwen had, kwam bijvoorbeeld een einde aan de jarenlange officiële politiek van afkeuring van polygamie. Formele en informele polygamie kwamen nu vaker openlijk en onbekommerd in het nieuws. Om de beperkende voorwaarden van de huwelijkswet te omzeilen, lieten mannen hun polygame huwelijken alleen met behulp van een imam sluiten. Al eerder was uit onderzoek gebleken dat bijna de helft van alle echtscheidingen plaatsvond zonder bemoeienis van de godsdienstige rechtbanken (Cammack et al. 2004: 406; Debating 2003; zie par. 9.6).<sup>15</sup>

Verder ontstond een discussie over een nieuw ontwerp-wetboek van strafrecht toen bleek dat de nieuwe definitie van overspel, alle buitenechtelijk geslachtsverkeer, was ontleend aan de sharia – niet echter de sancties! – en dat minister van Justitie Mahendra hiermee wellicht de gunst van de moslimkiezers hoopte te verwerven (Vlasblom 2003b). De MUI voerde een succesvol pleidooi voor de formele erkenning en regulering van het islamitisch bankieren (Bank Indonesia 2002). De fundamentalistische moslimpartij PKS breidde zich snel uit dankzij een jong, goed opgeleid en zeer gedisciplineerd kader van vrijwilligers, die veel sociaal werk in dorpen en stadskampongs deden. De partij, die was gebaseerd op het gedachtegoed van Hassan al-Banna, oprichter van de Egyptische Moslimbroederschap, hoopte via democratische weg aan de macht te komen (Vlasblom 2004a; 2004b).

Ondanks deze ontwikkelingen zette de politieke islamisering niet door. De maatschappelijke islamisering bleek eerder cultureel dan politiek van aard te zijn. Het overgrote deel van de Indonesische moslims toonde een duidelijke voorkeur voor seculiere, nationalistische partijen, hetgeen bewaarheid werd bij de verkiezingen van 2004. De twee winnende partijen, Golkar (21,6%) en PDI-P (18,5%) waren allebei seculier georiënteerd, evenals de derde, Wahids PKB (11%), gelieerd aan de traditionalistische NU. De president, die in oktober 2004 voor het eerst rechtstreeks werd gekozen, was Susilo Bambang Yudhoyono, een nationalist die een kleine seculiere partij leidde, de Partai Demokrasi. Zijn vice-president werd Yusuf Kalla, politicus, ondernemer, en afkomstig uit NU-kringen.

Azra (2004: 12-14), een van 's lands bekendste islamologen, constateerde uit het verloop van deze verkiezingen allereerst dat de Indonesische islam verenigbaar was met democratie. Ten tweede wees hij erop dat de *democratic trap*-theorie, die voorspelde dat democratie leidde tot machtsovername door islamisten, in het Indonesische geval onjuist was gebleken. Ten derde merkte hij op dat islamitische issues, zoals de invoering van de sharia, geen rol hadden gespeeld bij deze verkiezingen, en dat zelfs islamitische partijen als de PKS zich hadden geconcentreerd op sociaal-economische onderwerpen. Ten vierde concludeerde hij dat Geertz' *politik aliran*-theorie, die ervan uitging dat Indonesiërs stemden langs religieuze en traditionele lijnen, haar gelding leek te verliezen. Ten vijfde constateerde Azra dat de bomaanslagen onder Indonesische moslims hadden geleid tot een krachtige afwijzing en een vastberaden aanpak van het radicalisme. Ten slotte stelde hij dat een striktere rechtshandhaving van cruciaal belang was in de strijd tegen het terrorisme.

Men kan op deze punten moeilijk met Azra van mening verschillen. De stemmen voor een gematigde islam, die in het verleden zo vaak waren geuit door prominente intellectuelen als Nurcholis Madjid en Abdurrahman Wahid, bleken een breed draagvlak te hebben. Het is dan ook te verwachten dat onder Yudhoyono en Kalla de bestaande verhouding tussen sharia en nationaal recht geen grote wijzigingen zal ondergaan.

## 9.5 STAATSRECHT

Het woord islam komt in de grondwet niet voor. Indonesië is dan ook geen islamitische staat en de islam is geen staatsgodsdienst. Tegelijk kan men Indonesië staatsrechtelijk evenmin als een seculiere staat beschouwen. In de preambule van de grondwet luidt een van de zuilen van de staatsideologie “het geloof in de ene, almachtige God”. Oud-minister van Justitie Seno Adji schreef hierover ooit treffend: “There is neither separation nor unity of Church and State; the secular and the spiritual are distinguishable, but they flow together” (Adji 1979: 110).

De Indonesische wetgever heeft het verband tussen het statelijk recht en de sharia neergelegd in een aantal procedurele en materiële wetten en besluiten. In procedureel opzicht is vooral de ‘wet op de godsdienstige rechtspraak’<sup>16</sup> van belang en in materieel opzicht de huwelijkswet van 1974. Daarnaast is in materieel opzicht de ‘compilatie van islamitisch recht’ van betekenis.

Deze paragraaf behandelt enkele aspecten van het staatsrecht die verband houden met de positie van de sharia. Dit zijn achtereenvolgens: (a) de wettelijke status van de compilatie; (b) het ministerie van Godsdienstzaken; (c) de positie van de godsdienstige rechtspraak; (d) de mensenrechten; en (e) de decentralisatie.

### **De wettelijke status van de compilatie**

De ‘compilatie van islamitisch recht’ is bij presidentiele instructie en vervolgens bij ministerieel besluit in 1991 van kracht geworden als richtlijn waarmee de godsdienstige rechtbanken ‘zoveel mogelijk rekening houden’. Door deze constructie heeft de regering het verwijt ontlopen dat zij zelf bij ‘wet’ bepaalt wat de sharia inhoudt. De compilatie is immers opgesteld door schriftgeleerden, zoals de sharia voorschrijft. Tegelijk heeft de compilatie wel de vorm van een wetboek met drie boeken – huwelijksrecht, erfrecht en *waqf* –, 229 artikelen en een memorie van toelichting, en is zij door de president afgekondigd.

De compilatie bepaalt dat de rechtsvinding van de sharia gebaseerd is op vijf bronnen: (a) standaardteksten uit de Shafiitische rechtsschool; (b) aanvullende teksten van andere rechtsscholen; (c) bestaande jurisprudentie; (d) *fatwas* van *ulama*; en (e) de situatie in andere landen (Hooker 2003: 23).

Op een aantal punten heeft de compilatie een opmerkelijk progressief standpunt ingenomen, dat afwijkt van gangbare interpretaties van de klassieke sharia.<sup>17</sup> Sinds 1990 verwijzen vonnissen van godsdienstige rechtbanken steeds vaker naar deze compilatie. Volgens raadshoofd Busthanul Arifin van het Hoogerechtshof, voorzitter van de commissie die de compilatie opstelde, is de compilatie ‘positief recht’. Anderen houden het erop dat de compilatie een gezaghebbende optekening is van de levende

rechtsgebruiken, de *living adat law* (Bowen 2003: 189-199). De gezaghebbende jurist Attamimi meende daarentegen dat door de juridische vormgeving de rechtskracht van de compilatie gering is (Mawardi 2003: 43-44).

### **Het ministerie van Godsdienstzaken**

Het ministerie van Godsdienstzaken speelt een sleutelrol in de verhouding tussen nationaal recht en sharia. Het houdt toezicht op de religies en reguleert het islamitisch onderwijs, de moskeeën en de *haji*.<sup>18</sup> Samen met het ministerie van Justitie en het Hooggerichtshof houdt het ook beheersmatig en bestuurlijk toezicht op de huwelijksregistratie en de godsdienstige rechtspraak.<sup>19</sup>

### **De positie van de godsdienstige rechtspraak**

De 'wet op de godsdienstige rechtspraak' (1989) geeft een uniforme regeling voor de positie, ondersteuning en bevoegdheden van de godsdienstige rechtbanken (Cammack 2003: 96). Er zijn drie instanties: elk district heeft zijn godsdienstige rechtbank, die bevoegd is in huwelijkszaken van moslims, hun erfrechtzaken en inzake vrome stichtingen; op provinciaal niveau zijn er godsdienstige hoven van beroep; en aan de top staat het Hooggerichtshof in Jakarta. De wet van 1989 geeft de godsdienstige rechtbanken, eindelijk, de bevoegdheid recht te spreken in erfrechtzaken en om hun eigen vonnissen te executeren. Ook eist de wet dat de rechters een graad hebben behaald in de rechten of in het islamitische recht aan een instelling van hoger onderwijs. Tevens maakt de wet de echtscheidingsprocedures voor mannen en vrouwen zo goed als gelijk (Bowen 2003: 185).

### **Mensenrechten**

Na de Reformasi van 1998 is er een nieuw hoofdstuk betreffende de mensenrechten toegevoegd aan de grondwet. Het jaar daarop is bovendien Wet 39 van 1999 op de Mensenrechten uitgevaardigd. In de huidige grondwet vindt men onder meer de beginselen van gelijkheid voor de wet (art. 28 D lid 1) en vrijwaring van discriminatie (art. 28 I lid 2). Voorts erkent de grondwet de vrijheid van elke burger een godsdienst (*agama*) te hebben en deze te beoefenen (art. 28 E lid 1), alsmede de vrijheid een eigen geloofsovertuiging (*kepercayaan*) te hebben (art. 28 E lid 2). Deze vrijheid wordt gegarandeerd door de staat (art. 29 lid 2). De vrijheid van godsdienst lijkt overigens beperkt in de zin dat de staatsideologie Pancasila, met zijn verwijzing naar 'het geloof in de ene en almachtige God', godsdienstigheid als zodanig als basisnorm heeft, met name monotheïsme, wat formeel geen ruimte zou laten voor atheïsme. De staat erkent blijkens zijn beleidspraktijk vijf godsdiensten: islam, protestantisme, katholicisme, hindoeïsme en boeddhisme. Zij zijn formeel juridisch gezien gelijk aan elkaar. Het nationale recht heeft echter in zijn huwelijksrecht en strafrecht enkele elementen van de sharia opgenomen die inbreuk maken op deze gelijkheid (zie par. 9.6 en 9.7). In 2000 is een 'wetsontwerp inzake de interreligieuze harmonie' ingediend. Dit ontwerp zou onder andere gemengde huwelijken onmogelijk maken, en de bouw van nieuwe

kerken binden aan beperkende voorwaarden, zoals ledenaantallen en toestemming van buurtgenoten. Hiertegen zijn protesten gerezen van christenen, in het bijzonder, omdat soms kerken van hen in brand worden gestoken (Bowen 2003: 239, 247).

### **Decentralisatie**

De vergaande decentralisatiewet 22 van 1999 heeft lagere overheden, met name districten, grotere wetgevende bevoegdheden gegeven. Sommige districten hebben hiervan gebruikgemaakt om plaatselijk islamitische regels te introduceren. Salim (2003: 229) noemt het voorbeeld van Martapura op Kalimantan, waar een districtsverordening het strafbaar stelde om tijdens de ramadan in het openbaar te eten of te drinken. Op provinciaal niveau neemt Aceh opnieuw een bijzondere positie in. In 1999 vaardigde de regering-Habibie wet 44 uit, die Aceh in algemene bewoondingen autonomie toekende op religieus, cultureel en onderwijs gebied – dit was in de jaren vijftig ook al eens gebeurd maar niet werkelijk geïmplementeerd. Dit keer voelde de regering zich genoopt hieraan ook de bevoegdheid te koppelen ‘de sharia in te voeren’.<sup>20</sup> In 2001 volgde wet 18, die specifiek was en tevens beperkender bleek: de provincie mag geen sharia-bepalingen invoeren die in strijd zijn met het nationale recht (art. 25), de sharia geldt alleen voor moslims (art. 25 lid 3), en uitspraken van sharia-rechtbanken kunnen worden voorgelegd aan het Hoogerechtshof in Jakarta om in cassatie te worden getoetst en vernietigd (art. 26).

## **9.6 PERSONEN-, FAMILIE- EN ERFRECHT**

Op de gebieden van huwelijkssluiting, vermogensrecht, echtscheiding en polygamie geldt de huwelijkswet van 1974. Ter uitvoering daarvan zijn twee regeringsverordeningen van kracht.<sup>21</sup> Voor het erfrecht bestaat geen nationale wetgeving, maar wel een hoofdstuk in de eerdergenoemde compilatie.

Tegelijkertijd bepaalt de huwelijkswetgeving zelf expliciet en op relatief liberale wijze een groot aantal rechten en plichten. Hiermee beoogde de wetgever de meer orthodoxe interpretaties van de sharia in feite buiten de wet te stellen. Dit is op belangrijke terreinen gelukt, maar op een aantal vitale punten heerst nog altijd rechtsonzekerheid, mede omdat de rechtspraak geen consistente lijn trekt. Dat blijkt eens te meer als men enkele deelonderwerpen nader bekijkt, zoals de geldigheid van huwelijken, polygamie, verstoting en echtscheiding, gemengde huwelijken, het erfrecht, en de rol van godsdienstige rechtbanken in huwelijkszaken.

### **Geldigheid van huwelijken**

De huwelijkswet verklaart een huwelijk geldig als de betrokken partijen het sluiten volgens hun godsdienst en geloofsopvattingen (art. 2, lid 1). Ook verplicht de wet tot registratie van elk huwelijk volgens de bestaande wettelijke regelingen (lid 2). Hiermee is het nationale huwelijksrecht verbonden met de regels van de sharia, en is het

adatrecht naar het tweede plan verwezen. Maar wat gebeurt er wanneer een huwelijk wel volgens de godsdienstige regels is gesloten, maar niet volgens de wettelijke voorschriften is geregistreerd, is het dan geldig?<sup>22</sup> Ja, zeggen de islamisten, de orthodoxen, de meeste schriftgeleerden en hun organisaties; neen, zeggen de nationalist, de modernisten, de meeste juristen en hun organisaties. De vraag is of lid 1 van bovengenoemd artikel 2 bepalend is, dan wel lid 2. Wetenschappers, ambtenaren, politici en rechters uit beide kampen bepleiten de juistheid van hún interpretatie. Men zou onder deze omstandigheden hopen dat het Hoogerechtshof een bestendige jurisprudentie had ontwikkeld, maar dit antwoordde op bovengenoemde vraag in 1991 ontkennend, in 1993 bevestigend, en in 1995 weer ontkennend. Het debat gaat verder, aldus Bowen (2003: 182-185). De rechtsonzekerheid op dit terrein werkt ook door op andere terreinen, zoals polygamie en gemengde huwelijken.

### **Polygamie**

De huwelijkswetgeving verklaart monogamie tot leidend beginsel van het huwelijk. Polygamie is de uitzondering die alleen mogelijk is op bepaalde gronden en voorwaarden – waaronder instemming van de eerste vrouw – en met officiële toestemming van de godsdienstige rechtbank. De rechter dient te toetsen of aan een aantal materiële en procedurele voorwaarden is voldaan. De huwelijkswet kent dus aan de godsdienstige rechtbanken, evenals aan de registratieambtenaar, een centrale rol toe. Beide staatsinstellingen ressorteren onder het ministerie van Godsdienstzaken. Voor ambtenaren en bestuurders geldt een afwijkende regeling: voor hen zijn polygamie en verstoting wettelijk extra moeilijk of zelfs onmogelijk gemaakt, omdat zij volgens de ideologie van Suharto's Nieuwe Orde als 'moderne burger' het voorbeeld moesten geven.

### **Echtscheiding en verstoting**

De wet heeft de onbeperkte eenzijdige verstoting van de klassieke sharia vervangen door een procedure voor de rechtbank. Een moslimman kan dus voor echtscheiding door eenzijdige verstoting (*talak*) niet om de rechtbank heen. Hij moet zijn verzoek met redenen omkleden, waarna deze worden getoetst. Bovendien heeft de vrouw het recht *talak* aan te vechten in hoger beroep. Naast *talak* zijn er verschillende procedures voor echtscheiding, die door de vrouw bij de rechtbank geïnitieerd kunnen worden. Vele godsdienstige rechtbanken trachten deze procedures nu zo te construeren dat zij tevens binnen de sharia-regels vallen (Cammack et al. 2004). Allereerst is er de wettelijke procedure volgens artikel 20 van Regeringsverordening 9 van 1975. Daarbij gelden grotendeels dezelfde procedures en gronden (art. 19 van de verordening) als voor de man.

De tweede mogelijkheid die in Indonesië wordt erkend, is de inwerkingtreding van ontbindende voorwaarden (*taklik talak*): hierbij verklaart de bruidegom bij het aangaan van een huwelijk dat hij zijn vrouw automatisch zal verstoten als er bepaalde gebeurtenissen zullen plaatsvinden die kunnen worden bewezen in de rechtbank. De *taklik talak* is vanouds wijdverbreid in Indonesië, zozeer zelfs dat deze door het ministerie van Godsdienstzaken zijn opgenomen in het voorgedrukte standaardhuwelijks-

certificaat. De gronden voor de *taklik talak* komen tegenwoordig overeen met vier van de wettelijke echtscheidingsgronden, die zijn ontleend aan de klassieke sharia.

De derde mogelijkheid is de *syiqaq*, een mediatieprocedure die eveneens bekend is uit de klassieke sharia. Deze procedure kan de vrouw aanwenden wanneer zij echtscheiding aanvraagt wegens onheilbare tweespalt.

De vierde mogelijkheid is de *fasakh*, wat meer een rechterlijke vernietiging is dan een echtscheidingsprocedure. In de klassieke sharia wordt deze procedure wel gebruikt bij fysieke of geestelijke onbekwaamheid van de man, een grond die ook in artikel 19 lid e van de regeringsverordening genoemd wordt. Deze parallelie maakt het de godsdienstige rechtbanken mogelijk tegelijk beide normsystemen na te leven.

In de ogen van conservatieve rechters heeft de huwelijkswetgeving wel nieuwe procedures geschapen, maar wordt de substantie nog altijd bepaald door de sharia, die de man in beginsel sterkere rechten toekent dan de vrouw. Nationalisten en modernisten zien dit uiteraard anders, en zij vinden doorgaans de wettekst en het Hooggerechtshof aan hun zijde (Cammack 2003: 106-107).

De godsdienstige rechtbanken schijnen zich in de meeste zaken vrij strikt aan de huwelijkswetgeving te houden (Butt 1999: 128). In een aantal gevallen waarin rechtbanken ten onrechte toestemming hebben gegeven voor een polygaam huwelijk, is die later teruggedraaid door het Hooggerechtshof (*ibidem*).

### **Gemengde huwelijken**

Een van de zwakke plekken van de huwelijkswetgeving betreft de religieus gemengde huwelijken. Is een huwelijk tussen een moslimman en een christenvrouw dan wel tussen een moslimvrouw en een christelijke man volgens artikel 2 van de huwelijkswet wettig? In de dominante interpretaties van de sharia is het eerste wel toegestaan, maar het tweede niet. Toch laat de rechtspraak andere uitkomsten zien. Het Hooggerechtshof accepteerde het eerste in 1979 en het tweede in 1989, zij het met de curieuze overweging dat de vrouw hiermee haar religie had opgegeven. Een *fatwa* van de raad van Indonesische schriftgeleerden uit 1980 daarentegen verbood beide vormen. In de loop van de jaren negentig blijkt het *de facto* steeds moeilijker te zijn geworden. Raadsheer Bismar Siregar van het Hooggerechtshof verklaarde in 1994 dat hij als moslim tegenstander was van een gemengd huwelijk, maar dat hij als rechter het wel wettig achtte (Bowen 2003: 242-248). De meest praktische oplossing voor een islamitisch-christelijk koppel dat wil trouwen is bekering van de christelijke partner tot de islam. Sinds enkele jaren maakt de stichting Paramadina onder leiding van de liberale schriftgeleerde Nurcholis Madjid het mogelijk interreligieuze huwelijken te sluiten. Bij deze stichting wordt een paar eerst volgens de islam en daarna volgens de gebruiken van de andere godsdienst gehuwd. Hierop kan het echtpaar het huwelijk laten inschrijven bij de burgerlijke stand. Geen van hen hoeft zich dan voor het huwelijk te bekeren. Van deze faciliteit wordt geregeld gebruikgemaakt.<sup>23</sup>

### **Erfrecht**

Het islamitische erfrecht staat beschreven in de eerdergenoemde ‘compilatie’. Dit wettelijke erfrecht is in hoofdzaak een vrijwel identieke kopie van de sharia: mannen erven twee keer zoveel als vrouwen (Cammack 1999: 31). Deze bepalingen in de compilatie kwamen niet zonder slag of stoot tot stand. Yahya Harahap, een rechter van het Hooggerechtshof, betoogde tijdens het samenstellen van de compilatie dat een gelijke verdeling van een erfenis tussen mannen en vrouwen niet in strijd zou zijn met de Koran. De sociaal-economische positie en rol van vrouwen was immers veranderd, daarom zou een traditionele verdeling achterhaald zijn. Het voorstel van Harahap werd echter afgewezen door de meeste schriftgeleerden, die niet wilden afwijken van de dominante opvatting (Cammack 1999: 30).

In de praktijk zorgen mensen er dikwijls voor dat hun nalatenschap gelijk wordt verdeeld over zonen en dochters, omdat zij dat rechtvaardiger achten.<sup>24</sup> Dit is overigens in overeenstemming met een uitspraak van het Hooggerechtshof van 1961 die bepaalde dat zonen en dochters beiden evenveel zouden erven. Een onderzoek in Aceh liet zien dat aan het begin van de jaren negentig 81 procent van alle erfrechtzaken niet naar de godsdienstige rechtbanken, maar naar de algemene rechtbanken werden gebracht. Oud-minister van Godsdienstzaken (1983-1993) Munawir heeft hierover dikwijls indringend gesproken en gepubliceerd (Bowen 2003: 161-165). De erfrechtregeling van de compilatie heeft dit punt echter bij het oude gelaten. Wel nieuw is de bepaling die een voorziening voor geadopteerde kinderen mogelijk maakt. Als zij niet zijn genoemd in het testament van de erflater kunnen zij toch erven, tot een maximum van een derde van de totale erfenis. Hierin volgt Indonesië de Egyptische wet van 1946.

### **Godsdienstige rechtbanken**

Over de jurisprudentie van godsdienstige rechtbanken verscheen in 2003 een belangwekkend boek van Bowen, die jarenlang antropologische studie had gemaakt van de werkwijze en uitspraken van godsdienstige rechtbanken in Aceh. Uit het onderzoek blijkt dat de rechtbanken in familiezaken vooral door vrouwen worden benaderd en dat die ook meestal in het gelijk worden gesteld. Dit wordt door de onderzoeker aldus verklaard: nationaal en islamitisch recht zijn vrouwvriendelijker dan de dorps-adat in Aceh (Bowen 2003: 84-88). Terwijl deze rechtbanken in de jaren zestig zich vooral gevoelig hadden getoond voor de consensus van dorpsgemeenschappen, “by the early 1990s, judges were emphasising the legal rights of the individual Muslim, usually the Muslim wife or daughter. (...) Some judges, jurists and many others have attempted to construct an inclusive Islamic discourse that could take into account norms of gender equality, the traditions of *fiqh* and, selectively, adapt social norms” (Bowen 2003: 255-256).

Ook de circulaire en arresten van het Hooggerechtshof in sharia-gerelateerde zaken wijzen op incrementele pogingen tot liberalisering. Cammack (2003: 109-110) bespreekt circulaire 2 van 1990, die benadrukt dat de rol van de godsdienstige rechter

in zaken van verstoting niet die is van een getuige, die slechts beoordeelt of alle voorwaarden volgens de huwelijkswet zijn vervuld, maar die van een rechter die een geschil tussen strijdende partijen beslecht met een rechterlijke beslissing.

In de zaak-Nur Said, waarin een broer van een overleden man de gehele erfenis opeiste, besliste de religieuze rechtbank dat niet alleen de broer, maar ook de enige dochter van de overledene zou erven. Het Hooggerechtshof draaide deze uitspraak echter terug en argumenteerde dat het kind van de overledene alles moest erven, ongeacht of dit een dochter of zoon was. Een ander erfrechtarrest, Warsih vs. Iim, laat eveneens zien dat van een mechanistische toepassing van sharia-regels uit de compilatie geen sprake is (Bowen 2003: 135-146). Het arrest noemt de desbetreffende regel uit de compilatie wel, maar in plaats van deze direct toe te passen, wordt de motivering opgebouwd rond een aantal sociale normen. Deze normen worden in het arrest onderbouwd met normen uit 'het huidige islamitische recht dat geldt in Indonesië', afkomstig uit vier bronnen: de compilatie, de tradities, de publicaties van een liberale Pakistaanse rechtsgeleerde, en ten slotte een Shafiïtisch *fiqh*-boek. De compilatie wordt dus aangevuld en gelegitimeerd met behulp van andere normen, zorgvuldig geselecteerd uit vele mogelijkheden om in het onderhavige geval tot een maatschappelijk aanvaardbare beslissing te kunnen komen.

Samenvattend kan men stellen dat het familie- en erfrecht op vele punten is vernieuwd door wetgeving, compilatie en jurisprudentie. De materie wordt geleidelijk meer onderworpen aan het toezicht van staatsinstellingen, en de rechtspositie van de vrouw wordt langzaam maar zeker beter. Tegelijkertijd is de band met de sharia niet losgelaten. De bewoordingen van de wet zijn zo gekozen dat men vaak niet kan zeggen of de staat daarmee nu het islamitische recht heeft ingelijfd, dan wel de islam het nationale recht. De juridische ruimte die hierdoor open ligt, wordt op verschillende niveaus en in individuele zaken benut, hetzij om strijd te leveren om de normatieve hegemonie, hetzij om statelijk recht en sharia naast elkaar te laten bestaan, naar elkaar toe te buigen of met elkaar te vermengen. In de woorden van Cammack et al. (2004) (...): "The remarkable accomplishment of the Marriage Act provisions relating to divorces by Muslim women [as well as to other subjects, JMO.] is that, without significantly compromising or corrupting the statutory scheme, divorce procedures that have a source in Islamic doctrine and carry the weight of religious endorsement have been grafted onto the legislation. The reported cases reveal that Muslim wives continue to be granted taklik talak, syiqaq and fasakh divorces *pursuant to the statute*. The Supreme Court insists that compliance with the legislation is of paramount importance. As a consequence of the assimilation of the statutory grounds for divorce with Islamic divorce procedures however, it is possible to couch compliance with the statute in terms which also suggest compliance with Islam."

## 9.7 STRAFRECHT

Het huidige Indonesische wetboek van strafrecht is niet islamitisch van oorsprong en opzet, maar van koloniale snit en gebaseerd op de Frans-Nederlandse rechtstraditie. Het kent geen *hadd*-delicten, islamitische lijfstraffen of vergeldingsstraffen. Wel kent Indonesië enkele delicten die direct of indirect met de sharia in verband kunnen worden gebracht. Een gemeenschappelijk besluit van de ministers van Justitie en Godsdienstsaken uit 1970 bepaalt bijvoorbeeld dat het verboden is mensen te bekeren tot een bepaalde godsdienst in een gebied waar een andere godsdienst prevaleert (Bowen 2003: 236).

Het huidige wetboek van strafrecht zal worden vervangen door een nieuw nationaal wetboek. Het ontwerp daarvan, waaraan decennia is gewerkt, is in januari 2005 aangeboden aan de president. Ook het nieuwe ontwerp staat in de Frans-Nederlandse rechtstraditie, en van rechtstreekse invoering van de klassieke sharia zal geen sprake zijn. Wel zijn er in het ontwerp enkele bepalingen opgenomen over de seksuele moraal en goede zeden waarover al enige tijd discussie gaande is, mede vanwege de referentie aan het islamitische begrip *zina*. Zo stelt ontwerpartikel 484 ontucht (*zina*) strafbaar, onder bedreiging met een gevangenisstraf van maximaal vijf jaar of een forse geldboete. Dit klachtdelict zou behalve overspel ook homoseksualiteit en ongehuwd samenwonen kunnen omvatten (Otto 2004: 161-162). Het ontwerp stelt in artikel 486 op ongehuwd samenwonen een maximale gevangenisstraf van twee jaar of een dienovereenkomstige geldboete. De strafbaarheid van ongehuwd samenwonen is overigens niet nieuw in Indonesië.<sup>25</sup> Veel vragen zijn gerezen over de onderlinge verhouding tussen de twee bepalingen, en over te verwachten problemen bij de bewijsvoering. Het nieuwe ontwerp stelt ook kussen in het openbaar strafbaar. Deze bepaling is opgenomen in het hoofdstuk aangaande de zedelijkheid. Naast veel principiële bezwaren zijn twijfels gerezen over de handhaafbaarheid en de economische gevolgen in toeristenoorden als Bali. De NU heeft zich uitgesproken tegen de genoemde voorstellen, omdat volgens deze partij invoering van sharia-elementen in het strafrecht de sociale cohesie en tolerantie ondermijnt. Enkele orthodoxere islamitische partijen wachten daarentegen al enkele jaren op strengere wetgeving op dit gebied.<sup>26</sup>

Een ander onderdeel van het wetsontwerp dat veel discussie oproept, is de persvrijheid. Het oude, koloniale wetboek met zijn '...'-bepalingen werd hierover juist altijd bekritiseerd. Artikel 212 van het concept stelt een gevangenisstraf van vijftien jaar op het verspreiden van informatie die de Pancasila ondermijnt. Daarnaast kunnen journalisten voor ditzelfde delict een boete krijgen van 3 miljard roepiah (ongeveer 300.000 euro) en kan hun worden verboden hun vak uit te voeren. Ook kunnen journalisten worden gestraft als zij staatshoofden, hoge ambtsdragers, etnische of religieuze groepen beledigen.<sup>27</sup>

## 9.8 ECONOMISCH RECHT

Op drie gebieden van economisch recht werkt de sharia door in het nationale recht van Indonesië, namelijk islamitisch bankieren, islamitische belasting (*zakat*), en vrome stichtingen (*waqf*).

### ***Islamitisch bankieren***

Wet 10 van 1998 heeft de beginselen van islamitisch bankieren wettelijk erkend als behorend tot de grondslagen van het bankstelsel.<sup>28</sup> Technisch gezien ging het slechts om een beperkte wijziging in de bankwet van 1992. Tot nu toe heeft het ontbroken aan een goede regeling voor de snel groeiende sector van het islamitisch bankieren (Bank Indonesia 2002). De regering heeft echter begin 2005 een wetsontwerp inzake 'sharia-bankieren' ingediend bij het parlement, dat het ontwerp tot een van zijn prioriteiten voor 2005 heeft verklaard. In afwachting daarvan oefent de centrale bank, Bank Indonesia, haar toezichthoudende bevoegdheid uit door middel van verordeningen en circulaire's. Wet 23 van 1999 gaf, in een amendement op wet 10 van 1998, de Bank Indonesia de uitdrukkelijke bevoegdheid haar taak ook uit te voeren volgens de beginselen van de sharia. Een regeling van zomer 2005 verplicht alle rurale sharia-banken volgens strikte richtlijnen maandrapporten op te stellen en ter goedkeuring voor te leggen aan de centrale bank. Waarnemers wijzen op het gevaar van botsende meningen tussen twee toezichthouders: naast de Bank Indonesia heeft ook het Nationaal Sharia Orgaan van de MUI (zie par. 9.3) een zekere toezichthoudende taak, met name voor wat betreft de handhaving van de sharia.<sup>29</sup> Het leidt evenwel geen twijfel dat het nationale beleid en toezicht ten aanzien van islamitisch bankieren voornamelijk zal ressorteren onder de centrale bank. Het is evident dat ook islamitische verzekeringen, effectenbedrijven, hypotheekverstrekkers en microkredietinstellingen zich snel uitbreiden en onder adequaat financieel toezicht moeten worden gesteld (Bank Indonesia 2002).

### ***Islamitische belasting***

Wet 38 van 1999 regelt het beheer van *zakat*, giften ten behoeve van de armen. Deze wet regelt voornamelijk de taken en bevoegdheden van het staatsbureau voor *zakat*-beheer, en besteedt daarnaast ook enige aandacht aan particuliere *zakat*-instanties. In een ministeriële verordening 581/1999 van de minister voor Godsdienstzaken zijn in 1999 de bevoegdheden en procedures nader uitgewerkt. Maar omdat de wet de ministeries van Godsdienstzaken, Binnenlandse Zaken en Financiën bij het *zakat*-beheer heeft betrokken, bestond er behoefte aan een regeling van hogere orde dan een ministeriële verordening. De *zakat*-wet uit 2002 maakte *zakat* tot een fiscale aftrekpost voor particulieren en bedrijven. Dit heeft de vraag opgeroepen in hoeverre deze regeling discriminerend werkt ten opzichte van aanhangers van andere godsdiensten voor wie niet een dergelijke aftrekregeling bestaat. De minister voor Godsdienstzaken heeft gezegd dat soortgelijke programma's van andere religies in de toekomst in overweging zullen worden genomen. Vooralsnog ligt de prioriteit bij een goed beheer van de *zakat*.

### **Vrome stichtingen**

Deel III van de ‘compilatie van islamitisch recht’ is gewijd aan het beheer van de *wakap* (*waqf*), een vermogen, bestaande uit onroerend goed of roerende goederen, dat wordt geschonken aan een stichting ten behoeve van de godsdienst of sociaal gebruik ten behoeve van de gemeenschap volgens de regels van de sharia. Het besluit tot oprichting van een *wakap* wordt kenbaar gemaakt door de oprichter tegenover de leden van het toekomstig bestuur, en bij akte vastgelegd door de *wakap*-registratiefunctionaris, die daartoe is aangesteld door het ministerie van Godsdienstzaken. Het bestuur van een *wakap* legt verantwoording af aan het plaatselijke bureau voor godsdienstzaken. De minister van Godsdienstzaken regelt inhoud en procedure van de *wakap*. Ook de MUI en de godsdienstige rechtbank hebben een toezichthoudende taak. Wanneer een geschil over de *wakap* een eigendoms kwestie betreft, dan is echter niet de godsdienstige rechtbank bevoegd, maar de algemene rechtbank.

## **9.9 INTERNATIONALE VERDRAGSVERPLICHTINGEN EN MENSENRECHTEN**

Indonesië heeft in 1984 de CEDAW geratificeerd, evenals het optionele protocol. Het land heeft hierbij geen voorbehouden gemaakt, en stemt dus in met de verdragsbepalingen die de gelijkheid tussen man en vrouw in het huwelijksrecht voorschrijven. Het CEDAW-comité heeft naar aanleiding van periodieke rapportage in 1998 zijn zorg uitgesproken over het feit dat bepaalde Indonesische wetten niet in overeenstemming zijn met de conventie. Het gaat in het bijzonder om wetgeving op het gebied van familie en huwelijk, waaronder polygamie, huwelijkse leeftijd, scheiding en het vereiste dat een vrouw de toestemming van haar man nodig heeft om een paspoort te krijgen. Voorts sprak het comité zijn zorg uit dat in bepaalde delen van Indonesië interreligieuze huwelijken *de facto* verboden zijn.<sup>30</sup>

Indonesië heeft de CAT geratificeerd, maar dat geldt niet voor de ICCPR, al zijn de plannen hiervoor in een gevorderd stadium.

## **9.10 CONCLUSIE**

Indonesië's rechtssysteem weerspiegelt zijn geschiedenis, ideologie, politiek krachtenveld, bevolkingssamenstelling en maatschappelijke behoeften. Het wordt gedomineerd door nationale wetgeving die voor het overgrote deel geheel seculier van aard is. Op enkele ‘delicate rechtsgebieden’ wordt recht van islamitische herkomst erkend, maar niet zonder daaraan een uitleg van staatswege te geven die moet worden toegepast door alle relevante staatsinstellingen: wetgever, bestuur en rechtspraak. Hierover bestaat vaak geen algemene overeenstemming. De bedoelde delicate rechtsgebieden zijn met name het familie- en erfrecht, en het recht van de vrome stichtingen. Hiervoor zijn de godsdienstige rechtbanken, die onderdeel zijn van de officiële rechterlijke macht, bevoegd. Volgens Salim en Azra (2003b: 11-12) is de toepassing van de sharia

in Indonesië beperkt tot 'privaat' islamitisch recht waaraan burgers zich vrijwillig onderwerpen. Ook in de nationale regelgeving inzake *zakat* en *haji* schrijft de overheid geen gedragsnormen voor, maar laat zij dit over aan private geloofsopvattingen. Bij het verdelen van een erfenis is men vrij een keuze te maken tussen verdeling volgens de sharia, het adatrecht of het burgerlijk recht (Cammack 2003: 105; Salim and Azra 2003b: 12). De religieuze rechtbanken zijn alleen in het eerste geval bevoegd recht te spreken inzake erfrechtzaken. Hiertegenover staat dat de wet de burgers wel verplicht om bij het aangaan van een huwelijk de regels van de godsdienst te volgen.

De beperkte positie van de sharia in het Indonesische rechtssysteem is onder andere te verklaren door de geschiedenis van het land en de pluralistische samenleving. Tijdens de laatste halve eeuw van het koloniale bewind werd prioriteit gegeven aan het levende adatrecht. Onder Sukarno en Suharto stond de opbouw van een uniform nationaal recht voorop, dat ook bescherming bood aan religieuze minderheden. Meer dan tien procent van de bevolking, thans ruim twintig miljoen mensen, hangt een andere godsdienst dan de islam aan. Bovendien, het overgrote deel van de Indonesische bevolking mag dan wel moslim zijn, maar de meeste van hen voelen zich niet aangetrokken tot de orthodoxe varianten. Velen zijn verbonden met hun plaatselijke adat, met soefi-bewegingen, met een traditionalistische organisatie als de NU, met geloof in geesten van de voorouders en andere spirituele krachten. Deze grote groep is afkerig van de strikte invoering van islamitische wetten. Zij lijkt een pragmatische zwijgende meerderheid te vormen die het beleid van de achtereenvolgende regeringen in feite heeft onderschreven. Het stemgedrag bij de verkiezingen van 2004 bevestigt deze veronderstelling.

Hiertegenover staan de puriteinse groepen. Sommige, zoals delen van de Muhammadiyah en Persis, hebben zich laten inspireren door de Egyptische Moslimbroederschap. Op nationaal niveau klinkt hun stem ook door in de raad van schriftgeleerden, MUI, die krachtig ijvert om de maatschappelijke islamisering om te zetten in politieke en juridische hervormingen. Dit gedachtegoed is politiek onderdak geboden in partijen als de PPP, PBB en PKS. Naast hun streven naar een 'pure islam' keren zij zich ook tegen corruptie en slecht bestuur.

Deze tegenstelling tussen traditionalistische (*abangan*) en puriteinse (*santri*) moslims heeft staat en maatschappij de laatste decennia op twee manieren beïnvloed. Ten eerste hebben puriteinse groepen het initiatief genomen tot de sociale, culturele en politieke islamisering van de gehele maatschappij, en daarbij gedeeltelijk succes geboekt. Ten tweede hebben nationalistische partijen zich hiertegen teweergesteld en is een fundamenteel gebrek aan consensus tussen nationalistische en islamistische partijen zichtbaarder geworden.

De islamisering sloot aan bij ontwikkelingen elders in de moslimwereld. Zij werd bovendien vergemakkelijkt door Suharto's pro-islambeleid in de jaren negentig, en later door het democratiseringsproces en de rol die moslimleiders hebben gespeeld in

het verzet tegen Suharto. De islam werd mede dankzij Abdurrahman Wahid en Amin Rais een symbool voor de moderne, zelfbewuste burger en een politiek statement tegen Suharto: tégen onderdrukking en corruptie en vóór mensenrechten en godsdienstvrijheid. Voor vrouwen werd de sluier vaak een symbool van ernst, volwassenheid en maatschappelijke ambitie (Brenner 1996). De toegenomen behoefte aan islamitisch bankieren leidt mogelijk tot meer institutionele invloed van moslims binnen de economie en de overheid. Volgens Hefner (2003: 163-164) zal de religie in Indonesië zowel op politiek als op maatschappelijk gebied een steeds grotere rol gaan spelen.

Het fundamentele gebrek aan consensus tussen nationalisten en islamisten loopt als een rode draad door de politieke en rechtsgeschiedenis van het land. Van een aantal onderwerpen in de delicate rechtsgebieden is het onduidelijk en onzeker wat het recht inhoudt en wordt bovendien betwist wie mag bepalen wat het recht inhoudt. In die zin is het te vroeg om met Butt (1999: 140) te concluderen dat “the state has, again, displayed its authority over Islam”. Suharto combineerde inderdaad een strak staatstoezicht op godsdienst en politiek met een krachtig moderniseringsstreven en een geforceerde maatschappelijke harmonie. Maar in het laatste decennium van zijn bewind sloot hij zich aan bij de islamiseringstrend, onder andere door de oprichting van de ICMI. Toen zijn Nieuwe Orde ophield en de Reformasi begon, werd de relatie tussen staat, islam en maatschappij, waar nooit echt eenstemmigheid over was geweest, weer een onderhandelbare kwestie (Bowen 2003: 252, 262). Terwijl president Wahid met zijn kennis en ervaring als religieuze leider van de NU hierin nog met een zeker gezag kon opereren, was dat aan zijn opvolgster Megawati niet gegeven. Ook de huidige president, Susilo Bambang Yudhoyono, die zijn positie mede verkreeg door de NU-aanhang van zijn vice-president Kalla, heeft voortdurend te maken met eisen van islamitische groeperingen, die steun vinden bij het blok van islamitische partijen in het parlement.

De politieke vrijheid die na 1998 is ontstaan, heeft de verhouding tussen sharia en recht echter niet wezenlijk veranderd. Een nieuwe poging het Jakarta Handvest in ere te herstellen, is mislukt. De huwelijkswet van 1974 en haar uitvoeringsbesluiten hebben, ondanks ambivalente bepalingen en implementatieproblemen, op vele punten verbetering gebracht voor de vrouw en veranderingen in de cultuur bewerkstelligd. In de woorden van Cammack et al. (2004): “over the past quarter century the law of divorce applied by Indonesian courts has been gradually and quietly transformed”. In de godsdienstige rechtspraak wordt in de eerste plaats nationale wetgeving toegepast, of quasi-wetgeving als de compilatie. Ook is de godsdienstige rechtspraak onderworpen aan cassatie door het Hoogerechtshof. Dit is ook het geval voor de provincie Aceh die de sharia mag invoeren.

Tot op heden kan daarom niet worden gesproken over een algemene omslag van seculier naar islamitisch recht. Suggesties in die richting van Huntington (1996: 115-116),

respectievelijk Marshall (2005: 10-11) zijn onvoldoende gefundeerd. In de verhouding tussen sharia en nationaal recht is met de huwelijkswetgeving (1974), de wet op de religieuze rechtspraak (1989) en de compilatie (1991) een compromis met een zeker evenwicht bereikt. Wel wordt daaraan voortdurend van beide kanten getornd. Het concept voor een nieuw wetboek van strafrecht verwijst echter nauwelijks naar de sharia. Politieke partijen die van Indonesië een islamitische staat willen maken, zijn weliswaar duidelijk aanwezig in het debat, maar worden slechts door een kleine minderheid van de Indonesische bevolking gesteund. Salim en Azra (2003b: 14) concluderen dan ook: "(...) given the current trends that almost all aspirations for the formal application of shari'a gain no positive feedback, the transformation of Indonesia into an Islamic state is likely to be a remote possibility only". Bovendien, terwijl de politici in Jakarta en activisten in het land hun ideologische wedijver voortzetten, schijnen de rechters, de juristen, en bovenal de gewone mensen aan de basis op pragmatische wijze de verschillende normatieve ordes zo te benutten en te vermengen, dat zij meestal tot wenselijke oplossingen kunnen komen (Bowen 2003: 257).

## NOTEN

- <sup>1</sup> De auteur dankt Kees van Dijk en Adriaan Bedner voor hun commentaar op eerdere versies van dit hoofdstuk en Ken Setiawan voor haar assistentie bij het benodigde onderzoek.
- <sup>2</sup> De term ‘adatrecht’ werd voor het eerst gebruikt door Snouck Hurgronje. Hij doelde daarbij op lokale gewoonten (adat) die een rechtsfunctie vervulden. In zijn woorden: “adats, die rechtsgevolgen hebben” (Snouck Hurgronje 1893: 357). De argumentatie om adatrecht als juridisch standaardbegrip te hanteren is te vinden bij Van Vollenhoven (1918: 8).
- <sup>3</sup> Ball (1981: 24) merkt op dat Javaanse informanten wellicht ook niet al te duidelijk waren geweest, gewend als zij waren voor de buitenwereld een bepaald geloof aan te hangen, maar in eigen kring een syncretische, pluralistische levensovertuiging.
- <sup>4</sup> Op dit gebied waren er in Europa grote veranderingen gaande. In Nederland was in het spoor van de Franse Revolutie de Bataafse Republiek uitgeroepen. In Frankrijk liet Napoleon vervolgens het recht codificeren, en moderniseerde hij overheid, economie en leger.
- <sup>5</sup> Beide geleerden toonden zich aanhangers van de *receptio in complexu*, de totale receptie van het gehele, religieuze islamitische recht. Deze theorie zou later vernietigend worden aangevallen door Snouck Hurgronje.
- <sup>6</sup> K.B. 19 januari 1882, inzake de Priesterraden op Java en Madoera, S. 82-152 jo. 153.
- <sup>7</sup> Hij was van 1891 tot 1898 adviseur van de gouverneur-generaal op het gebied van ‘oostersche talen en mohammedaans recht’ en tot 1907 adviseur voor ‘inlandsche en Arabische zaken’ (Van Dijk 1988: 24).
- <sup>8</sup> Deze receptietheorie vormde een reactie op de oudere theorie van *receptio in complexu*, de totale receptie van het gehele, religieuze islamitische recht, zoals die wel was verdedigd door negentiende-eeuwse auteurs als S. Keijzer.
- <sup>9</sup> In *Indonesian Islam* vergelijkt Hooker (2003) *fatwas* van de Muhammadiyah, NU en Persis met die van de later opgerichte nationale raad van schriftgeleerden, MUI (zie 9.3).
- <sup>10</sup> *Wakaf* is de Indonesische term voor *waqf* (Arabisch). Dit is vermogen dat volgens de regels van de sharia voor religieuze of sociale doeleinden is afgezonderd en wordt bestuurd in een soort stichting (zie Berger 2006, par. 6.2).
- <sup>11</sup> Indonesië verliet de VN in januari 1965 nadat Maleisië tijdelijk lid werd van de Veiligheidsraad. In september 1966 hervatte Indonesië het lidmaatschap (Cribb and Brown 1997: 86, 116).
- <sup>12</sup> Zowel Wahid als Rais zouden een politieke partij oprichten, Wahid de PKB, gebaseerd op de oudere NU en Rais de PAN, die meer verwant was aan de oude Masyumi partij.
- <sup>13</sup> De PPP en andere kleine islamitische partijen stelden in 2002 voor de grondwet te wijzigen waardoor Indonesië een islamitische staat zou worden. In augustus van dat jaar verwierp de MPR (Volkscongres) dit voorstel, met steun van de NU en Muhammadiyah.
- <sup>14</sup> Van Bruinessen (2002) biedt een beknopt overzicht van de drie bekendste gewelddadige organisaties anno 2002. De Laskar Jihad (LJ) was de grootste en waarschijnlijk best georganiseerde beweging van islamitische militieën. De leider van LJ, Jafar Umar Thalib, volgde zijn opleiding in Saoedi-Arabië en Jemen en nam deel aan de *jihad* in Afghanistan. De organisatie accepteerde wel de Indonesische staat, maar verzette zich tegen de regering. Toen in april 2002 een christelijk dorp op de Molukken werd vernietigd en een deel van de bevolking vermoord, werd Jafar gearresteerd en de LJ ontbonden (*ibidem*). Een andere organisatie, de FPI, het Front van Verdedigers van de Islam, voerde ontelbare *razzia*'s uit op bars, bordelen en nachtclubs in Jakarta en omgeving. De leider van de FPI, Habib Rizieq Shihab, studeerde eveneens in Saoedi-Arabië en bepleitte invoering van de sharia. FPI leek nauw samen te werken met de politie. Het Front kende geen sterke ideologie en wist mensen te mobiliseren door hen te betalen. In 2002 werd Rizieq gearresteerd en veroordeeld tot zeven maanden gevangenisstraf; de FPI werd ontbonden (*ibidem*). De Jema'ah Islamiyah (JI) wordt genoemd in verband met de aanslagen op Bali en de Zuidoost-Aziatische cel van Al-Qaida. In 2003 werden de plegers van de Bali-aanslag, allen JI-leden, veroordeeld tot de doodstraf. Abu Bakar Ba'asyir, de vermoedelijke spirituele leider van de Jemaah Islamiyah kon

echter niet op juridisch sluitende wijze in direct verband worden gebracht met de aanslagen op Bali of die op het Marriott-hotel (*ibidem*). Ba'asyir werd begin 2005 tot 30 maanden gevangenisstraf veroordeeld. Dit vonnis leek een compromis te zijn, bedoeld om de internationale waarnemers tevreden te stellen ofschoon de aanklagers er niet in waren geslaagd met harde bewijzen te komen. Naast deze drie grote organisaties heeft een aantal, vaak ondergrondse netwerken, de strijd voor een islamitische staat opgevat. Zij hebben zich weer verenigd onder de naam Darul Islam of NII/TII, afkortingen voor Islamitische Staat Indonesië/Islamitisch Leger van Indonesië. Daarnaast zijn vaak ook lokale radicale organisaties actief, zoals de Laskar Jundullah in het Zuiden van Sulawesi (*ibidem*).

- <sup>15</sup> Als reden hiervoor wordt wel aangevoerd dat de rechtbankprocedures tijdrovend, lastig en kostbaar zouden zijn (Cammack 2004). Ook wordt een gebrek aan kennis van rechten en plichten genoemd, ondanks het feit dat het Ministerie van Godsdienstzaken lokale adviesbureaus heeft die elk aanstaand echtpaar voorlichting geven over hun rechten en plichten.
- <sup>16</sup> Het woord 'godsdienstig' verwijst in feite alleen naar de islam; onder 'godsdienstige' rechtspraak wordt in Indonesië sinds de koloniale tijd de rechtspraak voor moslims verstaan.
- <sup>17</sup> Dat is bijvoorbeeld het geval in de bepaling dat een dochter-enig kind bij overlijden van beide ouders de gehele nalatenschap erft. Deze progressieve opvatting wordt ook gevolgd door het Hoogerechtshof in uitspraken uit 1995, 1996 en 1998. De gangbare, traditionelere opvatting, ook in Indonesië, was dat in een dergelijk geval ook de broers en zusters van de overledene een deel zouden erven. Dit is nu opzij gezet (Bowen 2003: 195-199).
- <sup>18</sup> Voor de ontwikkeling van dit ministerie zie Boland (1982). In besluit 1 van 2001 van de minister van Godsdienstzaken zijn de positie, taken en bevoegdheden van dit ministerie vastgelegd. De artikelen 202-225 regelen de taken van de directie voor de Ontwikkeling van Islamitische Rechtbanken. Volgens artikel 217-220 heeft de directie onder meer tot taak islamitisch recht te ontwikkelen in het kader van het nationale recht, ontwerpregelgeving te maken inzake islamitisch recht en rechtspraak, en de beslissingen van islamitische rechtbanken te verzamelen en evalueren. Deze directie heeft vele jaren in feite de functie vervuld van landelijke beroepsinstantie in religieuze zaken. Sinds 1965 is het Hoogerechtshof formeel instantie van cassatie in religieuze zaken, maar de rol van de directie is desondanks nog niet uitgespeeld (Hooker 2003: 37-38).
- <sup>19</sup> In 1999 bracht wet 35/1999 de godsdienstige rechtbanken bestuurlijk onder rechtstreeks toezicht van het Hoogerechtshof. De wet moest de rechterlijke macht onafhankelijker te maken door de toezichthoudende ministeries hun invloed te ontnemen. Terwijl de andere speciale rechtbanken vijf jaar de gelegenheid kregen zich administratief op de overgang voor te bereiden, werd voor de godsdienstige rechtbanken een uitzondering gemaakt na protesten vanuit het ministerie van Godsdienstzaken en de MUI: voor hen gold geen termijn, aldus een ingevoegd artikel 11A lid 2 (Salim 2003: 215-6).
- <sup>20</sup> Hierbij bleef volstrekt onduidelijk wat de omvang en betekenis van deze bepaling zou zijn. Procureur-generaal Marzuki liet weten dat het alleen privaatrecht kon betreffen en geen strafrecht. PKB-leider Wahid meende dat het ging om de onderliggende principes van de sharia, en niet om de concrete inhoud. Duidelijk was dat de verschillende partijen, vooral de PKB jegens de PDI, de kwestie gebruikten om politieke winst te behalen, en niet zozeer om de werkelijke problemen van Aceh op te lossen (Salim 2003: 227).
- <sup>21</sup> Regeringsverordening 9 van 1975 bevat de uitwerking van de materiële normen en procedures van de wet. Regeringsverordening 10 van 1983 bevat een bijzonder huwelijksregime voor ambtenaren. Zie voor een analyse van deze wetgeving en ontwikkelingen in de rechtspraak in de eerste tien jaar van de wet Otto en Pompe (1988).
- <sup>22</sup> De wettelijke verplichting tot registratie, voorzien van een strafbepaling, is niet omstreden. Nalatigheid en strafbaarheid betekenen echter nog niet per se dat het huwelijk ongeldig is. Over dat laatste verschilt men van mening.
- <sup>23</sup> Persoonlijk gesprek met docent van een juridische faculteit te Bandung, maart 2005.
- <sup>24</sup> Voormalig minister van Godsdienstzaken Munawir maakte er geen geheim van dat hij in zijn testament ervoor had gezorgd dat zijn erfgenamen allemaal evenveel mochten erven en voegde er

aan toe dat vele islamitische leiders dat ook zo hadden gedaan (Bowen 2003: 159-165; Cammack 1999).

- <sup>25</sup> In de jaren negentig is het in meerdere zaken tot een veroordeling gekomen. De aanklagers beriepen zich dan enerzijds op een interpretatie van artikel 378 van het koloniale wetboek van strafrecht, waarin het 'stelen' van de eer van een vrouw strafbaar werd gesteld, en anderzijds op adat (Pompe 1994). Overigens is ongehuwd samenwonen in Indonesië in veel gebieden sociaal niet geaccepteerd. In traditionele gebieden worden samenwonende stellen soms aangevallen en afgetuigd door woedende menigtes. Mogelijk wil de overheid door de strafbaarstelling van ongehuwd samenwonen zelf het initiatief houden en dergelijke praktijken voorkomen.
- <sup>26</sup> Zie hierover persartikelen in *Tempo*, februari 2005; *The Jakarta Post*, 11 oktober 2003; *Republika*, 30 maart 2005.
- <sup>27</sup> *The Jakarta Post*, 7 februari 2005.
- <sup>28</sup> Vóór 1992 was het juridisch niet toegestaan banktegoeden te beheren zonder rente uit te keren (Hefner 2003: 153). Bankwet 7 van 1992 liet islamitisch bankieren impliciet toe, met name door de uitvoerende regeringsverordening 72 van 1992, die de weg naar een *dual banking system* opende. Op initiatief van de nationale organisatie van schriftgeleerden MUI werd de Bank Muamalat Indonesia (BMI) opgericht. In de jaren tot 1998 verwierven tientallen rurale banken de status van 'rurale sharia bank'. Na 1998 breidde het aantal islamitische financiële instellingen zich snel uit (Bank Indonesia 2002).
- <sup>29</sup> Republika OnLine, 4 mei 2005, zie: <http://www.republika.co.id/>.
- <sup>30</sup> Zie 248 en 288 CEDAW/C/IDN/2-3, annual report A/53/58.

## LITERATUUR

- Adji, O.S. (1979) 'An Indonesian perspective on the American constitutional influence', blz. 99-110, in L.W. Beer (ed.) *Constitutionalism in Asia: Asian views of the American influence*, Berkeley: University of California Press.
- Azra, A. (2004) 'Indonesian Islam, Election Politics and Beyond', *Niasnytt*, 4: 12-14.
- Ball, J. (1981) *Indonesian law: Commentary and teaching materials*, Sydney: University of Sydney.
- Ball, J. (1982) *Indonesian legal history 1602-1848*, Sydney: University of Sydney.
- Bank Indonesia (2002) *The blueprint of Islamic banking development in Indonesia*, Jakarta: Bank Indonesia.
- Boland, B.J. (1982) *The struggle of islam in modern Indonesia*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Bowen, J. (2003) *Islam, law and equality in Indonesia. An anthropology of public reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, M.S. (2006) *Klassieke sharia en vernieuwing*, WRR Webpublicaties nr. 12, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Brenner, S. (1996) 'Reconstructing self and society. Javanese Muslim women and 'the veil'', *American Ethnologist*, 23, 4: pp. 673-697.
- Bruinessen, M. van (2002) 'The violent fringes of Indonesia's Islam', *ISIM Newsletter*, no. 11: 7.
- Burns, P. (1999) *The Leiden legacy. Concepts of law in Indonesia*, Jakarta: Pradnya Paramita.
- Butt, S. (1999) 'Polygamy and mixed marriage in Indonesia: The application of the marriage law in the Courts', blz. 122-144, in T. Lindsey (ed.) *Indonesia: Law and society*, Leichhart, New South Wales: The Federation Press.
- Cammack, M. (1999) 'Inching Toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law', *Indonesian Law and Administration Review*, 5, 1: 19.
- Cammack, M. (2003) 'Indonesia's 1989 Religious Judicature Act', blz. 96-124 in A. Salim and A. Azra (eds.) *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Cammack, M., E. Donovan and T. Heaton (2004) *Divorce Law*. Paper presented at the conference "Islamic Law in Indonesia", organized by the Harvard Law School, held on 16 and 17 April.
- Cribb, R. and C. Brown (1997) *Modern Indonesia. A history since 1945*, London: Longman.
- Debating (2003) 'Debating polygamy's resurgence. Indonesians divided over meaning of Koran', *The Washington Post*, 28 november.
- Dekker, A. en H. van Katwijk (1993) *Recht en rechtspraak in Nederlands-Indië*, Leiden: KITLV Uitgeverij.
- Dijk, C. van (red.) (1988) *Islam en politiek in Indonesië*, Muiderberg: Coutinho.

- Graaf, H.J. de (1949) *Geschiedenis van Indonesië*, 's-Gravenhage/Bandoeng: Uitgeverij W. van Hoeve.
- Hefner, R. (2003) 'Islamizing capitalism: On the founding of Indonesia's first islamic bank', blz. 148-167, in A. Salim and A. Azra (eds.), *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Hisyam, M. (2001) *Caught between three fires. The Javanese Pangulu under the Dutch colonial administration 1882-1942*, dissertatie Universiteit Leiden.
- Hooker, M.B. (2003) *Indonesian Islam: social change through contemporary Fatawa*, Crows Nest: Allen & Unwin.
- Huntington, S. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone.
- Lev, D. (1972) *Islamic Courts in Indonesia. A study in the political bases of legal Institutions*, Berkeley, etc.: University of California Press.
- Marshall, P. (ed.) (2005) *Radical Islam's Rules. The Worldwide Spread of Extreme Shari'a*, Lanham etc.: Rowman and Littlefield Publishers Ltd.
- Mawardi, A.I. (2003) 'The political backdrop of the enactment of the compilation of Islamic laws in Indonesia', blz. 125-147, in A. Salim and A. Azra (eds.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- NU (2003) 'NU rejects Sharia for criminal code', *The Jakarta Post*, 11 oktober.
- Otto, J.M. (2004) 'De verhouding tussen sharia en nationaal recht volgens "essentialisten" en "multiplisten". Indonesië als casus in vergelijkend perspectief', blz. 145-172, in B.C. Labuschagne (red.) *Religie als bron van sociale cohesie in de democratische rechtsstaat?*, Nijmegen: Ars Aequi.
- Otto, J.M., A. Dekker en C. de Waaij (1994) 'Indonesian law and administration as reflected in 150 years of Bijdragen', *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 150, 4: 728-754.
- Otto, J.M. en S. Pompe (1988) 'Islamitisch recht in Indonesië. Inlijsting van de shari'a in het huidige nationale huwelijksrecht', blz. 9-23, in *Recht van de Islam 6*, Maastricht: RIMO.
- Pompe, S. (1994) 'Between crime and custom: Extra-marital sex in modern Indonesian law', *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 150, 1: 110-122.
- Ricklefs, M. (1981) *A history of modern Indonesia*, London: The Macmillan Press Ltd.
- Salim, A. (2003) 'Epilogue. Shari'a in Indonesia's current transition: An update', blz. 213-232, in A. Salim and A. Azra, *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Salim, A. and A. Azra (eds.) (2003a) *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Salim, A. and A. Azra (2003b) 'Introduction: The state and shari'a in the perspective of Indonesian legal politics', blz. 1-16 in A. Salim and A. Azra, *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Schwarz, A. (1999) *A nation in waiting. Indonesia's search for stability*, St. Leonards, New South Wales: Allen & Unwin.

- Smidt, J.Th. de (1990) *Recht overzee: Een uitdaging*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Snouck Hurgronje, C. (1893) *De Atjèhers*. 1893-1894, Leiden: E.J. Brill.
- Vlasblom, D. (2003a) 'In Indonesië zijn moslims én christenen tegen de oorlog',  
*NRC Handelsblad*, 5 april.
- Vlasblom, D. (2003b) 'Indonesië wil eindelijk af van koloniale wetboeken',  
*NRC Handelsblad*, 20 oktober.
- Vlasblom, D. (2004a) 'Rookslerten. Radicaliseren de moslims in Indonesië?',  
*NRC Handelsblad Magazine*, 3 januari, 62-67.
- Vlasblom, D. (2004b) 'De eenvoud van de echte islam', *NRC Handelsblad*, 3 april.
- Vollenhoven, C. van (1918) *Het adatrecht van Nederlandsch-Indië. Eerste deel*,  
Leiden: E.J. Brill.

