

Islam in Europa of 'Europese islam': Sarajevo

Mieke van Dijk en Edien Bartels*

Summary

In order to contribute to the ongoing, often theoretical debate about Islam in Western Europe the study of actual European Muslim societies becomes relevant. The authors of this article chose to study the way Muslims in Bosnian Sarajevo, people who have been European from the outset and Muslims for centuries, think and behave in relation to several key-characteristics of European identity and society. From this study the researchers conclude that Muslims in Sarajevo have little trouble thriving in a modern and secular society in which headscarves, mixed marriages and ethnic plurality are self evidently integrated into daily life.

Inleiding

In heel Europa zijn discussies gaande over een 'Europese islam'. Deze discussies zijn direct gekoppeld aan de toename in Europa van moslims met een niet-Europese achtergrond. In 2010 wonen er in West-Europa naar schatting ongeveer 13 tot 15 miljoen moslims.¹ Er zijn – en worden nog meer – moskeeën gebouwd, die door een deel van deze moslims worden bezocht. De aanwezigheid van de islam en moslims wordt door sommigen als een probleem gezien omdat het gaat om de verbreiding van een niet-westerse religie, die bovendien als *'the ultimate Other'* wordt gezien. Omdat processen van identiteitsvorming altijd dual zijn, – er moet een Ander aanwezig zijn waartegen de eigen identiteit geformuleerd wordt – levert dat spanningen op (Bartels 2008). Ervan uitgaande dat moslims onderdeel van de Europese samenleving zullen blijven uitmaken, stellen we daarom hier de vraag of zich in Europa een eigen vorm van islam ontwikkelt, anders dan in andere delen van de wereld, en of we

* Edien Bartels werkt als senior onderzoeker aan de Vrije Universiteit in Amsterdam, afdeling Sociale en Culturele Antropologie. Mieke van Dijk MSc (1980) is antropoloog en studeerde in 2008 af aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Zij is bezig met de voorbereiding van een onderzoek naar moslim Bosniërs in Nederland, Bosnië en Oostenrijk.

dit een 'Europese islam' kunnen noemen. Zo ja: welke kenmerken zijn dan typerend voor deze Europese islam en kan deze vorm van islam getypeerd worden als in lijn of als strijdig met wat wel als 'Europese kernwaarden' wordt aangeduid?

De thema's die spelen in het islamdebat, worden vooral aangedragen vanuit de samenleving. De wetenschap probeert op deze thema's in te spelen en ze van achtergronden te voorzien. Een eerste belangrijke zorg die naar voren komt uit het publieke debat is de toekomst van de westerse democratie en de vrees dat islamitische burgers hier op grond van hun religieuze overtuigingen afbreuk aan willen doen. De reden voor deze vrees heeft te maken met de islamitische wet, de Sharia, die voor moslims boven de menselijke wet en de stem van het volk zou staan. Democratie vereist een scheiding van kerk en staat, waarbij de staat centraal staat als de wetgevende macht, en een onafhankelijke rechtspraak. Mensen die een dergelijke scheiding niet erkennen, zouden ook geen democratie kunnen accepteren. Het probleem met democratie is daarom terug te voeren op een probleem met seculariteit. Als islam en seculariteit echt principiële tegengestelden zijn, zouden moslims niet kunnen leven in een seculier land. Een tweede zorg betreft het bredere probleem van inburgering en de achterliggende vraag of moslims zich wel aan kunnen passen aan 'onze manier van leven'. Bij dit laatste punt spelen vooral zaken als de hoofddoek en daaraan verbonden opvattingen over de ongelijkheid tussen man en vrouw en endogame huwelijken. Endogame huwelijken kunnen enerzijds de versmelting met de Nederlandse samenleving vertragen en anderzijds aanleiding vormen tot gezinsvorming met iemand uit het land van afkomst. De vraag is of de hoofddoek ongelijkheid markeert die niet valt te rijmen met de rechten van het individu, zoals in het Westen wordt hooggehouden en of endogaam huwen in verband staat met islam. Een derde zorg is religieuze radicalisering ofwel de gedachte dat radicaliteit inherent is aan de islam.

Omdat het islamdiscours in West-Europa bijna samenvalt met het migratiediscours is het soms onmogelijk om migratie en islam gescheiden te bestuderen (Peters 2006). We oriënteren ons daarom op een Europees gebied waar de islam al eeuwenlang aanwezig is en niet meteen in relatie wordt gebracht met migratie: Bosnië en Herzegovina.² De hoofdstad van Bosnië is Sarajevo, een stad met een Europees karakter, maar gelijktijdig met een islamitische bevolkingsmeerderheid van ongeveer tachtig procent. Hier hebben wij onderzoek verricht naar de beleving van de islam in het dagelijks leven en de manier waarop er gesproken en gedacht wordt over de Europese kernwaarden, democratie, seculariteit en de scheiding van kerk en staat en het recht op individuele zelfbeschikking. Daarnaast is aandacht besteed aan radicalisering

en fundamentalisme in Bosnië en de reactie van de bevolking op 'radicale' moslims. Deze onderwerpen zijn gekozen op basis van de huidige discussies over de islam in West-Europa en niet omdat de bevolking in Sarajevo de nadruk hierop legt. Voor de mensen daar ligt het accent eerder op de recente oorlog, de rol van moslims in deze oorlog en de ontwikkeling van Bosnië als staat binnen Europa. Islam is eerder een vanzelfsprekend gegeven.

In dit artikel zal, na een korte toelichting op de uitvoering van het onderzoek en op de geschiedenis van het onderzoeksgebied en de Europese kernwaarden, worden ingegaan op de thema's scheiding van kerk en staat, democratie, het dragen van de hoofddoek en het gemengde huwelijk in Sarajevo. Omdat er wel een groeiend religieus bewustzijn is geconstateerd, komt dit vervolgens aan de orde, samen met de vraag naar de samenhang daarvan met radicalisering. Deze aandachtspunten zullen in het theoretisch kader nader worden toegelicht.

Uitvoering van het onderzoek

Eén van de onderzoekers heeft drie maanden (januari – april 2008) gewoond in de wijk Velešići in Sarajevo. Op diverse plaatsen in de stad heeft zij interviews en groepsdiscussies gehouden, deelgenomen aan studiebijeenkomsten, of gewoon mensen in de stad gesproken en geobserveerd. Informanten werden vaak op straat gevonden, in het centrum van de stad, rond de Markale markt (bekend van de granaataanslag in 1994 waarbij veel doden vielen), en in de buurt van de grote moskeeën Careva Džamija en Gazi Husrev Begova Džamija. Andere bronnen van informatie waren de faculteit voor Islamitische theologie en de postdoctorale opleiding 'Religie en Gender'. Vooral bij de laatste opleiding is geparticipeerd tijdens de lessen en zijn interviews gehouden met studenten en docenten. Er zijn ruim twintig diepte-interviews gehouden, met evenveel mannen als vrouwen, waarvan ongeveer 60 procent hoogopgeleid was en 40 procent middelbaar of nog in opleiding. Onder hen bevonden zich zowel praktiserende als niet praktiserende moslims als ook atheïsten uit moslimfamilies. De economische positie van de respondenten varieerde sterk: van een universitair opgeleide marktverkoopster tot een tweeverdienend gezin met eigen bedrijven en twee dure auto's voor de deur. Hoewel het merendeel van de respondenten zich in de arbeidsactieve leeftijdscategorie bevond, is er ook gesproken met scholieren en gepensioneerden. De meeste gesprekken hebben in informele setting plaatsvonden, met uitzondering van die met docenten aan de universiteit. Bij alle interviews werd gewerkt met een

topiclijst. Met enkele studenten is een speciale relatie opgebouwd, zijn thuisbezoeken gebracht en is contact met familie opgenomen. Gezamenlijk uitgaan en het bijwonen van culturele activiteiten waren daardoor mogelijk. Een andere bijzondere informatiebron was een groepsdiscussie op een *medresa* (islamitische middelbare school), waar leerlingen van 16 à 17 jaar discussieerden over thema's als gemengde huwelijken en Europese integratie. De tweede onderzoeker is tweemaal voor kortere tijd in Sarajevo geweest, in 2006 om het onderzoek van onderzoeker 1 voor te bereiden en in 2008 voor gesprekken en participatie in activiteiten aan de universiteit.

Historische achtergrond van de islam in Bosnië en Sarajevo

Balkanspecialisten zijn het er onderling grofweg over eens dat de Bosnische moslims afstammen van zuidelijke Slaven die zich hebben bekeerd tijdens de 500 jaar durende Ottomaanse overheersing die tot het einde van de negentiende eeuw heeft bestaan. Om onduidelijke redenen ging de bevolking in Bosnië op veel grotere schaal over tot de islam dan in andere regio's waar de Turken in dezelfde tijd heersten. Er zijn Serviërs en Kroaten die claimen dat de moslims oorspronkelijk tot hun eigen respectieve volken behoorden, maar dat zij zich om hun landerijen veilig te stellen bekeerden tot de religie van de Ottomaanse overheersers. De Servische noch de Kroatische claim wordt echter ondubbelzinnig gestaafd door bewijsmateriaal (Bringa 1995). De beste verklaring lijkt volgens Bringa dat de bekeerdingen het gevolg waren van een samenspel van omstandigheden. Om te beginnen bestond er in het Bosnië van voor de Ottomanen geen krachtig kerkelijk instituut dat de gelovigen aan zich bond, waardoor er in dat deel van Joegoslavië van oudsher over en weer werd veranderd van religie. Daar komt bij dat de geschiedschrijving sinds de komst van de Ottomanen geen melding meer maakt van het bestaan van twee voordien verguisde en vervolgde Christelijke stromingen, de Bogomiënen en de daaraan verwante Bosnische kerk. Mogelijk dat aanhangers van deze stromingen op grote schaal bescherming zochten bij de nieuwe overheersers door zich tot het islamitische geloof te bekeren.³

De Ottomanen hebben een administratief systeem ingevoerd dat heeft bijgedragen tot de vorming van de verschillende nationaliteiten die later een cruciale rol hebben gespeeld in de Balkanoorlog. Dit systeem was gebaseerd op zogenaamde *millets*: groepen waarvan het lidmaatschap bepaald werd op grond van religieuze overtuiging, en niet op basis van een gemeenschappelijke taal of achtergrond. De *millets* waren verdeeld in subgroepen met aan het

hoofd een spiritueel leider. Omdat het centrale leger en de ambtenarij hoofdzakelijk rekruteerden onder moslims vormde zich juist onder de islamitische *milletts* een soort maatschappelijk middenveld van goed opgeleide individuen, met een breder referentiekader dan alleen de gebruiken van de eigen gemeenschap. Juist binnen de moslim*milletts* kwam vervolgens ook een seculariseringsproces op gang, anders dan in de Christelijke *milletts* waar de invulling van bestuurlijke functies de kerkelijke hiërarchie volgde (ibid., 20-21). Op deze manier had het Moslimimperium van de Ottomanen een specifieke seculariserende invloed op de Bosnische moslimgemeenschap.

Met toestemming van het Berlijnse congres viel het Oostenrijks-Hongaarse leger in 1878 Bosnië binnen, verdreef de Ottomaanse troepen en maakte het gebied onderdeel van de Oostenrijks-Hongaarse monarchie. Tegen die tijd bestond de Bosnische bevolking voor 35 procent uit moslims. Toen Bosnië na de Tweede Wereldoorlog onderdeel werd van de Federale Socialistische Republiek onder maarschalk Tito, werd de nadruk op de religieuze basis voor nationaliteit voortgezet zoals die bestond onder de Ottomanen. Iedereen was daarvoor Joegoslavisch burger, maar een Joegoslavische nationaliteit bestond niet. Er werd een afzonderlijke natie van Moslims gevormd naast die van Serviërs en Kroaten. Deze verdeling diende een seculier doel, namelijk een gelijke representatie in overheidsorganen, maar in de praktijk betekende dit beleid dat mensen een nationaliteit toegeschreven kregen op basis van religieuze overtuiging. Katholieken waren Kroaten, Orthodoxen waren Serviërs en Moslims Bošniaks of Moslims met de hoofdletter 'M' (Bringa 1993, 25).

Er is in Bosnië geen officiële volkstelling meer uitgevoerd sinds 1991, maar naar schatting is ongeveer 44 procent van de Bosniërs Moslim, 31 procent Serviër en 17 procent Kroaat. Moslims vertegenwoordigen de meerderheid in het gedeelte van de Federatie van Bosnië en Herzegovina, en Serviërs vormen de meerderheid van de Servische Republiek in Bosnië. Vandaag de dag blijft de relatie tussen religie en etniciteit in Bosnië van belang, ondanks het feit dat de definiëring van deze termen lastig is in de Bosnische context. Het blijft van belang omdat religie het enige kenmerk is dat de verschillende etnische groepen van elkaar onderscheidt en categoriseren mogelijk maakt. Men kan zich afvragen of er dan nog wel etnische groepen te onderscheiden zijn; de meeste mensen maken immers geen onderscheid tussen etnische en religieuze identiteit. De twee zijn volledig met elkaar vergroeid geraakt. Toch zou dit onderscheid volgens de Bosnische socioloog Dino Abazović, die ten tijde van ons onderzoek werkte aan een proefschrift over processen van secularisatie en desecularisatie, wel gemaakt moeten worden. Anders is het ook onmogelijk om het onderscheid te maken tussen een etnisch en een religieus conflict, terwijl

de oorlog in Bosnië strikt genomen volgens hem geen religieus conflict was. Er was in ieder geval geen sprake van controverses rondom religieuze rituelen of tradities, ondanks het feit dat de strijdende partijen zich soms wel bedienden van religieuze retoriek. Aan de andere kant zou het spreken over een etnisch conflict ook misleidend zijn, omdat er geen echte etnische verschillen zijn. Een etnische identiteit zou ook elementen als een te onderscheiden afkomst, verwantschap, levensstijl, taal en/of territorium moeten omvatten. Maar al deze zaken ontbreken in de Bosnische context waarin iedereen Slaaf is, dezelfde taal spreekt, en waarin zelfs geen mythe van een gemeenschappelijke afstamming bestaat. In een poging de situatie zo duidelijk mogelijk weer te geven, is er sprake van een religieuze inhoud, die bij het toebedelen van bevolkingsgroelabels een etnische werking krijgt.

De stad Sarajevo werd in 1461 gesticht door de eerste Ottomaanse gouverneur, die daartoe een aantal dorpen bij elkaar bracht en er een belangrijke stad van maakte. In de 16^e eeuw was Sarajevo uitgegroeid tot één van Europa's modernste steden. Met de geleidelijke teloorgang van het Ottomaanse rijk in de 17^e eeuw verloor de stad haar vooraanstaande positie echter weer en dit verval duurde voort onder de Oostenrijks-Hongaarse monarchie, totdat de Socialistische Republiek na de Tweede Wereldoorlog weer in de opbouw van de stad investeerde. De stad is in de Balkan-burgeroorlog die begon in 1992, 5 jaar lang omsingeld geweest en veelvuldig beschoten met granaten. Ook werd de bevolking herhaaldelijk door sluipschutters onder vuur genomen. Ondanks de verwoestingen en dankzij de reconstructie van de stad oogt de stad modern en zijn de mensen die door de winkelstraten van het moderne Oostenrijkse centrum lopen of door de oude Turkse bazaar, nauwelijks te onderscheiden van het publiek in andere Europese hoofdsteden. Als hoofdstad van Bosnië en Herzegovina telt Sarajevo bij benadering 400.000 inwoners, kent zij een rijk cultureel leven en herbergt ze de oudste en grootste universiteit van het land. De gevels van een groot aantal gebouwen zijn nog vol met beschadigingen en kogelgaten. Daaroverheen zijn vele aanplakbiljetten geplakt die concerten, debatten en festivals aankondigen.

Theoretisch Kader

Om de thema's van onderzoek te kunnen plaatsen, zullen in het theoretisch kader de term seculariteit, de relatie islam en democratie en de relatie religieus dogma en menselijk gedrag centraal staan.

Seculariteit, scheiding kerk en staat

Eén van de meest genoemde bezwaren tegen de aanwezigheid van moslims in Europese landen, of het nu gaat om moslimmigranten of de toelating van moslimlanden als Turkije en Bosnië tot de EU, is de Sharia. De voorschriften van deze islamitische wet zouden het voor moslims onmogelijk maken om te leven onder een niet-islamitisch regime, samen met mensen van andere (geloofs)overtuigingen. Omdat sommige voorschriften van de Sharia in hun handhaving vragen om de tussenkomst van de staat, leeft bovendien de veronderstelling dat moslims altijd theocratische ambities hebben, omdat zij de ambivalentie willen opheffen die eigen is aan het leven in een plurale en seculiere samenleving. Vanwege deze (veronderstelde) bezwaren van moslims tegen seculariteit, komt dit concept in het hart van het islam-debat te staan. Bij het onderzoeken van de vraag of Bosnische islam ook Europese islam is, komt de vraag of Bosnische moslims ook seculier zijn daarom centraal aan de orde.

Seculariteit is geen eenduidig concept; het wordt gebruikt in verschillende betekenissen, afhankelijk van de discipline en het doel waarvoor het wordt aangehaald. De veelgebruikte betekenis in relatie tot staatsvorming is ongeveer gelijk aan 'scheiding van kerk en staat'. Dit lijkt duidelijk maar is dat niet; de uitwerking van de scheiding van kerk en staat loopt tussen de verschillende Europese landen sterk uiteen. Dit komt onder andere tot uiting in de praktische uitvoering van dit beginsel (Roy 2005). Zo kennen landen als Frankrijk en Turkije, met de door de staat opgelegde *laïcité*⁵ en het weren van religieuze symbolen uit de publieke ruimte, een veel strakkere scheiding van kerk en staat dan bijvoorbeeld Engeland, waar het dragen van religieuze symbolen is toegestaan, zelfs bij de politie, en waar grote ruimte wordt geboden voor het toepassen van religieuze wetten bij geschillen tussen geloofsgenoten. Nederland zit hier tussenin met zijn verzuilde politieke en sociale stromingen en schoolsysteem enerzijds, maar met een terughoudende opstelling waar het uiterlijke kenmerken betreft anderzijds.⁶

Hoewel de scheiding van kerk en staat niet overall even ver gaat in haar invloed op het vrije handelen van gelovige onderdanen, is enige vorm van scheiding wel een voorwaarde voor seculariteit. Maar seculariteit lijkt verder te gaan. In de sociale wetenschappen wordt seculariteit vooral beschouwd als een sfeer waarin religie geen belangrijke rol speelt. Deze religievrije sfeer wordt niet alleen door de politiek of de kerk bewerkstelligd, maar is aanwezig in alle publieke sociale verhoudingen zonder te hoeven worden afgedwongen. De betekenis van deze sfeer en de relatie ervan met ontkerkelijking worden in de literatuur ook op verschillende wijzen geduid. Volgens Olivier Roy (ibid.) is seculariteit onderdeel van een gestaag proces van ontkerkelijking, terwijl het

voor anderen, onder wie academici in Sarajevo (Alibašić en Karčić in persoonlijke communicatie), verwijst naar een vorm van neutraliteit, die maakt dat een vrij en open debat mogelijk is, zonder dat daarmee de waarde van religie voor een religieus individu of een religieuze gemeenschap hoeft af te nemen. Voor het individu betekent seculariteit dat geloven één van de vele opties geworden is, en dat ieder mens, ongeacht diens eigen levensovertuiging, zich er op de één of andere manier van bewust is dat er ook redelijke alternatieven mogelijk zijn (Taylor 2007).

Seculariteit wordt onderscheiden van secularisme. Waar seculariteit een zijnsvorm is, een gegeven toestand van een samenleving of individu op een bepaald moment, is secularisme een ideologie over wat zou moeten zijn. En als over seculariteit al zou kunnen worden geclaimd dat het religieusneutraal is, is dit voor secularisme zeker niet het geval (Asad 2003, Gray 2007). Talal Asad (2003) omschrijft secularisme als een duidelijk politiek project. Een seculiere republiek behoudt zich het recht voor te bepalen welke symbolen al dan niet religieus geassocieerd worden. Het roept daarmee zelf het onderscheid in het leven tussen een publieke en een private sfeer, wenst het religieuze leven daarbij tot die laatste sfeer te beperken en bepaalt de structuur van politieke vrijheden: het recht van de staat om eigenmachtig op te treden tegen publieke religieuze uitingen en zo zijn eigen seculiere identiteit en de daarmee gepaard gaande zeggenschap over de publieke sfeer te verdedigen. Omdat de staat ingrijpt in de religieuze sfeer terwijl het omgekeerde niet gebeurt, is het niveau waarop de staat kan ingrijpen in religie een graadmeter voor de reikwijdte van de soevereine macht, en is het verbannen van bijvoorbeeld de islamitische sluier een daad van soeverein machtsvertoon (Asad 2006, 507).

Islam en democratie

Democratie is één van de belangrijkste onderwerpen van debat in de moslim-wereld.

El-Affendi (2004, 189) neemt een brede consensus waar onder moslims over de praktische acceptatie van democratische procedures, maar wijst ook op de moeizame relatie tussen het traditionele islamitische denken en democratie. Hij onderscheidt drie hoofdstromingen in de houding van moslims tegenover democratie: zij die het idee enthousiast omarmen, promoten, en de compatibiliteit ervan met de islam proberen aan te tonen, zij die ertoe neigen democratische procedures te accepteren maar conceptuele en filosofische bezwaren hebben tegen democratie en er paal en perk aan willen stellen om conformiteit met de Sharia te waarborgen, en tot slot zij die democratie categoriaal afwijzen. In algemene zin stelt El-Affendi vast dat degenen die democratie

categoriaal afwijzen zich meestal concentreren op de ideologische en filosofische rechtvaardiging van democratie, terwijl degenen die de democratie zowel praktisch als principieel steunen, procedurele aspecten benadrukken. Ook al constateert El-Affendi weerstand tegen democratie, zijn bevindingen tonen wel aan dat het debat over democratie in de moslimwereld breed gevoerd wordt.⁶

Dogma en religieus-maatschappelijk handelen

Een ander thema dat van belang is zodra de betekenis van religie voor maatschappelijk handelen wordt onderzocht, is de verhouding tussen religieuze dogma's en menselijk gedrag. Over dit onderwerp is in relatie tot islam al het nodige geschreven. Er zijn in hoofdlijn twee benaderingen van waaruit de mogelijkheid voor moslims om te gedijen in de seculiere westerse democratieën wordt bestudeerd. De eerste benadering is een essentialistische benadering die tracht via studie van de Koran te analyseren op welke punten de tekst hiervan strijdig of juist overeenstemmend is met westerse waarden. Islam wordt daarmee een statische en monolithische religie, waarin geen ruimte lijkt voor verandering. De tweede benadering is meer situationalistisch, ze vertrekt bij het daadwerkelijke gedrag van moslims en verbindt daar conclusies aan. De mogelijkheid tot verandering en variatie is daarmee ook ingebouwd. In dit onderzoek gaan we uit van deze tweede benadering, omdat we geloven dat het feitelijke gedrag van mensen bepaalt of hun handelen wel of niet past in een bepaalde samenleving.

Roy (2004) concludeert dat de islam zich verspreid heeft over heel uiteenlopende geografische gebieden, wat een grote diversificatie van moslimsamenlevingen tot gevolg heeft gehad. Deze diversiteit bewijst op zichzelf al hoe groot het aanpassingsvermogen van de islam is aan verschillende culturen en politieke systemen, maar ook dat de islam op zich nooit een afdoende verklaring is voor welke sociale werkelijkheid dan ook. Dit geldt dus ook voor fundamentalisme en radicalisering, twee verschijnselen die we vanwege hun discursieve verbondenheid met ons onderwerp kort zullen moeten toelichten. Fundamentalisme en radicalisme kunnen met elkaar samenhangen maar betekenen niet hetzelfde. Fundamentalisme ontstaat gewoonlijk in reactie op modernisering van de samenleving die in sociaal en moreel opzicht als ontwrichtend ervaren wordt. Het kan gezien worden als een zoektocht naar spiritueel en moreel houvast. Dit houvast wordt gevonden in het strikt verstaan en navolgen van de bronteksten van de religie, zoals de Bijbel of de Koran. Daarmee streven fundamentalisten er ook naar het geloof los te weken van de culturele inbedding en/of familietraditie, om zo toegang te krijgen tot dat

‘zuivere’ geloof (Roy 2005, Marty & Scott Appleby 1991). Fundamentalisme komt overal ter wereld en in alle religies voor en is als zodanig niet gebonden aan een bepaalde context. Fundamentalisten hebben meestal weinig belangstelling voor de staat, anders dan erdoor met rust gelaten te willen worden en zich ervan te kunnen terugtrekken.⁷ In het streven om religie van haar culturele inbedding te scheiden ligt echter wel een belangrijke kiem voor mogelijke radicalisering, waarbij het gaat om omverwerping van de bestaande situatie en het scheppen van een nieuwe orde die meer in lijn is met de als zuivere religie ervaren situatie. Variatie in een specifieke situatie wordt categoriaal verworpen en geprobeerd op te heffen (Van den Bos e.a. 2009).

Onderzoeksresultaten

De thema’s die in het voorgaande zijn besproken zijn thema’s die in het Westen steeds opkomen wanneer er discussie over de islam in Europa plaatsvindt. Deze thema’s hebben we besproken met onze informanten in Sarajevo, om te ontdekken hoe zij over deze zaken dachten. In het hiernavolgende zal daarom worden ingegaan op de onderzoeksresultaten ten aanzien van de thema’s scheiding van kerk en staat, democratie, hoofddoeken, gemengde huwelijken en radicalisering.

Scheiding van kerk en staat in Sarajevo/Bosnië

Bosnië is geen theocratie, maar een seculiere staat. Of er desalniettemin tendensen bestaan in de Bosnische samenleving die het seculiere stelsel willen omverwerpen is een onderwerp waarover de academische meningen verdeeld lijken te zijn. Xavier Bougarel (2008) probeert in zijn analyse van de situatie in Bosnië aan te tonen dat er een paar hoofdstromingen zijn in het politieke denken van Bosnische moslims, die deels strijdig zijn met elkaar. Voorman van één van de twee stromingen die we hier zullen bespreken was Adnan Jahić. Jahić was een overtuigd tegenstander van secularisme en van de westerse democratie, omdat deze er volgens hem op gericht zijn de islam volledig uit te wissen. Hij streefde kort na de burgeroorlog naar een Bosnië waarin moslims de bevolkingsmeerderheid zouden vormen, en waarin via democratische weg gekozen zou worden voor een islamitische heerschappij. De democratische route was overigens zelfs voor hem essentieel, omdat islamitische macht zonder de steun van het volk niet legitiem kan zijn. Zijn standpunten lijken inderdaad tamelijk extreem. Wanneer deze ideeën veel aanhang zouden kennen, zou een serieuze tegenbeweging kunnen ontstaan tegen de opvattingen

over de scheiding van kerk en staat die nu richtinggevend zijn voor het staatsbestel. Uit de interviews bleek echter duidelijk dat geen van de respondenten het met zijn ideeën eens was, of er een vergelijkbare opvatting opnaahield.

De opvattingen van een woordvoerder van een andere stroming die door Bougarel wordt aangehaald, en met wie een van de onderzoeksters ook gesproken heeft, ontvingen meer bijval onder respondenten. Zijn naam is dr. Fikret Karčić, en hij is als geleerde en docent in de rechtswetenschap en de Sharia verbonden aan de rechtenfaculteit en de faculteit voor islamitische theologie van Sarajevo. Karčić was zelf betrokken bij het opstellen van de beginselverklaring van de *Islamska Zajednica*, het Islamitisch Genootschap⁸, een grote officiële organisatie die opkomt voor de belangen van Bosnische moslims. Deze beginselverklaring bevat onder andere principiële uitgangspunten voor de manier waarop deze organisatie zich verhoudt tot de politiek. Karčić stelt dat er voor, ten tijde van en na de oorlog nooit een serieus streven is geweest naar de installatie van een islamitische staat. Zelf heeft hij in zijn werk geschreven over de manier waarop de Sharia een plaats kan hebben – en betekenis kan behouden – binnen de grenzen van een seculiere staat. Dit is een centraal punt in zijn denken omdat hij vindt dat de Sharia ook in een dergelijke staat van belang moet blijven voor moslims. In zijn analyse komt hij tot de twee door de traditionele islamitische rechtswetenschap gedefinieerde terreinen van het menselijk leven waar de Sharia richtinggevend kan zijn: de relatie tussen het individu en god, en intermenselijke verhoudingen. Regels die het eerste terrein betreffen kunnen zonder enig probleem nageleefd worden binnen de religieuze vrijheid van een seculiere staat. De regels die zich op het tweede terrein bewegen kunnen juridische implicaties hebben die niet in een seculiere staat kunnen worden geïmplementeerd. Van deze regels vindt Karčić dat ze geen juridische status moeten krijgen, maar naar het terrein van de ethiek moeten worden getransformeerd, om op die manier betekenis te kunnen hebben voor de gelovige moslim in een seculiere staat. Karčić wordt in Sarajevo beschouwd als een autoriteit op het gebied van seculariteit en de Sharia, en de meeste hoger opgeleide respondenten verwezen daarom naar hem als ze stelden dat Bosnische moslims onomkeerbaar geseculariseerd zijn. Ook de overige respondenten voelden in hun dagelijks leven geen of nauwelijks een spanningsveld tussen hun religieuze overtuiging en de seculiere maatschappij waarin ze leefden. Ze hadden bovendien het gevoel dat ze genoeg vrijheid genoten om zelf hun religieuze principes in de praktijk te brengen.

Maar de neutrale seculiere ruimte hangt niet alleen af van de mate waarin religie zich bemoeit met de staatsinrichting, maar ook van de mate waarin

de staat zich bemoeit met religie. Zoals in het theoretisch kader al werd aangestipt, bestaan er binnen Europa verschillende modellen in de omgang met uitingen van religiositeit. Zo gaat er van de Franse laïciteit een actieve ontmoedigende neiging uit ten opzichte van religieuze uitingen, terwijl er in de Duitse en de Scandinavische seculariteit veel duidelijker gekozen wordt voor een neutrale houding die religieuze uitingen aan- noch ontmoedigt. Professor Alibašić⁹ wees er tijdens een interview op dat het niet zo zeer de vraag is óf seculariteit wenselijk is, maar wélke vorm van seculariteit het meest wenselijk is. Op de Bosnische situatie is de neutrale vorm het meest van toepassing: religie staat niet onder druk om onzichtbaar te zijn of zich te beperken tot de persoonlijke leefsfeer, maar er is wel heel duidelijk voor gekozen om het geen plaats te geven in de openbare ordening, politieke organisatie en wetgeving. Het merendeel van onze informanten onderstreepte het belang van neutraliteit van zowel de zijde van de staat als die van religie. Voor het laatste werd als voornaamste reden gegeven dat mensen van alle overtuigingen evenveel mogelijkheden zouden moeten hebben en vrij moeten kunnen zijn van discriminatie. Bij deze laatste opmerking werd vaak verwezen naar de ervaring die Bosnische moslims hebben met vijandelijkheid jegens hen vanwege hun religie.

Democratie

In het dagelijks leven van Sarajevo is democratie geen onderwerp van discussie. Alle respondenten met wie dit onderwerp werd besproken beschouwden het als vanzelfsprekend dat democratie wenselijk is en sommigen reageerden zelfs beledigd wanneer we ernaar vroegen. Temeer daar ze zich er vaak van bewust waren dat moslims door de Westerse wereld als fundamenteel ondemocratisch worden beschouwd. Daardoor bracht het ons weleens in verlegenheid om het onderwerp in te brengen. Zonder het onderwerp direct aan te snijden kwam het overigens wel regelmatig spontaan ter sprake. Daarbij werd democratie vaak gewaardeerd als het enige staatsysteem dat een stem geeft aan minderheidsgroepen, hen voor de wet gelijk behandelt en ruimte biedt voor diversiteit. Deze punten zijn essentieel voor veel Bosnische moslims. Zo zei een achttien jaar oude leerling van de islamitische middelbare school dat hij voor de toekomst wenste:

Meer tolerantie, meer democratie, dat mensen beter met elkaar overeen komen.

Dat er meer compromissen worden gesloten tussen onze burgers voor een betere toekomst. Gezamenlijke oplossingen, dat is wat ik hoop voor de toekomst van Bosnië.

En een moslima die als lerares maatschappijleer, burgerschap en democratie les geeft aan een rooms-katholieke basisschool (waar ook moslimkinderen naar school gaan) verklaarde:

Tegenwoordig wil niemand meer leven zonder democratie, want niemand wenst achteruitgang. De meesten willen alleen maar méér democratie.

Wellicht vanwege de bijzondere context van Bosnië, waarin moslims evenals Kroaten en Serviërs minderheidsgroepen zijn, vanwege de relatieve onafhankelijkheid van de Bosnische moslims van de rest van de moslimwereld door de taal (Turks noch Arabisch), en vanwege het leed van de recente oorlog, past democratie ook bij de idealen van gezaghebbende religieuze deskundigen als Karčić en Alibašić, die ook seculariteit als gewenst zien en de scheiding van kerk en staat als vanzelfsprekend beschouwen. Geconcludeerd kan worden dat het onderwerp democratie weinig discussie opriep onder onze informanten, die vonden dat islam en democratie zonder problemen samen kunnen gaan.

Hoofddoeken

Een ander terugkerend onderwerp als het gaat over moslims in Europa, is de hoofddoek. Tegenstanders zien de hoofddoek als teken van vrouwenonderdrukking en religieus fanatisme. Geen van deze betekenissen klopt voor Sarajevo. Uit interviews en observaties bleek dat de realiteit in Sarajevo eerder het omgekeerde hiervan is: vrouwen die hoofddoeken dragen, een kleine minderheid, zijn meestal sterke, vaak hoger opgeleide, zelfbewuste vrouwen. Informanten die een hoofddoek droegen, maar ook anderen die dit zelf niet deden maar wel mensen kenden die dit deden, stelden nadrukkelijk dat er in Sarajevo zelden of nooit tot het dragen van een hoofddoek wordt overgegaan als gevolg van sociale druk, uitgeoefend door vaders, partners of andere mannelijke betrokkenen. De hoofddoek wordt in het sociaal verkeer ook niet gezien als een reden om bij de draagster weg te blijven, of door de draagster gebruikt als een excuus om afzijdig te blijven. Vrienden worden niet geselecteerd op basis van het kenmerk hoofddoek en tijdens de zomer zijn hoofddoekdraagsters op terrassen te zien tussen niet hoofddoekdragende vrouwen en jonge mannen.

De hoofddoek is in Sarajevo meestal een bewuste, individuele keuze. Motieven om een hoofddoek te gaan dragen zijn meestal van feministische of spirituele aard. Soms is er de wens een goed voorbeeld te geven aan anderen. Het eerste, het feministische motief, wordt ook door andere wetenschappers in andere regio's gesignaleerd (Bartels 2005). Het motief werd treffend

uitgedrukt door een zesentwintigjarige studente 'Religie en Gender'. Zij vond dat vrouwen veel te vaak beoordeeld worden op hun uiterlijk. Ook in hun professionele omgeving wordt het feit dat ze aantrekkelijk of onaantrekkelijk zijn, vaker aangehaald dan of ze op een deskundige manier hun vak uitoefenen. Deze studente was een ambitieuze vrouw, met een eigen vertaalbedrijf waarmee ze op internationale conferenties werkte. Ze gaf aan beoordeeld te willen worden op haar verdiensten als mens en als professional en haar hoofddoek zag ze als blijk hiervan.

Bij veel van de jongere hoofddoekdraagsters was de keuze voor een hoofddoek een gevolg van een zoektocht naar hun identiteit of wat door henzelf beschreven werd als 'een persoonlijke zoektocht naar mijn eigen ik'. Daarmee lijkt de beslissing om de hoofddoek te dragen op vergelijkbare gronden te worden genomen als door moslimjongeren in West-Europa. Processen van individualisering, in de betekenis van het losraken van individuen uit collectieve verbanden en het zich als individu proberen te verhouden tot de omringende samenleving (Bartels 2005, De Koning 2008) spelen ook hier. Maar voor deze jongeren in Sarajevo is de context wel anders dan in West-Europa. Vanuit een atheïstisch-socialistisch Joegoslavië zijn ze terecht gekomen in een burgeroorlog waarin vooral moslims aangevallen werden en slachtoffers zijn geworden. Ze vragen zich af wat het betekent om als individu binnen deze groep zin te geven aan hun leven, tegen de achtergrond van het leed hun aangedaan in deze oorlog. Een tweeëntwintigjarige studente met wie we spraken, vertelde:

Ik begon me te interesseren voor de islam in de tijd dat ik ging studeren. Ik begon boeken te lezen en te zoeken naar mensen met wie ik dezelfde overtuiging deelde. Omdat ik ook veel nadacht over de betekenis van al het geweld dat moslims is aangedaan hier, heb ik me ingeschreven bij een organisatie die "Helen" heette, en waar ik meer kennis over de islam opdeed tijdens een twee jaar durende opleiding. Daar begon ik me pas echt met de islam te verbinden en heb ik ook besloten om een hoofddoek te gaan dragen.

Een derde motief voor de hoofddoek is dat het als een religieus symbool wordt gezien dat de draagster moet aanzetten tot het praktiseren van religieuze deugden. De draagster ziet zich verplicht om zelf het goede te doen en ook anderen daartoe te inspireren. Verschillende informanten vertelden dat deze voorbeeldfunctie ook echt effectief is: dat zodra zij bijvoorbeeld geld aan een bedelaar geven, anderen om hen heen geneigd zijn hun voorbeeld te volgen. De hoofddoek staat symbool voor de belangrijke religieuze idealen en

waarden, en geeft daarmee de boodschap af dat mensen zich goed moeten gedragen.

Gemengde huwelijken

Een ander verwijt aan moslims in het Westen is hun voorkeur voor endogame huwelijken: moslims trouwen alleen met moslims en willen zich niet mengen met niet-moslims. Deze stelling wordt vaak ondersteund met het argument dat het moslimvrouwen in de islam niet is toegestaan te trouwen met niet-moslimmannen. Mannen mogen daarentegen wel met niet-moslimvrouwen trouwen, maar doen dat vaak niet omdat hun familie dat afkeurt. De vraag is of de keuze voor een partner binnen de eigen groep terug te voeren is op een religieus verbod en vervolgens hoe daarmee wordt omgegaan.

Ook in Sarajevo vertelden veel mensen dat vrouwen niet met een niet-moslim mogen trouwen en mannen wel. Toch bleek de praktijk anders. Voor de oorlog was het percentage bi-confessionele of 'gemende' huwelijken in Bosnië bijna twintig procent (Paul 2007), en in Sarajevo zelfs tegen de veertig procent (Bringa 1995). Dit percentage is na de oorlog weliswaar gedaald, maar niet zodanig dat gemengde huwelijken zeldzaam zijn geworden. Bovendien wonen er tegenwoordig ook minder niet-moslims in Sarajevo dan voor de oorlog, dus de keuze voor een niet-moslim huwelijkspartner wordt minder waarschijnlijk (Paul 2007). Daarnaast werd duidelijk dat een gemengd huwelijk niet wordt afgekeurd of een negatief oordeel oproept. De verklaring voor het verbod was meestal pragmatisch. Het is onpraktisch voor de opvoeding van kinderen. Welke religie moeten zij meekrijgen, en wat betekent dit voor hun loyaliteit ten opzichte van de ouder met de andere religie? Zo vertelde een meisje op de islamitische middelbare school:

De moeder heeft de plicht haar kinderen als moslims op te voeden, en dat kan ze niet doen als ze de enige moslim in de familie is. Als de vader de leider is in het gezin, en hij een andere religie heeft, zal hij bepalen dat de kinderen geen moslims worden.

De formele religieuze verklaring wordt hier dus gebruikt bij de veroordeling van het gemengde huwelijk, maar opvallend is dat de rollen worden omgedraaid: het formele argument is dat de vader de religie overdraagt op zijn kinderen, maar hier krijgt juist de vrouw er een belangrijke rol in toegekend.

Zo stellig als de leerlingen van een islamitische middelbare school in hun uitspraken waren over de gewenstheid van endogame huwelijken, zo genuanceerd waren veel volwassenen over dit onderwerp. Zo vertelden twee vrouwelijke studenten van de opleiding 'Religie en Gender', dat zij de

veronderstelling dat mannen de religie van hun kinderen bepalen, onnozel vonden. Ze wisten dat onderzoek had aangetoond dat de moeder aanzienlijk meer invloed heeft op de ontwikkeling van een geloofsovertuiging bij kinderen dan de vader. De docente van deze opleiding, die een hoofddoek droeg en probeerde de invloed van vrouwen binnen theologie te vergroten, deed hier nog een schepje bovenop. Ze meldde dat nog geen tien procent van de mannen hun kinderen een islamitische opvoeding meegeeft. Ook de theologische interpretatie met betrekking tot gemengde huwelijken was volgens haar onjuist. Zij stelde dat de *sura* in de Koran die dit onderwerp bespreekt binnen een perspectief van tijd en context geplaatst moet worden. Het ging om een tijd waarin moslims reden hadden om zich zorgen te maken over het voortbestaan van hun religie. Vrouwen hadden in die tijd bovendien niet dezelfde vrijheid en zelfbeschikking als vrouwen in het Sarajevo van vandaag. In die tijd kon een niet-moslimman zijn vrouw verbieden om haar religieuze verplichtingen, zoals bidden, te vervullen. Maar als een vrouw de gelegenheid heeft om aan haar verplichtingen te voldoen, vervalt de grond waarop deze regel is gefundeerd. Dan hoeven vrouwen niet per se met een moslim te trouwen. Zij voegde eraan toe dat de Koran helemaal niet zo duidelijk is in het verbod op een gemengd huwelijk voor een moslima. Volgens haar staat er voornamelijk dat 'een goede man voor een goede vrouw is, en een gelovige voor een gelovige'. Deze tekst laat ruimte voor veel bredere interpretatie dan de interpretatie die nu het meest gangbaar is.

Los van de interpretatie van religieuze geboden en verboden, en de daaruit volgende conclusie dat een gemengd huwelijk formeel gezien wel of niet wenselijk is, waren alle informanten het erover eens dat de basis van een huwelijk liefde en respect moet zijn. Als deze twee zaken in orde zijn, is een algemene religieuze regel van ondergeschikt belang. Het is interessant om te vermelden dat dit laatste standpunt zelfs onafhankelijk van elkaar en heel expliciet werd vertolkt door twee medewerkers van de officiële islamitische organisatie 'Islamska Zajednica', terwijl deze organisatie formeel een negatief standpunt inneemt ten aanzien van gemengde huwelijken.

Op basis van het voorgaande wordt duidelijk dat de in het theoretisch kader onderscheiden tweede benadering, die vertrekt bij het daadwerkelijke gedrag van moslims, analyse mogelijk maakt. De conclusie van Roy (2005) dat het morele imperatief van de praktische realiteit sterker is dan dat van het theoretische woord is hier van toepassing. Wat mensen in hun dagelijks leven normaal leren vinden bepaalt in eerste instantie hun opvattingen van wat goed is, en de formele verantwoording volgt uiteindelijk deze praktijk. Linksom

of rechtsom, via het recht der gewoonte, of via duiding van de tekst van de Koran, gemengde huwelijken blijven dus een dagelijkse praktijk.

Religieus bewustzijn en radicalisering

De recente burgeroorlog en de periode van herstel daarna heeft strijders, humanitaire hulpverleners en investeerders aangetrokken uit met name Saudi-Arabië. Met hun middelen werden (vernielde) moskeeën her- en gebouwd, en initiatieven ontplooid om andere islamitische stromingen in Bosnië te verspreiden (Cetin 2008). Hoewel islamitische liefdadigheidsorganisaties wellicht vaak ten onrechte in verband worden gebracht met extremistische ambities (Benthall 2007) roept deze buitenlandse aanwezigheid impliciet de vraag op naar radicalisering. In Sarajevo lijkt het religieus bewustzijn te groeien maar van radicalisering is nauwelijks sprake. Dat het religieus bewustzijn vrij groot is, sprak ten eerste uit de veelheid aan religieuze literatuur en lectuur die in boekhandels werd aangeboden. Daarnaast vertelden mensen ook dat er meer religieus besef leefde dan voorheen. Jonge moslims stelden vaak dat ze serieuzer met hun religie bezig waren dan hun ouders. Zo werden er vaker hoofddoeken gedragen, werd de moskee vaker bezocht op vrijdagen en werden er meer boeken over de islam gelezen. De behoefte aan kennis over de islam werd door de jongeren uit het onderzoek meestal gekoppeld aan de oorlog in Bosnië. Ze zoeken naar de betekenis van het geweld dat tijdens deze burgeroorlog vooral tegen moslims gericht was. In de tijd dat zij op school zaten, was de ideologie van de staat en de boodschap van hun ouders dat iedereen gelijk was in Joegoslavië, ongeacht geloof. Tijdens de burgeroorlog echter was juist geloof de reden waarom ze werden aangevallen. Daarnaast werd de toename van religiositeit ook verklaard als een opleving na het communistisch tijdperk waarin religie van staatswege werd tegengegaan.

De toenemende belangstelling voor religie was ook merkbaar door een groot aanbod aan cursussen. Zo vertelde een twintigjarige farmaciëstudente dat haar vader een overtuigd atheïstische communist was en haar moeder een gelovende maar niet praktiserende moslima. Thuis kreeg zij dus geen religie mee, hoogstens dat ze van huis uit moslim was en dat moest invullen op formele registraties. Toen ze in haar studententijd de behoefte voelde om meer over de islam te leren, en er ook meer over begon te lezen, is ze er uiteindelijk ook een cursus over gaan volgen. Het gold voor meer studenten uit het onderzoek dat ze zich, ondanks dat ze thuis weinig van hun religie hadden meegekregen, pas in hun studententijd, bij het ontmoeten van anderen die zich ook met de islam bezig waren gaan houden, voor de islam gingen interesseren.

Hoe krijgt de toegenomen religiositeit vorm? We hebben waargenomen dat er breed islamitische gedragscodes werden aangenomen, zoals de genoemde hoofddoek, moskeebezoek en een enkele studente vertelde ook dat ze mannen bij voorkeur niet de hand schudde. Maar deze acceptatie leek voort te vloeien uit een bewuste en persoonlijke keuze, vaak samenhangend met een spirituele zoektocht naar verklaringen en betekenisgeving van het menselijk bestaan. Deze zoektocht lijkt vergelijkbaar met het zoeken naar spiritualiteit en innerlijke waardigheid in de Westerse wereld. De precieze invulling van het religieus handelen en de interpretatie van de Koran werden in Sarajevo gedaan in een persoonlijke verhouding tot de tekst. Als zodanig is dit vergelijkbaar met het proces van religionisering en individualisering dat zich onder zowel islamitische als christelijke jongeren in West-Europa voltrekt. Het gevolg is dat dit religieus bewustzijn (en de expressie ervan) in diverse richtingen gaat en dit gaf ook in Sarajevo een grote religieuze variatie onder jongeren te zien. Opmerkelijk is dat deze variatie door de meesten als waardevol werd gezien. Door deze als individuele ontwikkeling ervaren religionisering, waarbij het accent gelegd werd op de persoonlijke verhouding van het individu tot de religieuze tekst van de Koran, werd door de meerderheid van de informanten benadrukt dat de eigen keuze om voorschriften te volgen, geen grond geeft om anderen als ongelovigen of minder goede gelovigen af te doen. Hier werd vaak aan toegevoegd dat uiteindelijk alleen god zal beslissen of je een goed leven hebt geleid. Daarnaast was voor de meeste ondervraagde moslims hun religie een spiritueel kompas en een bron van motivatie om moreel juist te handelen. Door sommige respondenten werd dit individuele karakter van hun geloof beschouwd als typerend voor de islam in Bosnië, ter onderscheiding van andere moslims uit bijvoorbeeld Noord-Afrika. Maar Professor Ahmed Alibašić noemde het verwerpen van één bepaalde autoriteit typerend voor de islam: in de islam bestaat geen centraal exegetisch gezag. Geen mens kan claimen dat hij de enige échte lezing van de Koran kent. Een individu kan wel te rade gaan bij een *moefiti*, maar wat als deze niet geloofwaardig over komt? Dan zal hij verder moeten zoeken naar een andere verklaring. Alibašić, in een interview:

In de islam bestaat er geen kerkelijke autoriteit. Zelfs als iemand een representatief orgaan zou oprichten van moslims, zou dit alleen zijn om hen te vertegenwoordigen maar nooit om enige autoriteit te hebben over het geweten van mensen. Een moslim kan zich tot een moefiti wenden en naar hem luisteren, maar als hij niet overtuigd is, is hij genoodzaakt verder te zoeken naar antwoorden.

In het kader van religieuze bewustwording en radicalisering moet de islamitische beweging van de Salafi's worden genoemd. Leden van deze beweging worden in Bosnië meestal Wahabija's genoemd (Cetin 2008), en zijn gerelateerd aan het Wahabisme uit Saudi-Arabië, een orthodox fundamentalistische stroming binnen de islam. Deze groep, momenteel grotendeels bestaand uit bekeerlingen, is ontstaan in het kielzog van strijdkrachten die tijdens de belegering van Sarajevo en de oorlog in Bosnië vanuit het Midden-Oosten zijn gekomen om te strijden aan de zijde van het leger van Bosnië en Herzegovina (voornamelijk bestaand uit Bošniaks – Bosnische moslims – en vechtend tegen de Servische paramilitairen). Een deel van deze strijders (Mujahedin) is na de oorlog in Bosnië gebleven en getrouwd met Bosnische vrouwen. Deze ex-strijders en hun Bosnische bekeerlingen hebben zich grotendeels in elkaars nabijheid gevestigd in Bocinja (een plaats tussen Zenica en Tuzla) en hebben daar een gemeenschap gesticht die in ieder geval uiterlijk geen Europese indruk maakt. Deze mensen hebben gekozen voor de zuivere islamitische leefwijze in de voetsporen van de profeet, iets wat ze zo letterlijk nemen dat ze, in de ogen van de meeste Bosniërs in Sarajevo, terug willen in de tijd. Hun leefstijl werd wel vergeleken met die van de Amish in Amerika. Mannen met baarden en hoogwaterbroeken, en vrouwen in zwarte, bedekkende gewaden bepalen er het straatbeeld. De aanblik die deze gemeenschap biedt is duidelijk anders dan de rest van het land, of het nu wordt vergeleken met anderen steden of met het platteland. Het gaat hier om een concentratie van orthodoxe moslims die volgens interne en externe toeschouwers overigens een piek kende vlak na de oorlog maar die sinds die tijd aan het afnemen is. De Bosnische overheid heeft namelijk onder druk van het Westen al veel van de afgegeven verblijfsvergunningen aan Mujahedin ingetrokken, waardoor het aantal niet-Bosnische moslims aanzienlijk is teruggebracht. Hoewel de beweging een uitdaging vormt voor de *Islamska Zajednica*, die haar best doet om een representatief orgaan te zijn voor alle moslims in Bosnië, werd ze door de Bosniërs in het onderzoek als een rariteit ter zijde geschoven. Erg populair is de beweging dus niet. En ook al is de groep er vaak door politieke tegenstanders van beschuldigd, ze vertoont nauwelijks politieke aspiraties. De leden van de groep nemen zo min mogelijk deel aan het moderne leven, maar proberen het ook niet daadwerkelijk te bestrijden. Ze trekken zich terug en leiden zoveel mogelijk hun eigen bestaan. Met deze omschrijving passen ze in het profiel dat in het theoretisch kader geschetst werd van fundamentalisten, maar niet in dat van radicalen.

Conclusie

Dit onderzoek poogt een antwoord te vinden op de vraag hoe islam in Europa vorm gegeven wordt en of een vorm van 'Europese' islam mogelijk is. Om deze antwoorden te vinden hebben we geen aselechte steekproef genomen, en we kunnen dus niet claimen dat de resultaten van dit onderzoek representatief zijn voor de gehele bevolking van Sarajevo. Dit was ook niet de pretentie van dit onderzoek. Toch menen we wel dat we dankzij de breedte van de onderzoeksgroep, de diversiteit van de respondenten en de combinatie van onderzoeksmethoden een hoge mate van representativiteit hebben bereikt.

Er is in dit onderzoek bekeken of Europese waarden, die in de discussie over de islam in West-Europa centraal staan, terug te vinden zijn in de constellatie van Sarajevo. Met andere woorden: zijn waarden die Europa zich heeft toegeëigend verenigbaar met de islam? In dat verband werden vragen gesteld als: hoe verhouden zich islam en seculariteit tot elkaar, hoe gaan vrouwen om met het dragen van de hoofddoek, hoe staat het met gemengde huwelijken en binnen welke context is er sprake van religieuze ervaring en mogelijk van radicalisering.

Islam en seculariteit zijn in Bosnië geen inzet van discussie maar wel van reflectie. De vorm van seculariteit die zich in Bosnië heeft ontwikkeld is er één van neutraliteit. Moslims hebben de vrijheid om zich zowel in hun persoonlijke als publieke leven te houden aan religieuze regels die zij belangrijk vinden. Daarbij kunnen zij zich volgens religieuze voorschriften kleden en gedragen, en kan de Sharia dienen als morele richtlijn, zonder dat ze de wens hebben om de staat of het recht vorm te geven aan de hand van religieuze principes. Zo blijft de Sharia van waarde zonder de seculiere staat en de onafhankelijke rechtspraak te veranderen. Tegelijkertijd kunnen ook atheïsten of niet-praktiserende moslims zich bewegen onder gelovigen zonder veroordeeld te worden en discussies te hoeven aan te gaan. Veel moslims in Sarajevo beschouwen het geloof als een zaak tussen het individu en god, waar geen religieuze doctrine of instantie tussen hoort te komen. Hun religie speelt in hun persoonlijk leven vaak de rol van spirituele gids en morele inspiratiebron. Zo worden voor het dragen van de hoofddoek vaak motieven opgegeven van feministische, spirituele of anders geëngageerde aard. Ook het gemengd huwen wordt niet tegengegaan. De dagelijkse realiteit waarin mensen van verschillende geloofsovertuigingen in Sarajevo met elkaar samen leven, heeft er waarschijnlijk ook toe geleid dat variatie als vanzelfsprekend wordt beleefd.

Er is een religieuze ervaring waar te nemen onder moslims in Sarajevo en die ervaring toont veel variatie. De meeste verklaringen voor de religieuze

opleving werden door respondenten in verband gebracht met de terugkeer van religie na het communisme. Daarnaast wordt ook het leed genoemd dat moslims tijdens de recente burgeroorlog is overkomen. Een kleine groep van meer fundamentalistisch georiënteerden zijn geconcentreerd rond Zenica. Volgens onze informanten van Sarajevo neemt hun aantal af.

Roy stelt dat het de dagelijkse praktijk is die bepaalt of moslims kunnen opgaan in een seculiere maatschappij. In Sarajevo wordt duidelijk dat dit het geval kan zijn. Een volgende conclusie die getrokken kan worden is dat een toename van religieus bewustzijn geen bedreiging hoeft te zijn, maar juist een kans kan bieden bij het overwegen van de waarden die belangrijk zijn voor geslaagd samenleven binnen diversiteit. Ook secularisten worden hierbij uitgedaagd kritisch te kijken naar de mate waarin hun eigen standpunten levensbeschouwingsneutraal zijn, zoals dat ook al door wetenschappers als Talal Asad en John Gray wordt aangeraden.

Noten

- 1 In 2000 zijn er ongeveer 10.000.000 moslims in West Europa (Jenkins 2007: 117) In 2010 ongeveer 15.000.000 http://www.refdag.nl/media/2010/20100128_europa_moslims.html. (Frankrijk, Duitsland, United Kingdom, Italië, Spanje, Nederland, België, Zweden, Oostenrijk, Zwitserland, Denemarken).
- 2 Gelegd in het hart van Europa, en als territorium betrokken bij alle grote gebeurtenissen en rijken (de Oude Grieken, Romeinen, Byzantijnen, Germanen, Slaven, Ottomanen, Austro-Hongaren, en het derde Rijk) die Europa en de Europese identiteit hebben gevormd, is Bosnië onmiskenbaar Europees. Het discours waarin de Balkan weleens wordt weggezet als de periferie van Europa heeft meer te maken met een academisch conceptueel probleem tussen de gescheiden werelden van de islamitische Oriënt en het Christelijke Europa, dat moeilijk te overbruggen blijkt (Balić 1992, Bringa 1995).
Hoewel er soms gesproken wordt van Bosnisch, Servisch of Kroatisch zijn deze drie in wezen éénzelfde taal waarnaar verwezen wordt met de term Servo-Kroatisch. Het is een Slavische taal verwant aan het Sloveens, Macedonisch, Bulgaars, Tsjecho-Slowaaks en Pools. Dat er toch gesproken wordt van drie verschillende talen heeft te maken met etno-politieke motieven. Er zijn wel twee alfabetten in omloop, het cyrillische alfabet waar de Serviërs gebruik van maken en het Latijnse alfabet dat door alle anderen wordt gebruikt.
- 3 Was de islam aanvankelijk vooral een Turkse islam, heden ten dage stellen Bošniaks –Bosnische moslims – dat hun islam een ander karakter heeft dan die in Turkije. Dit verschil in karakter heeft vooral te maken met de eeuwenlange interactie met andere religies. In het werk van Bringa (1995) is te lezen hoe deze interactie ertoe geleid heeft dat men onderling gebruiken van elkaar

- overnam. Dit droeg ertoe bij dat men behalve door de naam vrijwel niet meer van elkaar te onderscheiden was. Een bekende uitspraak die dit typeert is 'do podne Ilija, od podne Alija' (tot het middaguur Elijah, vanaf het middaguur Ali). Deze uitdrukking verwijst naar een feest dat zowel door moslims (Alidun) als orthodoxen (Ilindan) op 2 augustus wordt gevierd. Informanten vertellen ook dat meisjes die trouwen met een echtgenoot uit het Midden-Oosten erg veel aanpassingsproblemen ondervinden, niet alleen met het leven in een ander land maar ook met de islam zoals die daar gepraktiseerd wordt. Dat geldt eveneens voor meisjes die huwen met een Turkse echtgenoot en naar Turkije verhuizen. Zeker in Sarajevo zijn meisjes niet gewend zich bijvoorbeeld erg onderdanig en schuchter te gedragen.
- 4 In Frankrijk wordt met de term *laïcité* verwezen naar de expliciete vorm van seculariteit die daar op autoritaire en juridische wijze de plaats van geloof in de samenleving bepaalt. Door Roy (2005) wordt *laïcité* conceptueel geplaatst tegenover de 'gewone' vorm van seculariteit die door hem wordt uitgelegd als een maatschappelijk verschijnsel dat niet door de politiek aangestuurd hoeft te worden.
 - 5 Zie Kennedy en Valenta in het WRR rapport *Geloven in het publieke domein* (2006) voor een bespreking van de relatie tussen een opkomende kritiek op verzuild onderwijs en de verzwakking van de ooit sterke Nederlandse staatsinvloed op de publieke rol van religie.
 - 6 In *Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility* (2004) vergelijkt Hofmann de compatibiliteit van islam met democratie van Azerbeidjaan, Bangladesh, Bosnië, Kroatië, Georgië, Macedonië, Rusland en Turkije. Met behulp van gegevens uit het World Values Survey van 1996 tot 1997 vergelijkt hij deze landen op hun niveaus van burgerparticipatie, politiek vertrouwen, waardering van het politieke verleden en verwachtingen van de politieke toekomst (zaken die verondersteld worden bij te dragen aan democratie).
 - 7 De term fundamentalisme is afkomstig uit de USA waar het gebruikt werd om ontwikkelingen in het protestantisme te duiden. Islamitisch fundamentalisme is verbonden geraakt met politiek sinds de revolutie in Iran in 1979 en staat sindsdien voor religieus fanatisme en extremisme (Tibi 2002, 2)
 - 8 De Islamska Zajednica (Islamitisch Genootschap) streeft ernaar dat zijn leden (moslims in Bosnië, Bośniaks buiten Bosnië en anderen die zich erbij aansluiten) leven volgens islamitische principes. De organisatie verzorgt een belangrijk deel van het islamitisch onderwijs, en zet zich in voor de verdediging van de religieuze rechten van moslims in met name Bosnië en Servië. Ook onderhoudt het contacten met islamitische instituten, organisaties en gemeenschappen in de rest van de wereld en het houdt zich bezig met islamitische giften en liefdadigheid.
 - 9 Alibašić is docent Religie en politiek aan de faculteit voor islamitische theologie, en hij was één van de informanten voor dit onderzoek in Sarajevo. Hij beschreef het ontwikkelingsproces van de Bosnische islam in zijn paper *The profile of Bosnian Islam and what West European Muslims could benefit from it*.

Literatuur

- Alibašić, A. (2007),
The profile of Bosnian Islam and what West European Muslims could benefit from it, Draft paper, Sarajevo: University of Sarajevo.
- El Affendi, A. (2004),
 On the State, Democracy and Pluralism, in: Suha Taji-Farouki & Basheer M. Nafi (red.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London/New York: I.B.Tauris, 172-195.
- Asad, T. (2003),
Formations of the secular, Stanford CA: Stanford University Press.
- Asad, T. (2006),
 Trying to understand French secularism, in: Vries H. de & L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham University Press, 494-526.
- Balic, S. (1992),
Das unbekannte Bosnien: Europas Brücke zur islamischen Welt, Wien: Böhlau Verlag.
- Bartels, E. (2005),
 Wearing a headscarf is my personal choice, in: *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 16, nr. 1, 15-29.
- Bartels, E. (2008),
Antropologische dilemma's en onderzoek naar islam, Talmalezing, Vrije Universiteit, Amsterdam. Te raadplegen op: http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Talmalezing%202008%20Bartels_tcm30-56361.pdf.
- Benthall, J. (2007),
 The overreaction against Islamic charities, in: *Isim Review*, nr. 20, herfst, 6-8.
- Bos, K. van den e.a. (2009),
Waarom jongeren radicaliseren en sympathie krijgen voor terrorisme: onrechtvaardigheid, onzekerheid en bedreigde groepen, Utrecht: WODC, Ministerie van Justitie.
- Bougarel, X. (2008),
 Bosnian Islam as 'European Islam': limits and shifts of a concept, in: Al-Azmeh Aziz (ed.), *Islam in Europe: Diversity, identity and influence*, New York: Cambridge University press, 96-124.
- Bringa, T. (1995),
Being Muslim the Bosnian way: Identity and community in a central Bosnian village, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Cetin, O. (2008),
 Mujahidin in Bosnia, from ally to challenger, in: *Isim Review*, nr. 21, voorjaar, 14-16.
- Gray, J. (2007),
Black Mass, London: Penguin Books Ltd. London.

- Hofmann, S. (2004),
Islam and Democracy: Micro-Level Indications of Compatibility, in: *Comparative Political Studies*, Vol. 37, nr. 6, 652-676.
- Jenkins, Ph. (2007),
God's Continent. Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis, New York: Oxford University Press.
- Karčić, F. (2008),
Islam u sekularnoj državi: primjer Bosne I Hercegovine, Draft paper, Sarajevo: University of Sarajevo.
- Kennedy, J. & Valenta, M. (2006),
Religious Pluralism and the Dutch state: reflections on the future of article 23, in: Donk, W. van den (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 337-351.
- Koning, M. de (2008),
Zoeken naar een 'zuivere' islam. Geloofsbeleving en identiteitsvorming van jonge Marokkaans-Nederlandse moslims, Amsterdam: Bert Bakker.
- Marty, E. & R. Scott Appleby (1991),
Fundamentalisms observed, Chicago: The University of Chicago Press.
- Paul, J. (2007),
Twee geloven op één kussen, slaapt daar de duivel tussen? Etnisch/religieus gemengde huwelijken in Sarajevo, Master-thesis, Culturele antropologie, Amsterdam: VU University.
- Peters, R. (2006),
A dangerous book. Dutch Public Intellectuals and the Koran, (Robert Schuman Centre for Advanced Studies). Te raadplegen op: <http://home.medewerker.uva.nl/r.peters/bestanden/Dangerous%20book.pdf>
- Roy, O. (2004),
Globalised Islam, London: C. Hurst & Co Publishers.
- Roy, O. (2005),
La Laïcité face à l'islam, Parijs: Editions Stock.
- Taylor, C. (2007),
A secular age, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tibi, B. (2002),
The challenge of fundamentalism: political islam and the new world disorder, Berkely/London: University of California Press.