

Avtoritarna reislamizacija in nove sestave v bosanskem islamu¹

Čeprav je panislamistična struja okrepila svoj položaj v okviru SDA in državne aparata, so njena prizadevanja za reislamizacijo muslimanske identitete privedla do protislovne “nacionalizacije” in sekularizacije islama. Iz tega še ne bi smeli sklepati, da panislamizem ustanoviteljev SDA ne igra nikakršne vloge pri spreminjanju notranjih razmerij v muslimanske skupnosti. Namesto da bi bil identitarni projekt, skupen vsem bosanskim muslimanom, je panislamizem postal diskriminacijski ideološko merilo znotraj same skupnosti. Ali z drugimi besedami, medtem ko nacionalizem postopoma zamenjuje panislamizem, slednji prevzema položaj marksizma-leninizma v novi strankarski državi, ki jo je med letoma 1991 in 1996 vzpostavila SDA.

Da bi doumeli ta proces, je treba seči nazaj v značaj političnega projekta voditeljev SDA. Zmeraj so zavračali obtožbe srbskih in hrvaških medijev, da hočejo v Bosni in Hercegovini uvesti *šariat* ali ustanoviti islamsko republiko, ne zato, ker bi zavračali to načelo, ampak ker se jim je zdel neizvedljiv v tako evropski in laični deželi, kot je Bosna in Hercegovina.² Če ni razlogov, da bi dvomili o teh izjavah, pa tudi še ne zadostujejo, da bi odpravile vsakršne dvoume. Voditelji SDA se že vseskozi zavzemajo za politično opredelitev islama, po kateri “ima islam tri ambicije: spremeniti posameznika v smislu *tavhida* (načela enosti Boga),

¹ Pričujoče besedilo je sestavljeno iz dveh podpoglavij poglavja “L'Islam bosniaque, entre identité culturelle et idéologie politique” (str. 79-132) francoskega politologa, specialista za bosanskohercegovski islam Xavierja Bougarela, ki je bilo objavljeno v zborniku “Le Nouvel Islam balkanique – Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000”, ki sta ga za pariško založbo “Maisonneuve et Larose” leta 2001 uredila prav on sam in Nathalie Clayer. Gre za prevode strani 115–121 in 127–132.

² Leta 1993 je novinar Esad Hećimović v kolumni Ljiljana zapisal, da “so med muslimani v Bosni brez dvoma taki, ki želijo, da muslimani organizirajo svoje življenje v skladu z religioznimi normami in ustanovijo islamsko republiko, ni pa takih, ki bi verjeli, da je kaj takega realno in mogoče. Tak poskus bi bil nasilje nasproti samim bosanskim muslimanom, ki so kot evropski narod globoko prežeti s politično tradicijo Evrope in sprejemajo njen politični in civilizacijski model. Tak nasilen poskus bi bil v nasprotju z islamom, katerega vrednotam so bosanski muslimani duhovno in predvsem moralno zavezani” (E. Hećimović, “Kako zavaditi Muslimane?” (Kako razdeliti muslimane?), Ljiljan, let. II, št. 48, 15. december 1993, str. 4).

vzpostaviti družbo in posledično, islamsko državo.”³ Če sprejemajo, da je država definirana kot laična, pa zavračajo sekularizem kot filozofsko načelo, predvsem pa zavračajo razširitev njegove veljavnosti na družbo, o čemer priča slogan, ki so ga med bosanskim konfliktom in po njem pogosto uporabljali: “Sekularizirana država, nesekularizirana družba”.

Z opiranjem na tovrstne dvoumnosti si voditelji SDA prizadevajo iz panislamizma narediti diskriminacijsko politično ideologijo nove strankarske države, obenem pa ohranjajo formalno laično podobo Bosne in Hercegovine. Ta prizadevanja se nedvoumno izkazujejo, ko Adnan Jahić, ključna figura panislamske struje v Tuzli, razlaga, da bo muslimanska država, h kateri poziva, “imela MUSLIMANSKO IDEOLOGIJO, zasnovano na islamu in njegovih pravnih, etičnih in socialnih načelih, kakor tudi na elementih zahodnjaškega izvora, ki tem načelom ne nasprotujejo,” in da “bo načelo popolne enakosti zajamčeno z zakonom vsem državljanom, da pa bo raven uspeha v družbi vsakega posameznika odvisna od njegovega dela, pa tudi od njegove zmožnosti za sprejemanje in udejanjanje načel in duha MUSLIMANSKE IDEOLOGIJE”.⁴ Vendar pa sklicevanje na diskriminacijsko vlogo političnega islama ostaja večinoma bolj implicitno, saj A. Izetbegović poziva politične in vojaške voditelje, naj izkazujejo svojo “moralnost” in naj bodo “podobni ljudstvu, iz katerega izhajajo”:

“Naš narod je narod vernikov, to dobro vemo, čeprav pred vrati mošej ni gneče. A le poskusite se dotakniti, kar mu je svetega. Dogaja se, da oficirji žalijo boga. To se ne sme dogajati. Ne bomo spraševali oficirja, ali se posti in obiskuje mošejo. Od njega pričakujemo, da se dobro bori in da torej verjame, v kar verjame. Toda Boga ne bo žalil. Tako menim in mislim, da je takšno tudi vaše mnenje. Včasih prihaja do tega in veliko vojakov se mi je že pritožilo. Neki starejši vojak mi je povedal, da je moral takšno vedenje vsak dan prenašati v Jugoslovanski ljudski armadi, ne da bi mogel karkoli storiti, da pa ne razume, zakaj ga mora prenašati še naprej. Kar zapomnite si, tega ne bo več prenašal. Poskrbeli bomo, da se to ne bo več dogajalo.”⁵

Dejstvo je, da je vključitev v ideološki projekt ustanoviteljev SDA bistven pogoj za napredovanje v okviru stranke in odkrita sovražnost projektu izključuje vsakršno politično, diplomatsko ali vojaško kariero. Predvsem pa v kontekstu vsesplošne korupcije in pospešene kriminalizacije gospodarstva vztrajanje voditeljev SDA pri “moralnosti” njenih privržencev ni toliko usmerjeno v preprečevanje klientelističnih in goljufivih praks kot v njihovo pogojevanje s

³ Dž. Latić, “Politička dimenzija islama” (Politična dimenzija islama). Sarajevo, Tribina VKBI (1996).

⁴ Podčrtal Adnan Jahić. A. Jahić, “Krijeposna muslimanska država” (Trdna muslimanska država), v Zmaj od Bosne (27. september 1993).

⁵ Govor za voditelje SDA v Sarajevu 12. januarja 1994, ki je bil objavljen v A. Izetbegović, “Odabrani govori, pisma, izjave, intervjuji”, Prvo muslimansko dioničko društvo, Zagreb, 1995, str. 45.

predhodno ideološko zvestobo. Dokaz za to je, da razkrivanje podobnih praks ponavadi sovpade s konflikti politične narave. Tako je tisk SDA razkril finančne malverzacije brata H. Silajdžića decembra 1993, ko je ta začel odkrito nasprotovati voditeljskim strukturam v stranki. Prav tako so ukrepi za boj proti korupciji, ki jih v rednih presledkih sprejmejo bosanske oblasti, zlasti priložnost za nešteto obračunov in prerazporeditev moči. Zatiranje ali oproščanje "nemoralnosti" enih in drugih tako postane diskreten in učinkovit vzvod nadzora obnavljanja ekonomskih in političnih elit, pri čemer panislamistična struja ostaja tudi tukaj v središču sistema s pomočjo spretne uporabe odpustljivosti, ki jo narekujejo verska načela na eni strani in tajnih policijskih dosjejev na drugi.

Izjave A. Izetbegovića kažejo tudi, v čem se vloga panislamizma v novi strankarski državi razlikuje od vloge marksizma-leninizma v nekdanjem komunističnem sistemu. Medtem ko je po eni strani Zveza komunistov zahtevala od svojih kadrov, da eksplicitno manifestirajo svoja marksistična prepričanja, se SDA zna zadovoljiti z implicitno zvestobo, izkazano z obiskovanjem mošej in formalnim spoštovanjem pglavitnih zapovedi islama. Na drugi strani pristop k panislamistični ideologiji ni edino merilo selekcije elit: vojaški prestiž, finančna moč ali redko poklicno znanje omogočijo, da se zaobide. Navsezadnje in predvsem pa ta ideologija ohranja tajni status: nikoli se ne pojavlja v uradnih diskurzih in ni namenjena množicam.

Medtem ko je panislamizem selektivno merilo in prepoznavni znak, lasten elitam, pa je pravzaprav islam tisti, ki igra vlogo veziva populacije, kot nakazujejo prisotnost svetovalcev za moralna in verska vprašanja v vojaški hierarhiji, uvajanje verouka v šole in odprtje molilnic v javnih zgradbah ali pa pritiski, ki se včasih izvajajo prek humanitarne pomoči (pogoj za prejemanje te je lahko sodelovanje pri pglavitnih verskih obredih in pri verouku, dajanje muslimanskih imen otrokom itd.) Ta artikulacija med ideološkim diskurzom, ki je rezerviran za elite, in identitarnim diskurzom, naslovljenim na množice, je pomembna prednost za predstavnike islamistične struje, da lahko prikrijejo lasten ideološki projekt za verskimi splošnostmi in da lahko vsako kritiko na njegov račun predstavljajo kot napad na islam. To je kontekst, v katerega je treba ponovno umestiti navidezno okrepitev islamskih verskih institucij in domnevno reislamizacijo muslimanskega prebivalstva.

Islamska skupnost je potem ko se je polastila panislamistična struja aprila 1993, pomembno okrepila svojo administrativno in izobraževalno infrastrukturo z imenovanjem šestih regionalnih *muftijev* (Sarajevo, Mostar, Tuzla, Banjaluka, Travnik in Novi Pazar) in odprtjem sedmih novih *medres* (Tuzla, Mostar, Cazin, Travnik, Visoko, Zagreb, Novi Pazar). Sedmim medresam je treba prišteti še Islamski pedagoški akademiji v Zenici in Bihaću, ki usposabljata profesorje za medrese in učitelje verouka v javnih šolah, ter Bošnjaško gimnazijo, urejeno kot nekakšen *Fatih College*, ki jih je v Turčiji odprlo gibanje *fethullahci*, ki naj bi

vzgjajale bodoče elite muslimanske skupnosti. Sočasno se je znatno okrepil tudi vpliv Islamske skupnosti v državnem aparatu, kar dokazujejo številni *uleme*, ki so na odgovornih položajih v diplomaciji, tajnih službah ali vodijo ideološko motiviranje in usposabljanje vojske. Islamska skupnost dejansko opravlja ideološke funkcije, ki jih zaradi uradne laičnosti ne moreta opravljati niti država niti stranka in je zato postala ključni element institucionalnih podvajanj, na katere se opira panislamistična struja, da bi si zagotovila politično premoč.

Vendar pa smo bili priče institucionalni krepitvi Islamske skupnosti potem, ko jo je prevzela SDA, in ta krepitev torej ni zadosten razlog, da bi spet postavili pod vprašaj rezultate avtoritarne sekularizacije, ki je potekala v komunističnem obdobju, kar nakazuje nezmožnost Islamske skupnosti, da bi dosegla vrnitev podržavljenih nekdanjih *vakufov* ali pa njeni stalni konflikti okoli pristojnosti v zvezi z uvedbo verouka v šole⁶ ali v zvezi z vzdrževanjem verskih spomenikov z Ministrstvom za izobraževanje in kulturo. Predvsem Islamski skupnosti ne uspe razrešiti dveh pglavitnih problemov, in sicer kadrovskega pomanjkanja na eni strani in pomanjkanja finančne avtonomije na drugi.

Kar zadeva prvo točko, odpiranje novih islamskih šol meri na progresivno zapolnitev tega deficita in še zlasti na usposobitev osebja, ki je potrebno za organizacijo verouka na osnovnih in srednjih šolah. Toda vključitev številnih ulem v državni aparat položaj Islamske skupnosti sedaj še otežuje, saj se zato sooča z laičnimi tekmeci na lastnem področju aktivnosti, kot sta kulturno društvo Preporod in karitativna organizacija Merhamet, ali pa z organizacijami drugih veroizpovedi. Na finančnem področju uničenje 350 mošej in *mesdžid* (molilnic) samo na ozemlju pod muslimanskim nadzorom ustvarja nove potrebe, medtem ko dohodki *zakat* usihajo zaradi obubožanja prebivalstva. Poglaviten vir financiranja Islamske skupnosti je poslej pomoč, ki prihaja iz muslimanskega dela sveta. Čeprav gre za znatne vsote, te izpostavljajo Islamsko skupnost številnim vplivom in zunanjim rivalstvom, namesto da bi ji zagotovile zaželeno finančno avtonomijo.

Boji za vpliv med muslimanskimi državami ali med rivalskimi veroizpovedmi netijo notranje spore v Islamski skupnosti: nekateri *uleme*, ki so sovražni panislamistični struji, tako kot Halil Mehtić, ki je postal mufti v Zenici, se zatekajo k nevladnim islamskim organizacijam pod salafističnim vplivom, da bi okrepili svojo avtonomijo. Tako se spodbuja tudi odpiranje islamskih kulturnih centrov in ustanavljanje neodvisnih gibanj za reislamizacijo v islamski skupnosti; S. Čola-

⁶ Leta 1994 so uvedli fakultativni verouk v javne osnovne in srednje šole. Na zahtevo *Reis-ul-uleme* M. Cerića in v nasprotju z osebniimi željami ministra za izobraževanje in kulturo E. Karića je pouk organiziran na strogo islamski podlagi in oblikovanje programov kot tudi usposabljanje učiteljev opravlja Islamska skupnost. Ta pouk hitro postaja kvazi obvezen, saj številni odgovorni v SDA in Islamski skupnosti pogojujejo dodelitev humanitarne pomoči družinam z obiskom otrok pri verouku. O verouku glej tudi opombo 10.

ković je na primer odprl lasten islamski center po vrnitvi v Mostar leta 1995. Dotok finančnih sredstev iz muslimanskega dela sveta ogroža monopol, ki naj bi ga Islamska skupnost imela nad verskim življenjem muslimanov, namesto da bi jo okrepil, in navsezadnje povzroča drobitev bosanskega islama, kot pričajo polemike glede pojava novih *madhabov* v Bosni in Hercegovini. Islamska skupnost je tako prisiljena objaviti *fatve* o “obveznem spoštovanju pravil hanefitskega mahdaba pri izvajanju verskih obredov v mošejah, molilnicah, *tekijah* in na drugih muslimanskih zborovanjih”⁷ in o prepovedi za vse fundacije in društva, da uporabljajo “izraz ‘islamski’ v svojem imenu ali programu, ne da bi prej dobile soglasje pristojnih instanc Islamske skupnosti”,⁸ pri čemer je uspeh teh poskusov ponovnega prevzema monopola islama ostal dejansko zelo polovičen.

Sočasno so poskusi, da bi spodbudili reislamizacijo muslimanskega prebivalstva “od zgoraj navzdol”, naleteli na precejšen odpor. Leta 1994 je razglasitev več *fatev* s strani Reis-ul-uleme in pravkar imenovanih muftijev glede uživanja alkohola in svinjine zbudila ostre odzive, ni pa spremenila prehranjevalnih navad prebivalstva. Širše gledano se v ozračju “svete zveze”, ki jo je spodbudila vojna, politične povezave v sami muslimanski skupnosti izražajo prav pri vprašanjih, povezanih z reislamizacijo individualnih praks. Tako bosansko družbo ves čas pretresa določeno število polemik, od vprašanja mešanih zakonov do vprašanja praznovanja božiča in katoliškega novega leta. Za neodvisni tisk in opozicijske stranke so te polemike možnost za posredno razkrivanje ideoloških smernic vlade. Za slednjo pa so nasprotno priložnost, da preveri povezanost svojih privržencev in zvestobo svojih služabnikov.

Posledice poskusov reislamizacije s strani SDA in Islamske skupnosti so torej odpor in neformalni kompromisi, ki spominjajo na obdobje komunizma, saj prebivalstvo prepušča vladi opredelitev svoje kolektivne identitete, da bi se bolje osredotočilo na obrambo svojih zasebnih praks. Toda če SDA reproducira to artikulacijo javne sfere/zasebne sfere, ki jo je podedovala iz komunističnega obdobja, postavlja vlogo islama na glavo: namesto da bi dovolila prebivalcem, da se umaknejo v zasebno aktivnost ali da se ponovno vključijo v javno razpravo, je islam zdaj za vlado instrument nadzora javne sfere in penetracije zasebne sfere. Slogan, ki ga je pogosto ponavljal M. Cerić, da je “vera javna zadeva, ateizem pa zasebna”,⁹ ni nič drugega kot eleganten način priznavanja tega obrata.

⁷ Fatva, objavljena v Fikret Arnaut, *Mezhebi u islamu. Novotarija ili neminovnost? (Madhabi v islamu. Novost ali nujnost?)* Muenchen: Sabur (ni datuma izdaje), str. 126 in 127.

⁸ Citirano v E. Hećimović, “Pravi li CIA u Bosni novu veliko grijesku?” (Ali CIA dela v Bosni še eno veliko napako?) Ljiljan, let. II, št. 103 (4. januar 1995), str. 16-17.

⁹ Glej na primer pridigo M. Cerića ob ramazanskem bajramu leta 1996, objavljeno v Ljiljanu, let. V, št. 162 (21. februar 1996), str. 14 in 15.

Zdi se torej umestno, da zavrnamo analize, ki obravnavajo reislamizacijo muslimanskega prebivalstva z indiferenciranimi izrazi kot "spontan" pojav ali kot "samodejno" posledico vojne. Reislamizacija v Bosni in Hercegovini je avtoritarne narave; ustreza jasno razumljivim političnim projektom in praksam in spreminja kolektivno identiteto muslimanske skupnosti, ne da bi zares vplivala na individualno obnašanje njenih pripadnikov. Predvsem pa vidna krepitev islamskih verskih institucij in večja prisotnost muslimanske vere prikrivata razvoj dogodkov, ki podaljšuje proces sekularizacije, ki se je začel pred stoletjem in ki lahko prej ali slej pripelje do globoke krize islama v Bosni in Hercegovini, kot med drugim dokazujejo spremembe, ki jih je bilo zaznati v prvih letih po vojni.

IZGUBA RELIGIOZNIH ILUZIJ IN NOVI ISLAMSKI OPOREČNIKI

Spremembe v bosanskem islamu je ustrezno ponovno umestiti globalni politični kontekst. V povojnih letih je Islamska skupnost ostala tesno povezana s SDA, kot nakazujejo primer Hilma Neimarlije, ki sočasno predseduje kadrovske komisiji SDA in saboru (skupščini) Islamske skupščine, ali pa N. Halilovića, člana izvršnega odbora SDA in direktorja komisije vakufov Islamske skupnosti. Odstavitev H. Mehtića s položaja predsednika Združenja ulem in muftijev Zenice jeseni 1997¹⁰ in nato ponovna postavitve M. Cerića na položaj Reis-ul-uleme novembra 1998 sta zapečatili zmago panislamistične struje nad salafistično strujo v islamskih verskih institucijah. Toda v številnih pogledih se ta zmaga zdi pirova. Zares institucionalna dinamika, ki jo je kazala Islamska skupnost med vojno, kaže očitne znake upehanja, sooča pa se tudi s čedalje večjim nasprotovanjem številnih političnih in verskih akterjev njenemu monopolu nad bosanskim islamom in njegovo interpretacijo.

Kar zadeva prvo točko, se mora Islamska skupnost dokončno odreči upanju, da ji bodo vrnjene pravne pristojnosti ali nepremičnine, ki so ji bile odvzete leta 1947. Zamisel o ponovni vzpostavitvi šariatskih sodišč, pristojnih za vprašanja zasebne narave (poroka, dediščina itd.), ki je bila sramežljivo objavljena konec leta 1998, je samo spodbudila eno številnih polemik, ki v rednih presledkih pretresajo bosansko muslimansko skupnost. Zakon o vračilu verskega premoženja, ki ga je oblikovala vlada E. Bičakčića, pa je popolnoma spregledal zahteve, ki jih je izrazila Islamska skupnost (upoštevanje zaseženega premoženja v okviru agrarne reforme leta 1920, prednost vračilu v naravi pred negotovo finančno

¹⁰ Ta odstavek je povezana z odstavitvijo S. Čolakovića, ki je od leta 1996 na položaju direktorja medrese v Mostarju. Toda odstavek H. Mehtića in S. Čolakovića z njunih odgovornih mest v islamskih verskih institucijah ni zadostovala, da bi ju utišali, saj vsak izmed njiju ureja svojo revijo ("Novi horizonti" – Nova obzorja v Zenici in "Kabes" – Kaba v Mostarju) s pomočjo finančnih sredstev iz muslimanskega dela sveta.

odškodnino itd.) in se zato nekaterim ulemam zdi še slabši kot ... komunistični zakon iz leta 1947! Brez lastnih finančnih temeljev in soočena z umikanjem pomoči iz muslimanskega dela sveta Islamska skupnost nima druge izbire, kot da se sooči z zaprtjem nekaterih šolskih institucij, odprtih med vojno.

Kajti namesto da bi pripeljala do resnične povrnitve vernosti pri muslimanskem prebivalstvu, je avtoritarna reislamizacija SDA in Islamske skupnosti navsezadnje privedla do čedalje očitnejše izgube verskih iluzij. Tako mufti v Sarajevu navaja, da je na njegovem območju pristojnosti okrog 20000 ljudi opravilo zakat leta 1998 v primerjavi s 30000 pred vojno in da je samo 3700 otrok redno prisostvovalo fakultativnemu verouku v mošejah, torej manj kot eden od desetih.¹¹ Prav tako na ravni celote muslimanskega prebivalstva tednik Preporod ocenjuje, da samo pet do deset odstotkov odraslih opravlja petkovo molitev.¹² Še hujše je, da institucionalne okrepitve Islamske skupnosti ne spremlja povečanje prestiža, temveč določena diskreditacija, in da obiskovanje mošej ni več znak verske gorečnosti, ampak političnega oportunitizma. Zlasti "nove spreobrnjence" v SDA zmerjajo z "lubenicami" zaradi njihovega poprejšnjega političnega angažmaja ("zeleni na zunaj, rdeči od znotraj") in so tarča vseh mogočih sarkazmov, kot kaže ta, v Bosni in Hercegovini zelo razširjena šala:

"Imam se pripravlja, da bo držal petkovo pridigo. Zvestim vernikom pravi: "Tiste v tretji vrsti in še bolj zadaj, pozdravljam: *Salam alejkum*, bratje moji. Tistim v drugi vrsti pravim: Dober dan, gospodje. Tistim v prvi vrsti pa: Zdravo, tovariši!"

Protislovno se celo relativen uspeh SDA in Islamske skupnosti pri reislamizaciji kolektivne identitete bosanskih muslimanov na koncu obrača proti njima. Zares, medtem ko se islam postopoma sprejema kot identitarni temelj muslimanske skupnosti, se ga razni akterji taiste skupnosti poskušajo polastiti za dosego lastnih političnih ali kulturnih ciljev in ga interpretirati v različne namene. Aziz Kadribegović, glavni urednik tednika Preporod, se tako pritožuje, da "sedaj vsi hočejo pisati o veri: versko navdušenje jih prevzame in ne morejo se več zadrževati – postanejo prostovoljni novinarji in "verske tematike" kar mrgolijo: reinterpreterirajo islam, odkrivajo nova obzorja in nič jih ne more ustaviti – ne Reis, ne muftiji, ne profesorji medres ali Islamske teološke fakultete!"¹³ To interno pluralizacijo islama v Bosni in Hercegovini pa nasprotno podpirajo in opravičujejo nekateri uleme,

¹¹ Salih Smajlović, "Prioritet verskoj poduci i poboljšavanju materialne situacije" (Prednost verouku in izboljšanju materialnega položaja) Preporod, let. XXIX, št. 657/8 (15. april 1999), str. 10. Zdi se, da splošna uvedba verouka v šole povzroča nepričakovano perverzne učinke, saj sili številne starše, da ne pošiljajo več otrok v mošeje, da bi tam sledili "praktičnemu" delu (molitvi itd.) pouka, ki ga izvaja Islamska skupnost.

¹² Bilal Hasanović, "Vjeronauka i da'vet su temelj naše opstanke" (Veronauk in davet sta pogoj za naše preživetje) Preporod, let. XXIX, št. 669/20 (15. oktober 1999), str. 20.

¹³ A. Kadribegović, "Izmedju vlasti i verske strasti" (Med oblastjo in versko strastjo), Ljiljan, let. VI, št. 229 (4. junij 1997), str. 3.

ki so pretrgali vezi s SDA, kot je nekdanji minister za izobraževanje in kulturo E. Karić, ki ocenjuje, da "je islam v Bosni skupno bogastvo vseh Bošnjakov, dragocen zaklad, ki že stoletja navdihuje v verskem, kulturnem, umetniškem, literarnem, urbanističnem in arhitekturnem pogledu. V takšni zasnovi islama, ki so jo Bošnjaki že zdavnaj osvojili, islam ne more postati last ali ekskluziviteta nikogar, kakor tudi ne predmet pragmatičnih adaptacij dnevnim političnim imperativom."¹⁴

V tem okviru je morda najbolj neposredna grožnja predstavnikom panislamistične struje pojav islamističnega gibanja, ki se izmika njihovemu nadzoru in odkrito nasprotuje njihovi religiozni legitimnosti. V mesecih, ki so sledili koncu spopadov, je zunaj okvirov SDA in islamske skupnosti dejansko nastala organizacija v salafističnem duhu, Organizacija aktivne islamske mladine (*Organizacija aktivne islamske omladine* – OAIIO). Organizacija, ki jo podpirajo transnacionalne mreže, kot je mreža Osame bin Ladna in katere člani so mladi Bošnjaki, ki so se borili skupaj z mudžahedini, očitno rekrutira svoje privrženice med mladimi, ki jih je vojna najbolj neposredno prizadela (sirote, invalidi in vojni veterani, sinovi in hčere beguncev itd.). Označuje jo ostra sovražnost proti voditeljem SDA, ki jih šteje za *munafige* (svetohlince) in skorumpirane politike, ki so zavrgli islamski ideal, za katerega so se nekoč borili.

Voditelji SDA in Islamske skupnosti, ki jih je nastanek nove generacije islamskih aktivistov destabiliziral, so se odzvali tako, da so poskusili znova vzpostaviti monopol slednje nad bosanskim islamom¹⁵ in so reaktivirali lastne podmladke,¹⁶ pa tudi tako, da so se posluževali čedalje hujše policijske represije. Zares so se racije, ki so jih večkrat organizirali v nekaterih vaseh, ki so jih obvladovali mudžahedini ali pa v krogih, povezanih z Organizacijo aktivne islamske mladine, končale z obtožnicami mladih islamskih aktivistov, češ da so organizirali atentate, katerih cilj je bil destabilizirati Hrvaško-muslimansko federacijo (uničevanje katoliških cerkev in hrvaških domov, napadi na hrvaške policiste, ki so patroljirali v mestih pod muslimanskim nadzorom, itd.) Medtem ko je težko zanesljivo vedeti, v kolikšni meri so te obtožbe utemeljene ali pa so le izgovor za poravnavanje političnih računov, ni nobenega dvoma, da se vloga Organizacije aktivne islamske mladine ne omejuje na teroristične dejavnosti, ki jih je obtožena: iz sebe je naredila lokalnega posrednika "uvoženega islama" salafistične usmeritve in le-tega uporabila kot instrument politične opozicije ter

¹⁴ E. Karić, "Islam u suvremenoj Bosni" (Islam v sodobni Bosni), v "Bosna sjete i zaborava" (Bosna žalosti in pozabe) Zagreb: Durieux (1997), str. 88.

¹⁵ Marca 1997 je Islamska skupnost objavila novo fatvo, s katero je prepovedala skupno molitev na kraju, ki ga ne bi pred tem odobrila.

¹⁶ Leta 1990 je SDA ustanovila Muslimansko mladinsko zvezo (*Muslimanski omladinski savez* - MOS), vendar so njene aktivnosti zamrle z začetkom konflikta aprila 1992.

tako ne le, da pripomore k interni pluralizaciji bosanskega islama, ampak sili tudi druge politične, kulturne in religiozne akterje, ki razglašajo privrženost temu islamu, da se bolje opredelijo do njegovih značilnosti.

V primerjavi z vojnim obdobjem sta bili za prva povojna leta značilni dve veliki ločnici. Najprej si zaradi sprememb v ameriški politiki glede iransko-bosanskih odnosov na eni strani in na drugi strani zaradi pojava nove generacije islamistov, ki je neposredno povezana z nekaterimi mednarodnimi salafističnimi mrežami. Islamska solidarnost in nacionalni interes, panislamizem in muslimanski nacionalizem si odtlej bolj nasprotujejo kot pa medsebojno podpirajo. Ta preobrat v veliki meri pojasnjuje politične naveze znotraj panislamistične struje in zmernost, ki jo izkazuje A. Izetbegović v svojih javno izraženih stališčih: septembra 1997 je med razpravo na drugem kongresu SDA stranko pozval, naj “se upre radikalizmu in ekstremizmu v lastnih vrstah” in naj “se odpre svetu in pridobitvam zahodne civilizacije”.¹⁷ Tri mesece pozneje je podobno pozval celoto muslimanskega sveta ob srečanju na vrhu Organizacije islamske konference v Teheranu.

Sočasno je nastala še pomembnejša ločnica med panislamizmom kot politično ideologijo in islamom kot kulturno identiteto. Instrumentalizacija islama za politične in pristaške cilje očitno ni združljiva z ohranitvijo islama v vlogi identitarne reference, ki je skupna najrazličnejšim političnim, kulturnim in religioznim akterjem. Zato so se predstavniki panislamistične struje znašli pred nerešljivo dilemo. Lahko sprejmejo diverzifikacijo bosanskega islama, a se bodo potem morali odreči prednosti instrumentalizacije le-tega za njihove lastne ideološke cilje. Lahko pa poskusijo obdržati monopol interpretacije nad bosanskim islamom, a bodo tvegali, da pahnejo muslimansko skupnost v novo veliko krizo identitete. V obeh primerih je celotna politična zgradba, zgrajena v času vojne, v veliki nevarnosti, da se poruši.

Prevedla Cirila Toplak

¹⁷ Govor A. Izetbegovića, objavljen v Ljiljanu, let. VI, št. 243 (10. september 1997), str. 11