

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 2/2019 (19. Jg.)



Der Islam in Bosnien – ein Sonderfall? *Islam in Bosnia – an Exceptional Case?*

Inhalt / Contents

Vorwort / <i>Editorial</i>	3
Die in Europa einheimischen Muslime von Bosnien und Herzegowina: Eine Jahrhunderte alte autochthone islamische Tradition im Herzen Europas <i>The native European Muslims of Bosnia and Herzegovina: A century-old autochthonous Islamic tradition in the heart of Europe</i> (<i>Dejan Aždajić</i>)	5
„Islamische Tradition“: Fragen an das bosnische Modell <i>“Islamic Tradition”</i> : <i>Questioning the Bosnian Model</i> (<i>Zora Hesová</i>)	33
Rezension / <i>Book review</i>	57

VKW

Islam und Christlicher Glaube –

Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)*

Bankverbindung (für Spenden / for donations): Institut für Islamfragen, Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381 BIC: GENODEF1EK1

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:

Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Schriftleiter / Executive Editor:

Dr. Carsten Polanz, Gießen
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Prof. Dr. F. Herzberg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J. Strehle, E. Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / Translations

Hildegund Beimdieke, Annette Hannappel

Trägerverein / Board:

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn

ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de

I. Vorsitzender: Dr. Frank Hinkelmann
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Abo / Sub (Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or canceling your subscription*): abo@islaminstitut.de

Verlag / Publisher: Schirmmacher Medien KG – Verlag für Kultur und Wissenschaft
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Konto für Abos / Account for subs:

IBAN: DE09 6601 0075 0504 9297 55
BIC: PBNKDEFF, Postbank Dortmund
Telefon / phone: +49 (228) 29 97 15 81

vkwonlinebonn@gmail.com

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail): 12,20 € / 14,60 CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy:* 7,- € / 8,- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.

Liebe Leser,

wenn es um den Islam in Europa geht, denken vermutlich die meisten hierzulande an muslimische Lebenswelten in Westeuropa und nur wenige an die bosnischen Muslime, die bereits seit über 500 Jahren in Südosteuropa leben. In der vorliegenden Ausgabe wollen wir uns dieser vernachlässigten Perspektive widmen und auch nach möglichen Impulsen für andere europäische Kontexte fragen.

Zu den besonderen Merkmalen des bosnischen Islam zählt Dejan Aždajić im ersten Artikel die Tatsache, dass die bosnischen Muslime über Jahrhunderte eng und über weite Strecken in gegenseitiger Toleranz und fruchtbarem Austausch mit nicht-muslimischen (vornehmlich christlichen und jüdischen) Nachbarn zusammengelebt haben. Der Theologe und Islamwissenschaftler beschreibt jüngere Trends der Intensivierung und Politisierung der Religion in der Öffentlichkeit und vermehrte Einmischungen türkischer und (in deutlich geringerem Ausmaß) saudisch-salafistischer Kräfte. Zugleich betont er aber den erfolgreichen Widerstand der lokalen Gläubigen und ihrer zentralen Institution gegenüber Bevormundungsversuchen und die nach wie vor relativ große individuelle Religionsfreiheit. Der Autor verweist zudem auf die starke gesellschaftliche und theologische Prägekraft sufischer Gruppen, deren Innenleben er selbst in mehrjähriger Feldforschung in Sarajevo intensiv kennen gelernt hat. Einzelne Grundzüge des bosnischen Islam könnten nach Aždajić auch wegweisend für Muslime in anderen säkularen Demokratien Europas sein.

In einem zweiten Beitrag greift die Islamwissenschaftlerin Zora Hesová

diese Frage nach der Übertragbarkeit des bosnischen Modells auf. Sie erkennt im historischen Rückblick keine geradlinige und zwangsläufige Entwicklung hin zu einem liberalen Islam. Vielmehr spricht sie von einem relativ liberalen und offenen *Prozess* der Traditionsbestimmung, in dem es der zentralisierten und repräsentativen Institution, der Islamic Community (IC), gelungen ist, ihre Deutungshoheit durch eine flexible und integrative Strategie gegen konkurrierende Deutungsansprüche zu behaupten. Gleichzeitig kann der ständige Druck, das eigene Traditionsverständnis islamisch zu legitimieren, nach ihrer Einschätzung langfristig auch konservative und neo-salafistische Tendenzen verstärken.

Ein wichtiger Unterschied vor allem zur deutschen Situation ist sicher die sehr viel kürzere Geschichte und viel größere Heterogenität der islamischen Minderheit sowohl in ethnischer als auch in religiös-kultureller und ideologischer Hinsicht. Die Schaffung einer für (fast) alle sprechenden und gegenüber Einflüssen der Herkunftsländer resistenten Institution ist derzeit schwer vorstellbar. Beide Beiträge regen uns aber dazu an, die aktuellen Prozesse islamischer Identitätsbildung in Europa differenzierter wahrzunehmen und stärker zu realisieren, wie kreativ, vielfältig, zuweilen auch widersprüchlich und oft unberechenbar der menschliche Umgang mit der eigenen Religion und Tradition angesichts sich stets verändernder Kontexte und Herausforderungen sein kann.

Ihre Redaktion

Editorial

Most in this country will probably think of Muslim communities in Western Europe when they think of Islam in Europe. Only a few will consider the Bosnian Muslims who have lived in Southeastern Europe for over 500 years. In this edition we will study this neglected topic and will inquire as to what can be learned for other European contexts.

In the first article, Dejan Aždajić attributes to the special characteristics of Bosnian Islam the fact that they lived for centuries in close proximity and over considerable times in mutual tolerance and fruitful dialogue with their non-Muslim neighbours (primarily Christians and Jews). The theologian and scholar of Islamic studies Aždajić describes trends of intensifying and politicizing the religion in the public square and the increased intrusion of Turkish and (to a lesser extent) Saudi-Salafi ideas and ideology. At the same time, he emphasizes the successful resistance of local believers and their central institution against attempts of paternalizing and even controlling them, as well as the continuation of relatively strong individual religious freedom. The author refers to the strong societal and theological influence of Sufi groups, whose inner workings and life he himself strongly got to know during his research over a period of multiple years in Sarajevo. For Aždajić, the features of Bosnian Islam could also be a source of inspiration for Muslims in other secular democracies of Europe.

In a second contribution, Islamic studies scholar Zora Hesová approaches

this question of the applicability of the Bosnian model. In historical retrospective, she discovers no linear and inevitable development towards liberal Islam. Instead, she refers to a relatively liberal and open *process* of developing the Bosnian tradition in which the central and representative institution – the Islamic Community (IC) – was able to assert their interpretative authority against other interpretation claims through use of a flexible and integrative strategy. At the same time, the constant pressure to legitimize their own understanding in an Islamic fashion could, according to her evaluation, in the long term strengthen conservative and neo-Salafi tendencies.

An important difference, especially in respect to the German situation, is certainly the much shorter history and much greater heterogeneity of the Islamic minority, both from an ethnic as well as religious-cultural and ideological perspective. The creation of an institution which speaks for (almost) everyone and which is resistant to the influence of the countries of their origin, is at this point hardly imaginable. Both contributions, however, challenge us to more clearly distinguish the current processes of development of Islamic identities in Europe, and to more clearly grasp how the human approach towards one's own religion and tradition can be creative, diverse, at times contradictory, and often unpredictable, in the light of constantly changing contexts and challenges.

The Editors

Die in Europa einheimischen Muslime von Bosnien und Herzegowina: Eine Jahrhunderte alte autochthone islamische Tradition im Herzen Europas

Von Dejan Aždajić¹

Einleitung

Schon eine kurze Auswertung der Studien über den Islam in Europa zeigt ein signifikantes Ungleichgewicht, bei dem der Hauptschwerpunkt auf die Makroebene gelegt wird, die den Islam auf eine Reihe von Glaubensbekenntnissen und Symbolen reduziert. Darüber hinaus fordert die jüngste umfangreiche Einwanderungswelle, durch die der Islam zur zweitgrößten Religionsgemeinschaft in Europa geworden ist, die europäische Vielfalt heraus, während sie das Thema Muslime und Islam offiziell ins Rampenlicht rückt. Während der Islam damit offensichtlich nicht länger ignoriert werden kann, liegt die Hauptbeschäftigung weiterhin in den Themenbereichen der so genannten Islamophobie, der Integration, der Vereinbarkeit des Islam mit westlichen Werten und der Fähigkeit des Islam, sich anzupassen (Ramadan 2013; Cesari 2009).² Dieser Ansatz ist nicht

¹ Dr. Dejan Aždajić hat zwei Masterabschlüsse in christlicher und islamischer Theologie und einen Dokortitel in der Anthropologie des Islam. Er war an dem muslimisch-christlichen Dialog über viele Jahre beteiligt und arbeitet zurzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen.

² Aufgrund der Fülle an Literaturverweisen werden in diesem Artikel ausnahmsweise Autor oder Herausgeber sowie Erschei-

nur unzureichend. Es gibt hier auch eine ziemlich negative Tendenz zu Verallgemeinerungen sowohl in allgemeinen als auch in akademischen Diskussionen über den Islam, die tiefere Nuancen und, noch bedeutsamer, das menschliche Element ausblenden. Dadurch ist Integration paradoxerweise erschwert, die Diskriminierung von Muslimen verstärkt und die Möglichkeit verpasst worden, der Herausforderung angemessen zu begegnen. Im Ergebnis ist wenig dazu beigetragen worden, den facettenreichen Charakter des Islam in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen zu verstehen. Diese Herausforderungen sind nicht überraschend, wenn man das aktuelle politische und öffentliche Klima sowie die fest verwurzelte Wahrnehmung in Europa berücksichtigt, bei der der Islam als zwangsläufig „anders“ und ablehnend gegenüber dem modernen, säkularen Europa wahrgenommen wird.³

nungsjahr und ggf. (nach dem Doppelpunkt) die Seitenzahl der zitierten, paraphrasierten oder weiterführenden Quelle angegeben. Die vollständigen Literaturangaben sind dem angehängten Literaturverzeichnis zu entnehmen.

³ Der Versuch, den Begriff „Europa“ zu definieren, ist aufgrund sich verändernder Grenzen, ausgeprägter Heterogenität und unterschiedlicher Werte mit epistemologischen Problemen verbunden. Manche verstehen „Europa“ als eine Metapher für Liberalismus, Multikulturalismus und

Deshalb ist es wichtig, eine Gegen- erzählung anzubieten, indem man sich eine Volkgruppe anschaut, die sich seit fast sechs Jahrhunderten als Muslime in Europa zurechtgefunden haben – die Muslime von Bosnien und Herzegowina.⁴ Also wer sind die bosnischen Muslime und was ist die spezifische Besonderheit der bosnischen Art des Islam?

1. Bosnier als europäische Muslime

Eine hilfreiche Unterscheidung in Bezug auf den europäischen Islam ist die Einteilung von Nielsen nach „altem“ und „neuem“ Islam (2013: 5). Der erste ist durch eine seit langem etablierte Präsenz und Reife gekennzeichnet, während der letztere hauptsächlich auf relativ neue Einwanderung aus außereuropäischen Gebieten zurückgeht. Aufgrund ihrer geschichtlich lange zurückreichenden Präsenz in Europa können die bosnischen Muslime in die Rubrik „alter Islam“ eingeordnet werden. Obwohl sich die Muslime in Bosnien als europäische Muslime verstehen und obwohl sie schon so lange in Europa wohnen, werden sie leider weitgehend außerhalb der Grenzen Europas verortet und konsequenterweise ignoriert (Helms 2008: 91). Dies ist bedauerlich, da der bosnische Islam im Blick auf die Diskussionen um den Islam in Europa viel

säkulare Werte (Coles 2007: 260). Zum Zwecke dieser Diskussion wähle ich einen im Blick auf die Grenzen weiten Rahmen, der das umfasst, was im Allgemeinen als West- und Osteuropa verstanden wird.

⁴ Der volle und korrekte Name des Landes lautet Bosnien und Herzegowina. Ich werde im weiteren Verlauf die Kurzversion „Bosnien“ verwenden.

zu bieten hat.⁵ Erstens sind bosnische Muslime alteingesessene Europäer, die den Islam größtenteils mit den europäischen multikulturellen Werten identifizieren (Cesari 2014: 433), und sich selbst häufig als beides, Europäer und Muslime, verstehen (Bringa 1995: 6 – 7). Obwohl sie sich von Westeuropa zunehmend vergessen fühlen und desillusioniert sind, betrachten die meisten bosnischen Muslime Europa als ihre Heimat, in der sie fest verwurzelt sind. Sie glauben, dass ihre Zukunft von der europäischen Integration und dem erfolgreichen Eintritt in die EU abhängt (Moe 2007; Sarajlić 2010).

Zweitens war die Frage, wie man den Islam mit einer säkularen Regierung versöhnen kann, für die bosnischen Muslime aufgrund ihrer langen Erfahrung mit dem Leben in Europa ein geringeres Problem als für die Gesellschaften der Einwanderer. Bougarel hat sogar vorgeschlagen, dass man den bosnischen Islam als ein „Symbol des europäischen Islam“ ansehen kann (2007: 96). Roy nimmt Bougarels Idee auf und fügt das Folgende hinzu:

„Die Muslime des Balkan könnten ihre reichen und vielfältigen lebendigen Erfahrungen, die dadurch gestärkt

⁵ Einige widersprechen, wenn es um die Angemessenheit des Ausdrucks „bosnischer Islam“ (Karić 2002) geht. Sie heben hervor, dass der Islam ein universelles Konzept ist und nicht durch eine geographische Beschreibung qualifiziert werden sollte. Ein besserer Begriff für den bosnischen Islam könnte vielleicht die „islamische Tradition der bosnischen Muslime“ sein (Alibašić 2015: 435). Dennoch halte ich die Ausdrucksweise „bosnischer Islam“ durchaus für legitim, weil es dort einzigartige Charakteristika gibt, die den Islam in Bosnien von dem Islam, wie er andernorts praktiziert wird, unterscheiden, zumindest in einem formalen Sinn.

werden, dass man ihnen bescheinigt, sowohl loyale Bürger als auch echte Gläubige zu sein, der neuen Generation europäischer Muslime vermitteln, einer Generation, die nach Modellen sucht, die weder ihre Vorfahren noch die Länder ihrer Ahnen bieten konnten“ (2015: 251).

Andere charakteristische Faktoren, die zu diesem positiven Bild beitragen, sind die fortschrittliche Stellung der Frauen, das fortschrittliche intellektuelle Leben der bosnischen Muslime, eine Kultur der Toleranz und Modernität und eine hochorganisierte, landesweite islamische Verwaltungsstruktur. Trotz dieses positiven und alternativen Bildes haben die bosnischen Muslime kaum Eingang in die akademischen Mainstream-Diskussionen in Europa gefunden und werden weiterhin ignoriert. Die Entstehung des Islam in Bosnien hat nicht nur mit seinen europäischen Wurzeln, sondern auch mit seinem eigenen einzigartigen historischen und geographischen Kontext zu tun.

Der Reifungsprozess des Islam in Bosnien hat eine lange Geschichte. Nach der offiziellen Eroberung Bosniens durch das Osmanische Reich im Jahr 1463 setzte sich der Islam schrittweise als dominante Religion in der Region durch. Die politische Kontrolle und Dominanz des Reichs ließen über die Jahrhunderte bis 1878 nach, als Bosnien zuerst besetzt und dann endgültig durch das Österreich-Ungarische Kaiserreich annektiert wurde (Karčić 2010: 522). Dieser bedeutenden Entwicklung in Verwaltung und Politik folgten zwei Weltkriege mit turbulenten geopolitischen Konsequenzen und einer langen Phase einer stärker sozialistischen Form des Kommunismus (1948 – 1992). Diese historischen Um-

stände mündeten schließlich in einen Prozess wachsender Säkularisierung und Marginalisierung der Religion in der Öffentlichkeit (Fazlic 2012: 314). Die ausgedehnte Periode nicht-muslimischer Herrschaft mit unterschiedlichen Graden an Verfolgung und staatlicher Kontrolle prägte den späteren Charakter des Islam in Bosnien.

Im Ergebnis neigt der heutige Islam in Bosnien dazu, nicht so umfassend praktiziert zu werden, und er ist typischerweise charakterisiert durch Mäßigung, Milde und Toleranz (Tottoli 2014: 82; Kolind 2008: 195). Merdjanova erklärt: „Die Erfahrung, unter strengen politischen Auflagen in weitgehend säkularisierten Gesellschaften zu leben, hat die Formen, in denen sich der Islam auf dem Balkan in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt hat, maßgeblich geprägt“ (2013: 117).

Politisch ausgedrückt: Bosnien bleibt ein demokratisches Land, in dem die Trennung von Religion und Staat von der Mehrheit der intellektuellen muslimischen Führer und den normalen Gläubigen begrüßt wird (Dijk & Bartels 2012: 473 – 474). Allerdings ändert sich die Lage. Trotz der Verbannung der Religion in den privaten Bereich gibt es aktuell einen Trend im bosnischen Islam, diese Form der Säkularisierung rückgängig zu machen und die Einhaltung religiöser Praktiken wiederzubeleben.

Diese Begeisterung für die Praktizierung des Islam wurde während des Krieges von 1992 bis 1995 neu entzündet, als die Muslime gezwungen waren, ihre religiöse und nationale Identität zu verteidigen. Dadurch entdeckten sie ihren Glauben wieder (Maček 2011: 171 – 172; Fine 2002: 20 – 21). Nach

dem Krieg setzte sich die Bewegung der Religion vom privaten zum öffentlichen Leben weiter fort. Von der Verbreitung islamischer Literatur bis zu einem hohen Anteil an Kindern, die islamischen Religionsunterricht erhalten, ist der Islam inzwischen im ganzen Land deutlich sichtbar (Macháček 2007: 404). Dies hat zu einem insgesamt höheren Engagement und der öffentlichen Praktizierung der vorgeschriebenen Pflichten geführt. Während das relativ neue religiöse Gewissen eine zunehmend islamischere Identität erzeugt hat, zeigt sich dies insgesamt nicht zwangsläufig in einer konsequenten Befolgung aller geforderten rituellen Vorschriften. In ihrer Gesamtheit bleiben die bosnischen Muslime im groben Vergleich mit den Muslimen aus der Türkei, Pakistan oder der arabischen Halbinsel noch immer ziemlich großzügig bezüglich der regelmäßigen täglichen Gebete, des Alkoholkonsums, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und anderer islamischer Gesetze (Alibašić 2015: 460). Obwohl die entspannte Umsetzung der religiösen Pflichten in krassem Gegensatz zu einer wachsenden islamischen Wiederbelebung und hoher Religionsbeachtung in bestimmten Gruppen steht, ist diese Vielfalt individueller Frömmigkeit eines der typischen Kennzeichen des bosnischen Islams (Funk-Deckard 2012: 95 – 96). Dennoch ist es offensichtlich, dass sich die bosnischen Muslime in der Regel unabhängig vom Grad ihrer eigenen Beteiligung als wahre Gläubige betrachten, auch wenn sie religiöse Pflichten vernachlässigen (Kolind 2008: 230 – 232; Ibrahimspasic 2012: 29, 269).

2. Konkurrierende Stimmen zum bosnischen Islam

Eine andere Dynamik, die die letzten zwei Jahrzehnte des Wiedererwachens des Islam gekennzeichnet hat, war das Auftreten konkurrierender Stimmen, die versuchen zu definieren, was bosnischer Islam ist oder sein sollte. Da sie sich ihrer eigenen muslimischen Identität stärker bewusst geworden und während und nach dem Krieg Unterstützung durch ihre weltweiten muslimischen Glaubensbrüder erhalten haben, haben sich die Bosnier immer weniger von den länderübergreifenden islamischen Gemeinschaften isoliert gefühlt. Sie betrachten sich jetzt als rechtmäßige Mitglieder und Teilhaber an einem größeren globalen Diskurs. Junge bosnische Gelehrte, die ihre Ausbildung im Ausland erhalten hatten, haben neue Ideen mit zurück in ihr Heimatland gebracht. Darüber hinaus haben ausländische Geldgeber aus der Türkei, Iran und Saudi-Arabien Geld in den Wiederaufbau investiert und wetteifern nun um das legitime Recht, mitzubestimmen, wie der Islam von den Bosniern ausgelegt und praktiziert werden sollte (Fazlic 2012: 194 – 180). Alibašić beschreibt diese verschiedenen Strömungen mit folgenden Worten:

„Es gibt so gut wie keine Richtung innerhalb des heutigen Islam, die nicht in Bosnien präsent ist. Von den militanten, extremen Salafisten an, den Anhängern Abu Hamzas (UK), die die Muslime anlässlich des 11. September 2001 beglückwünschten, gewöhnliche Salafisten, über die Philosophia perennis, die bei bosnischen Intellektuellen sehr beliebt ist, und Anhängern der Erweckungsbewegung wie Sayyid Qutb, Al-Qaradawi und andere, bis hin zu Sufis wie shaykh Hakkani und Qabbani, und

der Shi'a, die das Ibn Sina Forschungs- und Kulturzentrum betreiben...“ (2003: 17).

Der Wettstreit darüber, was den wahren Islam in Bosnien ausmacht, geht weiter und offenbart eine dynamische Komplexität und Flexibilität, die es schwer macht, ihn auf eine einheitliche Auslegung zu reduzieren.

Obwohl die Spannung real ist, untergräbt sie doch nicht die grundlegende Kultur und Tradition, die die normalen Gläubigen über Jahrhunderte gepflegt haben.⁶ Trotz der Vielfalt an Stimmen und intellektuellen Debatten lehnen die einheimischen Gläubigen es strikt ab, dass ihrer traditionellen Ausübung des Islam von ausländischer Seite etwas aufgezwungen werden soll. Dies zeigt sich deutlich an dem Beispiel der neuen salafistischen und türkischen Gruppen, die versucht haben, ihre eigenen normativen Praktiken und ideologischen Interpretationen durchzusetzen. Zum Beispiel haben einige Salafisten mit der Unterstützung Saudi-Arabiens öffentlich die Art kritisiert, in der Bosnier den Islam praktizieren, und haben die offizielle religiöse Institution, die Islamische Gemeinschaft (IG),

⁶ Das Wort Tradition ist zugegebenermaßen ein unbestimmter Begriff und schwer zu definieren. Es tendiert dazu, sich auf eine idealisierte und heilige Vergangenheit zu beziehen, durch die religiöse Normen aufgerichtet werden (Iqtidar 2016: 426 – 427; Duderija 2016: 584). Obwohl Tradition schwer fassbar und bedingt ist und sich allen eindeutigen Grenzziehungen bei der Definition entzieht, kann sie als ein kollektives Gedächtnis verbaler Erzählungen und schriftlicher Quellen angesehen werden, die in der Geschichte verwurzelt und von der Gemeinschaft anerkannt sind, während sie gleichzeitig fließend bleibt und sich ständig weiterentwickelt.

für unrechtmäßig erklärt.⁷ Sie werben für eine buchstabengetreue Auslegung des Koran und der Sunna, genauso wie für äußerlich sichtbare Zeichen ihres Bekenntnisses zum „reinen Islam“ wie lange Bärte, gekürzte Hosen und die obligatorische Gesichtverschleierung für Frauen. Es ist offensichtlich, dass die salafistische Strömung des Islam aktiv versucht, die bestehenden Praktiken herauszufordern und ihre eigene Form des Islam unter den bosnischen Muslimen durchzusetzen. Kadribegović wies sogar darauf hin, dass zumindest ein Teil der Salafisten das Ziel verfolgt habe, ihre eigene Gemeinschaft zu gründen, die schließlich wachsen und zur neuen islamischen Norm in Bosnien werden würde (2007: 4). Auch wenn die Versuche offensichtlich sind, haben die salafistischen Stimmen doch zwei starke Gegner, die IG und einheimische Gläubige.

Die IG ist die offizielle islamische Regierungsbehörde im Land und sie definiert den bosnischen Islam auf einer institutionellen und verfassungsmäßigen Ebene. Die 1882 gegründete IG ist eine der am stärksten organisierten Autoritätsstrukturen in Europa. Sie ist die maßgebliche Stimme in allen Angelegenheiten des Glaubens und der Religionsausübung unter den Muslimen in Bosnien und der Diaspora. Die meisten Moscheen im Land, der Religionsunterricht, die Auslegung der Scharia und die Verwaltungstätigkeiten sind dem politischen und bürokratischen Monopol der IG unterstellt (Sarajlić 2010: 17

⁷ Im Folgenden werde ich die Abkürzung IG verwenden, wenn ich mich auf die für alle bosnischen Muslime in Bosnien und in der Diaspora autoritative Institution beziehe.

– 18). Sie hat eine bosnisch muslimische Identität im Laufe der letzten Generationen bestätigt, bewahrt und entwickelt. Die IG reguliert und legitimiert alle islamischen Aktivitäten, organisiert und überwacht die meisten öffentlichen Veranstaltungen, wählt neue Imame aus und genehmigt die Errichtung neuer Moscheen (Henig 2014: 137). Raudvere zufolge ist die IG dazu bestimmt, alle Aktivitäten zu überwachen, die im Namen des Islam im Land stattfinden (2011: 5). Die machtvolle Präsenz der IG und ihre Verbindung mit den normalen Gläubigen haben offenkundig sichergestellt, dass die spezifische Ausdrucksform des Islam in Bosnien erhalten bleibt.

Die Einheimischen kritisieren das Verhalten der Salafisten heftig als seltsam und unangemessen für bosnische Standards, was sie *de facto* zu den wirkungsvollsten Gegnern salafistischer Ideen macht. Ihr standhafter Widerstand ist nicht nur lehrmäßig, sondern hat hauptsächlich etwas mit kultureller Angemessenheit, lokalen Bräuchen und Traditionen zu tun. Politische Narrative sowie soziale und humanitäre Hilfe spielen eine wichtige Rolle, aber wenn es um die Tradition geht, dann schützen die bosnischen Muslime stolz ihre eigene Form des Islam und weisen jeden ausländischen Versuch einer „Reinigung“ unnachgiebig zurück. Karić fasst das so zusammen: *„Unsere bosnische muslimische Identität ist vielen Gefahren ausgesetzt. Wir bewahren sie nicht, indem wir Modelle von außen, sei es vom Osten oder vom Westen, nachäffen, sondern indem wir die traditionellen bosnischen Werte fördern und die Formen des Islam stärken, die hier seit Jahrhunderten existieren“* (1998: 134). Dieser Fanfarenstoß von Karić wird noch deutlicher, wenn man das Beispiel

des türkischen Versuchs, Einfluss in Bosnien auszuüben, untersucht.

Die jüngsten wahrnehmbaren und realen Bestrebungen der Türkei, Einfluss auf dem Balkan auszuüben und neo-osmanische Ideen zu verbreiten, war Thema vieler Diskussionen (Couroucli & Marinov 2016). Aufgrund ihrer geschichtlichen Verbindung mit Bosnien, der jüngsten Wiederentdeckung des osmanisch-islamischen Erbes, der natürlichen kulturellen Verwandtschaft und der theologisch ähnlichen Ausrichtung, erhielt die Türkei eine prominente Rolle in der einheimischen sozio-religiösen Diskussion. Der tatsächliche Einfluss der Türkei in der Region begann allerdings erst in den späten 1990er Jahren. Merdjanova liefert folgende aufschlussreiche Erklärung für diese besondere Entwicklung:

„Die religiöse Durchsetzungskraft der Türkei in der Region wurzelt in nationalen ideologischen und politischen Entwicklungen, die neue außenpolitische Paradigmen erzeugten. Die erneuerte Wertschätzung des Islam als ein Schlüsselbezugspunkt der türkischen nationalen Identität ist eine besonders bedeutsame Entwicklung. Mit ihr lässt sich zum Beispiel die schrittweise Umformulierung der traditionellen Positionierung der Türkei als Schutzmacht gegenüber türkischen Minderheiten zu einer umfassenderen Rolle als ein neo-osmanisches Zentrum für die muslimische Bevölkerung auf dem Balkan erklären“ (Merdjanova 2013: 76).

Mit anderen Worten, das eigene islamische Bewusstsein der Türkei hat den Wunsch des Landes wieder entzündet, seinen verlorenen Einfluss in den ehemaligen osmanischen Provinzen wiederherzustellen, neo-osmanische Kul-

tur zu verbreiten und die Rolle einer Schutzmacht oder einer Regionalmacht wieder anzunehmen.

Die heimische Bevölkerung und Funktionäre der IG haben die türkische Einbindung im Allgemeinen begrüßt. Manche betrachten sie nach Jahrzehnten der Abkopplung und offensichtlicher Abwesenheit der türkischen Regierung in diesem Teil der Welt als einen natürlichen und notwendigen Schritt. Andere sehen die neue türkische Anwesenheit mit mehr Skepsis und Ungewissheit, besonders in Bezug auf die politischen Beziehungen zwischen den beiden Ländern. Obwohl es dadurch einige Spannungen gab, hat die Türkei eine erfolgreiche Strategie für ihr Engagement in der Region mit Hilfe von finanziellen, kulturellen, edukativen und religiösen Mitteln angewandt. Ihr Außenministerium hat auch mit einer ausgeklügelten „neuen Art von Politik“ begonnen, „die die Beschränkungen der konventionellen Diplomatie und Staatskunst überwindet und sich auf die Mikroebene der lokalen, politischen Bewegungen erstreckt.“ (Öktem 2010: 31). Dieses Engagement an der Basis hat zumindest oberflächlich geholfen, das Recht der Türkei auf eine Stimme in Bosnien zu fördern.

Einer der am stärksten begrüßten neo-osmanischen Einflüsse betrifft die Veränderungen in der sichtbaren Gestaltung des Islam durch eine entsprechende Architektur und vielfältige Instandsetzungsprojekte. Die Türkei hat erhebliche Finanzmittel bereitgestellt, um den Bau von Moscheen im osmanischen Stil zu fördern, der bei der heimischen Bevölkerung beliebt ist. Das war ein strategisch kluger Schachzug, da die meisten bosnischen Moscheen während des Krieges vorsätzlich angegrif-

fen und zerstört wurden. Ihr Wiederaufbau half, das Selbstvertrauen der bosnischen Muslime hinsichtlich ihres Überlebens als Nation und ihrer historischen Verbundenheit mit einer ruhmreicheren osmanischen Vergangenheit zu stärken. Folglich scheint der Wiederaufbau von Moscheen „ein wichtiger Akt der symbolischen Wiederaneignung des materiellen osmanischen Erbes und eine Bekräftigung der Rolle der Türkei als Beschützer der muslimischen Völker des Balkans zu sein“ (Öktem 2010: 39). Obwohl sie großenteils positiv aufgenommen wurde, hat die Entscheidung der Türkei, ihre maßgebliche Rolle in Bosnien zurückzugewinnen, zumindest durch die vielen sichtbaren Bauprojekte, auch das Potential, lokale Spannungen auszulösen. Die Mehrheit der nicht-muslimischen Bevölkerung fürchtet die zunehmende Präsenz der Türkei und es gibt eine reale Gefahr, dass die Strategie des Moscheebaus als Ausdruck der „Expansionsbestrebungen des Landes oder als die Rückgewinnung einer Vergangenheit, die in den Säkularisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts abgetrennt wurde“ (Rizvi 2015: 34) wahrgenommen werden könnte. Egal wie die Motivationen interpretiert werden, die Einbindung der Türkei wird keineswegs von allen Menschen in Bosnien als ein neutrales oder sogar positives Phänomen angesehen.

Insgesamt ist der Grad der türkischen Einwirkung grundsätzlich begrenzt. Obwohl bosnische Muslime bereitwillig materielle Hilfe von ihren türkischen Freunden annehmen und sich an der Aufmerksamkeit freuen, die sie als Teilhaber an einer goldenen osmanischen Vergangenheit auf sich ziehen, beschützen sie doch vehement ihre

eigene heimische Kultur, Tradition und Art, den Islam auszuüben. Einfach gesagt: Sie wollen nicht bevormundet werden. Normale Gläubige weisen stolz alle Versuche zurück, ihre eigene Kultur einzuführen und bosnischen Muslimen zu sagen, wie sie ihren Glauben dem „türkischen Verständnis des Islam“ (Solberg 2007: 459) entsprechend zu praktizieren haben. Obwohl die Türkei offensichtlich der einflussreichste regionale Player unter mehreren anderen miteinander konkurrierenden Stimmen ist, halten die islamische Führung [die IG] und insbesondere die bosnischen Muslime selbst ihren Gesamteinfluss letztlich unter Kontrolle. Obwohl sich der lokale Islam gegen ausländische Ausdrucksformen durchsetzen kann, wäre es zu einfach anzunehmen, dass es eine fundamentale Dynamik eines klar definierten Bollwerks lokaler Kräfte gegen ausländische Ideen gibt. Ein stärker nuancierter Ansatz erkennt die ständigen Veränderungen, komplexen Ideologien und vielfältigen islamischen Ausdrucksformen in der breiten Öffentlichkeit an. Dennoch sprechen einige charakteristische Schlüsseleigenschaften für eine insgesamt einzigartige und fest etablierte Form eines bosnischen Islam.

3. Einige einzigartige Merkmale des bosnischen Islam

Der Islam als Religion ist sicherlich universell, aber er wird auch von einzelnen Menschen entsprechend ihres geschichtlichen und kulturellen Kontextes gestaltet (el-Aswad 2012: 5). Das gleiche gilt auch für den Islam in Bosnien. Auf der einen Seite leitet er seine normative Theologie und Lehre von der konventionellen Religion selbst ab, während auf der anderen Seite die vor-

handene Umwelt die Form, die der Islam annimmt, kontextualisiert und modifiziert. So kann man die Ausdrucksform des bosnischen Islam mit seinen einzigartigen Besonderheiten innerhalb des universellen Islam verorten. In Kürze dargestellt ist der bosnische Islam ein sunnitischer Islam nach der theologischen Maturidi-Ausrichtung in der Dogmatik und der hanafitischen Rechtsschule, wobei bestimmte Sufi-Orden offiziell anerkannt sind. Andere interessante Elemente beinhalten die Einbeziehung und Neuinterpretation besonderer vorislamischer Praktiken, wie öffentliche Gebete an bestimmten Tagen des Sonnenkalenders, verschiedene Pilgerstätten, genauso wie reformistische und modernistische Trends in der Auslegung islamischer Theologie (Karcic 2010). Am wichtigsten ist jedoch, dass die bosnischen Muslime selbst immens stolz darauf sind, dass sie eine besondere Form des Islam haben, eine lange Geschichte und eine fest etablierte muslimische Identität (Henig 2012: 754).

Neben der schon erwähnten relativ geringen Befolgung religiöser Bräuche, ist ein weiteres Schlüsselement des bosnischen Islam seine Entstehung und Reifung im historischen Kontext einer Grenzprovinz des Osmanischen Reiches. Diese geographische Lage war ein Ausgangspunkt für ständige Spannungen und Konflikte mit den Nachbarländern, bot aber auch vielfältige Möglichkeiten zum Handels- und Kulturaustausch mit dem übrigen Europa. Sie förderte auch eine unabhängigere Identität der bosnischen Muslime als in erster Linie Slawen, die in Bosnien leben, und weniger eine Identität als Bürger des riesigen türkischen Reichs. Diese Realität wurde besonders deut-

lich, als nach dem Zusammenbruch des Reiches viele Muslime in Bosnien blieben und nicht in den muslimischen Osten zogen. Dadurch zeigten sie, dass ihre Loyalität stärker Bosnien als ihrem Heimatland und weniger dem Osmanischen Reich selbst galt (Brown 1996: 10).

Die Entwicklung in ihrem lokalen Rahmen bedeutete auch, dass bosnische Muslime ihr Gebiet mit einer großen Zahl von Christen und in geringerem Maße mit jüdischen Nachbarn teilten. Bringa bemerkt sehr treffend:

„Die Identität bosnischer Muslime kann nicht allein in Bezug auf den Islam verstanden werden, sondern muss im Hinblick auf die besondere bosnische Dimension betrachtet werden, die für bosnische Muslime bedeutete, dass sie eine Geschichte und ein Nachbarschaftsverhältnis mit Bosniern haben, die nicht-islamische religiöse Traditionen haben“ (1995: 231).

Diese Verschiedenartigkeit und lange Tradition religiöser Koexistenz hatten einen tiefen Einfluss darauf, wie sich der Islam weiterentwickelte. Elemente der Vielfalt können noch immer beobachtet werden, zum Beispiel in der synkretistischen Übernahme von vorislamischen, autochthonen christlichen Traditionen und Bräuchen, die innerhalb des islamischen Rahmens uminterpretiert wurden, wie der Friedhofsbesuch und das Schmücken der Gräber mit Blumen (Henig 2011: 30). Vor dem letzten Krieg waren Bosnier aus allen religiösen Hintergründen stolz darauf, anderen Glaubensgemeinschaften zu deren religiösen Feiertagen zu gratulieren und häufig auch an ihnen teilzunehmen. Funk hat dies als den alten „bosnischen Geist“ (2012: 101) beschrieben. Obwohl diese friedliche

Koexistenz der gemeinsamen Teilhabe zwischen den religiösen Gruppen in den letzten Jahren deutlich nachgelassen hat, hat sie doch den fortdauernden Charakter des bosnischen Islam beeinflusst.

Interessant ist, dass nachdem Bosnien unter die Herrschaft des Osmanischen Reichs geraten war, Missionare und sogar muslimische Herrscher den Einheimischen erlaubten, ihre Sprache und eine Reihe religiöser Bräuche beizubehalten, die häufig uminterpretiert wurden und einen islamisierten Rahmen bekamen (Lopasic 1994: 176). Für diejenigen, die schließlich Muslime wurden, ging es stärker um eine Art der Anpassung als um eine einschneidende Konversion. Dies erklärt erneut, warum islamische Praktiken solch einen einzigartigen lokalen Charakter annahmen. Ein Beispiel für solch eine synkretistische Anpassung ist der vorislamische Brauch, in der Hoffnung auf ein fruchtbares landwirtschaftliches Jahr für Regen zu beten (Rujanac 2013: 121). Obwohl die Religionsbehörden solche Aktivitäten offiziell erlaubt haben, folgte die Legalisierung eigentlich der Praxis, die schon weitverbreitet war und regelmäßig von einheimischen Gläubigen *en masse* ausgeübt wurde. In anderen Worten, es gab spezielle Praktiken, die sich nicht direkt aus der islamischen Dogmatik ergaben, sondern die stattdessen im Anschluss an die (bereits gelebte) Realität für gültig erklärt wurden. Petković enthüllt diese bosnische Besonderheit wie folgt:

„Es ist sicher, dass der Islam sich in Bosnien bestimmte spezifische Eigenschaften angeeignet hat, indem er sich bestehenden Bräuchen und der Mentalität anpasste. Selbst die religiösen Feiern sind in einigen Regionen typisch bosnisch, wie sich in den Ge-

betsformen, der Einstellung zu den Toten und den Beerdigungen usw. zeigt. Manchmal wurden frühere Feiertage durch islamische ersetzt. Sie erhielten neue Namen, während ihr Inhalt fast derselbe blieb“ (1985: 22).

Diese Entwicklung ist nicht überraschend. Wie alle anderen religiösen Traditionen nahm der Islam eine Reihe von Elementen der vorhergehenden Religionen an und machte sie sich zu eigen, indem er sie uminterpretierte und ihnen neue Bedeutungen zuwies. Bräuche haben in sich selbst prinzipiell keine religiöse Identität, bis diejenigen, die sie ausüben, ihrem Verhalten eine Bedeutung geben. Dieser Ansatz half, eine neue islamische Identität in Bosnien zu schaffen, unterstützte die Kontextualisierung des Islam unter bosnischen Bedingungen und sicherte seine erfolgreiche Langlebigkeit. Neben dem Land und der religiösen Anpassung waren auch der geopolitische Aspekt und sein Einfluss auf die Identität Instrumente, die eine bosnische Form des Islam geprägt haben.

Die komplexe Entwicklung der bosnischen Muslime von einer Religionsgemeinschaft zu einer Gemeinschaft, die in einem ethnischen und nationalen Sinn gekennzeichnet ist, wurde intensiv untersucht (Bašić 2009). Zur Zeit Jugoslawiens und Titos kommunistischer Regierung wurde 1961 die Entscheidung getroffen, Muslime zu einer eigenen ethnischen Gruppe zu erklären. 1974 wurde dieser Beschluss in die Verfassung aufgenommen, wodurch das Muslim-Sein nicht mehr nur eine Ausrichtung in Fragen des Glaubens war, sondern eine anerkannte Nationalität (Poulton 2000: 54). Kukavica legt dar, dass bosnische Muslime in dem Sinn besonders sind, als bei ihnen Religion

und Nationalität im Wesentlichen gleichbedeutend sind (2012: 10). Leider hat dieses Kräftespiel, in dem die Religion die Nationalität des Einzelnen bestimmt, die Religion zu einem politischen Werkzeug gemacht, mit großen negativen Konsequenzen sowohl für die Religion als auch für die Politik. Folglich kann jetzt die Identität bosnischer Muslime unabhängig von Glauben und Praxis bestimmt werden. Zum Islam zu gehören und Muslim zu sein, ist grundsätzlich durch die Volkszugehörigkeit begründet, was es jemandem erlaubt, theoretisch ein Atheist zu sein und doch Muslim in einem nationalen und ethnischen Sinn zu bleiben.

Ein anschauliches Beispiel für diese Politisierung von Religion kann an der bekannten jährlichen Pilgerfahrt nach Ajvatovic in Zentralbosnien beobachtet werden (Bringa & Henig 2017: 83-97). Gemessen an der Teilnehmerzahl ist sie die größte muslimische Pilgerstätte in Europa. Sie zieht auch internationale Besucher, viele Würdenträger und die wichtigsten religiösen und politischen Vertreter des Landes an. Obwohl die Pilgerfahrt seit über 500 Jahren aus religiösen Gründen durchgeführt wird, hat sie heute eigentlich nicht mehr nur einen spirituellen Charakter, sondern ist auch ein zielgerichtetes Projekt, um Muslime in ihrer nationalen Identität zu vereinen, eine politische Botschaft zu predigen und einen Ort bereitzustellen, an dem man den islamischen Sieg über andere Gruppen propagieren kann. Rujanac erklärt: „Wie sich das Fest von Ajvatovica mit der Zeit entwickelt hat, zeigt, dass die Identitätsbildung – sowohl national als auch religiös – ein Prozess ist, bei dem Religion nationalisiert und die Nation geweiht wird“ (2013: 133). Der Fall Ajvatovica lenkt

die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass der Islam in Bosnien nicht nur Religion umfasst, sondern auch ethnische und nationale Zugehörigkeit.

Schließlich ist eines der bedeutendsten Merkmale, das die historische Ausdehnung, Einführung, Entwicklung und den grundlegenden Charakter des Islams in Bosnien bestimmt hat, die herausragende Rolle des Sufismus. Heutzutage würde die Mehrheit der bosnischen Muslime einräumen, dass der Sufismus ein charakteristisches Merkmal des bosnischen Islam ist (Raudvere 2009: 51). Seine Gegenwart ist im Alltag erkennbar, die lokale Tradition wurde durch ihn geformt und er wird im Land weitverbreitet auf die eine oder andere Weise ausgeübt (Kukavica 2012: 337 – 346). Manche schätzen den Sufismus sogar als ihr nationales Erbe und Hauptschwerpunkt ihres spirituellen Ausdrucksweise und ihres Verständnisses (Raudvere & Gaši 2009: 163, 176). Obwohl einfache Gläubige dem Sufismus manchmal kritisch gegenüberstehen können, ist die Gegenwart des Sufismus doch sowohl in allgemeinen als auch akademischen Diskussionen überall auf dem Balkan spürbar. Es gibt ein deutliches Interesse am Sufismus und sein Wachstum ist besonders bei der jungen Generation stark. Selbst nicht-praktizierende Muslime haben Gefallen an öffentlichen Veranstaltungen, wie großen Musikkonzerten, Festivals und anderen besonderen Ereignissen, die von Sufigruppen organisiert werden. Nach meiner Einschätzung ist der nationale Charakter des Islam in Bosnien zutiefst durch den Sufismus beeinflusst – theologisch, kulturell, sozio-politisch und hinsichtlich ritueller Praktiken. Der Sufismus ist definitiv ein komplexer Teil im Ge-

füge der bosnischen Identität. Er formt die vorherrschende religiöse Neigung und die besondere Art, in der bosnische Muslime Gott wahrnehmen (Biegman 2009: 16).

Es ist jedoch schwierig, die genaue Anzahl der Sufis festzustellen. Auch wenn einige Gelehrte, wie z. B. Fazlic, die drastische Zunahme sufischer Aktivitäten nicht bestätigen wollen (2012: 159), ist seine Schlussfolgerung nicht zutreffend. Es ist ein Fehler, die Wirkung und den Einfluss der Sufis allein aufgrund vordergründiger Zahlen zu unterschätzen. Selbst diejenigen, die kein Teil des Sufismus sind oder ihn nicht kennen, sind doch von ihm beeinflusst, da er lokale Traditionen und die Weltsicht der Gläubigen durchdringt.⁸ Der Einfluss des Sufismus auf die religiöse Neigung, Praxis und die Beziehung der Einzelnen zu Gott übersteigt die relativ niedrigen Schätzungen bezüglich ihres Bevölkerungsanteils erheblich. Sufis sind wichtig, weil sie häufig einflussreiche Mitglieder der höchsten Gesellschaftsschichten sind und zum innersten Kern der bosnischen Kultur gehören. Sarajlić beschreibt dies mit den folgenden Worten:

„Sie liefern die notwendigen Verbindungen zwischen religiösen und säkularen Bereichen, wodurch sie ihr

⁸ Die am besten fundierte Schätzung geht davon aus, dass zwei Prozent der muslimischen Bevölkerung aktive Sufis sind, die sich auch selbst als Sufis verstehen. Auch wenn es zutrifft, dass die offizielle Mitgliedschaft und das Selbstverständnis von Gläubigen, direkt mit einem bestimmten Sufi-Orden verbunden zu sein, ein Randphänomen bleibt, wäre es doch irreführend, die Relevanz des Sufismus durch das Zählen von Köpfen zu messen, denn sein Einfluss ist größer als es die zahlenmäßigen Proportionen vermuten lassen.

Einflusspotential stärken und somit den Einfluss der Gruppe in der Gesellschaft ausbauen. Trotz ihres informellen Wesens ist die Fähigkeit dieser Gruppen, ihre Netzwerke zu erweitern, beträchtlich, da die meisten ihrer Mitglieder zur Ober- oder oberen Mittelklasse gehören, die starke Verbindungen zu den Machtzentralen des Landes, von politischen Parteien bis zu staatlichen Institutionen, haben“ (2010: 27 – 28).

Folglich kann die Bedeutung der Sufis in der Öffentlichkeit trotz ihrer relativ begrenzten Zahl gezeigt werden. Der Gesamteffekt dieser unterschiedlichen Merkmale wie die lokale Tradition, die synkretistischen Anpassungen, die Politisierung der Religion und die verschiedenen sufistischen Elemente machen den Islam in Bosnien zu einem einzigartigen Ausdruck einer globalen normativen Tradition.

4. Schlussfolgerung

Mein Ziel war es in diesem Artikel, die autochthone europäische Gemeinschaft der bosnischen Muslime vorzustellen und einige Aspekte ihrer Vielschichtigkeit und ihrer charakteristischen Kennzeichen angesichts der laufenden Debatten über den Islam in Europa hervorzuheben. Obwohl das bosnische Modell verständlicherweise seine eigenen einzigartigen Merkmale hat, wie die machtvolle organisatorische Struktur der IG und ein relativ homogenes System von Traditionen und Kultur, gibt es einige übertragbare Elemente, die auch bei den allgemeinen Diskussionen über den Islam in Europa weiterhelfen können. Erstens haben die Bosnier über Jahrhunderte eng mit nicht-muslimischen Nachbarn zusammengelebt. Diese historische Erfahrung hat zu einer Kultur der Toleranz gegen-

über anderen Religionen geführt und über weite Strecken sogar zu einer Wertschätzung des Reichtums, den eine derart heterogene Landschaft mit sich bringt. Zweitens haben sich bosnische Muslime flexibel auf die vielen, zuweilen auch turbulenten Veränderungen in ihrer Geschichte eingestellt. Daraus ist eine einheimische muslimische Bevölkerung hervorgegangen, die eine kreative und natürliche Anpassung an den europäischen Kontext vorgenommen hat, so dass sie den Islam konstruktiv innerhalb eines säkularen Landes gelebt hat, in dem Religionsfreiheit den Gläubigen die Möglichkeit gegeben hat, den Glauben auszuüben oder nicht.

Drittens habe ich gezeigt, dass es zwar eine Reihe transnationaler Stimmen gibt, die versuchen, die lokalen Ausdrucksformen und theologischen Auslegungen des Islam in Bosnien zu beeinflussen, diese Versuche nach meiner Analyse insgesamt aber nur geringen Erfolg hatten. Sowohl die einflussvolle Organisation und zentralisierte Autorität der offiziellen islamischen Führungsstruktur als auch die normalen Gläubigen selbst haben gemeinsam den bosnischen Islam vor allen wesentlichen ausländischen Änderungen bewahrt. Bosnische Muslime schützen stolz ihre Kultur und Tradition, während sie gleichzeitig theologische Diskussion und Meinungsverschiedenheit zulassen. Viertens können die Menschen weiterhin trotz eines steigenden sozialen und kulturellen Drucks, den Islam konsequenter auszuüben, selbst entscheiden, lediglich Namensmuslime zu sein und die geforderten Praktiken nicht zu beachten. Der Glaube tendiert tatsächlich dazu, eine Angelegenheit der individuellen Entscheidung zu sein. Dennoch hat die

Rückkehr zur Religion oder die Rückkehr der Religion in die Öffentlichkeit sicherlich eine tiefgreifende Auswirkung auf bestimmte Teile der Bevölkerung gehabt. Meiner Einschätzung nach nimmt dieser Trend jetzt erst Fahrt auf, insbesondere unter jungen Leuten, die verstärkt anfangen, ihren Glauben zu praktizieren. Zudem könnten andere einzigartige Merkmale wie progressive Frauenrechte und die aktive Bereitschaft zum interreligiösen Dialog genannt werden, aber es reicht hier festzustellen, dass das bosnische Modell mit Sicherheit wertvolle Einsichten für den gegenwärtigen Diskurs bereithält.

Zusammengefasst zeigt das Beispiel des Islams in Bosnien, dass Muslime tatsächlich einen Weg gefunden haben, in einem säkularen, demokratischen Land neben denjenigen zu leben, die nicht den gleichen Glauben teilen, und gleichzeitig jedem eine gewisse Freiheit zu lassen, seinen eigenen religiösen Weg und ein entsprechendes Maß an religiöser Hingabe zu wählen. Das Modell unterstreicht die offenkundigen Vorzüge von äußerst funktionsfähigen und stark zentralisierten organisatorischen Strukturen. Statt flexible Anpassungen zu verhindern, hat eine zentralisierte Stimme religiöser Autorität im bosnischen Fall eine positive und fortschrittliche Flexibilität gefördert, wenn es um die Anpassung an sich verändernde Gegebenheiten geht. In diesem Sinn können die bosnischen Muslime definitiv als ein wertvolles Beispiel für die laufende Diskussion bezüglich des Islams in Europa dienen – hoffentlich mit dem Ergebnis, dass Muslime nicht endlos als die ewig “anderen” betrachtet werden.

Bibliographie

Abazović, D., *Bosanskohercegovački Muslimani Između Sekularizacije i Desekularizacije* [Muslime in Bosnien und Herzegowina zwischen Säkularisierung und Desäkularisierung], Sarajevo: Synopsis Zagreb, 2012

Alibašić, A., „Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina“, in: Cambridge Programme for Security in International Society (C-SIS), Sarajevo: University of Cambridge Centre of International Studies, 2003, 1–23

el-Aswad, El-Sayed, *Muslim Worldviews and Everyday Lives*, Lanham, Md: AltaMira Press, 2012

‘Azmah, A. & E. Fokas (Hrsg.), *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Barkan, E. & K. Barkey (Hrsg.), *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics, and Conflict Resolution*, New York: Columbia University Press, 2014

Bašić, D., *The roots of the Religious, Ethnic, and National Identity of the Bosnian-Herzegovinan Muslims*“, PhD, University of Washington, 2009

Biegan, N., *Living Sufism: Sufi Rituals in the Middle East and the Balkans*, New York: The American University in Cairo Press, 2009

Bougarel, X.; E. Helms & G. Duijzings (Hrsg.), *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*, Aldershot, UK: Ashgate, 2007

Bringa, T., *Being Muslim the Bosnian way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995

Brown, L. C. (Hrsg.), *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Bal-*

kans and the Middle East, New York: Columbia University Press, 1996

Carter, F. W. & H. T. Norris, *The Changing Shape Of The Balkans* Boulder, Co.: Westview Press, 1996

Cesari, J., „The securitisation of Islam in Europe“, in: *The Changing Landscape of European Liberty and Security*, CPES Challenge Program Brussels: Centre for European Policy Studies, 2009

Cesari, J. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of European Islam*, New York: OUP Oxford, 2015

Couroucli, M. & T. Marinov (Hrsg.), *Balkan Heritages: Negotiating History and Culture*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016

van Dijk, M. & E. Bartels, „‘European Islam’ in Practice – in the Bosnian City of Sarajevo“, *Journal of Muslim Minority Affairs* 32/4: 467–482, 2012

Duderija, A., „The Custom (‘urf) Based Assumptions Regarding Gender Roles and Norms in the Islamic Tradition: A Critical Examination“, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 45/4, 2016, 581–599

Elbasani, A. & O. Roy (Hrsg.), *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015

Fazlic, H., „Islam in the successor states of former Yugoslavia—religious changes in the post-communist Balkans from 1989–2009“, PhD, University of Birmingham, 2012

Flaskerud, I. & R. J. Natvig (Hrsg.), *Muslim pilgrimage in Europe*, London: Routledge, 2017

Funk-Deckard, J., „*Invisible Believers for Peace. Religion and Peacebuilding in Postwar Bosnia-Herzegovina*“, Doctoral

Dissertation, Leuven, Belgium: Katholieke Universiteit, 2012

Hellyer, H. A., *Muslims of Europe: The ‘Other’ Europeans*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009

Helms, E., „East and West Kiss: Gender, Orientalism, and Balkanism in Muslim-Majority Bosnia-Herzegovina“, *Slavic Review* 67/1, 2008, 88–119

Henig, D., „The Embers of Allah: Cosmologies, Knowledge, and Relations in the Mountains of Central Bosnia“, PhD, Durham University, 2011

Henig, D., „This is Our Little Hajj’: Muslim Holy Sites and Reappropriation of the Sacred Landscape in Contemporary Bosnia“, *American Ethnologist* 39/4, 2012, 751–765

Ibrahimspasic, E., „Women Living Islam in Post-War and Post-Socialist Bosnia and Herzegovina“, PhD, University of New Mexico, 2012

Iqtidar, H., „Redefining ‘Tradition’ in Political Thought“, *European Journal of Political Theory* 15/4, 2016, 424–444

Kadribegović, A. Uništenje Islamske Zajednice Glavni Dugoročni Cilj [Die Zerstörung der Islamischen Gemeinschaft als langfristiges Ziel], Preprod, Nr. 6/848, März 15, 2007, p. 4.

Karcic, F., „What is ‘Islamic Tradition of Bosniaks’“, 2010, abrufbar unter <http://cns.ba/cns-izdanja/what-is-islamic-tradition-of-bosniaks-fikret-karcic/> (letzter Zugriff 19.10.2018)

Karčić, H., „Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities“, *Journal of Muslim Minority Affairs* 30/4, 2010, 519–534

Karčić, H., „Applying Islamic Norms in Europe: The Example of Bosnian Muslims“, *Journal of Muslim Minority Affairs* 35/2, 2015, 245–263

Karić, E., „Is ‚Euro-Islam‘ a Myth, Challenge or a Real Opportunity for Muslims and Europe?“, *Journal of Muslim Minority Affairs* 22/2, 435–442

Karić, E., „Identities: Bosnian and European, Bosniak and Muslim“, *Forum Bosnae* 11, 1998, 126–134

Kolind, T., *Post-War Identification Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina*, Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2008

Kukavica, E. U., *Islam na Balkanu*, Zagreb: KDBH Preporod, 2012

Lopasic, Alexander, „Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia“ *Journal of Islamic studies* 5/2:163–186, 1994

Maček, I., „War Within: Everyday Life in Sarajevo Under Siege“, PhD, Uppsala University, 2000

Macháček, Š., „European Islam‘ and Islamic Education in Bosnia-Herzegovina“, *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 4, 2007, 395–428

Merdjanova, I., *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, New York: Oxford University Press, 2013

Moe, C., „A Sultan in Brussels? European Hopes and Fears of Bosnian Muslims“, *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 4, 2007, 374–394

Nielsen, J. S., S. Akgönül & A. Ali-bašić (Hrsg.), *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 5*, Leiden: Brill, 2013

Öktem, K., *New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo: Turkey’s Return to the Muslim Balkans*, Oxford: European Studies Center, 2010

Petković, R., *Moslems in Yugoslavia*, Belgrade: Review of International Affairs, 1985

Poulton, H., „The Muslim Experience in the Balkan States, 1919-1991“, *Nationalities Papers* 28/1, 2000, 45–66

Ramadan, T., „European Muslims: Facts and Challenges“, *European Political Science* 12/2, 2013, 154–162

Raudvere, C., „Claiming Heritage, Renewing Authority: Sufi-orientated Activities in Post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina“, *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey* 13, 2011, 1–12

Raudvere, C. & L. Stenberg (Hrsg.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, New York: I. B. Tauris, 2009

Rizvi, K., *The Transnational Mosque: Architecture and Historical Memory in the Contemporary Middle East*, Chapel Hill, NC: UNC Press Books, 2015

Rozeňnal, R. T., *Islamic Sufism unbound: politics and piety in twenty-first century Pakistan*, New York: Palgrave Macmillan, 2007

Rujanac, Dž., „Ajvatovica: A Bridge Between Tradition and National and Religious Identity“, *History and Anthropology* 24/1, 2013, 117–136

Sarajlić, E., „The Return of the Consuls: Islamic Networks and Foreign Policy Perspectives in Bosnia and Herzegovina“, *Southeast European and Black Sea Studies* 11/2, 2010, 173–190

Shatzmiller, M. (Hrsg.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, Montréal: McGill-Queen’s University Press, 2002

Solberg, A. R., „The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans“, *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 4, 2007, 429–462

Tottoli, R. (Hrsg.), *Routledge Handbook of Islam in the West*, New York, NY: Routledge, 2014

The native European Muslims of Bosnia and Herzegovina: A century-old autochthonous Islamic tradition in the heart of Europe

By *Dejan Aždajić*¹

Introduction

Even a brief evaluation of studies on Islam in Europe reveals a significant imbalance, where predominant emphasis is placed on macro realities, which reduce Islam to a set of creeds and symbols. Moreover, the recent significant immigration influx, where Islam is now the second largest religious group in Europe, challenges European heterogeneity while bringing the issue of Muslims and Islam officially into the limelight. While Islam can evidently no longer be ignored, the primary preoccupation continues to lie with issues of so called Islamophobia, integration, Islam's compatibility with Western values and its ability to adapt (Ramadan 2013; Cesari 2009). Not only is this approach insufficient, there has also been a rather negative tendency in both popular and academic discussions regarding Islam toward generalisations that remove thoughtful nuances and, more importantly, the human element. The paradoxical result has actually made integration increasingly difficult, intensified Muslim discrimination and

failed the challenge Islamophobia. As a result, little has been added to apprehend the multifaceted nature of Islam in its diverse manifestations. These challenges are not surprising due to the current political and popular climate, as well as entrenched perception in Europe where Islam is viewed as necessarily "other" and opposed to modern, secular Europe.² It is therefore crucial to offer a counter narrative by looking at a people group who have successfully navigated as Muslims in Europe for almost six centuries – the Muslims of Bosnia and Herzegovina.³ So who are Bosnian Muslims and what are the specific distinctions of the Bosnian form of Islam?

¹ Dr. Dejan Aždajić holds two master degrees in Christian and Islamic theology and a Ph.D. in the anthropology of Islam. He has been involved in Muslim-Christian dialogue for many years and he currently works as a research associate at the Giessen School of Theology, Germany.

² Defining the term "Europe" presents epistemological problems due to shifting borders, pronounced heterogeneity and differing values. Some understand "Europe" as a metaphor for liberalism, multiculturalism and secular values (Coles 2007: 260). For the purpose of this discussion, I am looking at a broad demarcation in terms of borders that frame what is generally understood as Western and Eastern Europe.

³ The full and proper name of the country is Bosnia and Herzegovina. I will use the shorthand version "Bosnia" from here on forward.

1. Bosnians as European Muslims

One helpful distinction when it comes to European Islam is Nielsen's classification according to "Old" and "New" Islam (2013: 5). The former is characterized by a long established presence and maturation in Europe, while the latter is largely made up of relatively recent immigration that came predominantly from areas outside of Europe. Due to their historically long-term presence in Europe, Bosnian Muslims can therefore be classified under the rubric of old Islam. Unfortunately, although Muslims in Bosnia consider themselves as European Muslims, and in spite of their long-term habitation in Europe, they are largely relegated as being outside of the borders of Europe and consequently ignored (Helms 2008: 91). This is regrettable, since Bosnian Islam has much to offer regarding discussions about Islam in Europe.⁴ First, Bosnian Muslims are autochthonous Europeans who largely identify Islam with European multicultural values (Cesari 2014: 433), and often self-identify as both European and Muslim (Bringa 1995: 6 – 7). Although increasingly feeling forgotten and disenfranchised by Western Europe, most Bosnian Muslims still consider themselves as firmly located in Europe as their home,

⁴ Some disagree regarding the appropriateness of the expression "Bosnian Islam" (Karić 2002), emphasising that Islam is a universal concept and should not be qualified by a geographical description. A better term for Bosnian Islam would perhaps be to call it the "Islamic tradition of Bosnian Muslims" (Alibašić 2015: 435). Nevertheless, I argue that the phraseology "Bosnian Islam" is indeed legitimate, since there are unique characteristics that distinguish Islam in Bosnia, at least in a formal sense, from Islam practiced elsewhere.

believing that their future depends on European integration (Moe 2007; Sarajlić 2010) and the successful entrance into the EU.

Secondly, due to their long experience of living in Europe, the issue of reconciling Islam with a secular government has been less of a problem for Bosnian Muslims than immigrant communities. Bougarel even proposed that Bosnian Islam can be viewed as a "symbol of European Islam" (2007: 96). Roy picks up Bougarel's idea and adds the following:

"Muslims of the Balkans could bring their rich and diversified living experiences, strengthened by their credentials of being both loyal citizens and true believers to the new generation of European Muslims, a generation that is looking for models that neither its forefathers nor the country of their ancestors could provide" (2015: 251).

Other distinguishing factors that add to this positive picture are the progressive status of women, the advanced intellectual life of Bosnian Muslims, a culture of tolerance and modernity and a highly organised, nationwide Islamic authority structure. In spite of this positive and alternative picture, Bosnian Muslims have rarely entered mainstream European academic discussions and continue to be ignored. Besides being naturally rooted within Europe, Islam in Bosnia also evolved from its own unique historical and geographical context.

Islam's maturation in Bosnia has a long history. After the official conquest of Bosnia by the Ottoman Empire in 1463, Islam established itself incrementally as the predominant religion in the region. Political control and domination of the Empire kept diminishing over the

centuries until 1878 when Bosnia was first occupied and then ultimately annexed by the Austro-Hungarian Empire (Karčić 2010: 522). This significant administrative and political development was then followed by two World Wars with tumultuous geopolitical consequences and a long history of a socialist form of Communism (1948 – 1992). These historic circumstances eventually resulted in a process of growing secularization and marginalization of religion in the public sphere (Fazlic 2012: 314). The protracted period of non-Muslim domination with differing levels of intensity in persecution and government control, shaped the subsequent character of Islam in Bosnia.

As a consequence, today Islam in Bosnia tends to be practised less widely, is typically characterized by moderation, mildness and tolerance (Tottoli 2014: 82; Kolind 2008: 195). Merdjanova explains, “The experience of living under tight political constraints in largely secularized societies marked in important ways the modes of development of Islam in the Balkans in the second half of the twentieth century” (2013: 117). Politically speaking, Bosnia continues to be a democratic country, where separation between religion and state is welcomed by a majority of Muslim intellectual leaders and ordinary believers in the country (Dijk & Bartels 2012: 473 – 474). However, things are changing. In spite of relegating religion to the private sphere, the current trend of Islam in Bosnia actually indicates a movement towards reversing secularization and a revival of religious adherence.

This enthusiasm for practising Islam was rekindled during the War of

1992 – 1995, where Muslims were forced to defend their religious and national identity and thereby rediscovered their faith (Maček 2011: 171 – 172; Fine 2002: 20 – 21). After the war, religion continued to move from the private to the public life. From the proliferation of Islamic literature to a high percentage of children receiving Islamic religious education, Islam is now decidedly visible throughout the country (Macháček 2007: 404). This has led to an overall higher religious commitment and the public practice of prescribed obligations. Overall, while the relatively new religious conscience has generated an increased Islamic identity, this is not necessarily reflected in a consistent adherence to all the required ritual prescriptions. As a whole, Bosnian Muslims still remain fairly liberal regarding regular daily prayers, the consumption of alcohol, premarital sex and other Islamic laws when broadly compared to Muslims from Turkey, Pakistan or the Arabian Peninsula (Alibašić 2015: 460). Although the relaxed implementation of religious duties by some Muslims is in stark contrast to a growing trend of Islamic revivalism and high religious observation by certain groups, this variety of individual devoutness is one of the typical characteristics of Bosnian Islam (Funk-Deckard 2012: 95 – 96). Nonetheless, it is evident that regardless of the level of participation, Bosnian Muslims typically consider themselves as true believers even when neglecting religious requirements (Kolind 2008: 230 – 232; Ibrahimspasic 2012: 29, 269).

2. Competing Voices for Bosnian Islam

Another dynamic that has characterized the last two decades of Islamic revivalism has been the emergence of competing voices trying to define what Bosnian Islam is, or should be. Having a better sense of their own Muslim identity and the support they received during and after the war by their Muslim brethren worldwide, Bosnians have increasingly felt less isolated from transnational Islamic communities. They now consider themselves as rightful members and contributors to a wider global discourse. Young Bosnian scholars, who received their education abroad, brought new ideas back to their home country. Moreover, foreign donors from Turkey, Iran and Saudi Arabia have invested money into reconstruction, and are now vying for the legitimate right to interpret how Islam ought to be practised by Bosnians (Fazlic 2012: 194 – 180). Alibašić describes these various streams in the following words:

“There is practically no orientation within the contemporary Islam that is not present in Bosnia. From the militant, extremist salafis the followers of Abu Hamza (UK) who congratulated Muslims on the occasion of September 11, 2001, to ordinary salafis, to perennial philosophy which is very popular with Bosnian intellectuals, to revivalists like Sayyid Qutb, Al-Qaradawi, and others, to Sufis like shaykh Hakkani and Qabbani to Shi’a who have Ibn Sina research center and Cultural center...” (2003: 17)

The competition for what constitutes true Islam in Bosnia is ongoing, revealing a dynamic complexity and

fluidity that makes it difficult to reduce it to one uniform interpretation.

Although the tension is real, it does not undermine the fundamental culture and tradition that ordinary believers have held for centuries.⁵ In spite of the multiplicity of voices and intellectual debates, local believers sternly refuse foreign imposition on their traditional practice of Islam. This is clearly demonstrated in the example of recent Salafī and Turkish groups who have been trying to establish their own normative practices and ideological interpretation. For instance, some Salafis with the support of Saudi Arabia have publicly criticized the way Bosnians practise Islam and have declared the official religious institution of the Islamic Community (IC) as illegitimate.⁶ They promote a theological literalism regarding the interpretation of the Qur’ān and Sunnah, as well as externally visible signs of their commitment to “pure Islam”, such as long beards, shortened trousers and the obligatory face covering for women. It is clear that the Salafī stream of Islam is actively trying to challenge established practices and is pursuing to establish its own

⁵ The word tradition is admittedly a vague concept and difficult to define. It tends to refer to an idealized and sacred past by which religious normatives are established (Iqtidar 2016: 426 – 427; Duderija 2016: 584). Although tradition is elusive, contingent and escapes any clearly demarcated boundaries of definition, it can be seen as a collective memory of oral narratives and written sources rooted in history, acknowledged by the community, while simultaneously remaining fluid, and continuously evolving.

⁶ Henceforth I will use the acronym IC when referring to the institutional, authoritative body on behalf of all Bosnian Muslims in Bosnia and in the Diaspora.

form of Islam among Bosnian Muslims. Kadribegović even pointed out that the aim of at least one fraction of Salafis has been to establish its own community that would eventually grow and become the new Islamic norm in Bosnia (2007: 4). Although the attempts are clear, the Salafi voices have two powerful opponents, the IC and local believers.

The IC is the official Islamic governing authority in the country and it defines Bosnian Islam on an institutional and constitutional level. Established in 1882, the IC is one of the most highly organised authority structures in Europe, and is the definitive voice for all matters of faith and practice among Muslims in Bosnia and the Diaspora. Most of the mosques in the country, religious education, interpretation of Shari'ah and administrative duties are under the political and bureaucratic monopoly of the IC (Sarajlić 2010: 17 – 18). It successfully ratified, protected and developed a Bosnian Muslim identity over the last several generations. The IC regulates and legitimizes all Islamic activities, organises and oversees most public manifestations, selects new Imams and approves the construction of new mosques (Henig 2014: 137). According to Raudvere, the IC, “is intended to oversee all activities taking place in the name of Islam in the country” (2011: 5). The powerful presence of the IC and its alliance with ordinary believers has manifestly ensured a perpetuation of the distinct expression of Islam in Bosnia.

Locals strongly criticize Salafi behaviour as odd and inappropriate for Bosnian standards, making them *de facto* the most effective opponents to Salafi ideas. Their staunch resistance is

not only doctrinal, but is primarily concerned with cultural appropriateness, local customs and traditions. Political narratives as well as social and humanitarian services all play important roles, but when it comes to tradition, Bosnian Muslims proudly protect their own form of Islam and firmly reject any foreign attempts of “purification.” Karić sums it up as follows, “*Our Bosnian Muslim identity is subject to many dangers. The way to preserve it lies not in aping outside models, be they from East or West, but in the promotion of traditional Bosnian values and in nurturing the forms of Islam that have existed here for centuries*” (1998: 134). This clarion call by Karić becomes even more evident when examining the example of Turkey’s attempt to exert influence in Bosnia.

Turkey’s recent perceived and real aspirations to exert influence in the Balkans and spread neo-ottoman ideas has been the subject of much discussion (Couroucli & Marinov 2016). Due to its historic ties to Bosnia, the recent rediscovery of the Ottoman-Islamic heritage, natural cultural affinity and theologically similar orientation, Turkey has been given a prominent role in local socio-religious discussions. Turkey’s real influence in the region, however, only began in the late 1990’s. Merdjanova provides the following insightful explanation as to the reason for this particular development:

“The religious assertiveness of Turkey in the region is rooted in domestic ideological and political developments that generated new foreign policy paradigms. The revalorization of Islam as a key reference point in Turkish national identity is a particularly important development. It helps explain,

for example, the gradual re-formulation of Turkey's traditional kin-state positioning vis-a-vis Turkish minorities into a more comprehensive role of a neo-Ottoman metropolis for Muslim populations in the Balkans" (Merđjanova 2013: 76).

In other words, Turkey's own renewed Islamic consciousness has re-kindled the country's desire to restore its lost influence in the former Ottoman provinces, disseminate neo-Ottoman culture and once again assume the mantle of regional authority.

The local population and officials of the IC have generally welcomed Turkish involvement. Some see it as a natural and necessary step after decades of disengagement and an evident absence of the Turkish government in this part of the world. Others view the new Turkish presence with more scepticism and ambiguity, especially when it comes to the political relationship between the two countries. While this has caused some considerable tension, Turkey has employed a successful strategy for engagement in the region through financial, cultural, educational and religious means. Their ministry of foreign affairs has also begun practicing an ingenious "new mode of politics that surpassed the confines of conventional diplomacy and high politics, reaching out into the micro-level of community organisations and grassroots politics" (Öktem 2010: 31). This involvement on the ground has helped to promote, at least on the surface, Turkey's right to have a voice in Bosnia.

One of the most welcomed neo-Ottoman transformative influences lies in the realm of shaping the visible face of Islam through its architecture and multiple restoration projects. Turkey

has intentionally provided significant funds to the financing of Ottoman style mosques, which are beloved by the local population. This was a strategically intelligent move, since most of Bosnia's mosques were deliberately targeted and destroyed during the war. Their reconstruction helped boost the confidence of Bosnian Muslims in terms of their national survival and historic connectedness to a more glorious Ottoman past. Consequently, the rebuilding of mosques, "seems to be a significant act of symbolical re-appropriation of Ottoman material heritage and an affirmative statement of the role of Turkey as protector of the Muslim people of the Balkans" (Öktem 2010: 39). While largely positive, the decision that Turkey was reclaiming its authoritative role in Bosnia, at least through the many visible building projects, has also the potential to inflame local tensions. The majority of the non-Muslim population fear the increased Turkish presence and there is a real danger that the mosque building strategy may be perceived as "a reflection of the country's expansionist ambitions, or as the recuperation of a past severed in the secularization movements of the twentieth century" (Rizvi 2015: 34). Regardless of how the motivations are interpreted, Turkey's involvement is in no way perceived by all people in Bosnia as a neutral, or even positive phenomenon.

In summary, the degree of Turkey's impact in Bosnia is inherently limited. While Bosnian Muslims are readily willing to receive material assistance from their Turkish friends and enjoy the attention they draw as historic members of a golden Ottoman past, they are also vehemently protecting their own indigenous culture, tradition

and way of practicing Islam. Simply put, they do not want to be patronized. Ordinary believers proudly reject attempts that would impose their own culture and tell Bosnian Muslims how they ought to practice their faith according to a “Turkish understanding of Islam” (Solberg 2007: 459). While Turkey is manifestly the most influential regional player among several other competing voices, the Islamic leadership and especially Bosnian Muslims themselves ultimately control its overall impact. Although local Islam trumps foreign expressions, it would be too simplistic to suggest that there is an overall local versus foreign dynamic, forging a clearly defined bulwark against foreign ideas. A more nuanced approach recognises the existence of fluidity, complex ideologies and multiple Islamic expressions on the ground. Nevertheless, some key distinguishing characteristics argue for an overall unique and firmly established version of Bosnian Islam.

3. Some Unique Features of Bosnian Islam

Islam as a religion is certainly universal, but it is also shaped by individuals according to their historical and cultural contexts (el-Aswad 2012: 5). The same remains true for Islam in Bosnia. On one hand, it derives its normative theology and doctrine from the conventional religion itself, while on the other hand, the natural environment contextualises and modifies the form Islam takes. That is why it is possible to locate within universal Islam the expression of Bosnian Islam with its unique distinctions. In brief, Bosnian Islam is Sunni Islam of the Maturidi theological orientation in matters of

doctrine, the Hanafi School of law and certain institutionally approved Sufi Orders. Other interesting elements include the incorporation and reinterpretation of distinct pre-Islamic practices, such as public prayers on specific days of the solar calendar, various pilgrimage sites, as well as reformist and modernist trends in interpreting Islamic theology (Karcic 2010). Most importantly, however, Bosnian Muslims themselves feel intense pride that they have a distinct form of Islam, a long-standing history and a firmly established Muslim identity (Henig 2012: 754).

Besides the already mentioned relative low adherence to religious observance, another key feature of Bosnian Islam is its maturation and emergence from its historic context in the Ottoman Empire as a border province. This geographic location was a place of perpetual tension and conflict with neighbouring countries, as well as a rich opportunity for sharing trade and culture with the rest of Europe. It also fostered a more independent identity of Bosnian Muslims as primarily Slavs living in Bosnia, rather than citizens of the vast Turkic Empire. This reality became especially apparent, when after the collapse of the Empire, many Muslims remained in Bosnia and did not emigrate to the Muslim East, showing their allegiance to Bosnia as their homeland rather than the Empire itself (Brown 1996: 10).

Development in its local setting also meant that Bosnian Muslims shared space with a significant number of Christian and, to a lesser degree, Jewish neighbours. Bringa keenly noted, “Bosnian Muslim identity cannot be fully understood with reference to Is-

lam only, but has to be considered in terms of a specific Bosnian dimension which for Bosnian Muslims has implied sharing a history and locality with Bosnians of other non-Islamic religious traditions” (1995: 231). This heterogeneity and long tradition of religious coexistence has had a profound impact on how Islam evolved. Elements of heterogeneity can still be observed, for instance, in the syncretistic adaptation of pre-Islamic, indigenous Christian traditions and folklore that have been reinterpreted within an Islamic framework, such as visiting and placing flowers at grave sites (Henig 2011: 30). Prior to the recent war, Bosnians from all religious backgrounds took pride in congratulating, and often attending, the religious holidays of other faith communities. Funk described this as the old “Bosnian spirit” (2012: 101). Although this peaceful, mutually participatory coexistence between religious groups has noticeably decreased in recent years, it nevertheless has influenced the enduring character of Bosnian Islam.

Interestingly, after Bosnia came under the dominion of the Ottoman Empire missionaries, and even Muslim rulers, permitted the native inhabitants to keep their language and a number of religious customs, which were often-times reinterpreted and given an Islamized frame (Lopasic 1994: 176). For those who eventually became Muslims, it was more a matter of adaptation than radical conversion. This again explains why Islamic practices acquired such a unique local character. One example of such syncretistic adaptation is the pre-Islamic custom of praying for rain in hope of a fertile agricultural year (Rujanac 2013: 121). Although the religious authorities have officially given

permission for such activities, legitimization actually followed practices, which have already been widespread and regularly performed by local believers *en masse*. In other words, there were specific practices that did not directly emerge from Islamic doctrine, but were instead validated after the fact. Petković unpacks this Bosnian distinction as follows:

“It is certain that Islam has acquired certain specific characteristics in Bosnia, adjusting itself to existing customs, and mentality. Even the religious ceremonies are typically Bosnian in some regions, as shown by the manner in which prayers are performed, the attitude towards the dead and burial ceremonies... Sometimes, earlier holidays were replaced by Islamic ones. New names were given to them, while the contents remained almost the same” (1985: 22).

This development is not surprising. Like any other religious tradition, Islam adopted a number of elements from former religions, and by reinterpreting and appropriating new meanings to these traditions, made them its own. Customs themselves are essentially void of religious identity until practitioners imbue meaning to their performance. This approach helped the creation of a new Islamic identity in Bosnia, aided the contextualisation of Islam to Bosnian conditions and assured its successful longevity. Besides locality and religious adaptation, the geopolitical dimension and its influence on identity have also been important mechanisms for shaping a Bosnian form of Islam.

The complex evolution of Bosnian Muslims from a religious community to one that is identified in an ethnic and

national sense has been studied extensively (Bašić 2009). During the time of Yugoslavia and Tito's communist regime, a decision was made in 1961 to declare Muslims an ethnically separate group. In 1974 this resolution became constitutionally formalized where being Muslim was no longer merely an orientation in matters of faith, but a recognised nationality (Poulton 2000: 54). Kukavica argues that Bosnian Muslims are distinct in the sense that their religion and nationality are essentially synonymous (2012:10). Unfortunately, this dynamic where religion determines one's nationality has turned religion into a political tool, with largely negative consequences for both religion and politics. Consequently, the identity of Bosnian Muslims can now be determined independent from beliefs and practices. Belonging to Islam and being a Muslim is principally established by ethnicity, which permits a person to theoretically be an atheist, and yet remain a Muslim in a national and ethnic sense.

One vivid example of this politicization of religion can be observed, for example, at the well-known annual pilgrimage to Ajvatovica, in central Bosnia (Bringa & Henig 2017: 83-97). According to the numbers of attendees, it is the largest Muslim pilgrimage site in Europe. It also draws international visitors, various dignitaries and the country's most important religious and political figures. Although performed for religious reasons for over five hundred years, today this pilgrimage is not only spiritual in nature, but also an intentional project to unify Muslims in their national identity, preach a political message and provide a venue for the rhetoric of Islamic victory over other

groups. Rujanac explains, "The celebration of Ajvatovica over time shows that the construction of identity – national as well as religious – is a process of nationalization of religion and consecration of the nation" (2013: 133). The case of Ajvatovica calls attention to the fact that Islam in Bosnia encompasses not only religion, but also ethnicity and national belonging.

Finally, one of the most significant features that has determined the historic expansion, implementation, development and essential character of Islam in Bosnia, is the prominent role of Sufism. Today the majority of Bosnian Muslims would concede that Sufism is a distinguishing feature of Bosnian Islam (Raudvere 2009: 51). Its presence is noticeable in everyday life, local tradition has been shaped by it and it is widely practiced in one form or another throughout the country (Kukavica 2012: 337 – 346). Some even cherish Sufism as their national heritage and principal focal point of their spiritual expression and understanding (Raudvere & Gaši 2009: 163, 176). Although ordinary believers can at times be critical about Sufism, the Sufi presence in both popular and academic discussions is felt throughout the Balkans. There is a clear interest in Sufism and its growth, especially among the younger generation, is optimistic. Even non-practising Muslims enjoy public manifestations, such as large musical concerts, festivals and other special events that are organised by Sufi groups. It is my assessment that the national character of Islam in Bosnia has been deeply influenced by Sufism, theologically, culturally, socio-politically and in terms of ritual practices. Sufism is definitely an intricate part of the fabric of Bosnian identity,

directly shaping the prevalent religious inclination and the unique way Bosnian Muslims perceive God (Biegman 2009: 16).

Determining the exact number of Sufis, however, is somewhat challenging. Although some scholars, such as Fazlic, may not acknowledge a dramatic increase in Sufi activities (2012: 159), this conclusion is inaccurate. It is a mistake to underestimate the impact and influence of Sufis based on superficial numbers alone. Even those who are not part of or ignorant about Sufism are still affected by it, since it permeates local tradition and the way believers view the world.⁷ Sufism's impact on the religious inclination, practices and how individuals relate to God, notably transcends the demographic scarcity. Sufis are important because they are often influential members of the highest ranks of society and at the very heart of Bosnian culture. Sarajlić describes this in the following words:

"They provide necessary links between religious and secular domains, contributing to their potential influence and thus to the build-up of group influence in society. Notwithstanding their non-formal nature, the networking potential of these groups is significant since most of their members belong to the higher or upper-middle class with

⁷ The most representative, and yet approximate percentage of active, self-identifying Sufis in Bosnia according to my estimation is two percent of the Muslim population. Although it is true that official membership and believers' self-identification of being directly connected to a particular Sufi Order remains a rather marginal phenomenon, it would be misleading to measure the relevance of Sufism by counting heads, since its influence goes beyond the proportionality of its numbers.

strong links to the country's institutions of power, from political parties to state institutions" (2010: 27 – 28).

Consequently, in spite of relatively limited numbers, the significance of Sufis in the public sphere is demonstrable. The collective effect of these various features, such as local tradition, syncretistic adaptations, politicization of religion and various Sufi elements, make Islam in Bosnia a unique expression of a global normative tradition.

4. Conclusion

My aim in this paper was to introduce the autochthonous European community of Bosnian Muslims and highlight some of its complexities and distinguishing characteristics in light of the ongoing discussions about Islam in Europe. Although the Bosnian model understandably has its own unique characteristics, such as the powerful organizational structure of the IC and a relatively homogenous system of traditions and culture, there are some specific transposable elements that are promising in regards to taking the general conversation about Islam in Europe further. First, for centuries, Bosnians have lived in close proximity to non-Muslim neighbours. This historic experience has resulted in a culture of tolerance toward other religions, and for the most part even a celebration of the richness that a heterogeneous landscape so generously provides. Secondly, Bosnian Muslims have effectively navigated through various, and at times tumultuous historic changes. This resulted in an indigenous Muslim population that has practiced creative adaptation that naturally evolved in the context of Europe, where Islam has been constructively lived within a secular

country and where religious liberty has provided believers the freedom to follow their faith or not.

Thirdly, I showed that although there have been a number of transnational voices trying to influence local expressions and theological interpretations of Islam in Bosnia, my analysis displayed that these attempts have had little overall success. The impressive organisation and centralised authority of the official Islamic leadership structure, as well as ordinary believers themselves, have collectively protected Bosnian Islam from any significant foreign alterations. Bosnian Muslims proudly protect their culture and tradition, while permitting theological discussion and differences of opinion. Fourthly, in spite of mounting societal and cultural pressure to practice Islam with greater commitment, people remain autonomous to choose to be Muslim in name only and disregard the required practices. Faith effectively tends to be a matter of individual choice. Nevertheless, the return to religion, or the return of religion into the public sphere, has assuredly had a profound effect on certain segments of the population. In my estimation, this trend is only picking up steam, especially among young people, who are increasingly beginning to practice their faith. Other unique characteristics, such as progressive women's rights and the active willingness for interreligious dialogue, could also be mentioned, but suffice it to say that the Bosnian blueprint of Islam can certainly offer valuable insights to the current discourse.

In summary, the example of Islam in Bosnia shows that Muslims have essentially found a way to live in a secular, democratic country as loyal citi-

zens alongside those who do not share the same faith, while still permitting relative freedom for choosing one's own religious path and degree of religious commitment. The model also highlights the evident benefits of high functioning and centralized organizational structures. Rather than hindering flexible adaptations, in the case of Bosnia, having a centralized voice of religious authority has actually fostered a positive and progressive flexibility in conforming to shifting circumstances. In that sense, Bosnian Muslims can definitely serve as a useful blueprint for the ongoing discussions regarding Islam in Europe, with the hopeful result that Muslims will not endlessly be viewed as the eternal "other."

Bibliography

Abazović, D., *Bosanskohercegovački Muslimani Između Sekularizacije i Desekularizacije*, Sarajevo: Synopsis Zagreb, 2012

Alibašić, A., "Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina", in: Cambridge Programme for Security in International Society (C-SIS), Sarajevo: University of Cambridge Centre of International Studies, 2003, 1–23

el-Aswad, El-Sayed, *Muslim Worldviews and Everyday Lives*, Lanham, Md: AltaMira Press, 2012

‘Azmah, A. & E. Fokas (ed.), *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Barkan, E. & K. Barkey (ed.), *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics, and Conflict Resolution*, New York: Columbia University Press, 2014

Bašić, D., *The roots of the Religious, Ethnic, and National Identity of the Bosnian-Herzegovinan Muslims*, PhD, University of Washington, 2009

Biegman, N., *Living Sufism: Sufi Rituals in the Middle East and the Balkans*, New York: The American University in Cairo Press, 2009

Bougarel, X.; E. Helms & G. Duijzings (ed.), *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*, Aldershot, UK: Ashgate, 2007

Bringa, T., *Being Muslim the Bosnian way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995

Brown, L. C. (ed.), *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York: Columbia University Press, 1996

Carter, F.W. & H. T.Norris, *The Changing Shape Of The Balkans* Boulder, Co.: Westview Press, 1996

Cesari, J., "The securitisation of Islam in Europe", in: *The Changing Landscape of European Liberty and Security*, CPES Challenge Program Brussels: Centre for European Policy Studies, 2009

Cesari, J. (ed.), *The Oxford Handbook of European Islam*, New York: OUP Oxford, 2015

Couroucli, M. & T. Marinov (ed.), *Balkan Heritages: Negotiating History and Culture*, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2016

van Dijk, M. & E. Bartels, "European Islam' in Practice - in the Bosnian City of Sarajevo", *Journal of Muslim Minority Affairs* 32/4: 467–482, 2012

Duderija, A., "The Custom ('urf) Based Assumptions Regarding Gender Roles and Norms in the Islamic Tradition: A Critical Examination", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 45/4, 2016, 581–599

Elbasani, A. & O. Roy (ed.), *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015

Fazlic, H., "Islam in the successor states of former Yugoslavia—religious changes in the post-communist Balkans from 1989–2009", PhD, University of Birmingham, 2012

Flaskerud, I. & R. J. Natvig (ed.), *Muslim pilgrimage in Europe*, London: Routledge, 2017

Funk-Deckard, J., *'Invisible' Believers for Peace. Religion and Peacebuilding in Postwar Bosnia-Herzegovina*, Doctoral Dissertation, Leuven, Belgium: Katholieke Universiteit, 2012

Hellyer, H. A., *Muslims of Europe: The 'Other' Europeans*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009

Helms, E., "East and West Kiss: Gender, Orientalism, and Balkanism in Muslim-Majority Bosnia-Herzegovina", *Slavic Review* 67/1, 2008, 88–119

Henig, D., "The Embers of Allah: Cosmologies, Knowledge, and Relations in the Mountains of Central Bosnia", PhD, Durham University, 2011

Henig, D., "'This is Our Little Hajj': Muslim Holy Sites and Reappropriation of the Sacred Landscape in Contemporary Bosnia", *American Ethnologist* 39/4, 2012, 751–765

Ibrahimpasic, E., "Women Living Islam in Post-War and Post-Socialist Bosnia and Herzegovina", PhD, University of New Mexico, 2012

Iqtidar, H., "Redefining 'Tradition' in Political Thought", *European Journal of Political Theory* 15/4, 2016, 424–444

Kadribegović, A. Uništenje Islamske Zajednice Glavni Dugoročni Cilj, Preporod, Nr. 6/848, März 15, 2007, p. 4.

Karcic, F., "What is 'Islamic Tradition of Bosniaks'", 2010,

<http://cns.ba/cns-izdanja/what-is-islamic-tradition-of-bosniaks-fikret-karcic/> (19.10.2018)

Karčić, H., "Islamic Revival in Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities", *Journal of Muslim Minority Affairs* 30/4, 2010, 519–534

Karčić, H., "Applying Islamic Norms in Europe: The Example of Bosnian Muslims", *Journal of Muslim Minority Affairs* 35/2, 2015, 245–263

Karić, E., "Is 'Euro-Islam' a Myth, Challenge or a Real Opportunity for Muslims and Europe?!",

Journal of Muslim Minority Affairs 22/2, 435–442

Karić, E., "Identities: Bosnian and European, Bosniak and Muslim", *Forum Bosnae* 11, 1998, 126–134

Kolind, T., *Post-War Identification Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina*, Aarhus, Denmark: Aarhus University Press, 2008

Kukavica, E. U., *Islam na Balkanu*, Zagreb: KDBH Preporod, 2012

Lopasic, Alexander, "Islamization of the Balkans with Special Reference to Bosnia", *Journal of Islamic studies* 5/2:163–186, 1994

Maček, I., "War Within: Everyday Life in Sarajevo Under Siege", PhD, Uppsala University, 2000

Macháček, Š., "'European Islam' and Islamic Education in Bosnia-Herzegovina", *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 4, 2007, 395–428

Merdjanova, I., *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, New York: Oxford University Press, 2013

Moe, C., "A Sultan in Brussels? European Hopes and Fears of Bosnian Muslims", *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 4, 2007, 374–394

Nielsen, J. S., S. Akgönül & A. Alibašić (ed.), *Yearbook of Muslims in Europe, Volume 5*, Leiden: Brill, 2013

Öktem, K., *New Islamic Actors after the Wahhabi Intermezzo: Turkey's Return to the Muslim Balkans*, Oxford: European Studies Center, 2010

Petković, R., *Moslems in Yugoslavia*, Belgrade: Review of International Affairs, 1985

Poulton, H., "The Muslim Experience in the Balkan States, 1919–1991", *Nationalities Papers* 28/1, 2000, 45–66

Ramadan, T., "European Muslims: Facts and Challenges", *European Political Science* 12/2, 2013, 154–162

Raudvere, C., "Claiming Heritage, Renewing Authority: Sufi-orientated Activities in Post-Yugoslav Bosnia-Herzegovina", *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey* 13, 2011, 1–12

Raudvere, C. & L. Stenberg (ed.), *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, New York: I. B. Tauris, 2009

Rizvi, K., *The Transnational Mosque: Architecture and Historical Memory in the Contemporary Middle East*, Chapel Hill, NC: UNC Press Books, 2015

Rozehnal, R. T., *Islamic Sufism unbound: politics and piety in twenty-first century Pakistan*, New York: Palgrave Macmillan, 2007

Rujanac, Dž., "Ajvatovica: A Bridge Between Tradition and National and Religious Identity", *History and Anthropology* 24/1, 2013, 117–136

Sarajlić, E., "The Return of the Consuls: Islamic Networks and Foreign Policy Perspectives in Bosnia and Herzegovina", *Southeast European and Black Sea Studies* 11/2, 2010, 173–190

Shatzmiller, M. (ed.), *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-ethnic States*, Montréal: McGill-Queen's University Press, 2002

Solberg, A. R. "The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans", *Südosteuropa. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft* 4, 2007, 429–462

Tottoli, R. (ed.), *Routledge Handbook of Islam in the West*, New York, NY: Routledge, 2014

„Islamische Tradition“: Fragen an das bosnische Modell

Von Zora Hesová¹

Einführung²

Die Debatte, ob es einen „europäischen Islam“ geben kann, ist seit den 1990-iger Jahren, als Bassam Tibi diesen Ausdruck prägte, nicht zum Stillstand gekommen. Der Plan für einen „europäischen Islam“ wurde als Zwang zur Assimilierung von Muslimen abgelehnt, für die es nur den einen Islam gibt und nicht einen „europäischen Islam“ oder einen anderen Islam, der durch irgendwelche Adjektive an den Westen angepasst würde.

Heute lebt dieser Gedanke in anderen Formen weiter – so etwa in Emmanuel Macrons „Französischem Islam“. Seit Mitte der 2000er Jahre ist die Situation „anderer europäischer Muslime“ auf dem Balkan in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt und hat die Frage aufgeworfen, ob nicht bereits autoch-

thone, das heißt einheimische europäische muslimische Gemeinschaften existieren, die über Erfahrungen verfügen, wie ein Leben in einem säkularen Staat möglich ist.³ In der Tat wurde die älteste dieser Gemeinschaften und ihre Form der Religion, „der bosnische Islam“, immer als mögliches Vorbild für andere europäische Muslime und deren Haltung zum modernen säkularen Staat hochgehalten.⁴

Als Riada Asimović Akyol kürzlich in der Zeitschrift „The Atlantic“ schrieb, „dass die Geschichte und die Praxis des bosnischen Islams eine Reihe von beachtlichen Lektionen für jene bereithält, die einen liberalen Islam in Europa kultivieren möchten“, meinte sie mit einer solchen liberalen Version die bosniakische⁵ Akzeptanz des modernen

¹ Zora Hesová (zora.hesova@ff.cuni.cz), PhD, Dozentin am Institut für Politikwissenschaften an der Karls-Universität Prag und Stipendiatin am philosophischen Institut der tschechischen Akademie der Wissenschaften. Sie hat auf den Gebieten islamischer Philosophie, Religion und Politik in Mitteleuropa und den Balkanstaaten gearbeitet. Zurzeit koordiniert sie ein Projekt über Kulturkonflikte in populistischer Politik in Osteuropa.

² Der vorliegende Beitrag ist erstmals in *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. XXXIX, Nr. 5, August 2019, 125-137, erschienen und wurde für diese Ausgabe unserer Zeitschrift mit Erlaubnis des Herausgebers von Hildegund Beimdick ins Deutsche übersetzt und in englischer Sprache nachgedruckt.

³ Fikret Karčić, „The Other European Muslims. A Bosnian Experience“, Sarajevo: Centre for Advanced Studies, 2015.

⁴ Xavier Bougarel, „Bosnian Islam as ‚European Islam‘: Limits and Shifts of a Concept“, in: Aziz al-Azmeh und Effie Fokas (Hrsg.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press 2007. Siehe auch Dževada Šuško, „Ein Modell für Europa? Geschichte und Praxis des Islam in Bosnien-Herzegowina“, *Auslandsinformationen* 4|2017, Konrad Adenauer Stiftung, 2017; und Safet Bektović, „European Islam in the Light of the Bosnian Experience“, in: Niels Valdemar Vinding, Egdunas Racius und Jörn Thielmann (Hrsg.), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*, Leiden: Brill, 2018, 212-224.

⁵ Mit dem Ausdruck „Bosniaken“ bzw. „bosniakisch“ sind hier und an allen weiteren Stellen des Artikels die bosnischen Muslime gemeint.

Staates während der Herrschaft Österreich/Ungarns, einhergehend mit der Zentralisierung der Institutionen, der Bedeutung des islamischen Modernismus in Bosnien und der Geschichte der Säkularisierung – kurz, die bosnische Anpassung an die Modernität und an das jeweilige säkulare Umfeld gilt als nachahmenswertes Modell.

Im vorliegenden Beitrag soll untersucht werden, ob sich die Vorstellung von einer „Entwicklung hin zu einem liberalen Islam“ als zu gradlinig darstellt, indem der historische, politische und auch intellektuelle Kontext des Islam in Bosnien herangezogen und überdies die gegenwärtige Logik auf der Suche nach einer besonderen islamischen Identität analysiert werden. Ich möchte daher in drei Schritten die mögliche Bedeutung des „bosnischen Modells“ reflektieren – erstens Definition des bosnischen Modells, zweitens Einordnung in den historischen Kontext und drittens Rekonstruktion des Kontextes der Bemühungen der gegenwärtigen islamischen Gemeinschaft, die bosnische islamische Tradition zu definieren, um dann abschließend die Ergebnisse zu bewerten.

Ein bosnisches Modell für Europa?

Die Attraktivität des bosnischen Modells basiert auf zwei Hauptfaktoren: Erstens stellt es eine modernisierte Art der islamischen Praxis dar, die zugleich autochthon, also einheimisch, und rechtmäßig ist, und zweitens kann es potenziell eine Vorlage für andere muslimische Gesellschaften bieten. Asimović Akyol verweist auf die bosnische Fähigkeit, „sich die Modernität bereitwillig anzunehmen, ohne die eigene religiöse Identität aufzugeben“ und hebt

hervor, dass eine „institutionalisierte, zentralisierte Form des Islam“ sehr erfolgreich sein kann, wie man anhand der islamischen Gemeinschaft von Bosnien und Herzegowina sieht. Wohl wissend, dass es nicht möglich ist, institutionelle Formen im vollen Umfang andernorts zu nachzubilden, ist sie dennoch zuversichtlich, dass Bosnien als positives Beispiel dafür dienen kann, dass Islam und Europa „alles andere als unvereinbar sind – da sie ja in Wirklichkeit seit Jahrhunderten eng miteinander verflochten sind.“⁶

Der französische Historiker Xavier Bougarel stimmt zu, dass „alle diese Debatten auf eine zentrale These reduziert werden können: Die Beziehung zwischen Islam und westlicher Modernität.“⁷ Seiner Ansicht nach findet man in Bosnien ganz eindeutig Tendenzen einer Entwicklung hin zu einer Form europäischer islamischer Modernität. Von ihrem wichtigsten Befürworter, Fikret Karčić, stammt die einflussreiche Definition der „bosnischen islamischen Tradition“, die seiner Ansicht nach fünf Schlüsselemente vereint: 1) Die Glaubenslehre der Maturiden und die Rechtschule der Hanafiten 2) das osmanisch-islamische kulturelle Erbe 3) die Islamisierung von Praktiken der vorosmanischen Zeit 4) die Tradition des islamischen Reformismus in der Interpretation 5) die Institutionalisierung des Islam in Form der Islamischen Ge-

⁶ Riada Asimović Akyol, „Want to Cultivate a Liberal European Islam? Look to Bosnia“, *The Atlantic*, 13. Januar 2019, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/01/bosnia-offersmodel-liberal-european-islam/579529/> (letzter Zugriff 22.03.2019).

⁷ Bougarel, „Bosnian Islam“.

meinschaft und 6) die Praktizierung des Islams in einem säkularen Staat.⁸

Nach Bougarels Auffassung, die er Mitte der 2000er vertrat, stellte Karčićs Vision eines „individualisierten Islams in einem säkularen Staat“ eine mögliche Strömung inmitten anderer dar, die den Islam für eine „gemeinsame Kultur“ hielten und ein politisiertes Verständnis des Islam als nationalistische Ideologie vertraten – wobei beides ausdrücklich in einem Wettbewerb stand. Nach Bougarels Analyse muss sich die erste Position nicht zwangsläufig durchsetzen. Karčićs Vision war von dem früheren jugoslawischen säkularen und reformistischen Denkraum geprägt, während die anderen Vorstellungen von der Notwendigkeit eines neuen politischen Kontexts motiviert waren: der Suche nach einer nationalen Identität und einer nationalen Mobilisierung.

Die Bosnier selbst haben vermehrt ihre muslimische Praxis als ausdrückliches Modell für Europa präsentiert. Im Jahre 2006 stellte Mustafa Cerić – Reis al-‘ulama (der gewählte Leiter der bosnischen Muslime) von 1993 bis 2012 – in Zagreb seine Vision in seiner „Erklärung Europäischer Muslime“⁹ vor, in der er für gegenseitige Toleranz und Achtung und einen Ausbau europäischer islamischer Institutionen warb. Die Erklärung fand denn auch in Europa Beachtung: Bosnischer Islam wurde

⁸ Fikret Karčić, „What is the Islamic tradition of the Bosniaks“, Preporod, 7. Dezember 2006.

⁹ „Islam: Bosnian Cleric Sees Unique Role For Europe’s Muslims“, Radio Free Europe/Radio Liberty, 15. März 2006, <https://www.rferl.org/a/1066720.html> (letzter Zugriff 24.11.2019).

in Deutschland als „Modell für Muslime in Europa“ dargestellt.¹⁰

Sein Nachfolger, Reis Hussein Kavazović, bezeichnet Bosniaken regelmäßig als autochthone europäische Muslime. In einer Vorlesung im Jahre 2016 an der Universität von Pécs¹¹ legte er ausführlich dar, was es bedeutet, gleichzeitig ein bosnischer Europäer und ein Muslim zu sein. Erstens, ihre islamische Tradition in Bezug auf das Rechtsverständnis, da die Osmanen ihnen auf den Balkan die flexibelste Form der vier islamischen (Rechts-)Schulen beschert hätten. Zweitens, die Tatsache, dass die Bosniaken niemals „Türken wurden“, sondern ihre eigenen lokalen Gewohnheiten beibehielten – wie die Gebete in der freien Natur und der Verzicht auf Polygamie. Drittens, die Eroberung von Österreich/Ungarn im Jahre 1878 als Ende der „traditionellen Form der religiösen und ethnischen Selbstisolation“ und die damit verbundene Notwendigkeit eines religiösen und intellektuellen Dialoges mit einer anderen Zivilisation. Dies brachte zwangsläufig eine „Auseinandersetzung“ mit neuen Inhalten und eine „Reflektion“ unterschiedlicher Denkmuster und verschiedener Herrschafts- und sozialer Umgangsformen mit sich. Es endete schließlich in einem

¹⁰ Zoran Arbutina, „Bosnischer Islam als Vorbild für Muslime in Europa?“, Deutsche Welle, 7. November 2007, <https://www.dw.com/de/bosnischer-islam-als-vorbild-%C3%BCr-muslimein-europa/a-2967679> (letzter Zugriff 24.11.2019).

¹¹ „Mađarska besjeda reisu-l-uleme: ‚Bošnjaci nemaju kompleks zato što su muslimani i Evropljani‘“ [„Debatte in Ungarn mit dem Reis ul-ulema: ‚Die bosnischen Muslime haben kein Komplex, weil sie Muslime und Europäer sind“], Vorlesung an der Universität Pécs, 29. April 2016, <http://bit.ly/2zvzR2D> (letzter Zugriff 24.11.2019).

Prozess der „Sicherstellung der Autonomie“ innerhalb dieser neuen modernen Welt, indem eine sich selbstverwaltende religiöse Institution entstand. Schließlich waren die Bosniaken nicht länger Untertanen von Großreichen, sondern befanden sich in einer Randposition, so dass die europäische Identität für sie zu einer umfassenden / allgemeinen Verankerung wurde. Reis Kavazović erwähnt zudem bosnische religiöse Denker, die für eine „Begegnung von Religion und Wissenschaften“ (H. Neimarlija) eintreten und von der Notwendigkeit eines säkularen Staates (F. Karčić) und einem „dialogischen Bewusstsein“ sprechen (E. Karić).

Eine weitere prominente bosnisch islamische Persönlichkeit, die frühere Direktorin des Institutes für die islamische Tradition der Bosniaken, Dr. Dževada Šuško, entfaltet 2017 in ihrem deutschen Text „Ein Modell für Europa? Geschichte und Praxis des Islam in Bosnien und Herzegowina“ ein ähnlich europäisches Selbstverständnis des bosnischen Islams. Sie greift dabei den von Dr. Kavazović entworfenen historischen Hintergrund auf und führt zwei weitere Aspekte aus: die Tradition des bosnischen reformistischen islamischen Denkens und das Wesen islamischer Institutionen. Die bosnischen konservativen Kleriker wie die modernistischen Intellektuellen trugen nämlich dazu bei, den „zivilisatorischen Schock“ aufzufangen, der durch den Verlust ihres früheren Status entstanden war, so dass sie nicht mehr Untertanen eines universellen religiösen Oberhauptes (des Kalifen) waren, sondern zu einer religiösen Minderheit unter einem katholischen Regenten wurden. 1882 erlaubte der Großmufti den Muslimen den Wehrdienst in der österreichischen Armee

und 1884 erklärte der Mufti von Tuzla, dass das islamische Recht den Menschen gestatte, in einem christlichen Staat zu leben. Die gesellschaftlichen Folgen der Modernisierung, wie etwa der Aufenthalt von Frauen an öffentlichen Plätzen, die schulische Bildung von Mädchen etc., wurden kontrovers diskutiert. Sehr oft sprach man sich von islamischer Seite sehr vehement für Modernisierung aus und ein führender Reformler, Džemaludin Čaušević, wurde zum Reis gewählt. Die islamische reformistische Tradition wurde zur Grundlage des islamischen Erwachens seit den 1970er Jahren.

Die Islamische Gemeinschaft (IG) wurde zu einem „wesentlichen Teil der religiösen Identität der Bosniaken“ (Šuško, 2017). Sie empfiehlt sich selbst als Modell: sie finanziert und verwaltet sich selbst und ist „zur Hälfte demokratisch“. Alle wichtigen Positionen werden durch Wahlen besetzt – direkt auf Ebene der *džemat* (örtliche Gemeinschaft) und indirekt auf höheren Ebenen – inklusive der Position des Reis. Zudem wird die IG in Bosnien und Herzegowina von einer modernisierten Verfassung bestimmt. Dževada Šuško betont auch die zentralisierte Form der IG. Alle Imame werden auf lokaler Ebene ernannt und direkt vom Reis berufen, sie und die Religionslehrer in sechs weiterführenden islamischen Schulen und an drei Universitätsfakultäten ausgebildet. Aufgrund dieser repräsentativen und zentralisierten Struktur der IG sei die Institution stabil, anpassungsfähig und vor allem, so bemerkt sie, widerstandsfähig gegenüber der Gefahr einer Radikalisierung. Tatsächlich war die IG aufgrund ihrer komplexen und anpassungsfähigen Struktur fast ausnahmslos in der Lage, ihre zent-

rale Macht bei allen Moscheen und bei den meisten informellen fundamentalistischen Gruppen geltend zu machen und ist auch weiterhin bei ihren Gläubigen, die von ihr vertreten werden und denen sie dient, als rechtmäßig anerkannt.

Bosnisch islamische Institutionen im historischen Kontext

Wenn Reis Kavazović hervorhebt, dass das wesentliche Erbe der Bosniaken ihre „religiöse Grundlage und die Institutionalisierung innerhalb der IG“ sei, dann bestärkt er damit die optimistische Einschätzung jener, die sich den bosnischen Islam als direktes Vorbild für Europa vorstellen können. Doch Traditionen und Institutionen sind stets organisch gewachsene soziale Phänomene. Wenn wir das bosnische Modell in seinem historischen Kontext betrachten, dann wird deutlich, dass Modernisierung, Institutionalisierung, Selbstverwaltung etc. Ergebnisse zumeist nichtlinearer, komplexer und antagonistischer historischer Prozesse sind, die durchaus zu einem anderen Ergebnis hätten führen können.

Ein Beispiel ist die oben erwähnte These des früheren Reis Mustafa Cerić. Parallel zu seiner Erklärung von 2006 war er um eine facettenreiche Diplomatie bemüht, wobei er stets nach dramatischen Ereignissen seine Stimme für die europäischen Muslime erhob. Dies geschah überdies zu einem Zeitpunkt, da die europäische muslimische Diaspora eigentlich über keine herausragenden Vertreter verfügte. Er setzte sich sehr stark für die beiderseitige Anerkennung von Islam und Säkularismus ein, aber auch für die Institutionalisierung von muslimischen Gemeinschaften in Europa und befürwortete die Vertretung

der Muslime durch eine einzige Autorität in Europa.¹² Das Vorhaben erwies sich allerdings als unrealistisch für die damalige Zeit, was Reis Cerić inzwischen zugegeben hat. Obwohl die europäischen Staaten auf ungeschickte Weise eine Institutionalisierung oder besser gesagt, eine „Kirchenähnlichkeit“ des Islam anstreben, zeichnet sich nicht ab, dass dieser Prozess wirklich zum Ziel führt.¹³

Institutionen, genau wie theologischer Konsens und Identitäten, entwickeln sich in der Regel in Konflikten mit unbekanntem Ausgang. Dies ist in Bosnien nicht anders. Institutionelle Autonomie, Reformismus und die Akzeptanz des Säkularismus sind gleichermaßen Produkte der gegebenen Umstände wie bewusst veranlasster Maßnahmen.

Die bosnischen Muslime akzeptierten einst ihre neue Existenz als Minderheit in einem christlichen Kaiserreich nur widerwillig. Selbst nachdem sie das habsburgische Erbe und die Modernisierung als Teil ihrer eigenen Identität angenommen haben, bezeichnen die Bosniaken diese Zeit auch weiterhin als Okkupation. Nach 1878 durchlebten die bosnischen Muslime eine Zeit, die sie ausdrücklich als „zivilisatorischen Schock“ beschreiben. Allerdings wurde die Übergabe der Verwaltungshoheit für Bosnien und Herzegowina an Österreich/Ungarn durch die Osmanen beim Berliner Kongress 1878 durch die

¹² Mustafa Cerić, „The challenge of a single Muslim authority in Europe“, *European View* 6, 2007, 41–48.

¹³ Siehe hierzu Niels Valdemar Vinding, „Churchification of Islam in Europe“, in: Vinding u.a. (Hrsg.), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*, Leiden: Brill, 2018, 50–66.

Zusicherung einer religiösen Autonomie und fortgesetzte Bindung an die formelle Souveränität des osmanischen Kalifen für sie abgemildert. Doch im Jahre 1882 schuf der österreichische Kaiser das Amt des Reis ul-ulema, um die Bosnier von der Herrschaft des osmanischen Sultan-Kalifen in Istanbul abzulösen und den pro-österreichischen Mufti von Sarajevo ins Amt zu heben.

Später, als die bosnischen Muslime für eine religiöse und administrative Autonomie (1899-1909) mobil machten – parallel zu den nationalen Bewegungen auf dem Balkan, strebten sie eine Rückkehr zur Rechtsprechung des Kalifen an. Ihre Forderung nach Autonomie war vorrangig defensiv, wurde aber durch die vom österreichischen Staat betriebene Ausbeutung islamischer Stiftungen, die gewaltsame Modernisierung und die Angst vor katholischer Missionierung genährt. Diese Anstrengungen für die Autonomie wurden schließlich durch die Annexion und Eingliederung durch das Österreich-Ungarische Reich im Jahre 1908 und später durch die Abschaffung des Kalifats in der Türkei durch Atatürk im Jahre 1924 gerechtfertigt.

Ähnlich komplex gestaltete sich das Schicksal der modernistischen Theologie im speziellen bosnischen Fall. Fatwas zugunsten eines Weiterlebens unter einem christlichen Herrscher und des Dienstes in der Armee waren Antworten auf eine bestehende nahezu existentielle Krise – verbunden mit einer großen Auswanderungswelle, die nahezu ein Fünftel der muslimischen Bevölkerung umfasste und einen Aufstand gegen die Wehrpflicht beinhaltete. Die Möglichkeit des islamischen Rechts, Präzedenzfälle in der islamischen Geschichte sehr pragmatisch auszulegen,

half den Bosniaken schließlich, als Nation zu überleben. Noch aussagekräftiger ist das spätere Schicksal modernistischen Gedankengutes. In der umtriebigen Zeit zwischen den Kriegen brachten junge muslimische Intellektuelle modernistische Gedanken von Kairo und Istanbul ins Land und sprachen sich offen für Sozialreformen aus. Zwischen Modernisten und Traditionalisten wurden auf ihren jeweiligen Fachgebieten eine Reihe intellektueller Kämpfe ausgefochten. Während viele bekennende Modernisten in ihren Reihen über sehr prominente Persönlichkeiten verfügten, so wie der erste gewählte bosnische Reis Čaušević, waren sie jedoch in diesem Kulturkampf keineswegs die Gewinner. Tatsächlich erwies sich Bosnien, was die Modernisierung anging, für die österreichischen Herrscher als sehr schwierig. Obwohl sie von der österreichischen Unterstützung einer weiterführenden islamischen Bildung profitierten, gelang es den bosnischen Muslimen, sich vielen Maßnahmen zur Modernisierung traditionalistischer Positionen zu widersetzen oder diese komplett zu blockieren. Dies galt zum Beispiel für die weibliche Schulbildung (zu einer Zeit, als die allgemeine Schulpflicht andernorts im Österreichischen Reich geltendes Recht war). Auch bei der Verschleierung von Frauen verlor der um Modernisierung bemühte Reis den Kampf und musste sich schließlich die Kritik gefallen lassen, zu sehr von den Reformen des Mustafa Kemal Atatürk beeindruckt zu sein.¹⁴ Die Furcht, die eigene Identität

¹⁴ Xavier Bougarel, „Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina“, in: Nathalie Clayer und Eric Germain

zu verlieren, war in Bosnien zumindest ebenso stark wie die Ideale sozialen Fortschritts.

Die Identifikation der Bosniaken mit dem islamischen Reformismus fand tatsächlich zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt statt – im letzten Jahrzehnt Jugoslawiens. In den 1940er wurden durch die faschistische Eroberung und das anschließende kommunistische Regime viele bosnische Intellektuelle unterdrückt oder beseitigt, besonders Traditionalisten wie M. Handžić und M. Busuladžić. Zwischen den 1970er Jahren und Mitte der 1980er lockerte das kommunistische Regime seine Kontrolle religiöser Aktivitäten etwas, was eine begrenzte Neubelebung des Islam zur Folge hatte. Seitdem konzentrierte die IG ihre eingeschränkten Möglichkeiten auf die Rettung des Islams als Praxis, Kultur und Institution. Das führte zu einem Erfolg bei der Erneuerung der Bildungseinrichtungen, wie etwa der Theologischen Fakultät 1977 und einer Madrasa für Frauen, einer weiblichen Religionsschule, in Sarajevo. Zudem machten ihre Leiter, besonders der Reformtheologe Husein Džozo, die rationale Untersuchung, reformorientiertes Denken und praktische Rechtsfragen zu Hauptbestandteilen des Curriculums der Fakultät.¹⁵ Der modernisierte Unterricht schloss die Anerkennung des säkularen Rahmens für das islamische Recht und die islamische Praxis ein. Letztendlich zementierte die IG als Institution ihre Rolle

(Hrsg.), *Islam in Inter-War Europe*, London: Hurst, 2008, 6.

¹⁵ Ahmet Alibašić, „Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina“, Cambridge Programme for Security in International Society (C-SIS), Cambridge 2003, 6.

als Dachverband der bosnischen Muslime mithilfe der Neuen Medien, der Eingliederung der Sufi-Herbergen und den Alleinanspruch auf die Almosensteuer (zakat), um islamische Schulen zu finanzieren und die muslimische Identität zu wahren.

Dennoch ist die Einzigartigkeit des bosnischen Islam heute keineswegs das Ergebnis eines gradlinigen Prozesses. Viele seiner herausragenden Charakteristika, die heute als liberal und progressiv gelobt werden, basieren nicht auf einem modernistischen Konsens, sondern bildeten sich vielmehr in komplexen Prozessen heraus oder entstanden oft aus der Notwendigkeit. Auch wurden Zentralisierung Reformismus und islamische Bildung erst in der jüngeren Vergangenheit wesentliche Elemente des bosnischen Selbstverständnisses – zu einem Zeitpunkt, als der Islam zu einer Frage der Identität wurde.

Die Verteidigung der Tradition

Ein zweites Merkmal des bosnischen Modells ist die Tatsache, dass die Bosnier selbst kürzlich begonnen haben, über die Besonderheit der „bosnischen islamischen Tradition“ im Kontext eines neuen religiösen Pluralismus nachzudenken. Dies hat Institutionen dazu veranlasst, sich aktiv darum zu bemühen, die bosniakische Tradition zu definieren, zu stärken und zu erhalten.

Es ist bemerkenswert, dass die scheinbare Grundlage des offiziellen Selbstverständnisses der bosnischen Muslime, wie oben definiert, nicht als Identität behandelt wird, sondern als „Tradition“, im Besonderen als „islamische Tradition der Bosniaken“. Diese Tradition, wie sie Karčić 2006 definierte, wurde zur quasi offiziellen Posi-

tion der IG. Verweise auf Karčićs „What is the Islamic Tradition of the Bosniakes“ (Was ist unter der islamischen Tradition der Bosniaken zu verstehen?) wurden das erste Mal in einer 14tägigen Ausgabe der Zeitschrift „Preprod“ (Renaissance) der IG veröffentlicht und befinden sich auf deren offizieller Homepage, wie auf den Homepages der Regionalorganisationen der IG in Bosnien und Deutschland und in ihren offiziellen Think-Tanks.¹⁶ Die fünf Elemente werden ständig von Vertretern der bosnischen Muslime wiederholt. Das liegt darin begründet, dass die bosnische Tradition nicht nur eine treffende Selbstdefinition darstellt, sondern auch ein Mittel zur Selbstpositionierung inmitten eines religiösen Kontexts, der plötzlich gefährlich pluralistisch wurde.

Seit dem Ende des Kommunismus sah sich der Islam in der Region mit drei Arten von Herausforderungen konfrontiert: Politisierung von Religion in einer nationalistischen Politik der 1990er; zunehmende Einmischung vonseiten ausländischer Kräfte aus der muslimischen Welt während des Krieges, aber auch nach der Unabhängigkeit; und schließlich die Pluralisierung der islamischen Szene in Bosnien selbst. Alle warfen die Frage nach der Autonomie und der Autorität der IG auf. Im Verlauf der Zeit hat die IG gelernt, auf diese Herausforderungen zu antworten. Mit sub-

¹⁶ „Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini“, 30. August 2007, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1646:cta-je-to-qislamska-tradicija-bocnjakaq&catid=90&Itemid=222, auch abrufbar unter <https://www.cdv.ba/wp-content/uploads/2015/03/Fikret-Karcic-Stage-to-islamska-tradicija-Bosnjaka.pdf> (letzter Zugriff 24.11.2019).

stantieller ausländischer Hilfe baute sie ihre Infrastruktur wieder auf, eröffnete weiterführende Schulen und Fakultäten, bildete Religionslehrer und Imame aus, gründete verschiedene Organe und Publikationen und schaffte es, eine Veränderung in der Leitung der IG vorzunehmen.¹⁷ In den frühen 2000er befreite sich die IG selbst von dem erdrückenden Einfluss einer politischen Partei und versuchte, sich bei Spendengeldern breiter und internationaler aufzustellen. Man suchte nicht nur in den Golfstaaten nach Rückhalt, sondern ebenso in der Türkei und in jüngerer Vergangenheit in der EU.¹⁸ Dennoch erwies sich der innere Pluralismus in Bosnien selbst als größte Herausforderung.

Seit den späten 1990er Jahren ermöglichte das Internet ein Eindringen verschiedener islamischer Strömungen und bewirkte eine „Veränderung des Diskurses in Bosnien“.¹⁹ Viele Ideen, die bisher keine Rolle spielten, und viele Arten von Organisationen, die es bisher nicht gab, verbreiteten sich stark: Sekten von Minderheiten (Shia, Ahmadiyya) die türkischen Neo-Sufis (Hizmet, Suleymancis) und der Neosalafismus.²⁰

¹⁷ Siehe bevorstehende Veröffentlichung von Zora Hesová and Esref Kenan Rašidagić, *The Changing Role of the Traditional Islamic Organization: three challenges to the restored Bosnian Islamic community*.

¹⁸ Kerem Öktem, *„New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey’s return to the Muslim Balkans“*, European Studies Centre, Oxford, 2010.

¹⁹ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam“, 14.

²⁰ Anne Ross Solberg, „The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans“, *Südosteuropa* 55 (4), 2007.

Doch der letzte Trend stellte die einzige wirkliche Herausforderung dar. Verschiedene neosalafistische Gruppen hinterfragten die Monopolstellung der IG. Sie begannen, auf ihren Homepages alternative Fatwas zu veröffentlichen, und boten eine separate islamische Bildung für Erwachsene und Korankurse für Kinder an. Neosalafistische Führer griffen zudem offen die Rechtmäßigkeit von traditionellen religiösen Praktiken an wie Gebete in der freien Natur, das sogenannte „Taschengeld“ für Bestattungsriten, die Erhaltung monumentaler Grabmäler und die Berechnung der Zeiten für den Ramadan etc.

Ein abweichender islamischer Diskurs fand durch von Saudi-Arabien finanzierte Übersetzungen Verbreitung und frühere Mudschahidin gründeten islamische Zentren.²¹ Später wurden diese von einer Generation bosnischer Prediger übernommen, die eine noch heftigere Attacke auf die Monopolstellung und Handlungsweise der IG starteten. Weil Dutzende in Saudi-Arabien ausgebildet worden waren und die arabische Sprache beherrschten, konnten sie ihre abweichende Sichtweise islamischer Praktiken gut belegen – jedoch geprägt von einem konservativen Verständnis und auf der Basis literalistisch neosalafistischer Koranbezüge. Die Jahre 2005 bis 2007 waren daher von der Debatte über die Zugehörigkeit zu einer Rechtsschule (*madhhab*) innerhalb des Islam beherrscht und gipfelten schließlich in den Versuchen der neosalafistischen Gruppen, Moscheen zu verein-

²¹ Alibašić, „Traditional and Reformist Islam“, 15-16.

nehmen oder zu übernehmen.²² In den Jahren 2012 – 2013 machten sich zudem Dutzende auf den Weg Richtung Syrien und stellten von dort aus eine Bedrohung für die IG dar.

In einer verspäteten Antwort versuchte die IG, ihre Autorität und Rechtmäßigkeit zu bekräftigen. Sie verfolgte dabei zwei wesentliche Strategien: eine strenge und eine sanfte Linie. Zunächst erließ sie im Jahre 2006 „Eine Resolution zur Deutung des Islam“ und appellierte an die Imame, „sich bei der institutionellen Vermittlung des Islams konsequent an der Basis des Korans, der Sunna, und unserer speziellen Erfahrung in Bosnien und Herzegowina“ auszurichten. Zudem bekräftigte sie, bei religiösen Fragen und den Regeln für die Nutzung religiöser Stätten die alleinige Autorität zu besitzen.²³ Es wurde allerdings deutlich, dass Autorität behaupten und Autorität haben zweierlei Dinge sind. Und so kam es zum Konflikt. In der Folge musste man nach anderen Mitteln Ausschau halten, um die Position der IG zu legitimieren und damit das zu verteidigen, was unter Beschuss stand – die bosnische Praxis des Islam.

Obwohl die „islamische Tradition der Bosniaken“ seit 1997 eine verfassungsmäßige Kategorie ist, blieb sie eine vage Referenz. Versuche, die bosnische Tradition einleuchtend zu begründen, wurde zur wichtigsten Strategie, um auf die, wie die IG es nennt,

²² Aziz Kadribegović, „Vehabije osvajaju Sarajevo!“, Preporod, Godina XXXVII, Nr. 5/847, 1.3.2007, 9.

²³ Islamska zajednica, „Odluka o džamijskom kućnom redu“, <http://islamskazajednica.ba/images/stories/URADITI/kucni%20red.pdf> (letzter Zugriff 22.03.2019)

„exklusive“, „radikale“ und „außerinstitutionelle Interpretation des Islam“ zu antworten.²⁴

Prof. Karčićs Definition erwies sich daher als brauchbare Grundlage für die IG, ihrer Autorität im vollen Umfang Nachdruck zu verleihen. Es war möglich, die anfänglich nicht mit Inhalten gefüllte Idee der bosnischen Tradition durch Fortentwicklung und Institutionalisierung zu legitimieren. Im Jahre 2008 errichtete das Rijyaset (Exekutivbüro der IG) das Institut für Islamische Tradition der Bosniaken (IITB). Unter Dr. Šuško wurde ihm die Aufgabe übertragen, die Geschichte der Bosniaken näher zu erforschen und sich an öffentlichen Debatten über ihre Tradition zu beteiligen. Das Institut begann viele in die Kritik geratene Aspekte der in Bosnien gängigen Praxis zu untersuchen, analysierte aber auch die neosalafistische Kritik an sich.²⁵ Zudem veröffentlichte das Institut Werke bosnischer Denker, um eine Sammlung nationaler islamischer Wissensproduktion aufzubauen und den Anspruch einer spezifisch islamischen Tradition auf eine gesunde Basis zu stellen.

Die IG begann darüber hinaus, öffentliche Konferenzen zum Traditionsbegriff zu organisieren – manche hielten sie für „die wichtigsten wissenschaftlichen Treffen, die von der IG nach dem Krieg in Bosnien-Herzegowina veranstal-

tet wurden“.²⁶ Die Konferenzen lassen eine Debatte darüber zu, was die bosnische Tradition ausmacht, sollen aber auch Argumente für die islamische Rechtmäßigkeit liefern und die Herausforderungen diskutieren. Ihre Tagungsberichte spiegeln verschiedene Trends wider: den Begriff einer Tradition, die Pluralität islamischer Debatten, die sunnitische Identität und schließlich empirische Studien neosalafistischer Gruppen, die die Autorität der IG infrage stellen, wenn es um theologische Argumentation und mediale Anziehungskraft geht. Zudem spiegeln sie die Entscheidung für die Türkei als Partner in diesem Bemühen wider.

Eher ein liberaler Prozess des Traditionsaufbaus anstatt eine Tradition des liberalen Islam

Während die Bedeutung der islamischen Tradition der Bosniaken ein Stück weit ungeklärt blieb zwischen den offiziellen und kritischen Diskursen, die nicht immer zusammenkamen, war die bosnische IG erfolgreich in der Bildung der Idee einer bosnischen, islamischen Praxis, die es zu verteidigen lohnt und die in der Lage ist, die Religionsgemeinschaft zu vereinen und zu einem gewissen Grad für Diskussion zu öffnen.

In seiner Definition stellte Karčić sicher, dass er nicht anstrebt, dem Islam irgendein Attribut hinzuzufügen. Es gibt aus seiner Sicht keinen bosnischen Islam, den man im Gegensatz zum Beispiel zum saudi-arabischen fördern

²⁴ Harun Karčić und Elvedin Subašić, „Vaninstitucionalna tumačenja islama u Bosni i Hercegovini: djelovanje NVO i medija“, in: Elvir Duranović und Sumeja Ljevaković-Subašić (Hrsg.), *Islamska tradicija Bošnjaka na razmeđu stoljeća: izazovi novih tumačenja islama*, Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, 2018, 145–166.

²⁵ Duranović u.a. (Hrsg.), *Islamska tradicija Bošnjaka*.

²⁶ Aid Smajić and Muhamed Fazlović, „Bosnia and Herzegovina“, in: *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 7, Leiden: Brill, 2015, 118, 205.

sollte. Er war viel mehr darum bemüht, die bosnische Praxis theologisch zu verankern und die Merkmale zu nennen, die Bosniern wichtig sind.²⁷ Tradition unterscheidet sich von Kultur: Sie gründet sich auf die Einhaltung bestimmter Prinzipien, ist aber auch ein Produkt einer allgemeinen Geschichte und anderer Normen und Werte (Säkularität, Koexistenz und Organisation). Die Rede von „Tradition“ erlaubt auch den Austausch über einen übergeordneten Rahmen religiöser und ethischer Normen, die an einem bestimmten Ort gelebt werden. Nur aus der Perspektive von Tradition kann Reformismus, Institutionalisierung und Säkularismus zu etwas werden, was die Menschen festhalten sollten. Schließlich ermöglicht Tradition, die eigene Identität zu definieren, ohne Spaltungen herbeizuführen. Die bosnische Tradition wird als Teil der sunnitischen Tradition verstanden und gehört damit zur islamischen.

Auch wenn bei offiziellen Anlässen stets nur Angehörige des inneren Kreises (gemeinsam mit Neosalafisten, die die IG anerkennen) zugegen waren, so haben doch viele Gruppen, auch mithilfe der Homepages der islamischen Aktivisten, der Medien der Neosalafisten und über die säkularen Zeitungen, im weiteren Sinn an der größeren gesellschaftlichen Debatte teilgenommen. Bei der letzten öffentlichen Konferenz der IG gab es Anzeichen dafür, dass sich offizielle Institutionen und bestimmte kritische Tendenzen gegenseitig Beachtung schenken. Es wurde unterschieden zwischen islamischen Gruppen, die be-

²⁷ Das andere Thema der ITB-Veranstaltungen lautete Geschichte der Minderheiten auf dem Balkan, Genozide, Diaspora und Säkularismus.

stimmte Aspekte der Position des IG intern kritisieren, sie aber trotz Bedenken anerkennen und jenen, die sich mit ihren „extra-institutionellen Interpretationen“ frontal gegen die IG stellen.²⁸

Somit hat sich der Prozess des Aufbaus einer Tradition als hinreichend flexibel erwiesen, um mit der Zeit auch Vielfältigkeit zuzulassen und nicht zu spalten. Er ließ auch zu, Positionen zu ändern und sich sogar bei gewissen Themen auf einer gemäßigt konservativen Basis anzunähern. Zum Beispiel scheint man sich bei der IG Gedanken über die Erfolge der Neosalafisten gemacht zu haben. Die Problematik informeller Bezahlungen bei Beerdigungen²⁹ und die fehlende Jugendarbeit wurden ebenso in Betracht gezogen. Man startete eine Reihe von Programmen für Imame und rief darüber hinaus, mit der Hilfe Norwegens³⁰ (Perry 2016: 32) und der EU³¹, eine Initiative für

²⁸ Karčić und Subašić, „Vaninstitucionalna tumačenja islama“, 145-166.

²⁹ Reis Kavazović und der Fatwa-Rat haben diesbezüglich die Gabe von zusätzlichem Geld bei Beerdigungen als ethisch falsch erklärt und die Bezahlung bei Gemeinschaftsessen als nicht der Tradition entsprechend bezeichnet. Siehe „Od sada zabranjeno davanje „koverte“ hodžama“, <http://www.kozarac-mutnik.com/index.php/obavijestjenja/510-ekskluzivno-od-sada-zabranjeno-davanje-koverte-hodzama> (letzter Zugriff 20.03.2019).

³⁰ Valery Perry, „Initiatives to Prevent/Counter Violent Extremism in South East Europe: A Survey of Regional Issues, Initiatives and Opportunities“, Regional Cooperation Council, Sarajevo, 2016.

³¹ Počela realizacija projekta, „Moje mjesto u Evropi: izgradnja i promocija dijaloga o EU integraciji“, Islamskazajednica.ba, <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/minavijesti/27642-pocela-realizacija-projekta-moje-mjesto-u-evropi-izgradnja-i-promocijadijaloga-o-eu-integraciji> (letzter Zugriff 25.3.2019).

junge Menschen ins Leben, um Mäßigung, die bosnische Tradition und ihre Ausrichtung auf Europa zu fördern. Auf der anderen Seite nahm man den liberalen Wert der Religionsfreiheit in Anspruch, um gemeinsame Glaubensrechte zu fördern und stieg in die Debatte über Säkularisierung und Rechtswesen mit einer Fatwa ein, die das Tragen eines Hijab als religiöse Pflicht definiert.³²

Der Erfolg der Tradition, wenn er als Prozess verstanden wird, bestätigt das, was Šuško betont hatte: die Verhinderung von Streit und extremen Positionen. Die internen Herausforderer haben größtenteils die Notwendigkeit eines gemeinsamen Rahmens erkannt, wenn es darum geht, für alle verbindliche Werte festzulegen, die Identität und die Tradition zu beschreiben, aber sie haben auch ihre Handlungsfähigkeit in eben diesem Prozess erkannt. Heute sind konservative oder neosalafistische Denker die umtriebigen Autoren bei praktischen Themen, die sich mit gesellschaftlichen Beziehungen, Familienproblemen und religiöser Moral befassen, und sie tun dies im Rahmen der IG.³³

Dennoch lässt dieser offene Prozess der Traditionsfindung die bosnische Praxis nicht per se liberal sein. Im Gegenteil. Der Druck, ständig die islamische Legitimität im Kontext einer

„Verteidigung einer Tradition“ zu rechtfertigen, könnte diese auch in Richtung stärker selbstbewusst traditionalistischer, gesellschaftlicher oder sozial-konservativer Positionen geprägt oder zumindest deren Akzeptanz gefördert haben. In diesem neuen Kontext mag die rationale Vision einer individualistischen Religion, wie Bougarel sie Fikret Karčić zugeschrieben hat, zu Gunsten stärker gemeinschaftlicher, konservativer Entwürfe bosnischer islamischer Identität an Boden verlieren.

Andererseits lässt der Prozess die Tradition in einem anderen Sinn „liberal“ sein. Die Institution erwies sich als fähig, die Vielzahl von Positionen, Ideologien und Einflüssen zu steuern. Die Fähigkeit zur Weiterentwicklung entlang eines pragmatischen Systems von Regeln, während gleichzeitig ein Bezug zu ihren grundlegenden Normen erhalten bleibt, könnte ein Hinweis auf die von Charles Taylor beschriebene Säkularität sein.³⁴ Bosnische Institutionen berufen sich selten explizit auf eine religiöse Autorität, sondern suchen eher, ihre Legitimation durch Inklusion und Überzeugung zu finden.

Schluss

In den meisten bosnisch muslimischen Selbstbeschreibungen ist die bosnische Praxis des Islam einer zentralisierten Institution zugeordnet, der IG, und der Erfahrung von Pluralismus, Reformismus und Säkularismus. Eine solche Selbstwahrnehmung spiegelt dennoch kein bestimmtes Modell wider – das heißt, eine Reihe von Inhalten und

³² Al-Jazeera, „Vijeće muftija: Hidžab je vjerska obaveza“, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/vijece-muftija-hidzab-je-vjerska-obaveza> (letzter Zugriff 22.3.2019).

³³ Siehe ein Buch über die bosnische Tradition von Muharem Štulanović, dem in Saudi-Arabien ausgebildeten früheren Dekan der islamisch-pädagogischen Fakultät der Universität Bihać: *Faith and Tradition in the Bosniak Identity*, 2017.

³⁴ Siehe Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Prinzipien für einen liberalen, europäischen Islam. Es ist eher Ausdruck erfolgreicher Bemühungen, Antworten auf die vielfältigen Herausforderungen der Globalisierung, des religiösen Pluralismus und der Infragestellung konfessioneller Autorität durch den Aufbau einer „islamischen Tradition der Bosniaken“ zu finden.

Vor etwa zehn Jahren begann die bosnische Islamische Gemeinschaft einen Weg, um ihre Autorität, aber auch ihre Rechtmäßigkeit durch die Idee einer bosnischen Tradition zu bekräftigen. Die Tradition als ein Prozess scheint dazu geführt zu haben, dass religiöse und ideologische Konflikte in einem pragmatischeren Rahmen ausgetragen werden. Dadurch war es möglich, den Konflikt in eine diskursive Kontroverse und den internen Disput in eine kontrollierte, aber zugleich ergebnisoffene Form der Identitätsfindung zu überführen. Während man aber von einer neu entstehenden Identität nicht notwendigerweise erwarten kann, liberal oder individualistisch zu sein, ist ihr ein prozeduraler Charakter eigen, der einem modernen, säkularen Rahmen erwachsen ist.

Nicht jede islamische Religionsgemeinschaft hat jedoch ihre eigene „Tradition“. Muslime, die in Europa in der Diaspora leben, sind sehr vielschichtig, wenn nicht sogar gespalten in ihren jeweiligen nationalen Traditionen und ideologischen Trends. In der Tat ringen andere islamische Gemeinschaften auf dem Balkan darum, ihre nationalen Traditionen überhaupt erstmal angesichts starker ausländischer Einflüsse zu definieren. Die bosnischen Muslime haben den Vorteil, mit einer Organisation verbunden zu sein, die bis zu einem gewissen Grad hinreichend

komplex und anpassungsfähig ist, um einen Prozess der Selbstreflektion zu entwickeln und sich daran zu beteiligen. Da es weniger ein Set von Prinzipien ist, besteht sein Modellcharakter in der pragmatischen und umsichtigen Gestaltung des religiösen Lebens in Bosnien und Herzegowina.³⁵

³⁵ ‚Zašto je Evropi zanimljiv 'bosanski islam‘, Al-Jazeera, 3. Juni 2017, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/zasto-je-evropi-zanimljiv-bosanski-islam>.

“Islamic Tradition”: Questioning the Bosnian Model

By Zora Hesová¹

Introduction²

Debates over whether there can be such thing as a ‘European Islam’ have not ceased since the 1990s when the term was coined by Bassam Tibi. Decried as an assimilationist imposition upon Muslims for whom Islam does not bear adjectives, it still lives on in other forms, such as in Emmanuel Macron’s ‘Islam of France’. Since the mid-2000s, the case of the ‘other European Muslims’ in the Balkans has attracted attention and questioning: are there not already autochthonous European Muslim communities with the experience of existing within a secular state?³ Indeed, the oldest of these communities and its form of the religion, ‘Bosnian Islam’, has since been held up as a potential model for other European Muslims and their relation to modern secular states.⁴

¹ Zora Hesová, PhD, is an Assistant Professor at the Institute for Political Science at Faculty of Arts, Charles University, Prague and fellow at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences. She has worked in the areas of Islamic philosophy, religion and politics in Central Europe and the Balkans. She currently coordinates a project on culture conflicts in populist politics in Eastern Europe.

² Permission granted to republish and translate this article from the editor of the *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, Vol. XXXIX, No. 5 (August 2019), 125-137.

³ F. Karčić, “The Other European Muslims. A Bosnian Experience”, Sarajevo: Centre for Advanced Studies, 2015.

⁴ X. Bougarel, “Bosnian Islam as ‘European Islam’: Limits and Shifts of a Concept”,

When Riada Asimović Akyol recently wrote in the *Atlantic* that “the history and practice of Bosnian Islam yields a number of noteworthy lessons for those seeking to cultivate a liberal Islam in Europe”, she identified such a liberal version of Islam with the Bosniak’s acceptance of the modern state during Austro-Hungarian rule, the administrative centralisation of its institutions, the prominence of Islamic modernism in Bosnia and in history of secularisation – in short, the Bosniak’s adaptability to modernity and secular contexts is a model to be imitated.

This paper aims to question the idea of a ‘progress towards a liberal Islam’ as being too straightforward by providing historical, political and also intellectual context to the practice of Islam in Bosnia and, above all, by analysing the present logic of looking for a particular Islamic identity. I will propose a reflection on what the ‘Bosnian model’ might mean in three steps – defining the Bosnian model; placing it in historical context; and reconstructing the

in Aziz al-Azmeh and Effie Fokas (eds.), *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. See also Dževada Šuško, “Ein Modell für Europa? Geschichte und Praxis des Islam in Bosnien-Herzegowina”, in *Auslandsinformationen* 4|2017, Konrad Adenauer Stiftung, 2017; and Safet Bektović, “European Islam in the Light of the Bosnian Experience”, in: Niels Valdemar Vinding, Egđunas Racijs and Jörn Thielmann (eds.), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*, Leiden: Brill, 2018, 212-224.

context of the contemporary Islamic community's efforts to define the Bosnian Islamic tradition and assessing its results.

A Bosnian Model for Europe?

The attractiveness of the Bosnian model is based on two main factors: first, it represents a modernised sort of Islamic practice while being autochthonous and legitimate, and second, it has the potential to become a template for other Muslim communities. Asimović Akyol points to Bosnia's capacity for "embracing modernity without abandoning religious identity" and highlights that an "institutionalized, centralized form of Islam can be highly successful, as seen in the case of the Islamic Community" of Bosnia and Herzegovina. Acknowledging the impossibility of replicating concrete institutions elsewhere, she is nonetheless confident that Bosnia can indeed function as a positive example of how Islam and Europe, are "far from incompatible – in fact, they have been intertwined for centuries".⁵

French historian Xavier Bougarel agrees that "all of these debates can be boiled down to a central issue: that of the relationship between Islam and Western modernity".⁶ In his view, Bosnia clearly presents tendencies towards a kind of European Islamic modernity. Its major proponent, Fikret Karčić, is also the author of the influential defini-

⁵ Riada Asimovic Akyol, "Want to Cultivate a Liberal European Islam? Look to Bosnia", *The Atlantic*, 13 January 2019, <https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/01/bosnia-offers-model-liberal-european-islam/579529/> (accessed on 22 March 2019).

⁶ Bougarel, "Bosnian Islam".

tion of the 'Bosnian Islamic tradition', which in his view comprises five key elements: 1) Hanafi–Maturidi doctrinal belonging; 2) Ottoman–Islamic cultural heritage; 3) the islamisation of pre-Ottoman practices; 4) the tradition of Islamic reformism in the interpretation of Islam; 5) the institutionalisation of Islam in the form of the Islamic Community; and 6) the practice of expression of Islam in a secular state.⁷

In Bougarel's view from the mid-2000s, Karčić's vision of "individualised Islam in a secular state", represented one possible trajectory among others, including identifying Islam as a "common culture" and a politicised vision of Islam as a nationalist ideology. These were, implicitly, in competition. In Bougarel's analysis, the first position would not necessarily win out. Karčić's vision was influenced by the former Yugoslav secular and reformist framework, whereas the other visions were motivated by the necessities of the new political context: a need for national identity and for national mobilisation.

Increasingly, Bosnians themselves have presented their Muslim practice as an explicit model for Europe. In Zagreb in 2006, Mustafa Cerić – Reis ul-ulema (the elected leader of Bosnian Muslims) from 1993 to 2012 – presented his vision in his "Declaration of European Muslims",⁸ in which he called for mutual tolerance and respect as well as for the development of European Is-

⁷ Fikret Karčić, "What is the Islamic tradition of the Bosniaks", *Preporod*, 7 December 2006.

⁸ "Islam: Bosnian Cleric Sees Unique Role For Europe's Muslims", *Radio Free Europe/Radio Liberty*, 15 March 2006, <https://www.rferl.org/a/1066720.html> (accessed on 24 November 2019).

lamic institutions. The declaration was noticed in Europe: Bosnian Islam was portrayed in Germany as “a model for Muslims in Europe”.⁹

Reis Hussein Kavazović, his successor, systematically speaks of Bosniaks, as the autochthonous European Muslims. In his lecture at the University of Pécs in 2016,¹⁰ he gave elaborate exposition as to what makes Bosniaks European and Muslim at the same time. Firstly, their Islamic tradition in terms of law, since the Ottomans bestowed “the most flexible” of the four schools of Islam on the Balkans. Secondly, the fact that Bosniaks did not “become Turks” but retained local customs such as outdoor prayers and never took to polygamy. Thirdly, the occupation by Austria-Hungary in 1878 meant the end of a “traditional form of religious and ethnic self-isolation” and the necessity of religious and intellectual dialogue with another civilisation. It meant “confrontation” with, and “reflection” upon various styles of thinking, governing and social conduct. It finally resulted into a process of ‘securing an autonomy’ within this new modern world by building a self-governing religious institution. Finally, since Bosniaks ceased

to be subjects of universal empires and became a part of a periphery, European identity has come to represent a “universal” anchorage for them. Reis Kavazović refers to Bosnian religious intellectuals who highlight the need for the “meeting between religion and science” (H. Neimarlija), the necessity of a secular state (F. Karčić) and of a “dialogical consciousness” (E. Karić).

Another prominent Bosnian Islamic figure, the former director of the Institute of the Islamic Tradition of the Bosniaks, Dr. Dževada Šuško, presents a similar self-understanding of Bosnian Islam as European in her German text, “A model for Europe? History and Practice of Islam in Bosnia and Herzegovina”, from 2017. While echoing the historical background outlined by Dr. Kavazović, she elaborates on two other aspects: the tradition of Bosnian Islamic reformist thought and the nature of the Islamic institutions. Bosnian traditional clerics and modernist intellectuals helped namely to absorb “the civilizational shock” of losing the status of subjects of a universal religious leader (the caliph) and becoming a religious minority under a Catholic emperor. In 1882 the Grand Mufti permitted Muslims to serve in the Austrian army, and in 1884 the Tuzla mufti declared that it was permitted under Islamic law to live in the Christian state. The social consequences of modernisation, such as the presence of women in public places, the schooling of girls etc. became controversial. Often, a strong Islamic case was made for modernisation and a leading reformist, Džemaludin Čaušević, was elected as reis. The Islamic reformist tradition became the basis of the Islamic revival from 1970s.

⁹ Zoran Arbutina, „Bosnischer Islam als Vorbild für Muslime in Europa?“, Deutsche Welle, 7 November 2007, <https://www.dw.com/de/bosnischer-islam-als-vorbild-f%C3%BCr-muslime-in-europa/a-2967679> (accessed on 24 November 2019).

¹⁰ “Madarska besjeda reisu-l-uleme: Bošnjaci nemaju kompleks zato što su muslimani i Evropljani” [“Debate in Hungary with Reis ul-ulema: ‘Bosniaks have no complex because they are Muslims and Europeans’”], lecture at the University of Pécs, 29 April 2016, via <http://bit.ly/2zvzR2D> (accessed on 22 March 2019).

The Islamic Community (IC) became a “substantial part of the religious identity of the Bosniaks” (Šuško 2017). It offers itself as a model: it is self-financed, self-administered and “half-democratic”. All important positions are filled through elections – direct at the level of the džemat (local community) and indirect at higher levels, including the reis. The IC in Bosnia and Herzegovina is ruled by a modernised constitution. Dževada Šuško also highlights the centralised nature of the IC: all imams are nominated at the local level and appointed directly by the reis. Imams and religious teachers are educated in six secondary Islamic schools and three university faculties. As a result of the representative and centralised nature of the IC, the institution is stable, adaptable and most importantly, she notes, was able to withstand the danger of radicalisation. Indeed, due to its complex and adaptable structure, the IC was largely able to impose its central authority on all mosques and most informal fundamentalist groups, and continues to enjoy concrete legitimacy among the faithful it serves and represents.

Bosnian Islamic Institutions in Historical Context

When Reis Kavazović says that the main heritage of the Bosniaks is their “religious foundation and institutionalisation within the IC”, he may be supporting the optimistic assessments of those who think that Bosnian Islam may be a direct model for Europe. Yet traditions and institutions are organically grown social phenomena. When looking at the ‘Bosnian model’ in its historical context, it becomes evident that modernisation, institutionalisation,

self-governance etc. are results of mostly non-linear, complex and antagonistic historical processes that could well have had very different outcomes.

One example is the above-mentioned proposal of former reis Mustafa Cerić. Alongside his declaration of 2006, he engaged in many-faceted public diplomacy and spoke on behalf of European Muslims in the aftermath of dramatic situations, in a moment when the European Muslim diaspora had no recognisable representatives. He made a strong case for the mutual recognition of Islam and secularism, for the institutionalisation of Muslim communities in Europe and even for a single Muslim authority in Europe.¹¹ The project was unrealistic at the time, which Reis Cerić has since acknowledged. While European states awkwardly work towards institutionalisation, or rather, a “churchification” of Islam, there is no clear end in sight for this process.¹²

Institutions, as well as theological consensus and identities, develop in conflicts with unknown outcomes. It was not otherwise in Bosnia. Institutional autonomy, reformism and the acceptance of secularism were as much products of circumstance as results of intentional action.

Bosnian Muslims accepted their new existence as a minority within a Christian Empire with reluctance. Even after accepting the Habsburg legacy and modernisation as a part of their identity, Bosniaks continue to speak about the

¹¹ Mustafa Cerić, “The challenge of a single Muslim authority in Europe”, *European View* 6, 2007, 41–48.

¹² Niels Valdemar Vinding, “Churchification of Islam in Europe”, in Vinding u.a. (eds), *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*, 50–66.

period as an occupation. After 1878, Bosnian Muslim lived through what has come to be known expressively as “a civilizational shock”. The ceding of administrative control of Bosnia and Herzegovina to Austria-Hungary by the Ottomans at the Congress of Berlin in 1878 was mitigated by promises of religious autonomy and continued attachment to the formal sovereignty of the Ottoman caliph. However, in 1882 the Austrian emperor created the office of *reis ul-ulema*, in order to detach Bosnians from the control of the Ottoman Sultan-caliph in Istanbul and elevating the pro-Austrian mufti of Sarajevo to the office.

Later, when Bosnian Muslims mobilised for religious and administrative autonomy (1899–1909) alongside Balkan nationalist movements, they wanted to return under the jurisdiction of the caliph. Their demand for autonomy was primarily defensive – spurred on by the Austrian state’s exploitation of Islamic endowments, forceful modernisation and by a fear of Catholic proselytising. This mobilisation for autonomy was eventually vindicated after the official incorporation annexation of Bosnia by the Austro-Hungarian Empire in 1908, and then after the abolition of the caliphate in Turkey by Atatürk in 1924.

Similarly complex was the destiny of modernist theology in the Bosnian identity. The fatwas in favour of continued life under a Christian emperor and serving in his army were responses to almost existential crises – a large exodus of up to a fifth of the Muslim population, and an uprising against a military draft. The ability of Muslim law to pragmatically interpret precedents in Islamic history helped to save Bosniaks as a nation. Even more telling

is the later fate of modernist thought. In the effervescent interwar period, young Muslim intellectuals were bringing in modernist ideas from Cairo and Istanbul and campaigned for social reforms. A series of intellectual battles were fought between modernists and traditionalists in their respective spheres. While many outspoken modernists could count among themselves prominent personalities, such as the first Bosnian-chosen *reis* Čaušević, they by no means were winning the culture war. In fact, Bosnia proved difficult for the Austrian rulers to modernise. While benefiting from Austrian sponsorship of higher Islamic education, Bosnian Muslim institutions managed to resist and stall many modernising policies from traditionalist positions, such as women’s schooling (at a time when universal schooling was law in the rest of the Austrian Empire). On the matter of female full veiling, the modernising *reis* also lost the battle and was criticised for being too impressed by the reforms of Mustafa Kemal Atatürk.¹³ In Bosnia, the fear of losing their identity through changes in social norms was at least as great as the ideals of social development.

The identification of Bosniaks with Islamic reformism in fact comes from a much later period – the last decade of Yugoslavia. In the 1940s, the fascist occupation and the subsequent communist regime repressed or eliminated many Bosnian intellectuals, especially the traditionalists like M. Handžić and

¹³ Xavier Bougarel, “Farewell to the Ottoman Legacy? Islamic Reformism and Revivalism in Inter-War Bosnia-Herzegovina”, in: Nathalie Clayer and Eric Germain (eds.), *Islam in Inter-War Europe*, London: Hurst, 2008, 6.

M. Busuladžić. Between the 1970s and mid-1980s, the communist regime relaxed its control of religious activities and a limited Islamic revival ensued. Since then, the IC has focussed its limited resources on salvaging Islam as a practice, culture and institution. It has succeeded in renewing educational institutions, such as the faculty of theology in 1977 and a women's madrassa in Sarajevo. Secondly, its leaders, especially Husein Džozo, made rational inquiry, reformist thought and practical legal questions key parts of the faculty's curriculum.¹⁴ Modernised teaching included recognition of the secular framework of Islamic law and practice. Finally, the IC as institution has cemented its role as the umbrella organisation of Bosnian Muslims through new media outlets, through incorporating Sufi lodges and through claiming a monopoly on the wealth tax (zakat) in order to finance Islamic schools to preserve Muslim identity.

Hence, there was no straightforward process towards what makes Islam unique in Bosnia today. Many of those remarkable characteristics of Bosnian Islam hailed today as liberal or progressive were not based on a modernist consensus, but rather crystallised in complex processes and often resulted from necessity. Centralisation, reformism and Islamic education instead became defining elements of Bosnian self-understanding relatively recently – in a moment when Islam became a question of identity.

¹⁴ Ahmet Alibašić, "Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina", Cambridge Programme for Security in International Society (C-SIS), Cambridge 2003, 6.

Defending the Tradition

A second characteristic of the Bosnian model is the fact that Bosnians themselves have started reflecting the specificity of the 'Bosnian Islamic tradition' recently and in the context of a new religious pluralism. This has driven institutions to make active efforts to define, strengthen and preserve the Bosniak tradition.

It is notable that what seems to be the basis of the official self-understanding of Bosnian Muslims as defined above is not treated as identity but usually as 'tradition', specifically, 'the Islamic tradition of the Bosniaks'. This tradition, as defined by Karčić in 2006, became a quasi-official position of the IC. Links to Karčić's "What is the Islamic tradition of the Bosniaks", which was first published in the fortnightly outlet of the IC Preporod, can be found on the official IC website, on the websites of regional organisations of the IC in Bosnia and Germany and on official think-tanks of the IC.¹⁵ The five elements are consistently echoed by Bosnian Muslim representatives. The reason is that the Bosnian tradition is not only a practical self-definition, but an instrument of self-positioning in a religious context that has suddenly become dangerously pluralistic.

Since the end of communism, Islam has faced three sorts of challenges in

¹⁵ Islamska Zajednica u Bosni i Hercegovini, 30 August 2007, http://www.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=1646:cta-je-to-qislamska-tradicija-bosnjakaq&catid=90&Itemid=222, also available at <https://www.cdv.ba/wp-content/uploads/2015/03/Fikret-Karcic-Staje-to-islamska-tradicija-Bosnjaka.pdf> (accessed on 24 November 2019).

the region: the politicisation of religion in nationalist politics of the 1990s; increased involvement by foreign actors from the Muslim world during the war and after independence; and finally, the pluralisation of the Islamic scene in Bosnia itself. All have thrown into question the autonomy and authority of the IC in Bosnia. The IC has gradually learned to answer those challenges. With substantial foreign help, it has rebuilt its infrastructure, opened secondary schools and faculties, educated its religion teachers and imams, founded various organs and publications, and managed a change in the direction of the IC.¹⁶ In the early 2000s, the IC liberated itself from the overwhelming influence of a political party and diversified its financial support from various parts of the world – seeking alliances not only in the Gulf, but also in Turkey and more recently in the EU.¹⁷ But the most demanding challenge proved to be the inner pluralism in Bosnia itself.

Since the late 1990s, the penetration of various Islamic trends into Bosnia via the Internet led to “a change in Islamic discourse in Bosnia”.¹⁸ Many hitherto absent ideas and types of religious organisation were spreading rapidly: minority sects (Shia, Ahmadiya),

Turkish neo-Sufis (Hizmet, Suleyman-cis) and neo-Salafism.¹⁹

The last trend represented the only real challenge. Several neo-Salafi groups openly questioned the monopoly of the IC. Neo-Salafi groups started offering alternative fatwas on their websites, separate Islamic education to adults and Qur’an courses to children. Neo-Salafi leaders have also openly disputed the legitimacy of certain traditional religious practices such as outdoor prayers, receiving ‘pocket money’ for funeral rituals, keeping mausolea, the calculation of Ramadan timings, etc.

A dissident Islamic discourse was disseminated by Saudi-financed translations of religious literature and Islamic centers founded by former mujahideen.²⁰ Later, a generation of Bosnian preachers took over and initiated an even fiercer attack on the legitimacy of IC’s monopoly and its practices. Because dozens were educated in Saudi Arabia, they could base their differing vision of Islamic practice on their mastery of Arabic, on the aura of conservative authenticity and on a corpus of literalist neo-Salafi quranic references. The years 2005–2007 were marked by debates about confessional belonging within Islam (the madhhabs) and they finally escalated in attempts by neo-Salafi groups to occupy or take over mosques.²¹ In 2012–2013, dozens left for Syria and threatened the IC from there.

¹⁶ See forthcoming publication by Zora Hesová and Esref Kenan Rašidagić, *The Changing Role of the Traditional Islamic Organization: three challenges to the restored Bosnian Islamic community*.

¹⁷ Kerem Öktem, “New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey’s return to the Muslim Balkans”, European Studies Centre, Oxford, 2010.

¹⁸ Alibašić, “Traditional and Reformist Islam”, 14.

¹⁹ Anne Ross Solberg, “The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans”, *Südosteuropa*, 55 (4), 2007.

²⁰ Alibašić, “Traditional and Reformist Islam in Bosnia and Herzegovina”, 15-16.

²¹ Aziz Kadribegović, “Vehabije osvajaju Sarajevo!”, *Preporod*, Godina XXXVII, broj 5/847, 1.3.2007, 9.

In a belated response, the IC sought to reaffirm its authority and legitimacy. It pursued two main strategies: strict and soft. First in 2006, the IC adopted a “Resolution on the interpretation of Islam”, calling upon imams to ‘be consistent in the interpretation of the institutional learning of Islam on the basis of the Qur’an, the Sunnah, and our experience in Bosnia and Herzegovina’, as well as reaffirmed its sole authority over religious objects and in rules concerning the usage of religious houses.²² As it became obvious, asserting authority is not the same as possessing it, and conflict ensued. It became necessary to look for other means of legitimising the IC’s authority, and by defending that which the challengers attacked – the Bosnian practice of Islam.

Although the “Islamic tradition of the Bosniaks” was a “constitutional category” of the IC since 1997 (pace Dž. Šuško), it remained a vague reference. Attempts to give the Bosnian tradition a clear rationale became one of the main strategies for responding to what the IC terms “exclusive”, “radical” or “extra-institutional interpretations of Islam”.²³

Prof. Karčić’s definition proved to be a useful basis on which the IC could fully reassert its authority. It was able to le-

gitimise the initially empty notion by developing and institutionalising the Bosnian tradition. In 2008, the rijaset (the executive office of the IC) established the Institute for the Islamic Tradition of the Bosniaks (IITB). Under Dr. Šuško, it was tasked with carrying out research into the history of the Bosniaks and engaging in public debates about their tradition. It started research into many of the criticised aspects of the Bosnian popular practice but also into the neo-Salafi criticism itself.²⁴ The institute started publishing works of Bosnian Islamic thinkers to build a corpus of national Islamic knowledge production – giving a basis for the claim of a distinct Islamic tradition.

The IC also began to regularly organise public conferences on the notion of “tradition” – considered by some to be “the most important academic meeting organised by the IC in post-war Bosnia-Herzegovina”.²⁵ The conferences allow to debate over what makes up the Bosnian tradition, to bring arguments for its Islamic soundness and to discuss the challenges. Their proceedings reflect various trends: the notion of a tradition, the plurality of Islamic discourses, Sunni identity and finally empirical studies on neo-Salafi groups and their challenge to the authority of the IC in theological argumentation and media attraction. They also reflect a choice of Turkey as a partner in this endeavour.

²² Islamska zajednica, ‘Odluka o džamijskom kućnom redu’, <http://islamskazajednica.ba/images/stories/URADITI/kucni%20red.pdf> (Accessed on 22 March 2019)

²³ Harun Karčić and Elvedin Subašić, “Vaninstitucionalna tumačenja islama u Bosni i Hercegovini: djelovanje NVO i medija”, in: Elvir Duranović and Sumeja Ljevaković-Subašić (eds.), *Islamska tradicija Bošnjaka na razmeđu stoljeća: izazovi novih tumačenja islama*, Sarajevo: Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka, 2018, 145–166.

²⁴ Duranović and Ljevaković-Subašić (eds.), “Izazovi novih tumačenja islama”.

²⁵ Aid Smajić and Muhamed Fazlović, “Bosnia and Herzegovina”, *Yearbook of Muslims in Europe*, Vol. 7, Leiden: Brill, 2015, 118, 205.

Liberal Process of Constructing a Tradition Rather than Tradition of a Liberal Islam

While the meaning of the Islamic tradition of the Bosniaks remains somewhat suspended between official and critical discourses that do not always meet, the Bosnian IC succeeded in establishing the notion of a Bosnian Islamic practice worth defending, capable of uniting the community, and open to some degree of discussion.

In his definition, Karčić made sure to say that he does not attempt to add any adjective to Islam: there is no Bosnian Islam to promote against, say, Saudi Islam. He rather sought to theologially locate the Bosnian practice and to list the characteristics that Bosnians care about.²⁶ Tradition is different from culture: it is based on adherence to certain principles, but it is also a product of a common history and other norms and values (secularity, coexistence and organisation). Talking about 'tradition' allows one to talk about a universal system of religious and ethical norms in a specific, local guise. Only from the perspective of tradition can reformism, institutionalisation and secularism become part of what a people may be asked to adhere to. Tradition finally allows one to define one's identity without creating divisions – Bosnian tradition is a part of a Sunni tradition, and therefore of Islamic tradition.

Even if only IC insiders were included in official events (along with several neo-Salafi insiders who recog-

nize the IC), many groups, including Islamic activist websites, neo-Salafi websites and secular newspapers, participated in a larger societal debate. The last public conference of the IC showed signs of mutual recognition between the official institution and certain critical trends: a distinction was made between those Islamic groups who criticise certain aspects of the IC position from within, that is, who despite reservations do recognize the IC, and those 'extra-institutional interpretations' that dispute the IC outright (Karčić, Subašić 2018).²⁷

Hence, the process of constructing a tradition has proven flexible enough to slowly encompass diversity rather than create division. It also allowed for changing positions and possibly even for creating a convergence on certain topics, on a moderately conservative basis. For example, the IC seems to have reflected upon neo-Salafi successes. It has taken account of the problematic status of informal payments for funeral rituals,²⁸ and of the absence of youth work. It has since initiated a series of programs for imams and, with the help of Norway²⁹ (Perry 2016:32)

²⁷ Karčić and Subašić, "Vaninstitucionalna tumačenja islama", 145-166.

²⁸ Reis Kavazović and the Fatwa Council have respectively declared giving extra money for funerals unethical and paying for communal meals untraditional. See: "Od sada zabranjeno davanje 'koverte' hodžama", <http://www.kozarac-mutnik.com/index.php/obavijestjenja/510-ekskluzivno-od-sada-zabranjeno-davanje-koverte-hodzama> (accessed 20 March 2019).

²⁹ Valery Perry, "Initiatives to Prevent/Counter Violent Extremism in South East Europe: A Survey of Regional Issues, Initiatives and Opportunities", Regional Cooperation Council, Sarajevo, 2016.

²⁶ The other subject of IITB events were history of Balkan minorities, genocide, diaspora and secularism.

and the EU,³⁰ for youths to promote moderation, the Bosnian tradition and its European orientation. On the other hand, it made use of the liberal value of freedom of religion to advance collective religious rights and entered the debate about secularism and courts with a fatwa that defined the hijab as a religious obligation.³¹

The success of tradition as a process does indeed confirm what Dževada Šuško has underlined: the prevention of strife and extremes. The internal challengers have largely accepted the necessity of a common framework for defining common values, identity, tradition, but also recognised their agency in that very process. Nowadays, conservative or neo-Salafi intellectuals are the most active writers on practical subjects of social relations, family issues and religious morality, and they do so within the framework of the IC.³²

Hence, the open process of tradition-finding does not make the Bosnian practice liberal per se. On the contrary. The need to constantly justify its Islamic legitimacy in the context of the “defence of a tradition” may have pulled it towards more self-consciously tradi-

tionalist, communal or socially conservative positions or at least towards an acceptance of such positions. In this new context, the rational vision of an individualist religion that Bougarel has ascribed to Fikret Karčić may be losing ground after all to more communal, conservative projects of Bosniak Islamic identity.

But the process itself makes the tradition ‘liberal’ in another sense. The institution proved capable of navigating the plurality of positions, ideologies and influences. The capacity for evolution along a pragmatic set of rules while retaining a link to its foundational norms could be a sign of what Charles Taylor defines as secularity.³³ Bosnian institutions rarely invoke religious authority anymore, but rather seek to gain legitimacy through inclusion and persuasion.

Conclusion

In most Bosnian Muslim self-descriptions, the Bosnian practice of Islam is based on a centralised institution, the IC, and the experience of pluralism, reformism and secularism. Such a self-perception does not reflect an explicit model – that is, a set of ingredients and principles for a liberal, European Islam. Rather it is the sign of successful efforts in finding responses to the multiple challenges of globalisation, religious pluralism, and challenges to confessional authority through the construction of an ‘Islamic tradition of the Bosniaks’.

Some ten years ago, the Bosnian Islamic Community initiated a path to

³⁰ “Počela realizacija projekta ‘Moje mjesto u Evropi: izgradnja i promocija dijaloga o EU integraciji’”, *Islamskazajednica.ba*, <http://www.islamskazajednica.ba/vijesti/mana-vijesti/27642-pocela-realizacija-projekta-moje-mjesto-u-evropi-izgradnja-i-promocija-dijaloga-o-eu-integraciji> (accessed on 25 March 2018).

³¹ Al-Jazeera, “Vijeće muftija: Hidžab je vjerska obaveza”, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/vijece-muftija-hidzab-je-vjerska-obaveza> (accessed on 22 March 2019).

³² See a book on Bosnian tradition published by Muharem Štulanović, the Saudi educated former dean of the Islamic pedagogical faculty in Bihać: *Faith and tradition in the Bosniak identity*, 2017.

³³ See C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

reaffirm its authority and legitimacy through the notion of a Bosnian tradition. Tradition as a process seems to have led to a more pragmatic framing of religious and ideological conflicts. It helped to channel conflict into discursive controversy and institutionalising dispute into a process for open-ended yet controlled identity formation. While the emerging identity cannot be expected to be necessarily liberal or individualistic, it has a procedural character that evolves within a modern, secular framework.

Not every Islamic community has its own 'tradition'. Diasporic Muslims in Europe are very plural if not divided in their respective national traditions, ideological trends; indeed other Balkan Islamic communities struggle to even define their national traditions in the face of strong foreign influences. Bosnian Muslims have the advantage of being attached to an organisation that is complex and adaptable enough to evolve and engage to some extent in self-reflective processes. Rather than a set of principles, its 'model' consists of a pragmatic and prudent organising of religious life in Bosnia and Herzegovina.³⁴

³⁴ "Zašto je Evropi zanimljiv 'bosanski islam", Al-Jazeera, 3 June 2017, <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/zasto-je-evropi-zanimljiv-bosanski-islam> (accessed on 24 November 2019).

Rezension / Book Review

Hanna Josua, *Die Muslime und der Islam. Wer oder was gehört zu Deutschland?*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2019, 159 S., 15 €

In unregelmäßigen Abständen diskutiert Deutschland, ob der Islam dazu gehört oder nicht. Der im Libanon geborene Politikwissenschaftler und promovierte Theologe Hanna Josua legt mit seinem Buch einen wertvollen Beitrag zur Versachlichung der polarisierten Diskussion vor. Darin wird deutlich, dass eine konkrete Antwort eigentlich erst möglich ist, wenn man zuvor klar kommuniziert, von welchem Islam man spricht, was man mit „Deutschland“ verbindet und wie man Zugehörigkeit definiert. Josua kann als Pfarrer der Arabischen Evangelischen Gemeinde Stuttgart und Geschäftsführer des „Evangelischen Salam-Centers“ (früher „Evangelische Ausländerseelsorge“) auf Erfahrungen aus drei Jahrzehnten Integrationsarbeit und interkultureller und interreligiöser Begegnung zurückgreifen.

Dem Autor geht es um ein friedliches und offenes Zusammenleben mit unseren muslimischen Nachbarn. Aus eigener Erfahrung im Libanon weiß er um die fatalen Folgen einer Spaltung von Politik und Gesellschaft entlang religiöser und konfessioneller Grenzen. Darum will er ausdrücklich keine Ängste vor Muslimen schüren, sondern die aktuelle Lage nüchtern analysieren, die real existierenden Problemfelder benennen und eine konstruktive Kritik an der Instrumentalisierung der Religion durch den politischen Islam vorlegen. Die

entscheidende Grundlage für alles Reden über sich selbst und „den anderen“ ist für ihn die christliche Überzeugung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Wer das ernst nimmt, muss nach Josua auch auf seine Sprache achten und könne andere nicht irgendwo „entsorgen“ oder ihnen „in die Fresse hauen“ wollen. (25f.)

Nach einer ersten Auflistung einschlägiger Zitate zur Debatte in Kapitel 1, vermittelt Kapitel 2 wichtige Hintergrundinformationen – z.B., dass derzeit knapp 5 Millionen Muslime in Deutschland leben (6,2 % der Gesamtbevölkerung) und dass die starke Zunahme von vornehmlich muslimischen Flüchtlingen aus dem Nahen Osten in den letzten Jahren zu einer stärker arabisch und persisch/afghanischen Prägung des bisher eher türkisch dominierten Islam in Deutschland geführt und zum anderen die Islam- und Integrationsdebatte intensiviert hat.

Josua zeichnet in Kapitel 3 die wichtigsten Etappen des politischen Diskurses nach – von Wolfgang Schäubles Beschreibung des Islam als „Teil Deutschlands“ im Rahmen der ersten Islamkonferenz 2006 über Christian Wulffs kontroversen Satz am Tag der Deutschen Einheit 2010, die einschränkende Aussage seines Nachfolgers Joachim Gauck 2015 und Merkels mehrfache Bekräftigung von Wulffs Diktum (u.a. bei einem Berliner Ramadan-Empfang 2015) bis hin zum deutlichen Widerspruch führender CSU-Politiker und der generellen Ablehnung des Islam als Religionsgemeinschaft in der AfD. Letztere Beiträge greifen dabei auch ein wach-

sendes Unbehagen in der Mehrheitsgesellschaft auf, das nach Darstellung des Autors vor allem durch die Vorfälle der Kölner Silvester Nacht von 2015/16 und die laufenden Nachrichten über islamistischen Terror, steigende Zahlen bei den so genannten Gefährdern und massive Probleme mit kriminellen arabischen und kurdischen Clans zugenommen hat und sich mittlerweile auch in Wahlergebnissen niederschlägt. Nach einer Umfrage von 2016 waren 60 Prozent der Deutschen der „Ansicht, dass der Islam nicht zu Deutschland gehört.“ (34). Josua warnt einerseits vor einem Meinungsklima, in dem auch jene Muslime, „die friedlich leben wollen, die arbeiten und sich integrieren [...] in einen Topf mit den ‚Problem-Muslimen‘ geworfen“ werden (37), andererseits auch vor einer Tabuisierung jeglicher Islamkritik, wie sie der Journalist Samuel Schirmbeck vor allem den linken politischen Spektrum vorwirft (50), und vor einer Selbstviktimisierung von Muslimen.

In Kapitel 4 beschreibt der Autor den religiösen Diskurs. Von der großen Mehrheit der Kirchenvertreter gab es demnach große Zustimmung zu Wulffs Aussage. Der frühere EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider begrüßte sie gar als „ausgestreckte Hand in Richtung des Islam“. Josua erkennt hier einen bedenklichen Mangel an Differenzierung zwischen Muslimen und Islam und bedauert auch fehlende Klarheit und Orientierungshilfen durch die Islambeauftragten der evangelischen Landeskirchen. Er sieht sich auch durch die Frauenrechtlerin Seyran Ates bestätigt, die von einer „Islam-Illusion“ der Kirchen spricht, weil sie Gruppen unterstützten, die sich nach außen als liberal darstellen, aber „nach innen die Scharia

propagieren.“ (52-54) Josua verweist in diesem Kapitel auch auf kritisch-differenzierende jüdische Stimmen wie die des ehemaligen Vizepräsidenten des Zentralrats der Juden, Michel Friedman, und auf die unterschiedlichen muslimischen Interpretationen der grundsätzlich begrüßten Aussage von Wulff. Gleich mehrfach bezieht sich Josua in seinem Buch auf den deutsch-algerischen Freiburger Islamwissenschaftler Abdel-Hakim Ourghi, der darauf beharrt, dass „der Islam der großen Dachverbände“ mit seiner „Pädagogik der Unterwerfung“ und der „fehlenden Kritikfähigkeit“ nicht zu Deutschland gehört. (64f.)

Im 5. Kapitel zur juristischen Dimension der Debatte widmet sich der Autor streiflichtartig den Spannungsfeldern, die sich im Alltag ergeben können, wenn versucht wird, im Namen der freien Religionsausübung diskriminierende Bestimmungen des klassischen Schariarechts (schrittweise) auch in den säkularen westlichen Gesellschaften durchzusetzen. Besonders Konfliktpotenzial erkennt der Autor bei der Freiheit des Religionswechsels (angesichts der Einschüchterung und Bedrohung von Konvertiten) und der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Bei der Frage der weiblichen Bedeckung bedauert er die (auch beim Bundesverfassungsgerichts) mangelnde Berücksichtigung ihrer theologischen und ideologischen Dimension. Zudem fordert Josua einen stärkeren Schutz des Kindeswohles, wenn schon Kinder im vorpubertären Alter gegen den Rat von Ärzten gemeinsam mit ihren Eltern fasten (80) und thematisiert den mangelhaften Widerstand der islamischen Moscheeverbände im Kampf gegen muslimischen Antisemitismus.

Kapitel 6 ist mit „Muslime, Islam, Integration“ überschrieben und wirft zunächst einen Blick in die Geschichte der europäisch-islamischen Beziehungen insbesondere unter islamischer Herrschaft in Spanien und Sizilien sowie zur Zeit der Kreuzzüge und des Osmanischen Reiches. Dass die islamische Welt Europa kulturgeschichtlich (unter anderem in den Bereichen der Philosophie, Naturwissenschaft, Architektur und Kunst) beeinflusst hat, steht für Josua außer Frage: Gerade „der relativ freie Austausch der geistigen Eliten dreier Religionen“ war es demnach, „der zur vielbeschwoeren Blüte der islamischen Kultur auf der iberischen Halbinsel führte.“ (88) Für die spätere spezifisch europäische Entwicklung hebt Josua vor allem die „Entdeckung des Individuums“ (92) in der Zeit der Renaissance und der Reformation, die Erfahrung der Religionskriege, die Impulse der Aufklärung, die Zurückdrängung des kirchlichen Einflusses und die Herausbildung der Religions- und Gewissensfreiheit hervor.

Anschließend folgt ein für den Leser etwas überraschender Sprung ins 20. Jahrhundert und im weiteren Teil des Kapitels geht es dann um die Arbeitsmigration nach dem Zweiten Weltkrieg und die verschiedenen kriegsbedingten Flüchtlingsströme aus dem Nahen Osten, die methodisch umstrittene (weil Problemfelder ausblendende) Studie der Bertelsmann-Stiftung zum Stand der Integration von Muslimen aus dem Jahr 2017 und das Problem der (unter anderem von DITIB forcierten) Politisierung und Rückbindung der Moscheegemeinden an die Herkunftsländer. Das „II. Treffen der Europäischen Muslime“ vom 2. bis 4. Januar 2019 in der Kölner DITIB-Moschee unter Füh-

rung der türkischen Religionsbehörde, an dem auch prominente Vertreter der europäischen Muslimbruderschaft teilgenommen haben, deutet Josua als Kampfansage an die liberalen Muslime und an eine Integration in die deutsche Gesellschaft.

In Kapitel 7 konstatiert der Autor, dass bisher ein „muslimischer Konsens“ fehlt, „der vertrauensbildend auf die Mehrheitsgesellschaft wirken würde“. (112). Er benennt durchaus lösungsorientiert die zentralen Problemfelder: die bis heute in den islamischen Ländern fehlende staatliche Neutralität in Glaubensfragen und die auch in Deutschland starke soziale Kontrolle und den damit verbundenen religiösen Zwang. Es brauche mehr Bereitschaft zur kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition und Geschichte und auf allen Seiten ein umfassenderes Verständnis von Integration, bei dem stärker die Wertevermittlung und -verinnerlichung in den Fokus rückt. Eine weitere Herausforderung sieht Josua in der entschlossenen Durchsetzung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, vor allem der Gleichwertigkeit und Gleichbehandlung aller Menschen, in den konkreten realen Alltags- und Konfliktsituationen. Schließlich wünscht er sich auch einen größeren Widerstand der „schweigenden Mehrheit“ (118) von Muslimen gegen den politischen Islam und eine Stärkung der verschiedenen liberalen und säkularen Reforminitiativen.

Gehört der Islam nun zu Deutschland oder nicht? Josua antwortet in seinen zwei Epilogen mit Ja und Nein. Einerseits gehört der Islam mittlerweile zweifellos mit allen positiven und negativen Seiten zur deutschen Alltagsre-

alität, andererseits gehören einzelne Moscheen und Verbände, die eine nationalistische Rückbindung an ihre Herkunftsländer verfolgen, nicht in einem positiven Sinne zu Deutschland. Der Autor versteht Integration als einen wechselseitigen Prozess, der sowohl die Migranten als auch die Aufnahmegesellschaft verändert und in dem beide Seiten wachsen können, weil er sie dazu herausfordert, sich auf die eigentlichen Werte zu besinnen und für diese einzustehen. Die freiheitlich-demokratische Grundordnung sei zwar offen für die Ausübung von Religion, aber zugleich klar säkular (nicht religionsfeindlich) ausgerichtet. Diese notwendige (freilich im Islam bisher nur mangelhaft vollzogene) Unterscheidung zwischen religiösem Wahrheits- und politischem Machtanspruch sowie die Unterscheidung zwischen der Säkularität des Staates und einem religionsfeindlichen Säkularismus, der die Religion vollständig in die Privatsphäre zurückdrängen möchte, hätte Josua im Laufe seiner Argumentation durchaus noch etwas stärker thematisieren können.

In einer Zeit, in der die Versuchung allgegenwärtig scheint, einen Einseitigkeit mit einer anderen zu bekämpfen, bietet Josua aber auf jeden Fall mit diesem informativen und lösungsorientierten Beitrag viel Stoff zum Nach- und Weiterdenken – für Muslime aller Couleur, aber auch für Christen und die gesamte nicht-muslimische Mehrheitsgesellschaft.

(Carsten Polanz)

Hanna Josua, *Die Muslime und der Islam. Wer oder was gehört zu Deutschland?*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2019, 159 pp., 15 €

Every once and a while Germany discusses whether Islam belongs to her or not. The Lebanese born political scientist and theologian, Dr. theol. Hanna Josua, offers a valuable contribution towards making this polarized discussion more objective. In this, it becomes clear that a concrete answer is only possible when it is clarified which Islam one is referring to, what is associated with “Germany”, and how belonging is defined. Josua, as a minister of the Arabic Protestant Church in Stuttgart and director of the “Protestant Salam-Center” (once referred to as the “Evangelische Ausländerseelsorge” meaning Protestant center for pastoral care of foreigners), can draw on experiences from three decades of integration work, as well as various intercultural and inter-religious encounters.

For the author, the goal is peaceful and open coexistence with our Muslim neighbors. From his own experience in Lebanon, he knows the fatal consequences of a division in politics and society along religious and confessional boundaries. For this reason, he expressly does not want to stir up fears towards Muslims, but instead desires to make a sober analysis of the current situation, identify the current existing problem areas, and provide a constructive criticism of the instrumentation of religion through political Islam. For him, the decisive groundwork for all references to oneself and “the other” is the Christian conviction of the identity of every human being as being an image bearer

of God. Whoever takes this seriously must pay attention to their language and can not desire to “dispose” of anyone or want “to punch them in the face” (25f.).

Following an initial listing of relevant quotes related to the debate in chapter one, chapter two provides important background information – such as the fact that five million Muslims currently live in Germany (6.2% of the total population) and that the significant increase of primarily Muslim refugees from the Middle East has led to a stronger Arabic and Persian influence on Islam in Germany which had previously been dominated by a more Turkish influence, also causing an intensification of the debate on Islam and integration.

In chapter 3, Josua retraces the most important stages of political discourse – including Wolfgang Schäuble’s description of Islam as “part of Germany” during the first Islam Conference in 2006, Christian Wulff’s controversial sentence on the Day of German Unity in 2010, the qualifying statement of his successor Joachim Gauck in 2015, Merkel’s continual affirmation of Wulff’s dictum (e.g. during a 2015 Ramadan celebration in Berlin), the explicit disagreement of leading CSU politicians, and the general rejection of Islam as a religious community by the AfD. The latter contributions take up a growing discomfort within German society, which, according to the portrayal of the author, increased primarily through the incident on New Year’s Eve in Cologne in 2015/16, increased numbers of so-called “persons of potential threat”, and massive problems with criminal Arabic and Kurdish clans, which has since showed up in election results. Accord-

ing to a survey in 2016, sixty percent of Germans are “of the opinion that Islam does not belong to Germany.” (34) Josua warns on the one hand against a general climate of opinion in which Muslims “who desire to live peacefully, who work and have integrated themselves [...], are lumped into one group with the ‘problem-Muslims’.” (37). On the other hand, he warns against prohibiting criticism of Islam as a protective measure, such as the kind of which journalist Samuel Schirmbeck has accused the left political spectrum (50), as well as against a self-victimization of Muslims.

In chapter four, the author describes the religious discourse. From the significant majority of church representatives there was general agreement with Wulff’s statement. The former Chairman of the Council of the EKD, Nikolaus Schneider, greeted this as “an outstretched arm in the direction of Islam”. Josua sees in this a concerning lack of differentiation between Muslims and Islam and regrets the lack of clarity and help towards orientation by those in the Protestant churches tasked with understanding the subject of Islam and engaging in the Christian-Islamic dialogue. He sees confirmation of this when women’s right activist Seyran Ates’ speaks of an “Islam-illusion” within the churches, since they support groups which outwardly present themselves as liberal, but “inwardly propagate Sharia”. (52-54) Josua also refers in this chapter to critically differentiating Jewish voices, such as that of the former vice-president of the Central Council of Jews, Michel Friedman, as well as the different Muslim interpretations of the generally well received statement by Wulff. More than once,

Josua refers in his book to the German-Algerian Islamic studies scholar from Freiburg, Abdel-Hakim Ourghi, who insists that “the Islam of the large umbrella organizations” with their “pedagogy of subjugation” does not belong to Germany. (64f.)

In the fifth chapter on the legal dimension of the debate, the author addresses from various angles the areas of conflict which can occur every day when attempts are made to establish discriminatory policies of classic Sharia law (progressively) in secular Western societies in the name of free practice of religion. Particular potential of conflict is seen by the author when it comes to the freedom to change one’s religion (in light of intimidation and the threatening of converts) as well as the equality of man and woman. In the question of female coverings, he regrets the lack of attention towards its theological and ideological dimension (also by the Federal Constitutional Court). Additionally, Josua demands a stronger protection for the wellbeing of children when children already participate in fasting with their parents, contrary to the advice of doctors (80), and addresses the lack of opposition by Islamic mosque associations in the fight against Muslim anti-Semitism.

Chapter six is titled “Muslims, Islam, Integration” and deals with the history of European-Islamic relations, especially under Islamic rule in Spain and Sicily, as well as during the time of the crusades and the Ottoman empire. For Josua, it is beyond question that the Islamic world influenced Europe culturally (i.a. in the areas of philosophy, science, architecture, and art): it was especially “the relatively free exchange between intellectual elites of three reli-

gions which led to the frequently invoked blossoming of Islamic culture on the Iberian peninsula.” (88) For the later, specifically European, development, Josua emphasizes primarily the “discovery of the individual” (92) at the time of the Renaissance and Reformation, the experience of the religious wars, the impulse of the enlightenment, the limitation of church influence, and the development of freedom of religion and conscience.

Subsequently, the reader is taken for a surprise jump to the 20th century as the remainder of the chapter deals with the workers migration after the Second World War and the different war-related refugee streams from the Middle East, the methodologically controversial study by the Bertelsmann Stiftung (due to neglect of certain problem areas) on the state of the integration of Muslims in the year 2017, and the problem of the politicization and strong connection of mosques to countries of origin (forced by umbrella organisations such as DITIB). Josua interprets the “second meeting of European Muslims” from the 2nd to the 4th of January 2019 in the Cologne DITIB-mosque under the leadership of the Turkish Directorate of Religious Affairs (DIYANET), of which various prominent representatives of the European Muslim Brotherhood also took part, as a declaration of opposition to liberal Muslims and integration into German society.

In chapter seven, the author states that a consensus among Muslims continues to be lacking which could help in strengthening the trust of the majority society in Islam (as a religion of peace and its place in Germany). (112) He names the central problem areas, with a

solution-oriented focus: the continual lack of state neutrality by Islamic countries in questions of faith, as well as strong social control and related religious compulsion, which can also be found in Germany. More readiness for a critical engagement with one's own religious tradition and history, as well as a more complete understanding of integration by all parties, in which the focus is set on communication and internalization of values, are necessary. Josua sees a further challenge in the decisive implementation of a free-democratic order, especially equality and non-discrimination for all people, within real situations of conflict and everyday life. Finally, he wishes there would be a more significant opposition by the "silent majority" (118) of Muslims against political Islam and a strengthening of different liberal and secular reform initiatives.

So, does Islam belong to Germany or does it not? Josua answers in his two epilogues both yes and no. On the one hand, Islam now, without a doubt, belongs with all its positive and negative aspects to the everyday reality of German life. On the other hand, various mosques and associations who seek a nationalistic connection to their countries of origin do not positively belong to Germany. The author understands integration as a multi-directional process which changes both immigrants as well as the receiving society, in which both parties are able to grow, since it challenges them to ponder their own values and stand up for them. The free and democratic order of society is on the one side open for the practice of religion but on the other side clearly secular (though not hostile to religion). This necessary differentiation between

religious truth claims and political power claims (which is only partially achieved in Islamic teaching and practice), as well as the differentiation between secularity of the state and a secularism hostile to religion which represses religion completely to the private sphere, could have certainly been more strongly reflected on by Josua throughout his argumentation.

In a time where the temptation to fight one-sidedness with another one-sidedness seems to be pervasive, Josua offers for sure much to think about for Muslims of all types with this informative and solution-oriented contribution; however, not only for Muslims but also for Christians and the whole of non-Muslim majority society.

(Carsten Polanz)

Institut für Islamfragen

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter www.islaminstitut.de.