

6 Vpliv sekularizacije in razumevanje pluralizma med muslimanskimi skupnostmi v Sloveniji

Anja Zalta

6.1 Uvod

Po podatkih Statističnega urada RS popis prebivalstva iz leta 2002 beleži v Sloveniji 47.488 pripadnikov islamske vere (2,4 % celotne populacije), Islamska skupnost, ki je v Registru cerkva in drugih verskih skupnosti Urada za verske skupnosti registrirana že od leta 1976, pa velja za drugo največjo versko skupnost v državi, takoj za RKC. Vendar pa Islamska skupnost (IS) ni edina muslimanska skupnost, registrirana v Registru cerkva in drugih verskih skupnosti. Leta 2006 se je registrirala še Slovenska muslimanska skupnost (SMS), beležimo pa tudi nekaj muslimanskih društev in organizacij, ki si prizadevajo za promocijo islama in/ali muslimanske kulture v Sloveniji.

Čeprav ni poglobljenih raziskav o raznolikosti muslimanskega prebivalstva, nam kmalu postane jasno, da muslimani v Sloveniji niso le Bošnjaki, temveč tudi Albanci, Romi, Črnogorci, Makedonci, Slovenci, muslimani iz Afrike, držav Bližnjega vzhoda, v zadnjih letih pa tudi prosilci za azil iz držav s pretežno muslimanskim prebivalstvom, npr. Sirije, Iraka, Irana, Turčije, nekaterih bivših sovjetskih republik (Bajt, 2008, 224). Njihova raznolikost pa ni omejena zgolj na jezikovne in etnične razlike. Tudi socio-politično muslimani odsevajo kompleksnost muslimanskega sveta in s tem potrjujejo dejstvo, da islam ni nekakšen monolitni blok, kot bi želeli mnogi verjeti zaradi lažjega obvladovanja in klasificiranja tistega, česar njihova religijska pismenost ne pokriva. Islam zaznamuje vrsta različnih kulturnih, političnih in ekonomskih dejavnikov, ki so vključeni v izgradnjo kolektivne in individualne identitete muslimanov, tudi v Sloveniji. Muslimani so bili že od nekdaj razdeljeni na več ločin, ki temeljijo na različnih dojemanjih islamskih naukov in praks, relativno nov zalogaj oziroma izziv za muslimane v Evropi (in posledično seveda tudi v Sloveniji) pa predstavlja «sekularna» družba. Muslimanske skupnosti so postavljene pred nove izzive, na katere bodo primorane reagirati. Med drugim (si) bodo morale odgovoriti na vprašanje, na kakšen način postati integralni del te družbe in kako z njo uskladiti islamske normative. Članek bo skušal poiskati nekaj odgovorov na zgoraj omenjena vprašanja. Analiziral bo odločilne značilnosti islama v Sloveniji, razumevanje pluralizma med muslimani v Sloveniji in njegovo odločilno povezavo z Bosno in Hercegovino.

V obdobju med septembrom 2016 in januarjem 2018 sem opravila razgovore s predstavniki nekaterih islamskih skupnosti in društev v Sloveniji (Islamska skupnost, Slovenska muslimanska skupnost, Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji). Ugotovitve temeljijo tudi na diskurzni analizi (i)zbranih gradiv Islamske skupnosti (od intervjujev slovenskega muftija dr. Nedžada Grabusa do spletnega gradiva) ter analizi filozofskih in pravnih spisov vplivnih bosanskih mislecev (Karčić, Karić, Silajdžić).

6.2 Sekularizacija in vloga religije v Sloveniji in v Evropi

Gotovo so glavni izzivi, s katerimi se srečujejo muslimani (tudi) v Sloveniji, posledica sekularizacijskih procesov: soočeni so z vprašanjem, kako živeti islamski način življenja in hkrati popolnoma participirati v širši družbi. Kako oblikovati svojo muslimansko identiteto, ki bo hkrati tudi slovenska? Pred Slovenijo pa je dilema, kako in na kakšen način misliti religijsko pluralnost in reagirati na željo muslimanov po aktivni participaciji v politični areni. Kako prenesti islamsko dediščino na generacije muslimanov, rojene v Sloveniji? So sekularne vrednote slovenske družbe dovolj kompatibilne z islamskimi vrednotami in kaj tako ene kot druge pravzaprav sploh pomenijo ter kaj ponujajo za miroljubno sobivanje vseh slovenskih državljanov? Zavedati se moramo, da debata, ki jo odpiramo, ne poteka zgolj med tako imenovanimi »islamskimi« in »slovenskimi« vrednotami, temveč mora Slovenija (tako kot Evropa) na novo reformulirati svoj odnos do religije kot take. Če iščemo odgovore, kako naj nove generacije muslimanov v Sloveniji in Evropi aktivno živijo svoje državljanstvo, moramo seveda razumeti, v kakšnem okolju se lahko njihova misel oblikuje in dopolnjuje. Gotovo ne moremo in ne smemo prezreti evropskih procesov sekularizacije. Predvsem se moramo spomniti, zakaj se je sekularizacija morala zgoditi in kaj predstavlja v slovenskem/evropskem kontekstu. O vlogi sekularizacije se je med drugimi spraševal tudi sociolog religije Marko Kerševan. Sekularizacija po Kerševanu strogo vzeto govori le o položaju religije in cerkve v družbi in ne o religiji oz. religioznosti sami. Oblast nima več religiozne legitimacije, saj takšne legitimacije ne potrebuje več (Kerševan, 2011, 70–71). Po njegovem mnenju v sekulariziranem okolju nastane posebna oblika ateizma, ki ne izhaja iz »borbenega« in zavestnega zanikanja Boga, temveč iz občutka odvečnosti boga. »Ko začne človek na vseh področjih živeti in delati, kot da boga ne bi bilo, ko skuša ob vseh vprašanjih iziti 'brez hipoteze o bogu', ko postaja vsaj v zavesti ljudi svet v celoti objekt manipulacije – se človek lahko hitro približa občutku, da gre vse tudi brez boga ... 'Odčaranje' sveta, spreminjanje sveta v objekt človekove akcije, je hkrati izrivanje boga iz sveta« (Kerševan, 2011, 78).

Ne pozabimo, da je zaradi negativnih izkušenj religijskih ekskluzij, partikularnosti in ekstremizmov postal sekularni imperativ evropska realnost. Prav ta omogoča, da se v izpraznjenem prostoru ene (oziroma večinske) religije pojavijo nove religijske oblike, ki (enakovredno?) sobivajo z že obstoječo. V Evropi se navajajo različni vzroki, ki so pripeljali do sekularizacije: Galilejeva in Kopernikova odkritja, racionalizacija filozofije, deklaracija o človekovih pravicah, pojav tehnike, industrializacija, urbanizacija, racionalizacija mišljenja in pa seveda laizacija države in državno-politične sfere. Kot piše Kerševan, laizacijo države in državne oblasti povezujejo na eni strani z osamosvajanjem absolutističnih vladarjev od cerkve, na drugi strani pa z nujnostjo osamosvajanja oblasti nasproti cerkvi, ki jo je povzročil protestantski razkol. Če v državi obstaja več priznanih religij, potem morajo biti oblast, pravo in morala vsaj v temeljnih zadevah neodvisni od posamezne religije, da so sprejemljivi za vse državljane. Za Kerševana pogoj integracije družbe ni več obstoj ene državne religije, temveč verska strpnost, ki pa ne pomeni le spoštovanja nasprotnih stališč, temveč priznanje, da te »razlike (ali je bog ali ne in kakšen je) niso več bistvene (v neki sferi)«. Religija je v tem primeru v državno-pravni sferi postala nebitvena, z ozirom na državo je postala privatna zadeva (Kerševan, 2011, 81).

Sekularizacijo se običajno meri in evalvira v primerjavi z dvema najbolj reprezentativnima modeloma: francoskim modelom, ki je sovražen do religije, in ameriškim modelom, ki je religiji razmeroma naklonjen. Cesari primerjavo dopolni z definicijo sekularizma oziroma sekularizmov kot različnih zahodnih političnih kultur, ki kontekstualizirajo in historicizirajo dva večja principa sekularnosti: zaščito z zakonom za vse religije in ekvidistance države nasproti religiji. Ta dva principa se nenehno interpretirata znotraj specifičnih političnih kultur, ki ultimativno oblikujejo socialna pričakovanja o vlogi religije v javni sferi in v družbi (Cesari, 2014, 3–14). V primeru Evrope so ta pričakovanja ločitev cerkve od države in privatizacija religije, kar vodi k njenemu družbenemu zatonu. Ta izkušnja je v temelju večine sekularizacijskih teorij in se nanaša na dežele, ki imajo, kot je potrdil Taylor, »krščanske korenine«, vendar pa je »napačno misliti, da to omejuje aplikacijo njene formule na postkrščanske družbe« (Taylor, 1998, 31). Hashemi se sprašuje, ali sekularizem pomeni »antiklerikalizem, ateizem, državno nevtralnost in enakopravnost do vseh religij, zavračanje verskih simbolov v javni sferi, ločitev javne in zasebne sfere, popolno ločitev vere od politike ali bolj ozko ločevanje institucij države od vpliva religije« (Hashemi, 2009, 104). Pri tako raznolikih definicijah sekularizma ter pri tako raznolikih socio-kulturnih in političnih ozadjih se moramo vprašati, kakšni so zgodovinski dejavniki, ki so oblikovali razumevanje, interpretacije in prakse *določenega* sekularizma v *določenem* času in na *določenem* prostoru. Kakšne normative je le-ta uvedel in kakšne probleme je

želel rešiti? Tudi zato, da bi utišali kritike, ki sekularizacijo odpravijo kot orodje Zahoda pri njegovih imperialističnih apetitih, je nujno misliti alternativne modele in upoštevati religijske izkušnje posameznih držav/dežel. Vsaka od njih namreč lahko razvije svoj lastni model, ki je odvisen od njenih interesov in potreb. Izhodišče, pri katerem nikakor ne smemo podleči kulturnemu relativizmu, ostaja vprašanje spoštovanja človekovih pravic in religijske pluralnosti.

Ko v to zgodbo vpeljemo vprašanje islama in muslimanov v Sloveniji in v Evropi, smo velikokrat soočeni z interpretacijami o islamu kot o alternativni sekularne politike. Pri tem imamo, večinoma nevede, opraviti z nizom idej ali predstav, ki jih instrumentalizirajo politični aktivisti (političnega islama oziroma islamizma), da bi zrušile sekularno državo. Osrednji problem predstavlja vpeljava islamskega zakonika (*šarije*) v Evropo, saj se mnogim muslimanom zdi, da nezmožnost oz. neuvedba le-te pomeni mutacijo islama oz. njegovo preoblikovanje v religijo, ki je podlegla zahodnim standardom. Kot bomo videli v nadaljevanju, pa tovrstna aplikacija ni pogoj za utrjevanje normativne muslimanske identitete. Nasprotja, kot je vprašanje uvedbe *šarije*, se seveda zdijo nepremagljiva in ustrezajo zagovornikom idej o trku civilizacij. Zato je pomembno, da se zavedamo razprav, ki potekajo znotraj slovenskih in evropskih muslimanskih skupnosti ob soočanju z izzivi, ki jim jih predstavlja življenje v slovenski/evropski realnosti, in poskusov adaptacije na nove družbene standarde.

6.3 Islam v Evropi in/ali »evroislam«

Preden se soočimo s situacijo v Sloveniji, je dobro predstaviti idejo o evroislam, ki odzvanja tudi med slovenskimi muslimani. Izraz evroislam sta vpeljala Tariq Ramadan in Bassam Tibi, ki sta s svojimi študijami želela opozoriti in spremeniti evropsko dojetje islama in hkrati doseči integracijo muslimanov v evropsko družbo. Glede terminologije (evroislam) moramo upoštevati razlike med »uradno« ali »normativno« religijo in njenimi splošnimi interpretacijami ter »ljudsko religijo«, ki zaznamuje interpretacije in prakse določene religije njenih sledilcev na določenem ozemlju ali znotraj določene skupine in ki so večinoma domena kulturnih, antropoloških in etnoloških študij. Takšna terminologija sicer ni sprejemljiva za normativno religijo, vendar pa so kulturološki in antropološki pristopi pomembni za konkretno razumevanje in prakticiranje religije v določenem času in prostoru. Gotovo je najboljši primer tega razumevanja predstavil Seyyed Hossein Nasr s svojimi kulturnimi conami (Nasr, 2003). Enako dojemata tovrstno distinkcijo Hakan Yavuz (Yavuz, 2004) na primeru turškega islama in Fikret Karčić (Karčić, 2015) na primeru bosanskega islama, ki ga bomo podrobneje obravnavali v navezavi s tradicijo slovenskih muslimanov.

Razprave o muslimanski identiteti v Evropi (in s tem posledično tudi v Sloveniji) že nekaj časa vznemirjajo. Po Ameliju je zelo pomembna razlika med »muslimansko« in »islamsko« identiteto (Ameli, 2002: 30): islamska identiteta se osredotoča na osnove islama s poudarkom na primarnih virih religije, kot npr. islamsko pravo, teologija, filozofija, islamska izobrazba ali interpretacija Korana. Področje »islamske identitete« je torej področje teologije. »Muslimansko identiteto« pa sestavljajo kulturno, socialno in politično ozadje muslimanov ter preoblikovanje religiozne misli v različnih obdobjih zgodovine. »Muslimansko identiteto« potemtakem definirajo specifične značilnosti muslimanskih družb, po katerih se te družbe razlikujejo od ostalih narodov, razumevanje, ki ga imajo muslimani o svoji religiji, motivi delovanja in obnašanja, način participiranja na različnih javnih področjih itd. Áke Sander z Inštituta za etnične odnose v Gotheburgu razlikuje štiri kategorije muslimanov: *etničnega*, *kulturnega*, *religioznega* in *političnega* muslimana.

Etnični musliman pripada etnični skupini, v kateri je večina muslimanov, *kulturni* musliman je oseba, ki je socializirana v muslimansko kulturo, *religiozni* musliman je oseba, ki izvaja islamske zapovedi, *politični* musliman pa je oseba, ki trdi, da je (ali pa naj bi bil) »islam politični in socialni fenomen« (Sanders, 1997, 184-5). Sanders s temi kategorijami določa število muslimanov v Evropi, ki so posebej primerni za kvantitativne raziskave. Vendar pa je do tovrstnih kategorizacij skeptična Anne Sofie Roald. Zanj je bistvenega pomena iskanje tako imenovane »endemične« definicije, tako imenovane samodefinicije in (le) na podlagi le-te lahko pojasnimo islamski način klasifikacije (Roald, 2001, 18). Pri tem se lahko mirne vesti navežemo na idejo »vroislama« in vpeljavo skupne evropske muslimanske identitete.

Po Tibiju evroislam zaznamuje »kulturna modernost« kot stopnja tolerance, ki presega »islamsko toleranco«, ki je omejena zgolj na »ljudstva knjige« oz. abrahamske religije (torej judovstvo, krščanstvo in islam). Glavne karakteristike evroislama so: kohezivno, integracijsko, tolerantno dojemanje, ki ga, da bi lahko zaživel onstran idejnega konstrukta, mora ponotranjiti večina evropskih muslimanov, hkrati pa kaže in terja tudi odločilne spremembe v politiki in javnem mnenju v Evropi. Tibijev evroislam sestavlja pet stebrov: demokracija (glede na evropsko razumevanje le-te), sekularizem in zavrnitev šarije, individualne človekove pravice, toleranca v sodobnem razumevanju tega izraza, prepoznavanje pluralizma v civilni družbi, enakost spolov, redukcija »tujih« vplivov iz muslimanskih dežel, vpeljava muslimanskega diskurza o vplivu islama v Evropi, toleranca do drugih religij, identiteta, temelječa na skupnih vrednotah in ne na etničnosti in nacionalnosti, enake možnosti za muslimane in nemuslimane. To pomeni, nobene šarije v Evropi za islamske manjšine, vključno z družinskim zakonikom, saj se s tem razdalja do evropskih

državljanov poveča in hkrati zmanjša občutek pripadnosti. Tariq Ramadan je v svojem pristopu do evroislama nekoliko manj »liberalen« kot Tibi in svoje razmišljanje bazira na interpretacijah Korana in sune znotraj konteksta zahodnih evropskih družb. V njegovi knjigi *Western Muslims and the Future of Islam* so razvidni trije principi: islamski viri dovoljujejo muslimanom, da živijo na Zahodu, muslimani so pod avtoriteto dogovora, katere pogoje je treba upoštevati, vse dokler pogoji muslimane ne silijo, da delujejo proti svoji vesti, in tretji, če se pojavi jasen konflikt referenc, morajo muslimanski pravniki izpeljati študij, da formulirajo pravno mnenje (*fatwa*) (Ramadan, 2004, 6). Ramadan poskuša postaviti legitimiteto reform na osnovi islamskih nauk, ki so jih interpretirali tisti muslimani, ki živijo v nemuslimanskih okoljih (Ramadan, 2009). Idealen primer za to so (tudi) slovenski muslimani, ki večinoma izhajajo oz. se naslanjajo na bosansko različico islama. Vendar pa, kot bomo videli v nadaljevanju, prav ta navezanost na »tradicionalni« islam predstavlja za mnoge muslimane v Sloveniji problem oz. rigidnost, ki ju je treba preseči. Od tod konflikt med dvema največjima muslimanskima skupnostma v Sloveniji in hkrati pojav tretjega društva (Društva za promocijo islamske kulture), ki se odkrito ozira po (transnacionalnih oz. »transtradicionalnih«) trendih. Ali lahko prav vztrajanje na tradicionalnosti in teritorialnosti ter etničnosti (nacionalizaciji) islama pri drugi in tretji generaciji muslimanov v Sloveniji in Evropi povzroči tako imenovano hibridnost identitete in iskanje novih akulturiranih možnosti in oblik, ki velikokrat pomenijo tudi »radikalizacijo« islama? Ali »nasilno« trganje tradicionalnih korenin in hkrati pomanjkanje alternativnih socio-kulturnih možnosti in teoloških odgovorov odpira vrata večjemu zanimanju za »trde linije« in binarne odgovore npr. salafizma?

Je lahko evroislam tisti, ki prepriča mlade evropske muslimane? Bi lahko evroislam v Sloveniji predstavljal Islamska skupnost, a pod pogojem, da se distancira od Bosne in Hercegovine?

6.4 Posebnosti islama v Sloveniji

Da bi razumeli položaj muslimanskih skupnosti v Sloveniji, moramo spoznati zgodovinske razsežnosti stika slovenskega prostora z islamom na podlagi analize štirih faz:

6.4.1 Prva faza: Turški vpadi

Po razpoložljivih virih (Voje, 1996) se je prvo srečanje islamskega sveta s slovenskim ozemljem zgodilo v obdobju turških vpadov (15. in 16. stoletje). Takšni vdori označujejo eno najtemnejših obdobjev v slovenski zgodovini. Z ljudsko poezijo in prozo

slovenski kolektivni spomin (še vedno beleži) grozote ob vdorih otomanskih enot, ki so ropale, ubijale in ugrabljuje. Turki in njihova vera so preživel skozi celotno slovensko zgodovino kot nekaj popolnoma »drugega«, tujega in nevarnega. To je še danes eden od glavnih razlogov za stereotipne in stigmatizirane predstave o islamu.

6.4.2 Druga faza: Avstro-ogrsko cesarstvo

Eden prvih velikih prihodov muslimanov na slovensko ozemlje se je zgodil med prvo svetovno vojno, ko so se Bošnjaki borili na soški fronti na strani avstro-ogrskega cesarstva. Takrat je stala v vasi Log pod Mangartom prva in edina mošeja v Sloveniji, ki je nudila versko oskrbo bošnjaškim borcem (porušena ob koncu vojne leta 1918).

6.4.3 Tretja faza: SFR Jugoslavija

V šestdesetih letih 20. stoletja beležimo večji prihod muslimanske populacije na slovensko ozemlje predvsem zaradi širitve industrije. V teh letih je prišlo v nekdanji SFRJ do pomembnih konceptualnih oziroma ideoloških sprememb na polju religijskega dojemanja, k čemer sta prispevala: 1) drugi Vatikanski koncil, ki je sprejel ločitev Cerkve in države; in 2) razvoj blažjega odnosa do religije in cerkva s strani Komunistične partije (več v: Črnič in dr., 2013).

V razelektrenem ozračju se je v Sloveniji postopoma odprl prostor za verske alternative. Do konca osemdesetih je bilo v državi 15 uradno priznanih verskih skupnosti, med njimi tudi Islamska skupnost, registrirana leta 1976. Za razumevanje današnjega pluralizma med muslimani v Sloveniji je pomembno poudariti dejstvo, da muslimani v času SFRJ običajno niso razkrivali svoje verske identitete. Osredkar verjame, da je bilo to predvsem zaradi ateistične ureditve v državi, pa tudi zaradi dejstva, da je šlo za sekularizirane muslimane, ki niso posvetili večje pozornosti verskim praksam (več: Osredkar, 2011). Šele po razpadu Jugoslavije in po koncu komunističnega režima so muslimani v Sloveniji izrazili željo po boljši organiziranosti in vidnosti.

6.4.4 Četrta faza: Republika Slovenija

Slovenska ustava določa sekularnost z ločitvijo države od verskih skupnosti in zagotavljanjem enakih pravic vsem verskim skupnostim. Po podatkih Urada za verske skupnosti je v Sloveniji registriranih 53 cerkva in drugih verskih skupnosti. Februarja 2007 je bil sprejet zakon o verski svobodi, ki zagotavlja versko svobodo v zasebnem in javnem življenju ter prepoveduje diskriminacijo, spodbujanje verskega sovraštva in nestrpnosti. Kljub dolgotrajnemu sprejemanju zakona pa le-ta ni bil

sprejet s širšim političnim soglasjem in/ali podporo strokovne javnosti predvsem zaradi dejstva, da naj bi zakon utrjeval primat Rimskokatoliške cerkve. Leta 2010 je bil zakon o verski svobodi predmet ustavosodne presoje. Odločba Ustavnega sodišča RS je zakon spremenila ter v obrazložitvi zagotovila nove interpretacije verske svobode (odlocitve.us-rs.si/US29118). K dopolnitvi zakona pa je vlada RS že leta 2007 podpisala poseben sporazum zakona o verski svobodi (Ur. l. RS, št. 14/2007) s petimi verskimi skupnostmi, vključno z Islamsko skupnostjo v Sloveniji, ki je začel veljati julija 2007. Ta sporazum o pravnem statusu Islamske skupnosti v Republiki Sloveniji je v 5. členu z naslovom Svoboda povezovanja in vzdrževanja stikov jasno poudaril, da je Islamska skupnost tradicionalno povezana z islamsko skupnostjo v Bosni in Hercegovini. Leta 2006 je bila ustanovljena in registrirana Slovenska muslimanska skupnost (SMS), ki naj bi nastala (tudi) zaradi nesoglasja o načinu zastopanja muslimanov v Sloveniji in primata Bosne in Hercegovine. Čeprav je ta notranja razcepitev odzvanjala v napetosti med samimi muslimani, pa je obstoj SMS (in morebitnih drugih muslimanskih skupnosti) z vidika ustavne svobode veroizpovedi in enakopravnosti vseh verskih skupnosti v RS legitim.

6.5 Pluralizem? – kritike nacionalizacije IS

Dejstvo je, da je glavnina muslimanov v Sloveniji močno povezana z Bosno in Hercegovino, in kot bomo ugotovili v nadaljevanju, islam v Sloveniji pomeni večinoma bosanski islam, ki je sicer (lahko) pluralističen, ko gre za različne islamske usmeritve, vendar je izrazito nacionaliziran. Primer tega je dejstvo, da se še danes vrhovni organ (*rijaset* – predsedstvo) slovenske Islamske skupnosti nahaja v Sarajevu, od koder poteka organiziranje Islamske skupnosti v Sloveniji. Rijaset je hkrati krovno telo za Slovenijo, Hrvaško, Bosno in Hercegovino ter Sandžak, islamske skupnosti Makedonije, Srbije in Črne gore pa so neodvisne in niso povezane s sarajevskim predsedstvom (*rijasetom*).

Eden od glavnih problemov za nekatere muslimane v Sloveniji predstavlja prav ohranjanje povezave z Bosno kot »materjo«. To nezadovoljstvo je bilo po besedah nekdanjega muftija Osmana Đogića tudi povod za nastanek Slovenske muslimanske skupnosti (SMS), ki se je leta 2006 odcepila od »mattice« Islamske skupnosti (IS) z namenom, da SMS postane neodvisna od Bosne in pridobi »slovensko-evropski« značaj. V skladu s slednjim naj denar, ki ga zberejo pripadniki SMS, ne gre v Bosno, temveč mora ostati v Sloveniji.

Po izjavah Osmana Đogića (intervju 25. 1. 2018) morajo biti muslimanske skupnosti administrativno neodvisne od Bosne in Hercegovine, obdržijo pa naj duhovne

povezave, saj se je nesmiselno odpovedati tradiciji, iz katere izhajajo. Po njegovih besedah vsaj polovica pripadnikov SMS ni Bošnjakov. Zaradi prostorske stiske, s katero se skupnost srečuje, jih prihaja k molitvi okoli 50. Đogić posebej izpostavi dejstvo, da je v islamski tradiciji zelo pomembna možnost izbire. Če ti npr. nek imam ali neko občestvo ne odgovarja, greš drugam. V Bosni ta možnost izbire obstaja, v Sloveniji pa ne, pravi Đogić.

Od obeh skupnosti se oddaljuje Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji, ustanovljeno leta 2007. Molitveni vodje niso pridobili formalne verske izobrazbe v Bosni in Hercegovini (npr. na Fakulteti za islamske znanosti v Sarajevu, kot je to običaj pri drugih dveh skupnostih), temveč v Egiptu. Eden od vodij je v intervjuju potrdil, da se navdihuje pri tistih islamskih avtorjih, ki zavračajo modernizacijo islama. V skupnosti, ki ima okoli sto družin po vsej Sloveniji, želijo slediti »izvornemu islamu«. Na podlagi razgovora, ki sem ga imela z voditeljema skupnosti (april 2016), jih navdušuje salafizem. Poudarjajo pomen nadnacionalne islamske skupnosti. Kljub temu večina njihovih privržencev še vedno sodi v drugo ali tretjo generacijo bosanskih muslimanov.

Konflikti med temi skupnostmi so v zadnjem desetletju prilili olje na ogenj že tako slabi javni podobi islama, kar služi kot voda na mlin slovenskim nacionalistom, ki menijo, da islam ni slovenska religija in da kot tak ni združljiv s slovenskimi sekularnimi normami. Takšni komentari kažejo na nepoznavanje zgodovinskega razvoja islama v Sloveniji in procesa sekularizacije, kateremu so bile izpostavljene tudi islamske institucije. Ker je večinski islam, ki ga poznamo v Sloveniji, dejansko bosanska verzija normativnega islama, argument o nezdržljivost islama s sekularno regulacijo ne vzdrži, saj je prav bosanski islam tisti, ki je bil podvržen procesom sekularizacije (tukaj se sklicujem na terminološko razliko, ki jo je izpostavil Fikret Karčić med uradno (normativno) religijo in interpretacijo določene religije).

6.6 Narava bosanskega islama

Bosanski islam je produkt različnih procesov sekulariziranja, odmikov in obvladovanja religijske in posvetne scene. Islam se je v Bosni in Hercegovini pojavil skupaj z Otomani. V Otomanskem cesarstvu muslimani niso imeli verske administracije, ki bi bila ločena od državne strukture: vse institucije Otomanskega cesarstva so bile istočasno tudi islamske. Otomansko cesarstvo je bilo zgrajeno na principu organske enotnosti verske in politične avtoritete, otomanski sultan pa je bil od leta 1517 tudi kalif vseh muslimanov v cesarstvu. S pojavom Avstro-Ogrske leta 1878 je BiH prišla v stik z evropskimi političnimi, pravnimi in kulturnimi ustanovami in normami. V teh

okolščinah so se ustvarili pogoji za pojav prvih muslimanskih »avtonomnih« ustanov, ki so bile ločene od Carigrada. Z zadržanjem institucije muftija v BiH in sankcioniranjem otomanskega zakona o šerijatskih sodiščih iz leta 1859 je avstro-ogrška oblast utrdila nadaljnje tolmačenje in uporabo šerijatskega prava, predvsem obstoj šerijatskih sodišč v BiH, medtem ko je s formiranjem šerijatske sodniške šole leta 1887 želela izobraževati sposobne kandidate za službo šerijatskih sodnikov (*kadija*) v Bosni in Hercegovini in jim omogočiti osamosvojitve ter s tem preprečiti vplive iz tujine (Carigrada). Enako velja za ustanovitev *vakufske* komisije, katere namen je bil obdržati *vakufsko* lastnino v BiH. Na ta način naj bi muslimani v BiH dobili lastne islamske institucije (Durmišević 2008, 211). Kljub temu da intelektualna tradicija pri interpretaciji islama v BiH ni homogena, saj vključuje tako modernistične kakor tudi konzervativne trende, pa dojetje in prilagajanje islamske tradicije sodobnim izzivom in tokovom ne spremeni same normativne konstitucije islamske tradicije, ki jo ob konstitutivni (normativni) tradiciji, ki oblikuje in normira versko prakso muslimanov, dopolnjuje in osmišlja še interpretativna (intelektualna) tradicija. Tako artikulirana tradicija kontinuirano »ohranja« univerzalne vrednote islamske tradicije, ima pa tudi didaktično vrednost, saj predstavlja zgodovinski spomin o islamski tradiciji kot o integralnem delu družbenih in zgodovinskih dogajanj (Silajdžić, 2008, 14). Zato se muslimani, ko so hoteli definirati svoj odnos do sodobnosti (modernosti), niso (z)mogli ogniti vprašanju (re)interpretacije tradicije, s tem pa tudi lastne verske in kulturne identitete. Zakaj? Preprosto zato, ker se zgodovina vsake islamsko-etno-kulturne družbene skupine ali skupnosti (tako kot tudi drugih religijskih tradicij) naravno razvija v dialektiki konstitutivne oziroma normativne in interpretativnega intelektualne tradicije in inovacije, tj. sodobnega – konstitutivnega zgodovinskega razvoja. Islamska misel v BiH se je do zadnjega desetletja 19. stoletja razvijala pod močnim vplivom reformističnega gibanja, znanega kot *harakat al-islam wa-l-tajdid*. Reforma v tem kontekstu pomeni rekonstrukcijo religijske misli in pomena religije v življenju muslimanov (*tajdid*), predvsem na podlagi vrnitve *ijtihada* (neodvisne interpretacije), ter izboljšanja pogojev islamskih institucij (*islam*). Ta šola je bila eden od odgovorov na notranjo krizo muslimanskih družb in izzivov zahodne modernosti (Karić in Karčić 1998). Takšne pogoje je v BiH detektiral avstro-ogrski projekt modernizacije: prisotnost dveh identitet, islamske in evropske, je Bošnjake in njihove verske strokovnjake ob soočenju z novimi izzivi in dilemami prisilila k razmisleku o nujnosti novih interpretacij.

6.7 Kaj lahko pri tem izluščimo za Slovenijo?

»Spopad« glede narave islama v Sloveniji poteka zlasti pri administraciji islamskih zadev, v drugem planu pa tudi glede interpretacije islama, kar bi bilo treba temeljiteje raziskati. Pri vprašanju organizacije in vodenja islamskih skupnosti se

prevprašuje izključna pravica oziroma monopol IS pri upravljanje (bodoče) mošeje, oskrbe z imami, zagotavljanja osnovne verske izobrazbe, zbiranja in razdeljevanja *zakata* in podobno. Islamska skupnost na svoji spletni strani navaja:

Za muslimane v Sloveniji je pomembno, da obstaja samo ena verska ustanova, ki zastopa muslimane. Po islamu je treba vedeti, kdo je predstavnik muslimanske skupnosti. Islamska skupnost je prisotna v Sloveniji več kot sto let. To ji daje pravico obravnavati vprašanja, povezana z islamom in muslimani v Sloveniji (www.islamska-skupnost-si/o-islamski-skupnosti-v-sloveniji).

Očitno je, da si IS lasti pravico interpretacije islamskih nauk v navezavi na izzive, ki se pojavljajo ob soočenju s širšo družbo, in pri tem sledi načinu, po katerem so institucionalizirane islamske avtoritete v BiH. Prvi člen Ustave Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini namreč pravi, da je Islamska skupnost v Bosni in Hercegovini ena in edina skupnost muslimanov v BiH, muslimanov Bošnjakov izven svoje domovine in drugih muslimanov, ki jo sprejemajo za svojo. Mešihati Islamske skupnosti Sandžaka, Hrvaške in Slovenije so sestavni del Islamske skupnosti v Bosni in Hercegovini (Ustav IZ, 2006). Slovenska Islamska skupnost je torej ena od *mešibatov* Islamske skupnosti v BiH, ki jo zastopa *Reisu-l-ulema* v Sarajevu. Muftija, ki je na čelu Islamske skupnosti v Sloveniji, pa voli Sabor Islamske skupnosti v Sarajevu.

Po mnenju Ahmeta Alibašića je ta model pomemben zato, ker njegove strukture, institucionalni ustroj in postopki vplivajo na tip islama, ki ga ustvarjajo. Kot prvo, imeti eno samo islamsko strukturo pomeni imeti močnejšo organizacijo in boljšo pogajalsko pozicijo nasproti državi in drugim akterjem. Drugič, samofinanciranje naredi takšne organizacije bolj odporne za nezaželene zunanje vplive. Oba dejavnika skupaj pomenita bolj avtonomno in posledično bolj kredibilno islamsko avtoriteto, ki je sposobna preprečiti radikalizacijo (Alibašić, 2007, 3). Smo na poti k evroislam, kot ga razume Bassam Tibi? Seveda ima bosanski model veliko omejitev. Ena od glavnih pomanjkljivosti je nejasna meja izključnih pristojnosti IS. Izredno pomemben je tudi izobraževalni sistem za versko osebje (imame itd.), ki naj bi vključeval religijsko in sekularno, sodobno in tradicionalno izobraževanje ter pomagal k disociaciji kulture in navad/običajev od religijskih principov. Tega (še) ni na vidiku.

Literatura in viri

Alibašić, A., 2007: The Profile of Bosnian Islam and how West European Muslims could benefit from it. Dostopno na: http://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioeser-dialog/071116_albasic_bosnianislam.pdf (16. 5. 2017).

- AlSayyad, N. & Castells, M., 2002: *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*. Lanham: Lexington Books.
- Ameli, Saied R., 2002: *Globalization, Americanization and British Muslim Identity*. London: ICAS Press.
- Cesari, J., 2013: *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cesari, J., 2014: *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Črnič, A., Komel, M., Smrke, M., Šabec, K. Vovk, T., 2013: Religious Pluralisation in Slovenia. Ljubljana. *Teorija in praksa*. 50/1. 205–232.
- Durmišević, E., 2008: Institucionalizacija islama u postotomanskom periodu. V: *Naučni skup Islamska tradicija Bošnjaka. Zbornik radova naučnog skupa »Islamska tradicija Bošnjaka: Izvori, razvoj i institucije, perspektive.«* Sarajevo: Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, str. 211–239.
- Grabus, Nedžad, 2011: *Sožitje je naša pot: Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grebusa*. Ljubljana: Zavod Averroes.
- Hashemi, Nader, 2009: *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford. Oxford University Press.
- Karčić, F., 1990: *Društveno pravni aspekt islamskog reformizma*. Sarajevo: Islamski teološki fakultet.
- Karčić, F. & Karić, E., 1998: *Šerijatsko pravo u savremenim društvima*. Sarajevo: Pravni Centar, Fond Otvoreno društvo BIH.
- Karčić, F., 2004: *Bošnjaci i izazovi modernosti: Kasni Osmanlijski i Habsburški period*. Sarajevo, Savremena islamska misao, El-Kalem.
- Karčić, F., 2015: *The Other European Muslims: A Bosnian Experience*. Sarajevo: Centar za napredne studije - Centre for advanced studies.
- Karčić, F., 2016: *Pravno-historijske studije*. Sarajevo: Centar za napredne studije - Centre for advanced studies.
- Kerševan, M., 2011: *Sociologija – Marksizam – Sociologija religije*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, Filozofska fakulteta.

- Marranci, G., 2010: *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach*. Heidelberg: Springer.
- Nasr, S. H., 2003: *Islam – Religion, History, and Civilization*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Osredkar, M. J., 2011: Teološki in kulturološki razlogi za islamski pluralizem v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik*. 3/71. 357–367.
- Ramadan, T., 2004: *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, T., 2009: *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramadan, T., 2011: *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester, The Islamic Foundation.
- Roald, A. S., 2001: *Women in Islam: The western experience*. London: Routledge.
- Sander, Å., 1997: To what extent is the Swedish Muslim religious? V: *Women in Islam: The western experience* (ur. Roald, Anne Sofie). London: Routledge.
- Silajdžić, A., 2008: Značenje i značaj islamske tradicije, V: *Naučni skup Islamska tradicija Bošnjaka. Zbornik radova naučnog skupa »Islamska tradicija Bošnjaka: Izvori, razvoj i institucije, perspektive.«* Sarajevo: Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, str. 13–22.
- Stepan, A., 2000: Religion, Democracy and the “Twin Tolerations.” *Journal of Democracy*. 11/4. 37–57.
- Stepan, A., 2001: *Arguing Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.
- Struss, K., 2011: *Euro-Islam or Islam in Europe: the role of Muslims and their organizations in Germany, Great Britain and the Netherlands*. Monterey: Dudley Knox Library, Naval Postgraduate School.
- Taylor, C., 1998: Modes of Secularism. V: *Secularism and Its Critics* (ur. Rajeev, B.). New Delhi: Oxford University Press. 31–51.
- Tibi, B., 2014: *Political Islam, World Politics and Europe: From Jihadist to Institutional Islam*. London and New York: Routledge.

- Tibi, B., 2002: Muslim Migrants in Europe: Between Euro-Islam and Ghettoization, V: *Muslim Europe or Euro-Islam* (ur. AlSayyad, Nezar in Castells, Manuel). Maryland: Lexington Books. 31–52.
- Ustav IZ, 2006: Dostopno na naslovu: www.islamskazajednica.ba/component/content/article?id=43:ustav-islamske- (1. 12. 2017)
- Voje, Ignacij, 1996: *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Yavuz, Hakan, 2004: Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus. *Journal of Muslim Minority Affairs*. 24/2. Dostopno na naslovu: www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1360200042000296627 (20. 8. 2017).