

## FOKUS: ISLAM OG EUROPA

## Reform, sekularisme og globalisering

Cecilie Endresen\*,

*førsteamanuensis i Religionshistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Humanistisk fakultet, Universitetet i Oslo*

## Innledning

Både fra islamsk og antiislamsk hold hører man ofte tale om nødvendigheten av å dyrke frem en form for «europeisk islam», eventuelt at «islam» og «Vesten» ikke er kompatible. Med tanke på at det fantes innfødte muslimer i Europa før Norge ble kristnet, og det har vært kontinuerlig muslimsk tilstedeværelse siden år 711, kan dette ordskiftet forekomme noe absurd.

Muslimer i Europa blir først og fremst assosiert med nylig innvandring fra andre verdensdeler. Men bosnjaker, albanere, pomaker, gorani, romfolk, torbesjer og andre står alle trygt plantet på kontinentet. De rundt åtte millionene muslimer (Clayer & Bougarel 2013: 18) i Sørøst-Europa utgjør en høyst uensartet minoritet i en region der flertallet av befolkningen er kristne (eller postkristne). De tilhører et utall forskjellige islamske tradisjoner og etniske grupper og har ikke noe felles språk eller politisk agenda. Generelt har de lite med hverandre å gjøre. Men alle har de lang og tung erfaring med modernisering, sekularisering og «europeisering» av islam. Dersom man med «europeisk» mener for eksempel demokratisk, sekulær og provestlig, er disse gruppene erfaring relevant. Påvirket av tankegods både fra øst og vest, mellom partikularisme og universalisme, har muslimene på Balkan lange tradisjoner for å reformere islam ovenfra, utenfra og innenfra. En fellesnevner i reformdebattene har vært konsepter som modernisering, fremskritt, Europa og sivilisasjon.

Sørøsteuropeiske muslimer er vant til å dele plassen med jøder, kristne og ateister. For dem har det normale vært å tilpasse seg forskjellige statsformater, i ulike imperier, det osmanske og det habsburgske, i autoritære kongedømmer, flernasjonale stater, kommunistdiktaturer og sekulære demokratier. I motsetning til i mange av dagens EU-land har for eksempel alle landene i Europa med muslimsk flertall, Bosnia-Herzegovina, Kosovo og Albania, en sekulær forfatning. Muslimene her er dessuten generelt provestlige, og etter alt å dømme mer proamerikanske enn den jevne vesteuropeer. Gjennom de mange krigene i regionen i det 20. århundre har

---

\*Korrespondanse: Cecilie Endresen, førsteamanuensis i Religionshistorie, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Humanistisk fakultet, Universitetet i Oslo. Email: [cecilie.endresen@ikos.uio.no](mailto:cecilie.endresen@ikos.uio.no)

Balkans muslimer ikke kjempet for å erobre nye områder eller gjenopprette noe kalifat, men hovedsakelig for å klamre seg fast og overleve (se Roy 2015: 249).

I denne artikkelen ser vi først på islams politiske historie i Europa fra middelalderen i Det osmanske riket. Deretter belyses situasjonen for muslimer i de nye statene dannet i imperiets ruiner, der de fikk rollen som syndebukker. De ble også ivrige islamske reformatorer og pådrivere i sekulariseringsprosesser. Til slutt får vi et overblikk over noen viktige endringer i det religiøse landskapet etter kommunismen, med vekt på hvordan globalisering og utenlandsk misjon påvirker forholdene.

## **Den osmanske arven**

I over et halvt årtusen var størstedelen av Sørøst-Europa en del av Det osmanske riket. Med osmanernes militære overmakt og stadige innhogg nordover og vestover i Europa fra 1300-tallet, anså kristne vesteuropeere de fremadstormende muslimske okkupantene som en eksistensiell trussel. Også i dag knyttes temaet islam i Europa ofte til frykten for voldelig inntrenging. I motsetning til i middelalderens Vest-Europa, fikk imidlertid religiøse minoriteter leve i de erobrede områdene og i stor grad styre seg selv. Overgangen til islam gikk gradvis, og tvangskonvertering var unntaket. Islam ble gjerne spredt blant de kristne balkanboerne i de osmansk-okkuperte områdene gjennom sufinettverk, spesielt av janitsjarer tilhørende bektashi-ordenen.

Dagens muslimer i Sørøst-Europa nedstammer stort sett fra fattige kristne bønder som gikk over til islam under osmansk styre. Etter hvert som det osmanske riket raknet, overtok nye kristne nasjonalstater kontrollen. Samtlige stater opprettet mellom 1829 og 1878 med ortodoks kristent flertall, slik som Hellas, Bulgaria og Serbia, samlet seg rundt kristne institusjoner for å styrke nasjonen og selvstendigheten. I dette ble islam og muslimer sett som et fremmedelement, og nye politiske eliter forsøkte å rense den nasjonale kroppen for spor av den osmanske arven (Clayer 2003; Roudometof 2001).

## **Reform og modernisering**

Avviklingen av osmansk styre og opprettelsen av nye nasjonalstater fra utover på 1800-tallet og frem mot første verdenskrig, tvang europeiske muslimer til å reorientere seg. Bortsett fra i Albania var muslimer i mindretall i kristendominerte stater og i en utsatt posisjon. For mange på Balkan var modernisering og fremskritt forbundet med forskjellige typer avislamisering av samfunnet, kulturen og politikken. Nasjonsbyggingen tok gjerne utgangspunkt i motsetningene Europa/Asia, kristendom/islam og fremskritt/konservatisme. Nasjonale ideologer satte likhetstegn mellom det osmanske og det islamske, som ble ansett noe påtvunget, orientalsk og primitivt (Clayer 2007). Århundrer under osmansk styre ble ofte forklaringen på alt som var galt i samfunnet. Før annen verdenskrig var derfor islamsk reformisme på Balkan preget av et reelt behov for å legitimere muslimers fortsatte eksistens i Europa.

Før første verdenskrig hadde islamske reformbevegelser vokst frem i Midtøsten som svar på kristen misjon, utdanning og imperialism. Disse strømningene nådde

også Sørøst-Europa, men ble omtolket på veien. I mellomkrigstiden ble Mustafa Kemal Atatürks nye tyrkiske republikk et populært samtaleemne. Mange muslimer så kemalismen - den tyrkiske nasjonalstatens offisielle ideologi - som et godt eksempel på hvordan de kunne moderniseres og europeiseres. I 1927 kom blant annet lederen av det islamske hierarkiet i Bosnia, Mehmed Džemaludin Čaušević med noen kontroversielle uttalelser om tilpasning av religiøs praksis til den nye tid. Det var for eksempel ikke noe spesielt islamsk grunnlag for bruken av hijab og andre tradisjonelle religiøse hodeplagg, mente han, for dette var produkter av en historisk utvikling (Giomi 2009).

Mange i den muslimske intelligentsiaen var preget av en viss osmansk nostalgi. Samtidig snakket de samme språk som de kristne rundt seg og var optimistiske med tanke på å finne seg til rette i det nye Kongeriket av serbere, kroater og slovenere (Jugoslavia). Noen så den tyrkiske republikken som en naturlig modernisering av det osmanske og en skjønn forening av islamske og progressive vestlige verdier. Enkelte argumenterte for at sekularisering ikke skulle forstås som antiislamsk eller ateistisk, tvert imot: Å løse islam fra politiske bindinger, ga religionen en opphøyet plass. Slike tanker er fortsatt svært utbredt blant muslimer i området.

### **Fra islamsk imperium til ateisme**

Ingen steder i Europa har vel islam gjennomgått så radikale reformer som i Albania, Europas første nasjonalstat med muslimsk flertall, og med en av kontinentets første sekulære grunnlover. På mindre enn en mannsalder gikk landet fra å være en relativt lojal undersått i et stort islamsk rike, frem til 1912, til proklamert ateistisk stat i 1967, med totalforbud mot enhver form for religionsutøvelse og rasing av kulturarven.

Muslimene i Albania, om lag 70 prosent, hadde betydelig politisk og økonomisk makt og var i motsetning til i de andre balkanlandene der muslimer var i minoritet, ikke annenrangs borgere. Men å gjøre islam til statsreligion etter uavhengighetserklæringen i 1912, kom ikke på tale. Forsøk på det ble slått ned. Den skjøre staten var avhengig av vestmaktens gunst og anerkjennelse. Den muslimske intellektuelle eliten var generelt provestlig og ville distansere seg fra alt orientalsk. Denne «flukten fra Østen» (Sulstarova 2006) fikk stor praktisk og ideologisk betydning. En innflytelsesrik tanke var å skyve all religion i bakgrunnen. Mantraet var nasjonsbygging, fremskritt og modernisering. Islam ble oppfattet som hemsko (se Clayer 2003).

Selv om den største muslimske gruppen på Balkan var den albansktalende, var mange albanere kristne. En bærebjelke i den albanske nasjonalismen var tverreligiøst samhold. Ville man oppnå lojalitet fra katolikkene og de ortodokse, som utgjorde nesten en tredjedel av befolkningen innenfor den albanske statens grenser, måtte det islamske nedtones. Grunnloven fra 1922 slo således fast at «staten har ingen offisiell religion». «Politisk bruk av religion» ble forbudt, og geistlige fikk forbud mot å delta i politikken. Trossamfunnene ble underlagt nasjonal kontroll og utenlandsk innflytelse bekjempet (Clayer 2008).

I 1923 kuttet Albania den religiøse navlestrengen til Istanbul og brøt formelt med Kalifatet. Det muslimske trossamfunnet ble ledet av reformister, og den nasjonale uavhengighetslinjen ble rådende. Under press fra den flerreligiøse

regjeringen bekreftet den nye Kongressen av albanske sunnimuslimer sin religiøse uavhengighet. En ny sivillov erstattet osmanske lover i 1929, og shariadomstolene ble oppløst. Ansiktstildekning for kvinner ble forbudt. Koranen ble oversatt til albansk, og albansk erstattet arabisk som rituelt språk. For å styrke trossamfunnets albanske karakter og garantere lojalitet til riket, ble det bestemt at stormuftien måtte ha albansk opphav.

Mange muslimske ledere og islamske lærde støttet opp om reformene og drev dem i mange tilfeller frem. Ved en anledning oppfordret en mufti til forbud mot ansiktsslør. Med utgangspunkt i den sekulære grunnloven, vedtok Det muslimske samfunnet å kjempe for religionsfrihet, sekularisme og religiøst likeverd. Det forpliktet seg også til å tilpasse seg moderne sivilisasjon.

Under kommunismen var Balkans muslimer stort sett avskåret fra kontakt med den videre muslimske verden. Kun i Bosnia fantes det panislamske strømninger. Bortsett fra i Albania var islam ofte knyttet til etnisk identitet. Krigene under Milosević-regimet på 1990-tallet og oppløsningen av Jugoslavia, har bidratt til at Balkan-islam i forskningen gjerne har blitt redusert til en etnoreligiøs markør (se Elbasani 2015a).

## Nye aktører og globalisering

Islam i Sørøst-Europa er i stadig endring. Etter liberaliseringen har religiøse entreprenører og misjonærer strømmet til, og lokale muslimer inngår igjen i transnasjonale nettverk og påvirkes av religiøs og politisk globalisering. Nye utenlandske nettverk promoterer andre former for islam. Eksterne aktører kan potensielt ha stor innvirkning på lokale religionsforhold ved å forsure forholdet mellom lokale grupper eller importere konflikter fra andre steder.

### Sunni, sjia, sufi, og Iran

En aktør som påvirker muslimsk identitetsdannelse er den iranske staten som støtter noen av små albanske sufiordenene og aktivt påvirker gjenoppbyggingen av religiøs autoritet. Iranske diplomater har deltatt på høytidsfeiringer. Det fins også iranske fora for islamsk kultur, for eksempel med fokus på persisk poesi. Skillet mellom sjia- og sunniislam har i noen grad forplantet seg til Balkan, til tross for at de forskjellige formene for islam som finnes religionshistorisk sett bør regnes som sunnittiske. I enkelte former for sufisme (noe forenklet forklart som islamsk mystikk), slik som blant halveti- og rufai-ordenen, finner man fra gammelt av islett av sjiasymbolikk. Sammen med iransk interesse i albansk islam, fører dette til at enkelte sufiordener nå poengterer at de er «sjia» (Endresen 2012), mens andre rendyrker en sunnittisk profil.

### Salafisme og «arabisk» fundamentalisme

Den mest kjente og kontroversielle nykommeren på det religiøse markedet er pengesterk saudiarabisk wahhabisme og andre former for salafisme. Dette representerer nemlig en globalisert religionsform som tar sikte på å standardisere islamsk praksis og «rense vekk» lokale særtrekk. Salafister er blant annet sterkt kritiske til

andre former for islam, og betrakter andre muslimer som frafalne. Nå er ikke tanker om sannhetsmonopol i seg selv noen konfliktskaper, for de fleste religionsformer ser sin egen retning som overlegen. De fleste salafister er verken politisk aktive eller voldelige. Og hva jihadisme angår, ser det ut til at muslimer f.eks. i Kosovo er mindre tiltrukket av dette enn muslimer i flere vesteuropeiske land hvis man ser på andelen fremmedkrigere blant den muslimske befolkningen i landet (Kursani 2015). Det gjør imidlertid ikke terrortrusselen mindre reell.

Islamformene som fremmes av gulfstatene vekker gjerne forakt blant lokale muslimer, spesielt salafistenes vekt på symbolske markører og religiøs detaljstyring i dagliglivet. Slikt gjør at de oppfattes som hardere i kantene enn hva andre muslimer føler seg komfortable med. Dette bidrar i blant til å forsure inter- og intrareligiøse forhold (Endresen 2015). Salafister fordømmer for eksempel en rekke lokale muslimske skikker, særlig blant sufier. Men selv om det fins eksempler på de som kjører en mer konfronterende linje mot demokratiet, staten og religiøst mangfold, har flere toneangivende salafister påpekt at man først og fremst bør passe på sin egen fromhet og respektere landets lover og regler.

#### Tyrkiske velgjørere og Tyrkia som back-up for EU?

Islam på Balkan er historisk, sosialt og kulturelt tett knyttet til islam i Tyrkia, og landet har blitt en stadig viktigere islamsk premissleverandør for muslimer på Balkan. De siste årene har innflytelsen fra arabiske land, som mange muslimer oppfatter som noe fremmed og farlig, ført til at mange lokale islamske ledere har styrket båndene med Tyrkia. Etter terrorangrepene i USA i 2001 har myndighetene etter amerikansk påtrykk drevet klappjakt på ekstremister. Mange arabiske misjonærer er blitt kastet ut, og tyrkisk-islamsk misjon har overtatt.

Den ny-osmanske tyrkiske modellen er blitt en av de viktigste transnasjonale innflytelsene på gjenoppbyggingen av islamsk tro og praksis. Tilbake i 1995, helt på slutten av krigen i Bosnia, uttalte Tyrkias daværende statsminister Tansu Çiller i Sarajevo at «den islamske verden og Balkan burde ta etter Tyrkia-modellen», forstått som en motsats til radikal islam (Çiller sitert i Solberg 2007: 1). Offisielt har Diyanet, som den på papiret sekulære tyrkiske republikkens religiøse arm, lenge villet fremstå som apolitisk og åpen (Landman 1997: 220). Kritikere har lenge mistenkt Tyrkias president Recep Taiyyip Erdoğan og hans parti AKP for å ville gjenopprette tyrkisk innflytelse på Balkan gjennom tyrkisk-islamske nettverk med tilknytning til partiet (Solberg 2007). AKP-regjeringens engasjement på Balkan har styrket den tyrkiske innflytelsen i regionen på grasrotnivå gjennom veldedighetsorganisasjoner og bevegelser med opphav i sufitradisjonen *nakşibendi* (Öktem 2012: 31).

Den tyrkiske staten gir mange stipend til teologistudenter på Balkan for at de skal studere islam i Tyrkia. Tyrkisk-islamske NGOer driver også utstrakt skolevirksomhet og allierer seg med lokale islamske institusjoner (Solberg 2007). De tyrkiske nysufiske nettverkene det er tale om på Balkan tolker tanken om å tjene Gud ikke primært som innadventd åndelighet, men som en utadrettet aktivitet, til tjeneste for andre muslimer (Solberg 2009: 13). Dette er nok et eksempel på at oppfatningen om at sufisme nærmest per definisjon er apolitisk, ikke holder mål. For det første har

sufisme hatt påvirkning på flere islamistiske bevegelser i Midtøsten, slik som Det muslimske brorskap. På Balkan har f.eks. Halveti-ordenen, tilstede siden 1500-tallet, i perioder spilt en viktig politisk rolle, blant annet i å korrigere «uortodokse» former for islam (Clayer 1994: 335). Og på 1800-tallet ble en albansk gren av sufiretningen bektashisme en viktig alliert i den albanske nasjonalbevegelsen.

Tyrkisk-islamske aktører har generelt vært mer populære på Balkan enn «arabiske» former for islam, og blitt oppfattet som en motgift mot fundamentalisme og radikaliserings. Dette har de også brukt for å profilere seg. Et eksempel er Gülen-bevegelsen, ledet av Fethullah Gülen (f. 1941), som representerer en såkalt gren av nakşibendi-sufisme av typen *nurcu*, som har vært svært innflytelsesrik i Tyrkia. Gülen-bevegelsen søker å forene islam og moderne vitenskap og driver mange sekulære skoler i landene på Balkan og andre steder, Norge inkludert. Verden over har de såkalte *fetullahci* promotert seg som en forkjemper for fred og forbrødring, og i Albania har bevegelsen appropriert de nasjonalistiske slagordene om «religiøs toleranse».

Inntil bruddet mellom Erdoğan og Gülen i 2013 fungerte Gülen-nettverkene som en uoffisiell formidler av tyrkisk-islamsk kultur i sivilsamfunnet på Balkan, med AKPs velsignelse. Den pågående vendettaen mellom de to vil kunne tvinge lokale muslimer med tyrkisk tilknytning til å velge side, ikke minst etter Erdoğan stemplet Gülen-bevegelsen som en terroristorganisasjon etter kuppforsøket i juli i år. At Ankara fører en stadig mer islamistisk linje vil også prege bildet.

En annen sak er at det ikke går upåaktet hen blant Balkans muslimer at det er nettopp de landene med muslimsk flertall som er lengst unna EU-medlemskap, hvilket av mange oppfattes som dypt urettferdig. Og mens EU forblir en stadig fjernere drøm, begynner mange å se til Tyrkia som en plan B.

## Fred og vold

Det tidligmoderne Europas forordning etter Augsburgfreden (se Asprem i dette nummer), hvor religion, stat, folk og land knyttet sammen til ett, er ikke det som har bidratt til sosial harmoni i de religiøst heterogene landene på Balkan. Det er et historisk faktum at massakrer og fordriving av minoriteter på Balkan først og fremst fant sted etter maktforholdene snudde i kristen favør i de moderne nasjonalstater som vokste frem fra 1800-tallet. Religiøse minoriteter hadde dessuten bedre beskyttelse under islamsk styre i osmansk tid enn i middelalderens katolske Europa. Det betyr imidlertid ikke at man bør ta utgangspunkt i førdemokratiske organisasjonsmodeller i dag, eller romantisere interreligiøse forhold, verken før eller nå.

Flere Balkan-stater har i perioder forsøkt å tvangsassimilere eller utrydde sin muslimske befolkning. Eksempelvis fordrev den serbiske hæren i 1878 muslimer fra Sør-Serbia. Det samme skjedde i Kosovo i 1912, og igjen på nittitallet under Balkankrigene. Folkeutvekslingen mellom Hellas og Tyrkia etter første verdenskrig kan også ses i lys av en tanke om å sende muslimer «hjem». Det kan øg eksporten av jugoslaviske muslimer til Tyrkia under Tito, og bulgarsk minoritetspolitikk på åttitallet. Slobodan Miloševićs etniske rensing av muslimer i Bosnia og Kosovo

på nittialet må også ses som en del av en langvarig avislamisering av Sørøst-Europa. Mer subtile måter å fjerne sporene av islamsk innflytelse på har vært i litteratur, byplanlegging, historieskriving, språkreformer, helligdager og selvforståelse.

Engstelsen for å bli oppfattet som uønsket i Europa stikker dypt blant sørøsteuropeiske muslimer. Selv i land med stort muslimsk flertall, slik som Kosovo og Albania, har elitene forsøkt å bortforklare den islamske arven, for eksempel ved å hylle paven, Mor Teresa og nasjonens kristne røtter (Endresen 2014b). I Kosovo har myndighetene og elitene forsøkt å skyve islam ut på sidelinjen, og offentlige uttrykk for islamsk identitet blir ofte demonisert – av politikere som selv har muslimsk bakgrunn (Mehmeti 2015: 62-82).

Etter den kalde krigens slutt har globalisering, kriger og internettrevolusjonen gjort det islamske landskapet på Balkan enda mer uoversiktlig. Mange nye religiøse tilbud og nettverk har inntatt det religiøse markedet, men et ustabil politisk bilde i kombinasjon med minimalt med grunnforskning på feltet, gjør det ytterst vanskelig å spå utviklingen. Selv om mer uforsonlige og politiserte former for islam har fått innpass blant sørøsteuropeiske muslimer, er også motstanden stor. Det er mange muslimer på Balkan og andre steder som vil ta tilbake definisjonsmakten og selv forene islam med moderne menneskerettigheter og demokrati – prinsipper som i dag er under press, og ikke bare i den muslimske verden.

## En europeisk religion

Den offentlige debatten om islam er naturligvis preget av at terrorister sprer død og fordervelse. Men også ideer om islam som et altomfattende system med en uforanderlig essens har bidratt til polarisering (Jung 2011). Det samme har den utbredte forestillingen om at det kun er innvandrere fra andre verdensdeler som har bragt islam til Europa, hvilket gjør at islam i så stor grad forstås som noe fremmedkulturelt. Men de «gamle» europeiske muslimene ligner «oss», og islams utvikling i Sørøst-Europa følger i det store og det hele trendene i resten av Europa (Clayer & Bougarel 2013): Religion mister sin betydning, ses som en privatsak, religiøs autoritet smuldrer opp, gamle trosforestillinger får selskap av nye elementer, og de færreste praktiserer (IPSOS 2011). Folk tilpasser stort sett religionen til sitt bruk og innretter seg.

Vesteuropeere som besøker Balkan hører gjerne lokale muslimer ta avstand fra det mange gjerne omtaler som «arabiske» og «fanatiske» former for islam og understreke at de er *europeiske*. Slike utsagn uttrykker ikke bare et ønske om å vise at de ikke utgjør noen trussel mot Vesten (Barbullushi 2010). De påpeker også hvor de faktisk kommer fra og hører hjemme, og hvordan de forestiller seg forholdet mellom islam og Europa (Zadrozna 2013).

Frykten for en «grønn korridor» på Balkan der lokale muslimer tilrettelegger for noen Midtøsten-styrt islamsk maktovertagelse av Europa virker ubegrunnet. Til det er de interne forskjellene for store, og muslimene i området for motvillige. Selv om radikaliserings utgjør et alvorlig problem her som andre steder, bør det samtidig fremholdes at muslimer i de tidligere kommunistdiktaturene i høy grad ser

sekulære demokratier, menneskerettigheter og vestlige velferdssamfunn som ideelle (Moe 2007; Endresen 2014a; Elbasani 2015b). I Albania mener hele 98 prosent av muslimene at religionsfrihet er et gode (Pew 2013) – antagelig en langt høyere prosentandel enn vi i dag vil finne i Vest-Europa og USA. På religiøst hold argumenterer mange for at slike forordninger er i tråd med islamske idealer om det gode og rettferdige samfunn.

I Kosovo, Bosnia-Herzegovina og Albania ser 74–84 prosent av muslimene seg tilfreds med muligheten de har til å praktisere sin religion (Pew 2013, IPSOS 2011). De færreste vil at religiøse ledere skal ha noen politisk innflytelse eller tror at islamske partier er bedre enn andre partier, og de foretrekker demokratiske styreformer fremfor autoritære (Pew 2013; Elbasani 2016; Elbasani & B. Saatcioglu 2014). Også de etablerte islamske institusjonene på Balkan ynder å fremstille seg som representanter for den mest autentiske, tolerante og europeiske formen for islam og en bro mellom den islamske verden og Europa. Ofte tar muslimer fra Balkan med seg slike idealer til Vest-Europa (se f.eks. Idriz 2011: 40–77).

Forestillingen om at hjemlig islam i seg er mer tolerant og egnet til å demme opp mot skadelig utenlandsk påvirkning, høres stadig oftere også på våre kanter. Kritikere av disse restriksjonene kaller dem ofte antiislamske og antimuslimske. Men historien viser altså at radikale reformer og restriksjoner på islams rolle i offentligheten ikke er noe nytt i Europa. I mange tilfeller har slikt vært støttet og drevet frem av muslimer selv, og blitt begrunnet både med hensyn til muslimer og islam.

I Sørøst-Europa har man altså store muslimske grupper som eksemplifiserer islamske moderniserings- og sekulariseringsprosesser i et lengre historisk perspektiv. Disse har dessuten lengre erfaring med å skille religion og politikk enn mange vesteuropeere, uten å ha gjennomgått noen reformasjon etter vesteuropeisk modell som mange mener er det islam trenger. Muslimer har også selv vært viktige pådrivere i sekulariseringsprosjekter, og ofte gått mye lengre enn kristne europeere i å begrense religionens rolle i offentligheten. Sekularisering har delvis vært motivert av behovet for anerkjennelse av kristne stormakter, men har også vært drevet frem innenfra, av islamske modernister med ønske både om å skape et bedre, friere samfunn og samtidig beskytte sin religion.

## Litteratur

- Barbullushi, Odeta (2010) «The politics of 'religious tolerance' in post-communist Albania» i Michelle Pace (red.) *Europe, the USA and political Islam*. Basingstoke: Palgrave.
- Bougarel, Xavier & Nathalie Clayer (2013). *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est*. Paris: Karthala.
- Clayer, Nathalie (2007) *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*. Paris: Karthala.
- Clayer, Nathalie (2008) «Behind the veil» i Nathalie C. & Eric Germain (red.) *Islam in inter-war Europe*. London: Hurst.
- Clayer, Nathalie (2003) «Der Balkan, Europa und der Islam». Tilgjengelig på [http://www.uni-klu.ac.at/ceo/Clayer\\_Balkan](http://www.uni-klu.ac.at/ceo/Clayer_Balkan) lesedato: 15.11.2016.
- Elbasani, Arolda (2016) «State-Organized Religion and Muslims' Commitment to Democracy in Albania», *Europe-Asia*, 68 (2): 253–269.
- Elbasani, Arolda (2015a) «Introduction: Nation, State and Faith in the Post-Communist Era» i Elbasani, Arolda & Olivier Roy (red.) *The revival of Islam in the Balkans*. London and New York: Palgrave.



- Elbasani, Arolda (2015b) «Islam and Democracy at the Fringe of Europe», *Politics and Religion*, 8:2: 334–357. Tilgjengelig på <https://www.cambridge.org/core/journals/politics-and-religion/article/islam-and-democracy-at-the-fringes-of-europe-the-role-of-useful-historical-legacies/BB737DCB879F3A8B84EBD23F8ED26F4D/core-reader> lesedato: 15.11.2016.
- Elbasani, Arolda & B. Saatcioglu (2014) «Muslims' Support for European Integration: The Role of Organizational Capacities», *Democratization*, 21 (3): 458–480.
- Endresen, Cecilie (2012) *Is the Albanian's religion really 'Albanianism'? Religion and nation according to Muslim and Christian leaders in Albania*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Endresen, Cecilie (2014a) «Status report Albania 100 years» i Pål Kolstø (red.) *Strategies of symbolic nation-building in South Eastern Europe*. Surrey: Ashgate.
- Endresen, Cecilie (2014b) «The Nation and the Nun: Mother Teresa, Albania's Muslim Majority and the Secular State». Tilgjengelig på <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09596410.2014.961765#.VGfkuPmG9ws> lesedato: 15.11.2016.
- Endresen, Cecilie (2015) «Faith, fatherland or both» i Arolda Elbasani & Olivier Roy (red.) *The revival of Islam in the Balkans*. London and New York: Palgrave.
- Giomi, Fabio (2009) «The Organization of Progressive Muslims and its Role in Interwar Bosnia», *Journal of Muslim Minority Affairs*, 29 (4): 495–510.
- Idriz, Benjamin (2011). *Grüss gott, Herr Imam! Eine Religion ist angekommen*. München: Dieterichs.
- IPSOS (2011). Survey. Symbolic nation building in West Balkans. Tilgjengelig på <http://www.hf.uio.no/ilos/english/research/projects/nation-w-balkan/>
- Jung, Dietrich (2011). *Orientalists, islamists and the global public sphere. A genealogy of the modern essentialist image of Islam*. Sheffield & Oakville: Equinox.
- Kursani, Shpend (2015) «Report inquiring into the causes and consequences of Kosovo citizens' involvement as foreign fighters in Syria and Iraq». Kosovar Center for Security Studies 4.
- Landman, Nico (1997) «Sustaining Turkish-Islamic Loyalties towards: The Diyanet in Western Europe» i Hugh Poulton & Suha Taji-Farouki (red.) *Muslim Identity and the Balkan State*. London: C. Hurst & Co.
- Mehmeti, Jeton (2015) «Faith and politics in Kosovo» i Arolda Elbasani & Olivier Roy (red.) *The revival of Islam in the Balkans*. London and New York: Palgrave.
- Moe, Christian (2007) «A Sultan in Brussels? European Hopes and Fears of Bosnian Muslims», *Südosteuropa*, 55 (4): 374–394.
- Pew Research Center (2013) «The World's Muslims: Religion, Politics and Society. Chapter 2: Religion and Politics», <http://www.pewforum.org/Muslim/the-worlds-muslims-religion-politics-society-religion-and-politics.aspx>
- Roy, Olivier (2015) «Conclusions» i Arolda Elbasani & Olivier Roy (red.) *The revival of Islam in the Balkans*. London and New York: Palgrave.
- Roudometof, Victor (2001). *Nationalism, globalization, and Orthodoxy: the social origins of ethnic conflict in the Balkans*. Westport, Connecticut and London: Greenwood press.
- Solberg, Anne Ross (2007) «The Role of Turkish Islamic Networks in the Western Balkans», *Südosteuropa*, 55 (4): 429–462.
- Sulstarova, Enis (2006). *Arratisje nga Lindja: orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadareja*. Chapel Hill, NC: Globic press.
- Zadrozna, Anna (2013) «I'm Muslim, but I'm the European one», *Anthropological Journal of European Cultures*, 2 (22): 35–52.