

Nasjonalisme eller dialog i den serbisk-ortodokse kirke?

Religion og politikk i Serbia

Marie Kyed Engeseth



Mastergradsoppgave i Religion og Samfunn, Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

høsten 2008

Veileder: Professor Dag Thorkildsen

Forord

Jeg har valgt å skrive om den serbisk-ortodokse kirken og nasjonalisme fordi jeg lenge har interessert meg for Serbia og Eks-Jugoslavia generelt. Det skyldes først og fremst at jeg har en venninne som er halvt serbisk, og at jeg har reist til Serbia noen ganger; i 2000, 2007 og 2008. Foreløpig har jeg ikke vært i noen av de andre eks-jugoslaviske landene. Jeg er veldig fascinert av kulturen på Vest-Balkan, og har stor sans for både mat, musikk og film fra området. I mange land i Europa har eks-jugoslavisk kultur blitt introdusert via innvandrerne, og særlig musikken fra området har gjort seg bemerket. I Oslo og andre storbyer har for eksempel ”Balkan-musikk” nærmest blitt et nytt utelivsfenomen. Fra høsten 2006 har ”Balkan Beat Party” blitt et populært månedlig konsept på Parkteatret Scene på Grünerløkka, og har det siste året også turnert i Norge og Sverige. Flere artister og band fra Balkan har holdt konserter i Norge, blant annet under Oslo World Music Festival, og musikere over hele verden har latt seg inspirere av denne typen musikk. Derfor har dette ”globaliseringsfenomenet” blitt kalt en ”Balkan-bølge”, til stor glede for alle de som elsker denne musikksgjangeren. Siden 1998 har Den norske sigøynerfestivalen ”Iagori” blitt avholdt i Oslo, de siste årene i kulturkirken Jakob. Dit blir sigøynere eller ”rom-folk” invitert fra hele verden til til å spille sin egenartede og flotte musikk. Jeg mener slike tiltak er en berikelse for norsk kulturliv, og håper flere vil oppdage og verdsette innslag som dette.

Jeg er veldig glad for at jeg har kunnet kombinere min store interesse for Balkan med masteroppgaveskrivingen. Serbia har i løpet av det siste året (2008) også blitt reaktualisert i media, med Kosovos selvstendighetserklæring i februar og pågripelsen av Radovan Karadžić i sommer. Derfor kan oppgavetemaet mitt sies å være mer aktuelt nå enn da jeg bestemte meg for å skrive om det. I mars var jeg så heldig å få mulighet til å reise til Serbia igjen sammen med min venninne og hennes medelever på Balkan-studier ved Humanistisk Fakultet. Vi fikk møte interessante mennesker som politikeren og forfatteren (og tidligere utenriksminister) Vuk Drasković, Sonja Biserko i Helsinki-komiteen for menneskerettigheter i Serbia, Emil Jeremić fra Norsk Folkehjelp i Serbia, den norske ambassadøren i Serbia, Haakon Blankenborg, og lederen for skandinaviske studier ved universitetet i Beograd; Ljubisa Rajić. Disse møtene bidro til å gi meg inspirasjon til masteroppgaven, i tillegg til rundreisene som gjorde at vi blant annet fikk besøke en del ortodokse kirker og landemerker. 17. og 18. april

var jeg på en todagers forelesningsrekke i Trondheim med den serbiske sosiologiprofessoren Milan Vukomanović, i regi av NTNUs Program on East European Cultures and Societies (PEECS). Han snakket om ”The Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermath of 5 October 2000” (som er med i tidsskriftet ”Politics and Religion”, og temaet ”The Serbian Orthodox Church Between Traditionalism, Conservatism and Fundamentalism” – altså midt i blinken for min oppgave (sistnevnte er også tittelen på hans artikkel som skal utgis som del av et bokprosjekt i 2009.)

30. og 31. mai, hadde jeg gleden av å være med på et todagers seminar i regi av Centre for the Study of Civil War (CSCW) på PRIO (Peace Research Institute, Oslo). Temaet var *Civic & Uncivic Values in Serbia. The post-Milošević era*, og dette blir også tittelen på en bok som skal utgis i 2009 av forfatterne som deltok på seminaret. Deltakerne var akademikere fra hele Europa, som studerer den post-jugoslaviske regionen. Det var veldig spennende å være med på dette seminaret, som i utgangspunktet ikke var åpent for andre enn spesielt inviterte. Noe av grunnen til at jeg fikk være med, var nok at jeg fra januar til juni var studentpraktikant ved Oslosenteret for fred og menneskerettigheter – en potensiell samarbeidspartner for PRIO. Under dette oppholdet fikk jeg også viktige impulser og kontakter til masteroppgaven. Jeg var spesielt tilknyttet deres prosjekt om interreligiøs dialog, noe som førte til at jeg fikk lyst til å inkludere dette aspektet i oppgaven min. Senteret hadde blant annet et møte med Religions for Peace – European Council of Religious Leaders (ECRL). Ingrid Vik (fra Nansens Dialogue Network) ble ansatt som ny spesialrådgiver ved Oslosenteret etter at min praktikantperiode var over, og hun har også gitt meg nyttige tips når det gjelder dialog og den serbisk-ortodokse kirken. Berit Thorbjørnsrud ved IKOS på Humanistisk Fakultet har også vært behjelpelig med informasjon og litteraturtips om religionen i Serbia. Jeg vil også takke CSCW-PRIO og Oslo Dokumentarkino for at de viste BBCs ”The death of Yugoslavia” i sin helhet på Parkteatret 24. September. Det var veldig interessant å få en systematisk gjennomgang av de politiske hendelsene under krigen, selv om det gjorde det desto vanskeligere å fatte seg i korthet om dette i oppgaven. Det har hele tiden dukket opp nye og spennende aspekter ved temaet, som har gjort det utfordrende å begrense seg. Takket være Dag Thorkildsen, som med tålmodighet og oppmuntring har veiledet meg gjennom skriveprosessen, ble jeg imidlertid ferdig med oppgaven til slutt.

Oslo, 5. januar 2009

Innholdsfortegnelse

Forord	2
1. Innledning	6
1.1 Tema og problemstilling	6
1.2 Metode	8
1.3 Forskningslitteratur	10
2. Religion og nasjonalisme	12
2.1 Introduksjon	12
2.2 Religion.....	12
2.2.1 Religion og modernitet.....	14
2.2.2 Identitet, individ og fellesskap	16
2.3 Nasjonalisme.....	17
2.3.1 Essensialisme og konstruktivisme.....	18
2.3.2 Nasjonalisme og etnisitet	18
2.4 Religion og nasjonalisme i samspill	20
2.5 Avslutning.....	21
3. Serbisk historie og religion	23
3.1 Innledning: Ortodoks kristendom	23
3.2 Serbere i Bysants og middelalder.....	24
3.3 Det ottomanske imperiet	25
3.3.1 Utvandring.....	27
3.3.2 Frigjøring og nasjonal oppblomstring	29
3.4 Ekspansjon og krigføring	32
3.5 1. verdenskrig.....	33
3.6 Mellomkrigstid.....	35
3.7 2. verdenskrig.....	37
3.8 Titos nye Jugoslavia.....	41
3.9 Serbisk nasjonalisme og Milošević.....	46
3.9.1 Krigen i Kroatia.....	49
3.9.2 Bosnia-krigen	53
3.9.3 Krigen i Kosovo	55
3.10 Avslutning	57

4. Religion og samfunn etter Milošević.....	58
4.1 Introduksjon	58
4.2 Religion i media	59
4.3 Religion og politikk	60
4.4 Religion i skolen	62
4.4.1 Religionsundervisning i Serbia	63
4.4.2 Religionsundervisning i Bosnia	65
4.4.3 Kommentarer.....	67
4.5 Religion og NGOer	68
4.6 Den seneste politiske utviklingen	70
5. Serbisk nasjonalisme og religion.....	73
5.1 Introduksjon	73
5.2 Historiske myter	74
5.2.1 Utpost-myter.....	74
5.2.2 Oldtidsmyter og myten om å være unik	76
5.2.3 Martyr-myter	78
5.3 Kosovo-myten.....	80
5.4 Nasjonal identitet på Balkan	82
5.4.1 Religiøs konvertering	83
5.5 Den serbisk-ortodokse kirken som forskjellsreligion	85
5.6 Krigens religiøse dimensjon og mytenes betydning	86
6. Religion og dialog	90
6.1 Introduksjon	90
6.2 Den serbisk-ortodokse kirkens anti-vestlige ideologi.....	91
6.3 Den serbisk-ortodokse kirkens økumeniske bidrag	93
6.4 Indre stidigheter om kirkens lederskap	98
6.5 Den serbisk-ortodokse kirken og andre ortodokse kirker i eks-Jugoslavia	101
6.5.1 Den makedonsk-ortodokse kirke.....	101
6.5.2 Den montenegrinsk-ortodokse kirke	102
6.6 Hvordan få til en bedre dialog?.....	104
7. Oppsummering og konklusjon.....	107
Litteraturliste:	111

1. Innledning

1.1 Tema og problemstilling

”Nasjonalisme” er et stort og mangefasettert forskningsfelt. Det samme gjelder ”religion”. Min tematikk dreier seg om det religiøse aspektet ved nasjonalisme, eller forholdet mellom religion og nasjonalisme. Når tematene kombineres, begrenser det omfanget en del. Når konteksten legges til Serbia, er det fordi dette er et sted som har en broket fortid og historie, og hvor historien fortsatt spiller en meget sentral rolle for dagens holdninger og politikk. Landet er også interessant fordi det har vært i en slags ”overgangsfase” etter Milošević’ politiske fall i oktober 2000. Utfordringen har vært å skape et mest mulig konstruktivt sivilsamfunn med gode fremtidsmuligheter, til tross for den ”arven” man sitter igjen med etter Milošević og krigene på 1990-tallet. Selv om Milošević’ forsøk på å danne et ”Stor-Serbia” mislyktes, betyr ikke dette at nasjonalismen er et tilbakelagt stadium. Den eksisterer i høyeste grad fortsatt, om enn på noe andre måter enn på Milošević’ tid. Det er i denne situasjonen at kirken har blitt en sentral og interessant institusjon og maktfaktor. Etter kommunismen ”slapp taket” på samfunnet, har den nemlig i stor grad hatt frihet til å forme sin egen rolle i det serbiske samfunnet. Spørsmålet er hva slags rolle den spiller og ønsker å spille, og hvordan den forholder seg til samfunnet rundt seg. Den serbisk-ortodokse kirke er naturligvis ikke den eneste maktfaktoren som har noe den skulle ha sagt i forbindelse med Serbias fremtid og utvikling, men den har en ”finger med i spillet” i mange deler av det serbiske samfunnet i dag. Dessuten har den stor betydning for mange serbere, fordi den har vært en (forholdsvis) stabil og uforanderlig institusjon gjennom tidene, i motsetning til politikken, som har vært styrt av ulike ideologier og forandret seg deretter. Dette er også med på å forklare kirkens aktualitet i et postkommunistisk samfunn, hvor politikerne trolig ser nytteverdien av å ”holde seg inne med” kirken og dens talsmenn.

Vestlig media liker å fremstille Serbias politiske liv som et valg mellom Kosovo og EU-medlemskap, fortid og fremtid, håpløshet og stabilitet. I dette bildet vil den serbisk-ortodokse kirken fremstå som en håpløst gammeldags tradisjon, særlig fordi fremtredende representanter for kirken gjennom media har gjort seg til talsmenn for at Kosovo må forbli en del av Serbia. Religionen eksisterer imidlertid ikke i et vakuum, men har tatt farge av den historiske utviklingen. Derfor er det viktig å forstå historien og den samfunnsmessige konteksten for å

skjønne kirkens argumentasjon. Da blir det også tydeligere hvordan ortodoks religion ofte skiller seg fra mer ”vestlig” religion, ved at den ikke har gjennomgått den samme formen for opplysning, modernitet og sekularisering. Det er altså snakk om ulike forutsetninger, noe som gjør det vanskelig å sammenligne den med for eksempel Den Norske Kirke. Jeg er derfor opptatt av å peke på grunner til den serbiske kirkens ståsted og mangel på konstruktive bidrag til å skape et sivilsamfunn. For å prøve å forstå dette svært sammensatte området, er det nødvendig å undersøke saken fra forskjellige synsvinkler.

I innledningen til boka *Nationalism in Europe – 1815 to the present (A reader)*, beskriver Stuart Woolf to ulike tilnærminger til nasjonalismestudiet: Den første fremgangsmåten er å studere nasjonalisme og nasjonale bevegelser som uttrykk for politisk makt, hvor sosiale, økonomiske og kulturelle aspekter regnes som forklaringsfaktorer i deres forhold til staten. Den andre fremgangsmåten går ut på å analysere nasjonal identitet som en kulturell konstruksjon; en kontinuerlig prosess som hele tiden er avhengig av og fremgår av sosiale relasjoner, og som dermed ikke ekskluderer andre identiteter. Ifølge Woolf er disse to innfallsvinklene så forskjellige at det har vært vanskelig for talsmennene deres å anerkjenne hverandres argumenter. Samtidig argumenterer han for at nasjonalisme og nasjonal identitet er gjensidig avhengig av hverandre i så stor grad at det er helt nødvendig å forstå og bringe de to perspektivene sammen.¹ Dette vil jeg forsøke å få til i oppgaven, hvor da tilnærmingen blir å undersøke den serbisk-ortodokse kirken som en politisk maktfaktor i forhold til staten, og som en kilde til dannelse av religiøs og nasjonal identitet. Dette vil jeg prøve å finne ut av ved å gi et overblikk over historien og religionen i Serbia, som vil gi et bedre grunnlag til å gå nærmere inn på problemstillingen: På hvilken måte inngår religion som et aspekt ved serbisk nasjonalisme, og på hvordan er maktforholdet mellom religion og nasjonalisme? Et sentralt element i disse spørsmålene er kirkens politiske rolle før og under krigføringen i Kroatia, Bosnia og Kosovo. Kirkens politiske rolle i samfunnet også etter Milošević’ fall vil også undersøkes. Ønsker den serbisk-ortodokse kirken å bidra til økumenisk samarbeid og interreligiøs dialog, eller preger nasjonalismen kirken på en slik måte at den hindrer slikt forsoningsarbeid?

¹ Stuart Woolf: ”Introduction” i Stuart Woolf (red.), *Nationalism in Europe, 1815 to the present: A reader*, 1-39 (London : Routledge, 1996), 8

For å komme nærmere et svar på disse spørsmålene, er det relevant å sette seg inn i nyere, ”moderne” nasjonalismeteorier, hvor det legges ulik vekt på religion og andre kilder til nasjonalisme. Disse teoriene, som jeg vil beskrive i neste kapittel, må forstås i tilknytning til nasjonalismen på Balkan, og de historiske hendelsene som har funnet sted der de senere årene. Siden mitt hovedfokus ligger på religionen og dens rolle, vil det være interessant å finne teorier hvor religion har betydning for nasjonalisme og nasjonsforståelsen – noe som ikke er tilfellet med alle nasjonalismeteorier. ”Kulturen” mer generelt spiller derimot en viktig rolle i de fleste beskrivelser av nasjon og nasjonalisme. Nasjonalisme har ofte blitt fremstilt som et ”kvasi-religiøst” fenomen, hvor nasjonalismen kan sies å overta religionens rolle i et sekularisert og moderne samfunn. Jeg vil undersøke om dette kan sies å stemme i Serbias tilfelle, hvor religion og nasjon ofte går ”hånd i hånd”. Det er viktig å understreke at oppgaven først og fremst dreier seg om den største og viktigste religiøse institusjonen i Serbia, og dens maktposisjon og politiske rolle. Det handler altså ikke så mye om religionen per se, som dens teologi og ritualer, men om dens instrumentelle rolle og samspill med andre ideologier og maktinstitusjoner.

1.2 Metode

Mine metodiske verktøy er først og fremst historisk metode, med narrasjon, hermeneutikk og sammenligning som sentrale ”ingredienser”. Fortolkningen jeg bruker i oppgaven kan omtales som en ”hermeneutisk sirkel” i henhold til Knut Kjeldstadli beskrivelse av den i boken *Fortiden er ikke hva den en gang var*.² Utgangspunktet mitt for å skrive om temaet serbisk nasjonalisme og religion, er at jeg har et visst inntrykk og forforståelse av den serbisk-ortodokse kirken. Jeg vet imidlertid for lite til å trekke noen slutninger, og derfor må jeg sette meg mer inn i Serbias historie og bakgrunnen for den nasjonalismen som oppstod på 1980- og 1990-tallet. Det dreier seg om mange historiske kilder, som så må tolkes i henhold til den forståelsen jeg hadde på forhånd. Ettersom nye fenomener oppdages, endres også mine forhåndsantagelser. Ved en slik gradvis tilegnelse av kunnskap, håper jeg å bli såpass ”fortrolig med fortida”, at jeg kan få ny mening ut av det jeg etter hvert lærer om samfunnet. Ved å gå tilbake til problemstillingen og bruke nye begreper, blir det en slags sirkelbevegelse,

² Knut Kjeldstadli: *Fortiden er ikke hva den en gang var: En innføring i historiefaget*, 2. Utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 1999), 123

som bidrar til en bedre innsikt i tolkningsarbeidet. Jeg øker min helhetsforståelse ved å se de ulike delene av oppgaven i lys av helheten.³ Den historiske gjennomgangen i kapittel 3, er fremstilt narrativt og kronologisk. Jeg beskriver særlig de delene av historien som har fått betydning for ettertiden, og som dermed danner en bakgrunn for kapittel 4, 5 og 6. Komparativ metode er naturlig å ha med i en oppgave om nasjonalisme, både fordi det er en del av den historiske metodeen, men også fordi man ved å sammenligne kan vise at en teori ofte har allmen gyldighet.⁴ Likhetsstrekkene og forskjellene mellom kroatisk og serbisk nasjonalisme vil for eksempel komme frem i et slikt perspektiv. Jeg vil imidlertid ikke bruke sammenligning som noen helhetlig metode, da dette trolig ville overskride masteroppgavens krav til lengde. Det ville ikke være rom for å skrive like utfyllende om to ulike nasjoner og religioner.

Da jeg begynte å lese, fant jeg raskt ut at historien spiller en viktig rolle både for den serbisk-ortodokse kirken og for den serbiske nasjonens selvforståelse. En historisk bakgrunn er dermed helt nødvendig for å kunne forstå nåtidens sosiale kontekst og kirkens forhold til ulike institusjoner og sosiale grupper i dagens samfunn. Det ble derfor naturlig for meg å velge en historisk tilnærming og metode, også fordi jeg har bakgrunn fra religionshistorie (og idéhistorie). Dette er også en undersøkende oppgave, hvor målet er å finne svar på noe jeg vet lite om, men som jeg er interessert i å lære mer om, nemlig forholdet mellom nasjonalisme og religion i Serbia. Serbias samtidskontekst er også et bredt felt, hvor jeg har valgt å legge vekt på de delene av samfunnet som den serbisk-ortodokse kirken har mye fokus på eller sterke meninger om, som for eksempel skolen og menneskerettsorganisasjoner (som jeg vil se nærmere på i kapittel 4). Serbisk nasjonalisme blir gjenstand for analyse i kapittel 5, og forholdet til andre religioner, ortodokse kirker i andre land og til Europa/Vesten går jeg inn på i kapittel 6. Siden jeg ikke kan serbisk, har dette begrenset kildebruken. Det er for eksempel en del serbisk media som ikke er tilgjengelig på engelsk. Men heldigvis har en del serbiske vitenskapelige artikler blitt publisert på engelsk. Dermed har jeg i alle fall hatt tilgang til noe av det som foregår i den serbiske offentlige debatten. Det begrensede faktum at jeg ikke kan serbisk, gjorde at jeg ikke har valgt å foreta intervjuer av representanter for den serbisk-ortodokse kirken eller foreta en diskursanalyse av utsagn fra denne kirken på ulike tidspunkt i historien. Jeg har valgt å bare forholde meg til et skriftlig kildemateriale.

³ Kjeldstadli, *Fortiden er ikke hva den en gang var*, 123f

⁴ *Ibid.*, 263ff

1.3 Forskningslitteratur

I Norge er det ikke så mange som har skrevet om den serbisk-ortodokse kirken. Professor Svein Mønnesland ved Institutt for østeuropeiske og orientalske studier (IKOS), Universitetet i Oslo, har skrevet boken *Før Jugoslavia og etter* (siste utgave fra 2006), som gir en utfyllende kulturhistorisk oversikt over det tidligere Jugoslavia og de ulike statenes historiske utvikling. Nasjonalisme behandles ganske grundig, mens det ikke er lagt så stor vekt på religion. Professor og spesialist på Øst-Europa, Pål Kolstø, har i samarbeid med et team fra Øst-Europa utgitt boken *Myths and boundaries in South-Eastern Europe* i 2005. Den har fokus på hvordan historiske myter har blitt brukt og fremdeles brukes til å skape grenser mellom folkegrupper, og dermed kommer den inn på både religion og nasjonalisme. Jeg har støttet meg mye til denne boken i kapittel 5. Ingrid Vik, som har vært leder for Nansen Dialognettverket på Vest-Balkan og Midtøsten, har skrevet artikkelen ”Dialogue in the name of God”, som et bidrag til en bok som ennå ikke er utgitt. Hennes artikkel har jeg henvist til i kapittel 6. Professor Sabrina Ramet ved NTNU i Trondheim er en ledende ekspert i politisk teori om Øst- og Mellom-Europa og har skrevet mye faglitteratur som er relevant for oppgaven min, siden hun også har lagt betydelig vekt på religion. Ramet er amerikansk og skriver på engelsk, og nesten all den øvrige litteraturen jeg har forholdt meg til har vært på engelsk.

I det historiske oversiktskapittelet (kapittel 3) har jeg hovedsakelig støttet meg til Svein Mønneslands bok, samt Tim Judah sin (prisvinnende) bok *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*. Judah er journalist, med utdannelse fra blant annet the London School of Economics. Han jobbet for *BBC* før han ble Balkan-ekspert for *The Times* og *The Economist*. I kapittel 4 har jeg i stor grad støttet meg til *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*, redigert av Zorica Kuburić og Christian Moe. Zorica er professor i religionssosiologi ved filosofi-fakultetet i Novi Sad i Serbia. Hun leder Center for Empirical Researches of Religion (CEIR) som har publisert boken. Christian Moe er forskningsassistent ved IKOS, UiO, og er koordinator av Kotor Network (on Religion in Plural Societies). Dette nettstedet er en internasjonal akademisk utvekslingsside om religiøse studier på Balkan, som ble opprettet på initiativ fra prosjektet ”Religion and

Nationalism in the Western Balkans” ved IKOS, UiO, som fikk støtte av Utenriksdepartementet.⁵ Andre bidragsytere til artikler i boken, som har vært nyttige for min oppgave, har vært sosiologprofessor Milan Vukomanović (som jeg nevnte i forordet), freelansforsker Anne Mette Ofstad, og Zlatiborka Popov, som er lærerassistent ved filosofi-fakultetet ved universitetet i Øst-Sarajevo.

I de siste kapitlene har jeg også brukt noen vitenskapelige elektroniske artikler som er tilgjengelige på Central and Eastern European Online Library (CEEOL) sine hjemmesider, samt noen artikler fra tidsskriftet *Religion in Eastern Europe*, som ligger ute på internett. Milan Vukomanović har noen bidrag som jeg har funnet på CEEOL sine sider, og det samme gjelder Dijana Gaćeša, som er forsknings-stipendiat ved Belgrade School for Security Studies i Serbia. I de tre siste kapitlene har jeg også i stor grad brukt nyhetsartikler fra internett, som jeg har lett meg frem til. Ved bruk av kilder fra internett har jeg vært svært kritisk, og ikke brukt artikler med nasjonalistisk tilsnitt. Jeg har også prøvd å holde meg til forfattere som jeg allerede kjenner litt til, eller som anerkjente akademikere har henvist til. Det har vært noe vanskeligere å velge ut nyhetsartikler, fordi jeg ikke kjenner til så mange av tidsskriftene online – og spesielt ikke de fra Øst-Europa og Balkan. Men jeg har brukt skjønn, og forsøkt å holde meg unna nasjonale aviser så langt det har latt seg gjøre. Jeg har også prøvd å bruke nyhetssaker fra internett som jeg har funnet omtalt med enn én gang.

Et problem ved noe av litteraturen, har vært at det har vært et veldig stort fokus på å svartmale den serbisk-ortodokse religionen – av og til ved å plassere så mye skyld for krigen på kirken, at den fremstår som en religiøs krig. Jeg har av den grunn forsøkt å holde meg unna de mest polemiske kildene, og bare brukt deler av dem som har vært relevant for min oppgave. Branimir Anzulović sin bok *Heavenly Serbia: From myth to Genocide*, er et eksempel på den typen teorier som kan sies å overdrive religiøst ladede myters betydning for krigsutbruddet. Hovedpoenget for denne oppgaven er ikke først og fremst å vise religionens betydning for krigen – selv om dette også er en del av oppgaven – men å prøve å danne meg et helhetlig bilde av historiens og spesielt de siste årenes ”fusjon” mellom religion og nasjonalisme. Først vil jeg gi en teoretisk bakgrunn for oppgaven.

⁵ <http://www.kotor-network.info/index.htm> - “About us”

2. Religion og nasjonalisme

2.1 Introduksjon

Det er stor forskjell på hvilken plass religion har i moderne nasjonalismeforskning. Mange teoretikere har en tendens til å utelate religion som et aspekt ved nasjonalisme, og henviser snarere religion og nasjonalisme til hver sin idéhistoriske epoke; henholdsvis før-modernitet (i betydningen tradisjonelt samfunn) og modernitet (i betydningen ikke-religiøst samfunn). Dette henger sammen med at religion av mange teoretikere har blitt ansett som lite betydningsfullt og noe som bør overlates til privatsfæren. Steve Bruce og Peter Berger har vært viktige talsmenn for en slik ”sekularistisk” religionsforståelse, mens Peter Berger i senere år har innrømmet religioners fortsatte og (til en viss grad) økende betydning i moderne samfunn – som en såkalt desekularisering eller sakralisering.⁶ Modernitetsparadigmet har imidlertid preget mye av nasjonalismeforskningen, og kan være noe av årsaken til religionens beskjedne rolle i mange teorier om nasjonalisme. Ifølge nasjonalismeforskeren Anthony D. Smith (fra London School of Economics) har særlig foregangsmenn som Ernest Gellner og Benedict Anderson lagt liten vekt på religion i sine nasjonalismeteorier, og betraktet nasjonen og nasjonalisme som moderne og sekulære fenomener.⁷ Selv om jeg ikke mener at religion spiller en vesentlig rolle i alle former for nasjonalisme, kan det se ut til å ha blitt en viktigere forskningsfaktor enn mange har trodd. Det ser ut til å være en tendens til at flere nå anerkjenner religionens betydning i samfunnet i større grad enn tidligere – også innenfor nasjonalismeforskningen.

2.2 Religion

Denne ”anerkjennelsen” av religionens rolle også innenfor ”sekulære” sfærer, kan til dels forklares med noe religionshistorikerne Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson kaller et begynnende kulturvitenskapelig paradigmeskifte.⁸ Denne tilnærmingen til religion bærer preg av å undersøke hvordan religion arter seg som en bevegelig og integrert del av samfunnet og

⁶ Linda Woodhead og Paul Heelas (red.), *Religion in modern times: An interpretive anthology* (Oxford: Blackwell, 2000), 434

⁷ Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 10

⁸ Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Nytt blikk på religion* (Oslo: Pax Forlag, 2001), 34f

kulturen, fremfor å skille religion fra alle andre kulturelle sektorer (slik man for eksempel vil gjøre med en essensialistisk tilnærming til religion). Religiøse symboler, myter og ritualer opptrer nemlig også i ikke-religiøse sammenhenger, på samme måte som religion også inngår i samfunnsprosesser som ikke er spesielt religiøse. Det har dermed blitt en mer utbredt forestilling at man bedre kan vise religionens mangfold ved å se på dens betydning i såkalt ikke-religiøse omgivelser i samfunnet. Dersom man betrakter religion som et sammenhengende system med et skarpt skille mellom ”det hellige” og ”det profane”, og fokuset bare ligger på en av delene, er det nemlig lett å overse hvordan religion faktisk virker på sine omgivelser. Det har blitt mer ønskelig å se helheten i kulturen og samfunnet, siden det er i samsvar med disse størrelsene at religionsbegrepet stadig endrer seg og dermed også må forstås.⁹ Jeg vil se nærmere på hvordan religionsdefinisjoner kan fungere som nyttige verktøy i en slik helhetsforståelse.

Innenfor religionsvitenskap er det vanlig å skille mellom to ulike typer definisjoner. Kort sagt beskriver ”substansielle” eller ”essensielle” definisjoner hva religion *er* – dens innhold og typiske kjennetegn, mens ”funksjonelle” definisjoner beskriver hva religion *gjør* for mennesker og samfunn. En funksjonell definisjon kan for eksempel være det at religion gjerne tilbyr løsninger på spørsmålet om hva som er meningen med livet. Funksjonelle definisjoner kan også være religionens funksjoner i ulike settinger, som for eksempel dens sosiale eller psykologiske funksjon. Substansielle definisjoner går mer på hva som er selve religionens kjerne; dens teologi og for eksempel dens overnaturlige karakter.¹⁰ Den amerikanske sosiologen Meredith McGuire argumenterer for at substansielle definisjoner er mer spesifikke enn funksjonelle definisjoner, og at de dermed fanger mer eksplisitt inn religionens innhold.¹¹ Sånn sett egner de seg godt til å bruke for å finne ut om et fenomen er en religion eller ikke. De egner seg imidlertid ikke så godt til å studere religion i samfunn som er gjenstand for store sosiale endringer, fordi denne typen definisjoner ofte er historisk og kulturelt bundet. Funksjonelle definisjoner inkluderer alt det substansielle definisjoner identifiserer som religion, men er som regel mye bredere. Derfor kan et fenomen som nasjonalisme ofte beskrives som en religion (eller en ”kvasi-religion”) hvis man bruker en funksjonell definisjon, mens nasjonalisme ikke ville fått religionsbetegnelsen innenfor en substansiell

⁹ Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 34f

¹⁰ Steve Bruce, *Religion in the modern world: from cathedrals to cults* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 6f

¹¹ Meredith B McGuire, *Religion: The social context*, 5. Utg. (Belmont, California: Wadsworth Thomson Learning, 2002), 9ff

tilnærming.¹² En substansiell religionsdefinisjon utelukker dermed fenomener som nasjon og nasjonalisme, og er dermed bedre egnet i studier hvor man ønsker et klart skille mellom disse fenomenene. Evolusjonistiske teorier som hevder at modernitetens sekulære nasjonalisme erstatter førmodernitetens religion, vil dermed kunne profitere fra et slikt strengt skille.

Når jeg skal undersøke forholdet mellom nasjonalisme og religion, og kirkens rolle i et nokså ”ustabilt” og foranderlig samfunn, vil imidlertid en funksjonalistisk religionsforståelse av religion være den mest konstruktive veien å gå. Clifford Geertz står for en av de mest kjente og innflytelsesrike funksjonelle redegjørelsene for religion. Han beskriver religion som

et system av symboler som bidrar til å etablere sterke, gjennomgripende og varige stemninger og motivasjoner hos mennesker ved å formulere forestillinger som har med virkelighetsoppbygging å gjøre, og ved å ikle disse forestillingene en slik aura av faktisitet at disse stemninger og motivasjoner synes overmåte realistiske.¹³

Denne definisjonen kan sies å være hermeneutisk eller tolkende, og psykologiserende ved at den inneholder ord som ”stemninger” og ”motivasjoner”.¹⁴ Slik sett passer den inn i en hermeneutisk forståelsehorisont, noe Gilhus og Mikaelsson beskriver som en fortolkende tilnærming til religiøse og meningsbærende data. Det dreier seg altså om hvordan religioner kommuniserer med og virker i samfunnet. Dette passer også inn i deres beskrivelse av den kulturvitenskapelige dreiningen i religionsfaget, som er opptatt av å knytte religionsbegrepet til en ikke-religiøs kontekst, for å forstå hva som legges i det. I mitt tilfelle er denne konteksten serbisk nasjonalisme, og jeg kommer tilbake til denne definisjonen under overskriften ”Religion og nasjonalisme i samspill”, hvor jeg vil argumentere for at den også kan brukes til å beskrive nasjonalisme. Først vil jeg se nærmere på religionens vilkår i moderne tid, hvor en økt grad av pluralisme preger samfunnet – i motsetning til i førmodernitetens samfunn.

2.2.1 Religion og modernitet

¹² McGuire, *Religion*, 9ff

¹³ Geertz sitert i Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 27

¹⁴ Gilhus og Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, 27.

Selv om Clifford Geertz' definisjon kan brukes om religion også i det moderne samfunnet, kan forholdene sies å ha ligget bedre til rette i det før-moderne samfunn. Religion var da som oftest en betydningsfull institusjon med mye makt, både over individ og samfunn. Med modernitetens sekularisering og pluralisme har den imidlertid mistet mye av denne makten, noe som har gjort religionen mindre "selvsagt" i dagens samfunn. Dette skyldes i stor grad sekulariseringens "differensiering", en økende grad av "privatisering" og det som McGuire kaller "societalization".¹⁵ Sekularisering handler først og fremst om religionens tilbakegang, men sjelden som en helt ensidig tendens. Det legges ofte vekt på en *institusjonell* differensialisering. Det vil si at samfunnet fragmenteres når spesialiserte roller og institusjoner overtar funksjoner som tidligere (i stor grad) var felles. Kirken var for eksempel en helt sentral institusjon så lenge den hadde eneansvaret for religiøs oppdragelse, men på grunn av differensieringen har kirken imidlertid fått konkurranse fra mange andre institusjoner, som kan tilby de samme tjenestene. "Societalization" går på noe av det samme, og innebærer at livet organiseres annerledes enn tidligere, da lokalsamfunnet kunne tilby det meste. Makten er i stor grad overtatt av store organisasjoner, massemedia, politisk byråkrati og lignende. For religionen betyr dette at lokalkirkene må konkurrere med andre religiøse organisasjoner, men også med TV, sport, politikk og annen masseunderholdning. Religion kan sies å bli svakere når disse andre kreftene blir sterkere. Så selv om religion fortsatt kan være viktig for noen individer, er den ikke lenger midtpunktet i samfunnet. Dette peker igjen på "privatisering", som vil si en økende henvisning av religion til privatsfæren. Siden religion anses som en privatsak, er det også mange som vil ha sterke innvendinger mot at kirken skal spille en politisk rolle.¹⁶

I kontrast til sekulariseringstesen, finner vi resakraliseringsteorier som fokuserer på religionens økende styrke i moderne tid. Da er det ofte snakk om henholdsvis religiøs vekst, deprivatisering og intensivering av religionen. Vekst innebærer et større antall troende ved at ikke-religiøse mennesker blir religiøse, om enn på andre måter enn tidligere. Resakralisering kan også innebære en deprivatisering, ved at religion får økt betydning i offentlige institusjoner, som på grunn av sekulariseringen var blitt "frie" for religion. Dette kan for eksempel skje i politikken, ved at religion finner roller å spille i å fremkalle politiske bestemmelser, legitimere etniske eller nasjonale identiteter, eller på andre måter influere

¹⁵ McGuire, *Religion*, 287

¹⁶ *Ibid.*, 286f

sosiokulturelle saker. Intensivering vil si at folk med svak religiøsitet går inn i en religion med mer kraft og styrke – som igjen kan bidra til større deprivatisering når mennesker engasjerer seg mer i det offentlige rom. Linda Woodhead og Paul Heelas legger vekt på en ”sameksistens”-tilnærming i boken *Religion in modern times*, som vil si at begge trendene – både sekularisering og resakralisering – er operative i den moderne verden.¹⁷

2.2.2 Identitet, individ og fellesskap

Før jeg går videre til nasjonalismeteorien, vil jeg si litt om identitetsbegrepet. Selv om det i stor grad er sosiale gruppers uttrykk for religion og nasjonalisme jeg undersøker i oppgaven, består slike samfunnsgrupper av individuelle sosiale aktører. Og for å forstå religiøs og nasjonalistisk adferd må man vite hvordan religion og nasjonalisme formes og formes av individer. Jeg vil ta utgangspunkt i sosiologen Meredith McGuire sin redegjørelse for identitet, fra hennes bok *Religion – The social context*. Individet sosialiseres i stor grad inn i en gruppe av familie, skole og samfunnet for øvrig, og dannelsen av den enkeltes identitet er da avhengig av en følelse av tilhørighet til gruppens meningssystem og kollektive identitet. I samfunn med konkurrerende religioner, tar gjerne identiteten farge av at den skiller seg fra de andre religionene. Da legges det gjerne stor vekt på hva det vil si å være ”en av oss” i motsetning til ”den andre”. Identitet gir ofte svar på spørsmålet ”hvem er jeg?” og den religiøse identiteten er bare en av mange ulike identiteter. Det er derfor jeg vil snakke om både religiøs, etnisk og nasjonal identitet – som ofte er tilknyttet hverandre. En religiøs gruppe kan sies å være et fellesskap av minner, hvor fortidens, nåtidens og fremtidige medlemmer knyttes sammen i en kjede av kollektiv tradisjon. Gruppen minner seg selv på viktige hendelser, forhold og meninger som er sentrale for gruppens eksistens gjennom ritualer og annen religiøs praksis. Dermed gjenskapes og overføres dette dynamiske kollektive minnet.¹⁸ Det er i stor grad det samme som skjer i nasjonalistiske grupper, når en sentral historisk hendelse reaktualiseres og anvendes for å vekke minnet om noe som ligger ”latent” i en nasjonal identitet. Jeg vil se nærmere på samspillet mellom disse ulike identitetene under behandlingen av nasjonalismeteorien.

¹⁷ Woodhead og Heelas, *Religion in modern times*, 429ff

¹⁸ McGuire, *Religion*, 51

2.3 Nasjonalisme

Nasjonalisme er et stort og vanskelig tema, som jeg skal prøve å gi en kort redegjørelse for i tilknytning til oppgavetemaet mitt. Thomas Hylland Eriksen presenterer en nokså grei oversikt over relevante teoretikere i sitt foredrag om ”Nasjonalismens paradokser” som han holdt på et seminar om *Nasjonalismens Janusansikt* i Sverige i 1994.¹⁹ Her definerer han nasjonalisme som ”koblingen mellom kultur og stat”. Han viser her til filosofen og sosialantropologen Ernest Gellner, som er en av de mest kjente teoretikerne på feltet. I boken *Nasjonalisme* definerer Gellner nasjonalisme som ”et politisk prinsipp som fremholder at kulturell likhet er det grunnleggende sosiale bånd.”²⁰ Gellner ser ifølge Hylland Eriksen nasjonal identitet som en funksjonell erstatning for de identifikasjonsbånd som gikk tapt i moderniseringen. Hans forståelse av nasjonalisme blir da også funksjonalistisk, ved at fenomenet forklares som en tilpasning til modernisering og industrialisering – både for individ og stat. Individet får en tilhørighet i den moderne tids identitetsmessige ”vakuum”, mens det for staten er viktig å legitimere seg og nasjonsbyggingen ved å skape en felles identitet blant folk som aldri vil treffe hverandre.²¹ Denne tanken bringer oss videre til Benedict Anderson, som definerer nasjonen som ”an imagined political community”.²² Mens Gellner forklarer nasjonen som ”imagined” i betydningen ”oppfunnet” fellesskap, går Andersons forståelse mer i retning av at nasjonen som ”forestilt” eller ”skapt”. Han mener ethvert samfunn er forestilt på en eller annen måte, og spørsmålet blir på hvilken måte de er forestilt.²³ Å forestille seg et fellesskap i moderne forstand, har ifølge Anderson blitt nødvendig på grunn av religionens tilbakegang, og mulig på grunn av boktrykkerkunsten. Gjennom det trykte ord blir forestillingen om en form for udødelighet fremkalt, som individet kan identifisere seg med – og i siste instans gå i døden for.²⁴

¹⁹ Thomas Hylland Eriksen, ”Nasjonalismens paradokser” i *Nasjonalismens Janusansikt: Rapport fra seminaret 17.-18. april 1994* på Svenskhemmet Voksenåsen, 7

²⁰ Ernest Gellner, *Nasjonalisme*, overs. av Pål Eitrheim (Oslo: Spartacus, 1998), 17.

²¹ Hylland Eriksen, ”Nasjonalismens paradokser”, 5

²² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2. Utg. (London: Verso, 1991), 6

²³ *Ibid.*, 6-7

²⁴ Anthony D. Smith: *The Ethnic Origins of nations*, (Oxford: Blackwell, 1986), 10

2.3.1 Essensialisme og konstruktivisme

Både Ernest Gellner og Benedict Anderson er altså opptatt av moderniseringens frembringelse av nasjonalisme. De kan (grovt sett) sies å representere et ”konstruktivistisk” nasjonalismesyn, som nærmest ser nasjonal identitet som et kreativt påfunn – selv om de kanskje tolker begrepet ”imagined” forskjellig. Motsatsen er det ”essensialistiske” synet på nasjonen, noe Thomas Hylland Eriksen beskriver som ”nasjonalistenes analyse av seg selv”.²⁵ Denne typen teorier bekrefter nemlig nasjonalistenes syn på nasjonen som noe naturlig, som har eksistert fra gammelt av. Det er ikke vanlig å tenke på disse kategoriene som gjensidig utelukkende, for ingen vil ifølge Hylland Eriksen gå fullstendig inn for noen av delene. Det går også an å kombinere tilnærmingene ved å supplere den konstruktivistiske tanken med en erkjennelse av at konstruksjonen av nasjonen må bygge på noe som tross alt er i kontakt med folks erfaringer og oppfattes som troverdig. Konstruktivistene legger imidlertid vekt på at ”det gamle” forandres underveis.²⁶ Teoretikere som er opptatt av at spiren til nasjonalisme er å finne langt tilbake i tid, kalles som sagt essensialister. Et slikt syn er kanskje Anthony D. Smith den fremste talsmannen for. I boken *The ethnic origin of nations* tar han til orde for at den nasjonale identitet er å finne lenger tilbake i tid enn på slutten av 1700-tallet, hvor konstruktivistene gjerne finner nasjonalismens ”begynnelse”. Han sier ikke at disse teoretikerne tar feil – snarere tvert imot – men han ønsker å supplere oppfattelsen med at det også fantes før-moderne paralleller til den ”moderne” idé om nasjonal identitet og karakter.²⁷ Derfor mener han at nasjonene er moderniserte etniske fellesskap, fordi moderne nasjoner bygger på noe som er gammelt. Kimen til nasjonalismen er altså å finne hos etniske fellesskap langt tilbake i tid. Når man kobler dette opp mot den moderne stat, med dens industrialisering og utdanningsvesen – som er helt nødvendig for å skape nasjonal identitet – får man nasjoner ifølge Smith. Han er dermed mer opptatt av kontinuiteten med fortiden, enn bruddet med den – slik for eksempel Gellner og Anderson kan sies å være.²⁸

2.3.2 Nasjonalisme og etnisitet

²⁵ Smith: *The Ethnic Origins of nations*, 7

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 10-11

²⁸ Hylland Eriksen: ”Nasjonalismens paradokser”, 6

Historikeren Arve T. Thorsen ved Universitetet i Oslo, publiserte i 2008 doktorgradsavhandlingen *The Gospel of the fatherland*. I introduksjonen bekrefter han mitt inntrykk av at det er uvanlig å skrive om forholdet mellom religion og nasjonalisme i historiefaget.²⁹ Etter hans mening er religion et forsømt forskningsobjekt innenfor denne disiplinen, særlig når det gjelder religionens betydning for formingen av nasjonal identitet. Religion har altså ikke tradisjonelt blitt sett som noen viktig faktor ved denne formingen. Han mener imidlertid at man ikke bare ser spor av religiøse overtoner i moderne nasjonalisme, men at religion faktisk kan spille en viktig og formende rolle i ”sekulær” nasjonal ideologi. I likhet med Smith hevder Arve Thorsen at sosiologer som Gellner og Anderson representerer ”modernistene” (eller ”konstruktivistene”) innen nasjonalismeforskningen. Disse teoretikerne hevder at nasjoner har blitt til som en konsekvens av ulike moderne faktorer, og de ser identitet og nasjon som relativt uavhengig av før-moderne historie og tradisjon. Som et motstykke til modernist-tilnærmingen, setter han den såkalte ”etnisist”-tilnærmingen (eller ”essensialismen”), som ifølge ham vektlegger det moderne aspektet av nasjonalisme annerledes. Anthony D. Smith reagerer blant annet på den modernistiske tendensen til å utelate nasjonalismens røtter, og mener disse er å finne i det førmoderne etniske samfunnet; ”the ethnies”. Her finner man blant annet ritualer, kollektive tradisjoner og myter, som ifølge Thorsen er med på å danne ens nasjonale identitet.³⁰

Smith kan sies å inntar en slags mellomposisjon mellom konstruktivisme og essensialisme, ved at han bruker begge disse posisjonene i sine forklaringsmodeller. I likhet med Ernest Gellner og Benedict Anderson, anerkjenner han nasjonalisme som et moderne fenomen, men legger større vekt på det tradisjonelle og førmoderne innholdet i nasjonal kultur. Han oppfatter dette som like viktig for nasjonalisme som de endringene moderniseringen førte med seg. Han vektlegger blant annet organisert religion og mellomstatlig krigføring som førmoderne former for etnisk organisering.³¹ Dermed blir etnisitet en slags forløper til nasjonalisme, og de etniske røttene har ifølge Smith hatt stor betydning for hvordan nasjoner og nasjonalisme har blitt utformet i moderne tid. Han knytter etnisitet til etnisk identitet, som han også anser som et slags grunnlag for en senere nasjonal identitet.³² Smiths teori om det etniske førmoderne samfunn, gir ifølge professor i kirkehistorie, Dag Thorkildsen, en

²⁹ Arve T. Thorsen: *The Gospel of the fatherland: Christianity, Universality and National thought in France and Germany in the Early 20th Century* (Oslo: University of Oslo, 2008), 11

³⁰ *Ibid.*, 11f

³¹ Smith, *The Ethnic Origins of nations*, 32ff

³² *Ibid.*, 16ff

forklaring på nasjonalismens kompleksitet; både hvorfor nasjonalismen ofte har et slikt religiøst preg, samtidig som det også er en nær sammenheng mellom nasjonalisme og sekularisering (i og med moderniseringen av samfunnet).³³ For Anthony D. Smith er altså religion en førmoderne form for etnisk organisering, som har betydd mye for hvordan nasjoner og nasjonalisme har blitt utfordret i moderne tid. Jeg vil i henhold til hans teorier vise at det kan være tette bånd mellom etnisitet og religion, slik det er i Serbia (og omkringliggende stater), og at dette kan få store konsekvenser for utformingen av nasjoner og nasjonalisme.

2.4 Religion og nasjonalisme i samspill

Anthony D. Smith hevder i sin bok *Chosen Peoples* at det i nasjonalismeteori er vanlig å se på nasjonalisme som en moderne, sekulær ideologi som erstatter det religiøse systemet som fantes i førmoderne, tradisjonelle samfunn. Dermed tenker man seg gjerne en uunngåelig utvikling fra tradisjonell religion til moderne nasjonalisme, enten det er en frigjørende eller destruktiv bevegelse. Denne posisjonen har blant andre Elie Kedourie stått for, i sin bok *Nationalism* fra 1960. Han så nasjonalismen som et åndelig barn av opplysningstiden, og det var derfor en moderne, sekulær, europeisk og oppfunnet ideologi. Dermed kan Kedourie sies å være en ”modernist”, som mener at religion spiller liten eller ingen rolle i nasjonalismestudiet. Smith mener dette synet stammer fra såvel Ernest Gellners teori om nasjoner og nasjonalisme som fra Benedict Anderson teorier. Religion nevnes heller ikke i særlig stor grad av Eric Hobsbawm, hvor det er staten og sosiale grupper som har de viktigste rollene. I sin andre bok, *Nationalism in Asia and Africa* fra 1971, stiller Kedourie seg imidlertid noe annerledes til spørsmålet om religion og nasjonalisme. Her hevder han at nasjonalister har funnet ut at de kan vekke følelser hos massene ved å gjøre profeter til nasjonale helter og gjøre religiøse feiringer til nasjonale fester. Dermed kan Kedourie, ifølge Anthony D. Smith, sies å bringe religion tilbake til nasjonalismeanalysen, ved at nasjonalisme og religion ofte blir allierte i hans beskrivelser.³⁴

³³ Dag Thorkildsen, ”Nasjon, nasjonalisme og modernisering: Noen sentrale problemer og posisjoner innenfor nasjonalisme forskningen” i Brohed, I.: *Kyrka och nationalism i Norden: nationalism och skandinavism de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, 23-58 (Lund: Lund University Press, 1998), 34.

³⁴ Smith, *Chosen Peoples*, 9ff

Når nasjonalismen istedenfor å erstatte religion, spiller på lag med den, kan dette samspillet utgjøre en betydningsfull maktfaktor. Men langt fra alle nasjonalister gjør bruk av religiøse symboler. Dette kan av og til skyldes at man selv er ateist, men det kan også skyldes at et slikt samspill rett og slett ikke er mulig. Det er nemlig ikke alltid det lar seg gjøre å konstruere et nasjonalistisk program rundt religion. Mulighetene for dette vil variere fra land til land, og være lettest i land som er både etnisk og religiøst homogene.³⁵ Professor i religion ved universitetet i Trondheim (NTNU), Sabrina Petra Ramet, definerer nasjonalisme som ”the collective attitude toward the national heritage”, (hvor nasjonal arv er) “the collective memory of a community focusing on those people, events, cultural products, and symbols which are seen as formative of the nation and its place in the international order.”³⁶ Religionen bidrar ifølge henne med den overnaturlige legitimeringen av nasjonens verdier, som skaper et sett med felles verdier for samfunnet.³⁷ Ifølge Dag Thorkildsen, er bevisstheten om å tilhøre et nasjonalt fellesskap både et individuelt og et kollektivt fenomen som uttrykkes gjennom deltagelse i og identifikasjon med fellesskapet. Spesielle begivenheter og ritualer kan styrke forholdet mellom individet og det nasjonale fellesskap, siden disse danner ”shared identifications”. Dette kan særlig skje i tilfeller der nasjonen er truet av krisesituasjoner, og individet føler seg truet i en slik grad at man vil forsvare nasjonen for enhver pris. I slike kriser, kan nasjonalismen ta form som en slags nasjonalreligiøsitet, hvor det oppgis religiøse grunner til nasjonens eksistens og beskyttelsesbehov.³⁸

2.5 Avslutning

Hvis vi nå vender tilbake til Geertz’ religionsdefinisjon og forsøker å bruke den på nasjonalisme, ser vi at nasjonalisme i likhet med religion kan beskrives som

et system av symboler som bidrar til å etablere sterke, gjennomgripende og varige stemninger og motivasjoner hos mennesker ved å formulere forestillinger som har med virkelighetsoppbygging å

³⁵ Steve Bruce, *Politics and Religion*, (Cambridge, Polity Press, 2003), 43

³⁶ Sabrina Petra Ramet, “Spheres of Religio-Political Interaction: Social Order, Nationalism, and Gender Relations” i *Render Unto Caesar: The religious Sphere in World Politics*, red. av Sabrina Petra Ramet and Donald W. Treadgold, 51-69. (Washington, D.C.: The American University Press, 1995), 58

³⁷ Ibid. 58

³⁸ Thorkildsen, ”Nasjon, nasjonalisme og modernisering”, 57f

gjøre, og ved å ikle disse forestillingene en slik aura av faktisitet at disse stemninger og motivasjoner synes overmåte realistiske.³⁹

Geertz' definisjon inneholder ikke referanser til noe overnaturlig eller guddommelig, men vektlegger hva symboler – som er en viktig del av både religion og nasjonalisme – gjør med mennesker. Siden det er en såpass ”funksjonell” definisjon, kan den fungere som en beskrivelse av både religion og nasjonalisme i min oppgave, og kan dermed sies å være ”kulturvitenskapelig”.⁴⁰ I det neste kapittelet vil jeg se på Serbias historie, med vekt på hendelser som har fått betydning for ettertiden, og som er relevante for min oppgave. Jeg har derfor også lagt vekt på hendelser som viser hvordan kirken har hatt nasjonal innflytelse. I kapittelet om ”Serbisk nasjonalisme” vil jeg se nærmere på hvordan historiske hendelser har blitt gjenstand for kreativ fortolkning og satt inn i en nasjonal kontekst for å legitimere nasjonalistiske krav og ambisjoner.

³⁹ Geertz sitert i Gilhus & Mikaelsson, *Nytt blick på religion*, 27

⁴⁰ Gilhus & Mikaelsson, *Nytt blick på religion*, 27

3. Serbisk historie og religion

3.1 Innledning: Ortodoks kristendom

Serbere flest er ortodokse kristne, og tilhører dermed den ortodokse kirke. Denne formen for kristendom kjennetegner mange av landene i Øst-Europa, men fortoner seg ulikt i de forskjellige landene ettersom de ikke har hatt den samme historiske utviklingen. Det som likevel kan sies å være et felles kjennetegn, er at de ikke har vært gjennom en såkalt ”vestlig” opplysningstid og senere modernisering. Dermed kan ortodokse sies å ha et annet syn på historien enn vestlig kristendom. Denne bakgrunnen kan også bidra til å forklare hvorfor den ortodokse kirke i så stor grad har klart å beholde sin egenart fra gammelt av, og ikke gjennomgått så store endringer som romersk-katolsk og protestantisk kristendom. Den ortodokse kirke ble skilt fra den vestlige romersk-katolske i 1054. Med de østlige ortodokse menes de kristne som hører til det økumenske patriarkatet i Konstantinopel. I motsetning til den romersk-katolske er den ortodokse desentralisert, med flere uavhengige lokale kirker. Dette har gjort sitt til at kirkene har vært fleksible og lett tilpasset seg skiftende forhold. Mange av disse kirkene er også nasjonale kirker, siden statsmakt og kirke som regel har vært tett tilknyttet hverandre i ortodokse land. Det har imidlertid ikke vært vanlig med statskirker på samme måte som vi har vært vant til i Norge. De aller fleste i ortodokse land bekjenner seg likevel til denne kirken, og båndene mellom nasjonalitet og religion er ofte også svært tette. Ordet ortodoksi betyr både ”rett tro” og ”rett tilbedelse”, og ortodoks kristendom hevder å være universell.⁴¹ Det tette forholdet mellom kirken og folket har gjort at kristendom blant slaverne har blitt religionen til hele folket, og dermed en svært populær religion. Relasjonen mellom kirken og folket ble gjort enda sterkere av systemet med å danne uavhengige nasjonale kirker. Det at kirke og statsmakt har vært så tett forbundet, har også hatt en del uheldige konsekvenser fordi de ortodokse slaverne ofte har forvekslet de to. Dermed har kirken av og til opptrådt som aktør i nasjonale politiske saker. Slaverne har hatt en tendens til å tenke på sin tro som hovedsakelig serbisk, russisk eller bulgarsk, fremfor det primært ortodokse eller katolske ved den. Derfor har nasjonalismen vært en så sentral faktor innenfor ortodoksien de siste århundrene.⁴²

⁴¹ Timothy Ware, *The Orthodox Church*, ny utg. (Harmondsworth: Penguin, 1997), 1ff

⁴² *Ibid.*, 76f.

3.2 Serbere i Bysants og middelalder

Serberne stammer fra sørslaverne, som utvandret fra Nord-Europa til Balkan mellom det 5. og 7. århundret etter Kristus. På den tiden var Balkan en del av det bysantinske imperiet. Misjonærer fra Roma konverterte hedenske sørslavere i vest til romersk-katolsk kristendom, mens forfedrene til serbere og montenegrinere ble omvendt til ortodoks kristendom av misjonærer fra Konstantinopel. Etter over 200 år i sitt nye hjemland, var alle de serbiske stammene kristnet, noe som i stor grad skyldtes oppfinnelsen av den slavonske skrifttypen, eller det kyrilliske alfabetet, rundt midten av 800-tallet. Det at innføringen av kristendommen ble gjort på slavernes eget morsmål, hadde mye å si for deres lese- og skriveferdigheter. Bibelen ble raskt oversatt fra gresk til slavonsk, og bruken av det kyrilliske alfabetet ble en av de mest synlige kulturelle aspektene som skilte serbere (og bulgarere, makedonere og montenegrinere) fra kroater og slovener.⁴³ Serbernes historie var lenge preget av å vekse mellom å tilhøre Bulgaria og Bysants, som konkurrerte om herredømmet på Balkan. På 1000-tallet dannet serberne to stater; Duklja eller Zeta i dagens Montenegro, og Raška, i dagens Sandžak. Raška ble dominert av Bysants, men Zeta beholdt en viss selvstendighet og innlemmet det nåværende Hercegovina. Stefan Nemanja forente Raška og Zeta i 1169, og la grunnlaget for det serbiske middelalderriket og Nemanja-dynastiet som hersket i 200 år. Han grunnla klosteret Hilandar på Athos i Nord-Hellas, der han senere ble munk, og som siden skulle bli serbernes største helligdom. Hans yngre bror, Sava, ble munk i Hilandar-klosteret og ble den første erkebiskop i en selvstendig serbisk kirke, med sete i Peć (nordvest i Kosovo). Han var opptatt av opplysning og utdanning, har fått helgen-status, og hylles som den første serbiske forfatter og grunnlegger av den serbiske ortodoksien. En kulturell storhetstid startet, med bygging av klostre og kirker med ikoner og fresker. Munkene skrev bøker på kirkeslavisk med det kyrilliske alfabetet. Stefan Nemanjas etterfølger Stefan, tok tittelen ”konge” og gjorde Serbia til en sterk stat. Under ham ble Serbia nært knyttet til den østlige, bysantinske kirken. Først under Stefan Dušan (1331-1355) nådde den serbiske middelalderstaten sitt høydepunkt. Erkebiskopsetet i Peć fikk status som patriarkat. Dušan ble

⁴³ Radmila Radic, “Serbian Christianity” i *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, red. Av Ken Parry, (Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2007), 232f.

kronet i 1346 som ”tsar over serbere og grekere”. Senere omfattet tittelen også bulgarere og albanere. Å ”gjenopprette tsar Dušans rike” ble senere en drøm for serbiske nasjonalister.⁴⁴

3.3 Det ottomanske imperiet

Noe som har vært viktig for å ”opprettholde” serbernes nasjonale følelser, har vært fokuset på den lange perioden da Serbia var okkupert av det ottomanske riket. Den historiske hendelsen som kanskje i aller størst grad har preget serbisk historie- og selvforståelse, er slaget på Kosovo-sletten (Kosovo Polje, rett utenfor nåværende Pristina) som fant sted 28. juni 1389. Her led serberne et militært nederlag mot ottomanerne, og prins Lazar led ”martyrdøden” – en hendelse som står sterkt i Serbia over 600 år senere, og brukes til å legitimere fiendtlige holdninger overfor muslimer. Albanske, kroatisk, bulgarske og ungarske styrker deltok på serbisk side, noe som viser at dette var de kristne folkene på Balkans samlede forsøk på å drive tilbake tyrkerne. I ettertid har imidlertid serberne tatt monopol på Kosovo-myten, slik at den fremstår i et nasjonalromantisk lys. Tapet ble oppfattet som et stort vendepunkt for serberne, og det har blitt knyttet mange legender til det skjebnesvangre slaget. Lazar blir fremstilt som en martyr og Kristus-skikkelse som vet at han skal dø for korset og friheten, og det sies at han valgte det himmelske riket fremfor det jordiske da han kvelden før slaget fikk valget av Gud. Kosovo ble et symbol på at Serbia en dag skulle reise seg igjen etter nederlaget, og det ble en hellig plikt ”å hevne Kosovo”; Kosovo-myten er derfor den mest sentrale nasjonale myten serberne har.⁴⁵ I kapittel 5 vil jeg gå nærmere inn på serbernes nasjonale myter.

Ikke alle serbiske land kom innunder ottomansk kontroll med en gang etter den tyrkiske seieren, men Serbia ble en underordnet provins. I 1459 ble Serbia imidlertid en tyrkisk provins, som var underlagt ottomanernes føydalsystem i mer enn 300 år. Mange ortodokse konverterte til islam, enten på grunn av tvang eller for å beholde eller skaffe seg nye privilegier. Samtidig prøvde de ottomanske myndighetene å tilfredsstille den ortodokse kirke ved å gi dem visse konsesjoner. De tillot likevel ikke at nye kirker ble bygd, og bare motvillig lot de gamle kirker bli restaurert. Noen kirker ble revet, mens andre ble gjort om til moskeer.

⁴⁴ Svein Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 5. Utg. (Oslo, Syress forlag, 2006), 89ff

⁴⁵ *Ibid.*, 94f.

Det var bare i sjeldne tilfeller at folk fikk lov til å samles i kirker og klostre, og prester og munkere trengte spesiell tillatelse til å forkynne offentlig. Som en konsekvens av dette måtte familienes overhode ta på seg rollen som ”familieprest”. Dette er en av grunnene til at serberne årlig feirer familienes dåps- eller beskytterhelgen – en tradisjon som fremdeles står sterkt i Serbia.⁴⁶

Siden den serbiske overklassen enten var utryddet eller fordrevet, dannet de muslimske tyrkerne den nye overklassen. De innførte islamske skikker og ga byene et orientalsk preg. Serberne fortsatte imidlertid sine tradisjonelle liv som småbønder på landsbygden, og styrte flere steder seg selv gjennom landsbyhøvdinge (knez-er). Så lenge de betalte skatter til tyrkerne, fikk de stort sett leve i fred, selv om det også hendte at tyrkiske embetsmenn plaget befolkningen. Ifølge professor Svein Mønnesland gjorde ikke tyrkerne noen forsøk på å tvangsomvende serberne, men den serbisk-ortodokse kirken mistet sitt selvstyre ettersom tyrkerne ville at alle de ortodokse skulle høre under patriarken i Konstantinopel. I 1557 ble patriarkatet i Peć gjenopprettet av en storvesir med serbisk opprinnelse, men etter å ha vært et religiøst samlingspunkt et par hundre år ble det igjen nedlagt av tyrkerne i 1766. Til tross for disse endringene, klarte den ortodokse kirken som institusjon å opprettholde en slags nasjonal bevissthet under tyrkerne, og kirken ble det samlende kulturelle sentrum. Den muntlige tradisjonen bidro sterkt til å bevare nasjonalfølelsen. Tradisjonen med St. Sava og mytene om Kosovo-slaget ble holdt levende, og minnene om det serbiske middelalderriket ble bevart mye takket være kirken. Kirkene og klostrene fra Nemanja-perioden ble stort sett spart av tyrkerne, og er fremdeles serbernes største kulturskatt i dag.⁴⁷

Mot slutten av det ottomanske imperiets herredømme, kategoriserte myndighetene folk etter religiøs tilhørighet og kalte de forskjellige ”millet”-grupper. Alle østlig ortodokse kristne ble satt i en gruppe som ble kalt ”Millet-i-Rum”, hvor ”Rum” refererer til østlig ortodoks kristendom.⁴⁸ Den tyrkiske betydningen av ”millet” var ”nasjon”, men i en annen betydning enn ordet har i dag. ”Bok-religionene” jødedom og kristendom var tolererte religioner, selv om jøder og kristne aldri kunne bli noe mer enn annenrangs borgere. Bortsett fra i saker som involverte muslimer, ble de ortodokse stort sett styrt etter ortodokse kristne lover. Siden

⁴⁶ Radic, ”Serbian Christianity”, 234f.

⁴⁷ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 95-96

⁴⁸ George W. White, *Nationalism and territory: constructing group identity in Southeastern Europe*, (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000), 180ff

ortodokse hadde lite med andre folkegrupper å gjøre, ble samfunnet basert på religiøs oppdeling istedenfor integrering.⁴⁹ Det ble ikke gjort forsøk på å skille mellom de ulike ortodokse, enten de var russere, bulgarere, serbere eller grekere. Etnisitet spilte dermed ingen stor rolle, og alle i ”Rum”-gruppen kalte seg ”pravoslavni” (rett-troende). Ifølge professor i geografi, George W. White, var ikke de etniske betegnelsene ”serber” eller ”russer” viktige for ens identitet slik de er i dag. Man var mer opptatt av hvilket geografisk område man kom fra, noe som også var mer konkret enn etniske termer. Språket man snakket ble derfor også identifisert ut ifra stedet man var fra. Så ved overgangen til 1800-tallet identifiserte folk seg selv mer som ”pravoslavni” enn ”serbere”. Derfor smeltet nasjonalismen på sammen med ”pravoslav”-identiteten, ifølge White. De ortodokse kristne brukte kirkeslavisk både i sin religiøse praksis, og til daglig. Akkurat som med nasjonalitet, var heller ikke språket avgjørende for identiteten deres før den romantiske nasjonalismen på 1800-tallet. Dette forandret seg imidlertid med den romantiske nasjonalismen. Da fikk språk stor betydning for nasjonal tilhørighet, slik at språk etter hvert ble forbundet med hvert politisk sentrum. De ulike språkene ble dermed kodifisert samtidig som statene ble grunnlagt. Etter hvert som hovedstedene i Kroatia og Serbia fikk større politisk innflytelse på 1800-tallet, begynte det kroatisk og serbisk språk å ta form.⁵⁰

3.3.1 Utvandring

I 1683 slo østerrikerne tyrkerne tilbake fra Wien, erobret Beograd i 1688, og kom så langt sør som til Kosovo og Makedonia. Mange serbere var glade for at østerrikerne kom, selv om de var katolikker. Østerrikerne ble imidlertid drevet nordover igjen, og tyrkernes hevn gikk utover serberne. Derfor utvandret ca. 40.000 serbere (flesteparten fra Kosovo) til Ungarn under ledelse av patriarken i Peć (Arsenije III) i 1690. De fikk slå seg ned i Sør-Ungarn, hvor de ble lovet full religionsfrihet av den ungarske kongen, og rett til å velge sin egen leder, vojvoda. Ved freden i Karlowitz i 1699 ble denne rettigheten imidlertid tatt fra dem. Tyrkerne måtte gi fra seg Ungarn og Kroatia-Slavonia, samtidig som Donau og Sava ble grenseelver mellom Tyrkia og Østerrike. Denne grensen har (med et lite avbrudd) ligget fast helt til 1918,

⁴⁹ James R. Payton, Jr., “Ottoman millet, religious nationalism, and civil society: Focus on Kosovo”, i *Religion in Eastern Europe* XXVI, (Februar 2006) 1-12, http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/payton_kosovo.pdf (sist tilgang 06.10.08), 11ff

⁵⁰ George W. White, *Nationalism and territory*, 180ff

og ble en viktig kulturgrense. Den serbiske nasjonen har dermed blitt splittet i to kulturer: på 1700-tallet ble de fleste serberne syd for grensen undertrykt av det ottomanske riket, mens serberne i Sør-Ungarn (nord for Donau og Sava) fikk del i opplysningstidens reformbevegelse.⁵¹

Den tyrkiske okkupasjonen hadde ifølge gresk-ortodokse Timothy Ware to motsatte effekter på den ortodokse kirkens intellektuelle liv; på den ene siden en sterk konservatisme og på den andre siden en viss vending mot vesten. Under tyrkerne ble kirken naturlig nok defensiv, og det viktigste målet var overlevelse. Dermed var de ortodokse vanligvis fornøyde med å holde seg til sine gamle formularer og befeste sine nedarvede posisjoner. På den måten hadde konservatismen sine fordeler ved å nettopp virke konserverende slik at religionen kunne opprettholdes noenlunde uforandret i en vanskelig tid. På 1600- og 1700-tallet ble denne tradisjonalismen imidlertid supplert av en motsatt strømning av vestlig innflytelse. Siden det var vanskelig å opprettholde en god standard for den ortodokse lære, reiste mange som ønsket en høyere utdanning, til den ikke-ortodokse delen av Europa. Dermed fikk de romersk-katolske eller protestantiske lærermestere – noe som trolig har preget kirkens teologiske utvikling til en viss grad.⁵²

Som en av de største nasjonalitetene i Ungarn, satte serberne sitt preg på byer som Zemun, Novi Sad og Sombor. Tyngdepunktet for den serbiske kulturen i Vojvodina var erkebiskopens sete ved Novi Sad. Serberne hadde sine egne kirker, klostre og skoler, og fikk utdanning ved østerrikske høyskoler og universiteter. Vojvodina ble etter hvert derfor sentrum for serbisk kultur. Både Russland og Østerrike ønsket hegemoni på Balkan, og fra 1700-tallet ble den ortodokse russiske innflytelsen på serberne sterkere. Mange serbiske prester ble utdannet i Kiev, men serberne fikk etter hvert lov til å åpne egne skoler i Østerrike. I Vojvodina utviklet det seg et serbisk skriftspråk som i begynnelsen bygde på en blanding av kirkeslavisk og russisk, for så å få mer preg av serbisk folkemål; ”slavoserbisk”. Den fremste opplysningsmannen blant serberne i Ungarn var Dositej Obradović, som kan sies å være den første ”moderne” serber. Han var opprinnelig ortodoks munk, men brøt med kirken og reiste

⁵¹ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 97

⁵² Ware, *The Orthodox Church*, 91f

rundt i Europa og lærte det europeiske åndsliv å kjenne. Han skrev bøker som skulle bringe serberne opp på et europeisk nivå.⁵³

3.3.2 Frigjøring og nasjonal oppblomstring

Sør for Donau ble bøndenes sosiale og økonomiske vilkår verre, noe som i stor grad skyldtes de lokale tyrkiske myndighetenes dårlige styre. Serberne, og spesielt den serbisk-ortodokse kirken, opplevde også et sterkt press fra den greske kirken, som la ned patriarkatet i Peć i 1766. Da ble serberne underlagt patriarken i Konstantinopel, og presteskaperet var i lang tid grekere.⁵⁴ I 1782 inngikk stormaktene Russland og Østerrike en hemmelig avtale om å dele Balkan, og i 1787-88 prøvde de seg på et militært fremstøt mot Tyrkia. Østerrikske tropper kom et stykke nedover i Serbia, men måtte trekke seg tilbake etter press fra England og Frankrike. Hendelsen ga serberne sør for Donau inspirasjon til å frigjøre seg fra tyrkerne. På slutten av 1700-tallet var det ottomanske riket blitt korrumpert og lovløst, og sultanen slet med å styre sine opprørske janitsjærer. Han lot dem få styre seg selv blant annet i Beograd, der de hadde store jordeiendommer med livegne bønder. Sultanen forviste janitsjærene i 1790-årene, men de kom tilbake med et terrorregime i 1801. Dette førte til uroligheter, og i 1804 grep bøndene til våpen etter at de fremste serbiske bondeførerne var blitt drept. Oppstanden ble ledet av Đorđe Petrović, bedre kjent som Karađorđe ("Svarte-Georg"). Serbiske landsbyledere, lovløse og prester ledet bøndene i den væpnede oppstanden som var rettet mot janitsjærene og ikke sultanen i første omgang. Serberne sendte en appell til sultanen om autonomi, men da denne ble avslått utviklet oppstanden seg til en frigjøringskamp mot det ottomanske herredømmet. Etter å ha erobret store deler av sentral-Serbia med hjelp av russiske tropper, ble de slått ned igjen av tyrkerne. Miloš Obrenović var en annen serbisk leder som startet en ny oppstand i 1815. Han utropte seg til fyrste (knez) etter at de hadde klart å befri sentral-Serbia sør for Donau. Avtalen som ble inngått med Tyrkia, innebar selvstyre for Serbia, selv om de var under tyrkisk overhøyhet. Serbia fikk imidlertid opprette en nasjonalforsamling og bestemme over indre saker.⁵⁵

⁵³ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 99f

⁵⁴ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 97-98

⁵⁵ *Ibid.*, 99ff

Serbia klarte i løpet av 1800-tallet å frigjøre seg fra det tyrkiske imperiet, ble internasjonalt anerkjent og fikk fullt indre selvstyre etter den russisk-tyrkiske krigen i 1830. Miloš Obrenović ble Serbias arvelige fyrste, og var opptatt av å modernisere den tilbakeliggende staten som var preget av det orientalske. Serbere fra Vojvodina slo seg ned i den nye staten, og bidro med mye av moderniseringen. Miloš' sønn, Mihailo Obrenović, ble fyrste og innførte politiske og økonomiske reformer. I 1867 trakk omsider tyrkerne sine garnisoner ut av Serbia. Mihailo ble myrdet i 1868, og Miloš' fetter Milan Obrenović overtok og fortsatte moderniseringen. Serbia ble anerkjent som uavhengig stat i 1878, og utvidet sitt territorie mot sør. Byene fulgte etter hvert et mer europeisk stilmønster, og den tyrkiske livsstilen ble avlagt til fordel for en mer europeisk. Serbia ble utropt til kongedømme i 1882, men Milan ble upopulær siden han underkastet seg Østerrikes interesser. Han gikk til krig mot Bulgaria i 1885, men tapte. Østerriksk diplomati gjorde at Serbia fikk beholde sitt territorium. I 1889 måtte Milan abdisere, og sønnen, Aleksandar Obrenović overtok som konge. Han førte imidlertid landet ut i større politiske og økonomiske problemer, og i 1903 ble han og dronningen myrdet av noen offiserer, som kastet kroppene deres ut av vinduet til jublende folkemasser. Obrenović-dynastiet var borte, og Petar Karađorđević ble ny konge.⁵⁶

Den serbiske oppstanden på begynnelsen av 1800-tallet førte til en nasjonal bevegelse, hjulpet av utdannede serbere i Ungarn som kjente til de romantiske og nasjonale strømningene i Europa. Vuk Karadžić (1787-1864) var en selvlært bondesønnsom som samlet serbisk folkediktning og skapte det moderne serbiske skriftspråket på bakgrunn av språket i folkediktningen. Den episke diktningen hans slo an i Europa, hvor romantikken og det nasjonale stod i høy kurs. Goethe og Grimm priste den serbiske folkesjelen, noe som betydde mye for serbernes selvfølelse og kontakt med Europa. Vuk Karadžić brøt med det gamle "slavoserbiske" skriftspråket og brukte den štokaviske dialekten til å skape et nytt. Han reformerte det kyrilliske alfabetet, og innførte en rettskrivning som bygde på uttalen. Dette vakte stor oppsikt, og ble møtt med motstand fra kirken i begynnelsen. Han oversatte Det nye testamentet til serbisk i 1847, og først etter 1850 ble reformen hans akseptert.⁵⁷ Vuk Karadžić publiserte den første store samlingen av episke sanger, og en av de mest kjente er "The Downfall of the Serbian Empire", hvor Lazar gjør sitt skjebnesvangre valg mellom det evige himmelske riket og det midlertidige riket på jorden. I likhet med Jesu lidelseshistorie, har

⁵⁶ Mønnesland, *Før og etter Jugoslavia*, 103-105

⁵⁷ *Ibid.*, 102f

også Lazar et ”siste måltid”, hvor han utpeker Milos Obilić til en forræder som vil forlate ham og gå til fiendens side, den ottomanske sultanen Murad. Obilić forsvarer seg og utpeker isteden den virkelige forræderen, Vuk Branković, samtidig som han lover å drepe Murad. Etter hans heltemodige innsats blir han ifølge myten selv drept, og serberne taper kampen på Kosovo-sletten på grunn av Vuk Branković sitt forræderi.⁵⁸

Vuk Karadžić bidro til de nasjonalistiske ideologiene som vokste frem på 1800-tallet. Hans lingvistiske arbeid dannet teorien om at slaverne i regionen ikke var forskjellige folk, men ett folk splittet av religionene ortodoks kristendom, katolisisme og islam. Mens nesten alle ortodokse kalte dem selv serbere, var problemet med de andre trosretningenes folk at de ikke forstod det faktum at de også var serbere.⁵⁹ Dette betydde i praksis at alle štokavisk-talende egentlig var serbere, slik at antall kroater ble reduserte til de kajkavisk-talende rundt Zagreb og de cakavisk-talende langs kysten. Ifølge ham hadde serberne tre religioner, og de štokavisk-talende kroatene var for ham ”romersk-katolske serbere”. Denne nasjonale ideologien fikk stor gjennomslagskraft ved å gi serberne en form for ”språklig nasjonalisme”. Den kunne dermed brukes til å assimilere alle štokavisk-talende kroater og muslimer.⁶⁰ Det var imidlertid ikke alle serbiske intellektuelle som var enige i Karadžićs teorier. Mange foretrakk den mer tradisjonelle tanken om å sette likhetstegn mellom det å være serber og det å være ortodoks kristen. Likevel hadde ideene hans stor innflytelse på utviklingen av de neste generasjonenes ideologi om et Stor-Serbia. Disse teoriene betydde at dersom dialekter – og ikke religioner – var nasjonalitetens kjerne, var hele Bosnia, Hercegovina og mye av Dalmatia egentlig serbisk – selv om store deler av befolkningene der verken skjønnte eller aksepterte det.⁶¹

En annen viktig bidragsyter til den nye serbiske nasjonalismen på 1800-tallet, var Montenegros fyrstebiskop Petar II Petrović-Njegoš. Han regnes som serbernes nasjonaldikter, og hans hovedverk het ”The Mountain Wrath” eller ”Bergkransen” fra 1847. Dette filosofiske verket handler om kampen mot tyrkerne og de muslimske montenegrinene rundt år 1700. Montenegros kamp mot tyrkerne settes her inn i både et europeisk og et kosmisk perspektiv; Europas kristendom mot Orientens islam og kampen mellom det gode og det onde. Njegoš var

⁵⁸ Tim Judah: *The Serbs: history, myth, and the destruction of Yugoslavia* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 35f

⁵⁹ Ibid., 61

⁶⁰ Mønnesland, *Før og etter Jugoslavia*, 106

⁶¹ Judah, *The Serbs*, 61f

også en av de første som tok i bruk Vuk Karadžićs reformerte skriftspråk. Innholdet i verket hans fikk stor betydning for den serbiske selvfølelsen, med dets understrekning av serbernes kamp for friheten, og sitater derfra har gått inn i språket.⁶² Hans glorifisering av Milos Obilić (som drepte den tyrkiske sultanen i slaget på Kosovo-sletten) har inspirert generasjoner av unge serbere og montenegrinere, og i likhet med Vuk Karadžić la også han skylden for serbernes nederlag på forræderen Vuk Branković. Han etterlyste ”Kosovos ånd” for å befri serberne fra fremmed herredømme, noe senere generasjoner av nasjonalister kunne identifisere seg med.⁶³

3.4 Ekspansjon og krigføring

Det var viktig for den serbiske staten å kunne begrunne deres behov for nasjonal samling og ekspansjon. Serbias innenriksminister Ilija Garasanin (1812-1874) regnes som grunnleggeren av den storserbiske ideologien. Han så et fremtidig Stor-Serbia som en naturlig fortsettelse av tsar Dusans middelalderrike, en oppbygging av en sterk stat som kunne fortsette etter at den var blitt avbrutt av tyrkernes erobring. Serberne utenfor staten måtte derfor overbevises om at det var bedre med en ny og sterk serbisk stat som skulle bli den ledende på Balkan, enn at enten den russiske eller habsburgske stormakten delte Balkan mellom seg. De serbiske nasjonalistene klarte å bevisstgjøre sine landsmenn i Bosnia-Hercegovina om deres nasjonale identitet, og disse ble etter hvert overbevist om at de burde slutte seg til moderlandet. Dermed ble de fortroppene i den storserbiske bevegelsen, som ønsket ekspansjon både mot Makedonia i sør (som var under tyrkerne) og vestover mot Bosnia-Hercegovina (som var under østerrikerne). Serbiske nasjonalister drømte om å befri deres ”hellige land” Kosovo og Makedonia, ”tsar Dusans rike”. Under balkankrigene (1912-1913) ekspanderte Serbia sørover mot Kosovo og Makedonia, men de måtte godta Østerrike-Ungarns og Italias opprettelse av en selvstendig albansk stat. Serberne vant en stor militær og politisk seier gjennom krigene, som vakte stor nasjonal begeistring; det var en følelse av at Kosovo-slaget endelig var blitt hevnet og at ”Gamle-Serbia” var blitt frigjort.⁶⁴

⁶² Mønnesland, *Før og etter Jugoslavia*, 112f

⁶³ Judah: *The Serbs*, 63f

⁶⁴ Mønnesland, *Før og etter Jugoslavia*, 106ff

Etter balkankrigene opplevde Serbia for første gang å ha en stor ikke-serbisk befolkning innenfor staten, nemlig albanerne i Kosovo og Vest-Makedonia. Albanerne i Serbias ”hellige land” Kosovo ble spesielt sett på som et fremmedelement. Det faktum at serberne ble trakassert på slutten av 1800-tallet og ca 60.000 av dem flyktet fra Kosovo, gjorde saken enda verre. Muslimene fikk lide for dette under balkankrigene, og det anslås at 12-25.000 ble drept. Etter krigene forsøkte man å assimilere albanerne, og satte inn en sterk propaganda mot dem. De ble fremstilt som mindreverdige og primitive undermennesker, som nesten var like ville som dyr. Serbiske historikere forsøkte å påvise at albanerne ikke hadde bodd i Kosovo i tidligere tider, og at de dermed var ”albaniserte” serbere. Albanerne i Kosovo gjorde opprør i 1913, noe som ble slått hardt ned. Serbiske myndigheter innførte et politiregime, og serbiske og montenegrinske innvandrere fikk land av staten og slo seg ned i Kosovo.⁶⁵ Også mange serbere utenfor Serbia støttet etter hvert opp om Serbias nasjonale kamp, og kroatene og slovenerne ble mer positive til Serbias rolle som ledende nasjon i den nasjonale kampen. Det viktigste for serbiske nasjonalister var nå å innlemme Bosnia-Hercegovina i Serbia, og hemmelige terroristorganisasjoner som ”den sorte hånd” ble opprettet i Bosnia. Østerrike-Ungarn var bekymret for denne utviklingen, og økt sin propaganda mot Serbia. Etter Serbias seiere i balkankrigene var det ikke lenger mulig for Østerrike å ekspandere på Balkan. Østerrikerne trengte et påskudd for å gå til krig mot Serbia, og fikk det med skuddet i Sarajevo.⁶⁶

3.5 1. verdenskrig

Gavrilo Princip var en 19-årig bosnisk serber som i 1914 henrettet Franz Ferdinand, den habsburgske tronarvingen og erkehertugen av Østerrike som var på besøk i Sarajevo da han ble skutt og drept. Henrettelsen, som utløste 1. verdenskrig, skjedde på samme dato som slaget på Kosovo-sletten (28. juni). Det sies at Princip, i likhet med mange av sine samtidige, kunne den tidligere omtalte ”Bergkransen” utenat.⁶⁷ Han tilhørte en gruppe unge bosniere som hadde fått våpen av obersten som ledet ”Den sorte hånd” eller ”Sammenslutning eller død” som organisasjonen også ble kalt. Etter attentatet fikk Serbia et ultimatum av den østerrikske regjeringen som ikke kunne overholdes, og 28. juli erklærte Østerrike-Ungarn krig. De klarte

⁶⁵ Mønnesland, *Før og etter Jugoslavia*, 150

⁶⁶ *Ibid.*, 109f

⁶⁷ Judah: *The Serbs*, 63f

ikke å ta Serbia med det samme, men i 1915 overmannet og okkuperte de både Serbia og Montenegro, med hjelp fra Tyskland og Bulgaria. Den serbiske regjeringen søkte tilflukt i Frankrike, og resten av den serbiske hæren måtte trekke seg tilbake gjennom Kosovo og Albania. På Korfu fortsatte de å kjempe sammen med blant annet franske tropper, og hjalp de allierte med å seire over Bulgaria. Til slutt kunne de marsjere inn i Serbia som seierherer. Ca. 1 av 5 serbere og montenegrinere mistet livet i 1. verdenskrig.⁶⁸ Ca 150.000 serbere fra Bosnia og Serbia ble sendt i konsentrasjonsleire i Ungarn, hvor mange døde av de dårlige forholdene. Serbere i Bosnia fikk lide under militære grupper av muslimer og kroater, dannet av bosniske myndigheter. Serbere ble fengslet, kyrillisk ble forbudt, og serbiske skoler ble stengt. Etter okkupasjonen, hvor Serbia ble delt mellom Østerrike-Ungarn og Bulgaria, ble ca. 30.000 serbere sendt til østerrikske konsentrasjonsleire eller brukt i tvangsarbeid. På samme måte som serbere hadde tvunget andre slaver til å si at de var serbere, tvang bulgarere nå serbere til å si at de var bulgarere.⁶⁹

Under rettssaken mot Gavrilo Princip sa han at han ikke først og fremst var en serbisk, men en jugoslavisk nasjonalist, med mål om å forene alle jugoslaver i en eller annen form for stat. Det viktigste var ikke hva slags stat, men at den måtte være fri fra Østerrike. Dette sa han til tross for at gruppen han tilhørte stort sett var serbere som trodde på et Stor-Serbia og var inspirert av Kosovo-myten.⁷⁰ Lite visste han nok den gang om at ønsket hans om en jugoslavisk stat ville bli en realitet bare noen få år senere. Serbia fikk internasjonal anerkjennelse etter 1. verdenskrig, og den serbiske regjeringen erklærte overfor de allierte at målet deres var å gjøre Serbia til en mektig sydvestlig slavisk stat, som alle serbere, kroater og slovenere skulle inngå i. Men ”frigjøringen” av sydslaverne betydde først og fremst å samle alle serbere. Kroatene og slovenerne kom i annen rekke, og ville bare tas med i en ”stor løsning” dersom forholdene tillot det. Den serbiske politikeren Nikola Pasić, som var statsminister i eksilregjeringen på Korfu, var redd for at de allierte skulle støtte opprettelsen av en uavhengig kroatisk stat innenfor Østerrike-Ungarn, og mente at denne i så fall ikke måtte omfatte Bosnia-Hercegovina og andre ”serbiske områder”. Synet ble begrunnet og rettferdiggjort av Serbias fremste etnologer, språkforskere og historikere.⁷¹

⁶⁸ Mønnesland, *Før og etter Jugoslavia*, 154

⁶⁹ Judah, *The Serbs*, 98f

⁷⁰ *Ibid.*, 97

⁷¹ Svein Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 155

I 1915 ble ”Den jugoslaviske komiteen” dannet i London, og komiteen ønsket de alliertes støtte for å forene sydslaverne i Habsburg-monarkiet. De allierte var imidlertid ikke positive til opprettelsen av en jugoslaviske stat etter første verdenskrig. Russland likte dårlig ideen om at de ortodokse serberne skulle gå i forbund med katolikkene, og ville heller ha en inndeling i flere mindre stater. Ved den russiske tsarens fall i 1917 mistet Serbia sin viktigste forbundsfelle i internasjonal politikk, og Pasić ble nødt til å inngå et forlik med Den jugoslaviske komiteen på Korfu sommeren 1917. Pasić ville ha en sentralstyrt stat under serbisk kontroll, og ønsket å være talsmann for alle sydslaverne, mens lederen for Den jugoslaviske komiteen, kroatene Ante Trumbic, ønsket en føderal løsning og så på de tre sydslaviske folkene mer som tre stammer av ett folk (de makedonske slaverne, albanerne og muslimene ble ikke anerkjent som egne folkeslag). ”Korfu-deklarasjonen” erklærte at Serbia og Den jugoslaviske komiteen ville samarbeide for å opprette en fremtidig jugoslaviske stat, og at kroatene, serberne og slovenene var ett folk, ”med felles blod, og felles språk, både skriftlig og muntlig”. De to alfabetene ble likestilt, og det ble også de tre nasjonsnavnene, flaggene og de tre religionene. Staten skulle være et konstitusjonelt monarki under Karadordevic-dynastiet. Prinsregent Aleksandar erklærte 1. desember 1918 at ”Kongedømmet av serbere, kroater og slovenere” (SHS) var opprettet.⁷² Serbia hadde vokst helt siden 1804, og ville bli det største folkeslaget i den nye staten. Derfor var det mange som ikke skjønnte hvorfor de skulle gi etter for kroatisk krav om en føderal løsning. Serbernes tendenser til sentralisering førte til en økende fiendtlighet mot dem, og dette ble det største politiske problemet mellom 1918 og 1941.⁷³

3.6 Mellomkrigstid

Serberne anså den nye staten som et Stor-Serbia, og mente de hadde rett til å være den ledende nasjonen siden de hadde gått ut av verdenskrigen med stor internasjonal prestisje. De mente også at de hadde gått i spisen for å frigjøre de sydslaviske folkene fra ottomanerne og Det habsburgske riket. Gjennom sine seiere i balkankrigene og sine store ofre under første verdenskrig hadde de dermed gjort seg fortjent til å være det ledende folkeslaget. Serberne fikk det omtrent som de ville, og 28. juni 1921 ble landets første grunnlov vedtatt. 28. juni var

⁷² Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 156ff.

⁷³ Judah, *The Serbs*, 104

en viktig dato for Serbia, siden det var både deres nasjonaldag, dagen for Kosovo-slaget og skuddet i Sarajevo. Samtidig var det en kirkelig festdag, St. Vitus dag (Vidovdan), og derfor ble grunnloven kalt "Vidovdan-konstitusjonen". Denne var en nærmest en kopi av den serbiske grunnloven fra 1903, tilpasset de nye forholdene, og den gjorde Jugoslavia til en sentralistisk stat hvor serberne på mange måter ble favorisert. Den serbisk-ortodokse kirken var en støttespiller for det storserbiske regimet, og serbiske politikere så nærmest på den katolske kirken som fiender av staten. Det teologiske begrepet "svetosavlje" (det å følge St. Savas lære) oppsto som et uttrykk for den spesielle serbiske ortodoksien – slik det også hadde vært i middelalderen.⁷⁴ Dette var en nasjonalistisk teologi, med elementer av antivestlige holdninger. Konseptet skulle danne et ideologisk møtested for alle serbere som bodde i ulike deler av kongedømmet Jugoslavia.⁷⁵ I grunnloven fra 1903 hadde ortodoksi blant annet blitt anerkjent som den offisielle statsreligion, og alle statlige og nasjonale helligdager ble feiret med kirkeritualer. Religionsundervisning var blitt obligatorisk i Serbia, og alle biskoper, prester og religionslærere fikk lønn av staten. Etter at patriarkatet ble gjenopprettet i 1918, satt den serbiske patriarken i det kongelige råd, mens mange ortodokse prester hadde seter i nasjonalforsamlingen som representanter for ulike politiske partier.⁷⁶

1920-årene ble preget av stadige politiske kriser på grunn av det dårlige forholdet mellom kroater og serbere. Politiske attentatforsøk og vold ble løsningen i frustrerte ikke-serbiske nasjoner, som ikke hadde noen muligheter til innflytelse gjennom politikken. Det endte med at parlamentet brøt sammen, og 6. januar (den ortodokse julaften) 1929 ble det oppløst av kong Aleksander, som også opphevet Vidovdan-forfatningen. Han ga seg selv diktatoriske fullmakter, pressesensur ble innført, mens politiske partier ble forbudt. Landets flernasjonalitet skulle skjules mest mulig, og det ble offisiell politikk å snakke om befolkningen som "tre stammer" av ett folk for å skape en overnasjonal, jugoslavisk identitet. Kong Aleksandar ga staten navnet "Jugoslavia", et navn kroater senere alltid har forbundet med ufrihet og undertrykkelse. Diktaturet rammet også serbere, og misnøyen var stor i hele landet. Det vokste frem en nasjonalistisk ekstremisme, og kong Aleksandar ble skutt av attentatmenn i 1934. Kongens fetter, prins Pavle, som stod i spissen for det nye regentstyret frem til 1941, var motstander av diktatur og tillot en viss politisk aktivitet. Milan Stojadinović

⁷⁴ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 166ff

⁷⁵ Radic, "Serbian Christianity", 238

⁷⁶ Pedro Ramet: "The Serbian Orthodox Church" i *Eastern Christianity and politics in the twentieth century*, red. Av Pedro Ramet, (Duke University Press 1988), 233f

ble ny statsminister, og dannet regjering sammen med en slovener (Korošec) og en bosnier (Spaho).⁷⁷

For den serbiske kirken representerte foreningen av sydslaverne også samlingen av den serbisk-ortodokse kirken, med gjenopprettelsen av patriarkatet. Staten hadde klare interesser i dette henseendet, og forsøkte å få gjennomslag for en lov som ville føre til større statlig kontroll over kirken. Lovforslaget ble imidlertid kritisert av flere parter, og av den serbiske kirken selv. Det lyktes kirken å forhindre denne loven, og forbedret på den måten sin posisjon i forhold til staten. Under Kong Aleksandars monarki fikk den serbisk-ortodokse kirken statlige subsidier, noe som gjorde det mulig å etablere tre kirker i det katolske Slovenia. I løpet av 20-årene klaget ikke-ortodokse troende gjentatte ganger over at den serbiske kirken manipulerte staten for å nå sine egne mål.⁷⁸ Det dårlige forholdet mellom katolikker og ortodokse nådde et høydepunkt i 1937, da det oppstod en voldsom politisk strid om en tidligere overenskomst mellom Beograd og Vatikanet – planlagt av kong Aleksandar og lagt frem av den tidligere regjeringen. Avtalen ville gi den katolske kirken samme status som den ortodokse i lovverket, noe som skapte opprør blant serbiske nasjonalister. Serbere flest var fiendtlige til paven, og politikerne ville ikke ha en uavhengig kirke som de ikke kunne kontrollere. Konkordatet ble vedtatt med et knapt flertall, men den serbisk-ortodokse kirken reagerte ved å utstøte alle serbere som hadde stemt for. Statsminister Stojadinović følte seg tvunget til å trekke forslaget tilbake, og dermed var den katolske kirken det eneste store kirkesamfunnet som ikke hadde et regulert forhold til staten.⁷⁹

3.7 2. verdenskrig

Til tross for de store politiske anstrengelsene for å få de slaviske folkene i Jugoslavia til å føle seg som ett folk, stakk ikke denne fellesfølelsen dypt. Det var bare et sjikt av embetsmenn, forfattere, lærere, jurister og noen få andre som var ”jugoslavisk” orientert. Forfatteren Ivo Andrić er et eksempel på en av de få som oppga sin nasjonale identitet; han var en kroatisk katolikk fra Bosnia som ”ble serber” som kongelig embetsmann, og ønsket å bli regnet som en serbisk forfatter. Det ble gjort forsøk på en språklig unitarisme i 20-årene, men det førte

⁷⁷ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 172ff

⁷⁸ Ramet, ”The Serbian Orthodox Church”, 234f

⁷⁹ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 177f

ikke frem og ble etter hvert oppgitt. Vanlige folk lot seg ikke påvirke av slik politikk, og bøndene var tradisjonelt lojale til storfamilien og landsbyen. De jugoslaviske myndighetene hadde dermed ikke lyktes i å bringe folk nærmere en felles nasjonalfølelse i løpet av årene 1918-1941. Motsetningene var tvert imot skjerpet fordi staten var blitt en storserbisk stat hvor de andre nasjonene var undertrykt. I mars 1941 undertegnet den jugoslaviske regjeringen en samarbeidspakt med Tyskland og Italia. Den jugoslaviske ambassadøren i Berlin var Ivo Andrić, som deltok ved undertegnelsen i Wien. Avtalen med Hitler førte til protestdemonstrasjoner i blant annet Beograd. Regjeringen ble kort tid etter avsatt ved et antitysk militærkupp, og 17 år gamle Petar ble satt inn som konge. 6. april 1941 angrep Hitler Jugoslavia, Beograd ble bombet, og Jugoslavia falt sammen da tyskerne rykket inn sammen med sine allierte. Den kongelige armeen kapitulerte, og kongen og regjeringen forlot landet.⁸⁰

Jugoslavia ble delt opp, og de fleste forskjellige delene ble innlemmet i andre stater. Bulgaria fikk den vestlige delen av Makedonia og sørøstlig del av Serbia. Resten av Serbia fikk status som stat med en viss selvstendighet, selv om de var under tysk kontroll. Det samme gjaldt Kroatia, som ble gjort om til et Stor-Kroatia inkludert hele Bosnia-Hercegovina til og med Zemun utenfor Beograd. Serbia ble derimot redusert til omtrent det omfanget det hadde før balkankrigene. Formelt var Kroatia mer selvstendig enn Serbia, og 10. april ble ”Den uavhengige staten Kroatia” (NDH) proklamert, med Ante Pavelic som fører. Han var leder for ”ustasja”-bevegelsen, en separatistisk kroatisk organisasjon. Serbia ble mer direkte kontrollert av Tyskland, med innsettelse av en quisling-regjering under general Milan Nedić. I 1942 ble bulgarske tropper (serbernes gamle fiender) stasjonert i Serbia for å hjelpe til med å holde kontroll. De nasjonale motsetningene som hadde tilspisset seg i mellomkrigstiden, brøt nå ut for fullt. Oppdelingen av landet åpnet for en alles krig mot alle, og utviklet seg til en borgerkrig. Nasjonale grupper kjempet mot hverandre, og kommunister kjempet mot antikommunister. De ekstreme ustasja- og tsjetnikbevegelsene som gjorde seg bemerket under andre verdenskrig har blitt stående som symboler på henholdsvis kroatisk og serbisk militant nasjonalisme. Deres nasjonalistiske ideologi var ønsket om å skape etnisk rene stater.⁸¹

Tsjetnikene hadde utmerket seg i kampene mot tyrkerne under balkankrigene og var aktive under første verdenskrig. I mellomkrigstiden hadde de over en halv million medlemmer, og

⁸⁰ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 185ff

⁸¹ *Ibid.*, 187ff

opererte som en ekstrem nasjonalistisk organisasjon. Etter hvert som Titos kommunistiske bevegelse vokste frem som en maktfaktor, rettet tsjetnikene fronten mer mot kommunistene, og ble dermed okkupasjentenes sympatisører. De innledet et samarbeid med Nedić-regimet, hvor tsjetnikene skulle kontrollere landsbygden, og Nedić kontrollerte byene i Serbia. Tsjetnikene hadde stor oppslutning i den serbiske befolkningen, og etter 1942 deltok de i tyske og italienske operasjoner mot Titos partisaner. Tsjetnikene hadde langt skjegg og bar svarte faner. De spilte på den gamle balkantradisjonen, og romantiserte geriljakrigføringen. De var både antikroatiske og antikommunistiske, og ønsket at staten skulle bli enda mer serbiskdominert etter krigen. Deres drøm om et Stor-Serbia omfattet Bosnia-Hercegovina og store deler av Kroatia, hvor den ikke-serbiske befolkningen skulle utryddes. Denne politikken førte til massakrer mot den kroatisk og muslimske befolkningen. Muslimene ble sett på som fiender på grunn av serbernes århundrelange hat mot tyrkerne.⁸² Den mest kjente tsjetnikeren var Draza Mihailović, som organiserte en motstandsbevegelse i Ravna Gora – der Karadordes oppstand mot tyrkerne hadde hatt sitt utspring. Han ble støttet av den jugoslaviske eksilregjeringen i London, som utnevnte ham til krigsminister i 1942. Han var en av de første til å organisere motstand mot tyskerne i det okkuperte Europa, og den allierte propagandaen prøvde derfor å gjøre ham til en legendarisk helt. Etter hvert innså de imidlertid at Mihailović snarere var tyskernes samarbeidspartner, og det var ikke før i 1944 at Churchill trakk tilbake støtten til tsjetnikene til fordel for Tito. Da de sovjetiske styrkene rykket inn i Serbia, viste de ingen nåde mot tsjetnikene, og Mihailović måtte flykte til Bosnia hvor han ble fanget av kommunistene i 1945. Kommunistene brukte rettssaken mot Mihailović som et propagandanummer, og han ble dømt til døden og henrettet i 1946. Mange serbere ser derfor på Mihailović som et offer for Titos antiserbiske politikk og fremhever at tsjetnikene var de første som organiserte motstand mot tyskerne. Han har blitt et symbol på serbisk nasjonalisme.⁸³

Ustasjaene hadde hatt liten støtte i den kroatisk befolkningen før annen verdenskrig, men mange kroater hilste det nye ustasja-regimet velkommen selv om det ble opprettet av Mussolini. Den ble til tross for dette sett på som oppfyllelsen av drømmen om egen kroatisk stat. Det var først senere man forsto at det var et terrorregime som hadde tatt makten. Ustasjaene massakrerte flere mennesker enn tsjetnikene, og de hatet serberne. Planen for å

⁸² Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 189ff

⁸³ *Ibid.*, 190f

oppnå et etnisk rent Kroatia var å utrydde en tredjedel av serberne, deportere en tredjedel og omvende resten av dem til katolisismen. Massakrer ble gjennomført mot den serbiske sivilbefolkningen, og i områder der serbere var i flertall ble det utført det man kan kalle et folkemord. En vanlig metode var å stenge landsbyboerne inne i kirken, for så å brenne den ned. Den mest beryktede konsentrasjonsleiren var Jasenovac ved grensen mellom Kroatia og Bosnia. Rundt 120.000 serbere ble deportert fra Kroatia til det tyskkontrollerte Serbia, deriblant mange ortodokse prester, og enda flere flyktet. Deler av den katolske kirken var med på tvangsomvendingen av serbere til katolisismen, og noen prester og fransiskanermunker deltok direkte i tvangsomvendelser og massedrap. Etter krigen ble den katolske kirke og Vatikanet anklaget for å ikke ha tatt klar avstand fra ustasja-staten, men Paven anerkjente aldri Pavelic' stat. Ustasjaene forsøkte også å utrydde jøder og sigøynere, og til dels også muslimer. Samtidig fantes det eksempler på at de innyndet seg hos muslimene, og oppmuntret dem til å massakrere serbere. Det ble også hevdet at Kroatia skulle bli en stat med to religioner; katolisismen og islam, og det ble til og med bygget en moské i Zagreb.⁸⁴

Tvangsomvending viste seg å være lite effektivt, så ustasjaene opprettet isteden en "kroatisk ortodoks kirke" hvor medlemmene ble oppfattet som "ekte kroater" med en annen tro. Dette stemte overens med den gamle tesen om at serberne egentlig var kroater som hadde gått over til ortodoksien. Det kyrilliske alfabetet ble forbudt.⁸⁵ Hundrevis av klostre og kirkebygninger ble ødelagt, hundrevis av serbisk-ortodokse prester ble drept, og minst seks stykker i toppen av kirkens hierarki ble myrdet under krigen – tre av dem drept av ustasjaer. Disse hendelsene hadde en traumatisk effekt på det serbiske presteskapet, og huskes fremdeles godt av kirken i dag. Den serbiske kirken hadde delt det serbiske nasjonalistiske synet på Kroatia som et sted for serbisk ekspansjon, og katolisisme ble sett på som en misforståelse av den rette tro. Dette gjorde det desto mer smertefullt for den serbiske kirken å se alle serbiske og ortodokse spor bli fjernet fra Kroatia. Forsøk på tvangsomvendelse for å gjøre serbere til kroater, befestet kirkens sterke identifisering av det å være serbisk med det å være ortodoks.⁸⁶

Jugoslavias kommunistparti fikk ordre fra Komintern om å organisere en felles nasjonal motstandsbevegelse mot okkupantene, etter at Sovjetunionen ble angrepet 22. Juni 1941. Lederen ble kommunistpartiets generalsekretær, Josip Broz (1892-1980), bedre kjent som

⁸⁴ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 191ff

⁸⁵ *Ibid.*, 192

⁸⁶ Ramet, "The Serbian Orthodox Church", 236f

Tito. Partiets motstandsbevegelse som ble kalt "Partisanene", grep til våpen sommeren 1941. De opplevde i begynnelsen fremgang, men ble slått tilbake av tyske, italienske, tsjetnik- og ustasjstyrker. Partisanene fikk god oppslutning blant kroatene, men liten oppslutning i Serbia der mange bønder sluttet opp om tsjetnikbevegelsen. Partisanene dannet en forsamling som møttes 26. november 1942 og 29. november 1943. Forsamlingen ble kalt AVNOJ, som stod for "Det anti-fascistiske råd for nasjonal frigjøring av Jugoslavia". På kongressen i 1943 utropte de seg til Jugoslavias øverste utøvende og lovgivende organ, og "Folkekomiteen" ble utpekt som en midlertidig regjering. En ikke-kommunistisk politiker, Ivan Ribar, ble president, mens Tito ble "marskalk av Jugoslavia". AVNOJ-kongressen ville ha likestilling for Serbia, Kroatia, Slovenia, Makedonia, Montenegro og Bosnia-Herzegovina, og minoritetene ble garantert nasjonale rettigheter. Draža Mihailović dannet på sin side en "St. Sava-kongress" i 1944, som gikk inn for at monarkiet skulle gjenopprettes i et nytt Stor-Serbia, men tsjetnikene hadde mistet sin støtte i både eksilregjeringen og blant de allierte. Tyskerne mislyktes med sin siste offensiv mot Tito i mai 1944, og Kong Petar ble tvunget til å gi Tito sin støtte. Britene presset den nye statsministeren i eksilregjeringen, Subašić, til å godta AVNOJ-vedtakene og gå med i en samlingsregjering. Tito inngikk en avtale med Stalin i Moskva, og 20. oktober 1944 inntok Den røde armé og partisanstyrker Beograd.⁸⁷

3.8 Titos nye Jugoslavia

Den serbisk-ortodokse kirken var i utgangspunktet glade for frigjøringen, siden den gjorde det mulig for prester og biskoper å vende tilbake til sine menigheter og bispedømmer. De store tapene kirken hadde måttet lide under 2. verdenskrig, ble forsøkt gjenopprettet, blant annet ved økonomisk hjelp fra utlandet. Det skulle imidlertid vise seg at kirkens vilkår ikke ville bli så mye bedre under kommunismen enn den hadde vært under krigen. Religiøs undervisning i skolen ble bare tillatt dersom barnas foreldre ba om det og barna var villige til det, men etter hvert forsvant denne undervisningen helt og stoppet offisielt i 1952. Fra da av var det bare lov med religiøs undervisning i kirker og lignende bygninger, men det var stor prestemangel, og vanskelig å få utdannet flere. Etter en ny ekteskapslov i 1945 ble det obligatorisk med borgerlig vielse, hvor religiøse ritualer kunne feires etterpå dersom ekteparet ønsket det. Den

⁸⁷ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 195-199

serbiske kirken var naturligvis lite fornøyde med denne utviklingen, men hadde like lite å stille opp med som den katolske kirken, som ble enda hardere kontrollert av kommunistene.⁸⁸

Tito og kommunistene hadde ingen enkel oppgave i etterkrigstidens nye Jugoslavia. De måtte forsøke å gjøre alle til lags, og var dermed avhengige av at folk prioriterte Jugoslavia høyere enn den enkelte nasjons interesser. Jugoslavia skulle være en sammenslutning av *folkeslag*. Mange serbere var misfornøyde med utfallet av krigen, og hadde forventet større ”premie” siden de så på seg selv som vinnere, og var den nasjonen som hadde hatt størst tap.⁸⁹ Kommunist-regimet ville imidlertid ikke gi forrang til Serbias ønsker, noe som ville være upopulært (og etter hvert ble det) blant de andre folkeslagene. Tito gjorde først og fremst det som lønte seg for Jugoslavia, og derfor ble også den serbiske kirken tilsidesatt. For å ikke gjøre kirken til en sint motstander, var det imidlertid viktig å få patriarken i kirken, Gavriilo, tilbake til Jugoslavia, etter at han blant annet hadde sittet i en tysk konsentrasjonsleir. Han hadde uttalt seg negativt om det nye regimet, men Tito trodde han kunne benytte seg av Gavrilos autoritet som anti-nazist og serbisk/slavisk patriot til å få kontroll over opprørske personer innenfor kirken. Et samarbeid mellom patriarken og regjeringen ville bevise at styresmaken ikke var anti-serbisk. Titos kalkulering stemte, og Gavriilo ble en lojal forsvarer av Jugoslavia.⁹⁰

I 1945 reiste en delegasjon fra den serbiske kirken til Moskva etter invitasjon fra den russiske patriarken. Gavriilo hyllet ”Moder Russland” for å ha opprettet slavisk enhet i Europa. Myndighetene så dette som en god mulighet til å pleie forholdet til det ortodokse Russland, men i 1948 brøt Stalin med Tito fordi han mente de jugoslaviske lederne var for selvgede og overdrev krigsinnsatsen sin. I tillegg var han redd Tito skulle få for mye makt. Bruddet førte til at regimet i Jugoslavia måtte ”kvitte seg med” flere tusen sovjet-tro personer, og Sovjetunionen og Øst-Europa innførte en økonomisk boikott som rammet Jugoslavia hardt.⁹¹ Økonomien var etter hvert også noe av det som skulle få Jugoslavia til å gå i oppløsning. Slovenia, Kroatia og Vojvodina var de rikeste områdene i Jugoslavia, mens Kosovo og Makedonia var de fattigste. Det oppstod misnøye med at det ble ”tatt fra de rike og gitt til de fattige” i ”fellesskapets ånd”. Slovenia og Kroatia var derfor tilhengere av mer

⁸⁸ Stella Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, (Cambridge University Press, 1979), 151ff

⁸⁹ Judah, *The Serbs*, 138).

⁹⁰ Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, 163ff

⁹¹ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 212ff

desentralisering med mer republikansk autoritet. De fattige regionene ville ha sentralisering fordi de tjente på dette. Sentraliseringstanken ble støttet av serberne og visepresidenten Aleksandar Ranković, som også var innenriksminister og sjef for det hemmelige politiet. Da Tito til slutt bestemte seg for å støtte desentraliseringstanken, betydde det slutten for Ranković. Etter dette kom en liberal periode, med større desentralisering.⁹²

Kroatene fikk det altså som de ville. Utviklingen med desentralisering skulle også vise seg å ha betydning for den gryende tendensen til kroatisk nasjonalisme, men også andre ”nasjonalismer” begynte å ulme, for så å springe ut i full blomst etter Titos død. Imens Tito levde ble imidlertid nasjonalismen holdt i sjakk, og slått hardt ned på som ødeleggende for ”jugoslavisk patriotisme”. Serbisk nasjonalisme ble forbundet med hegemoni over fellesskapet, mens kroatisk nasjonalisme var uttrykk for separatisme. Tito skulle være det samlende symbol, og årlige ritualer som Titos fødselsdag ble innført. Partisanmyten ble også et viktig symbol for å dempe nasjonal uenighet i etterkrigen. Det ble derfor aldri tatt noe oppgjør med krigen, noe som nok har gjort det lettere å fyre oppunder de nasjonale stridighetene mot slutten av 1900-tallet.

Språkspørsmålet var kanskje det mest brennbare nasjonale symbolet, og derfor ønsket Tito å få bukt med det. I 1954 ble det derfor nedsatt en språknemnd med språkfolk fra Serbia og Kroatia, som skrev under på at serbokroatisk var ett språk med to uttaler – ekavisk i Serbia og jekavisk i Kroatia – selv om det fremdeles ble brukt ulike rettskrivninger. Det ble utarbeidet en felles rettskrivning, og innledet et samarbeid for å utgi en ordbok i seks bind. Da de to første bindene ble sluppet, utløste dette imidlertid en serbisk-kroatisk konflikt med store konsekvenser. Kroatisk språkfolk kritiserte språket i ordboken, og hevdet at den kroatisk skriftspråktradisjonen omtrent var blitt borte. Det ble undertegnet en ”Deklarasjon om det kroatisk språkets navn og stilling” av representanter for kroatisk kulturliv, hvor de forlangte at skriftspråket i Kroatia måtte kalles ”kroatisk”. Det kom en motdeklarasjon fra serbisk side, hvor de forlangte at serberne i Kroatia måtte få likeverdig status og rett til å bruke det kyrilliske alfabetet. Det jugoslaviske partiet fordømte begge utspill, men språkstriden markerte starten på den kroatisk nasjonalismen rundt 1970.⁹³

⁹² Judah, *The Serbs*, 142ff

⁹³ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 219ff

Fra 1975 til 1984 foregikk det også en religiøs ”oppvåkning” og mobilisering i Kroatia, forbindelse med nasjonalismen.⁹⁴ Det skulle feires et ni år langt jubileum for at kristendommen hadde vært i Kroatia i 13 århundrer. Jubileet hadde opprinnelig startet i 1941, hadde blitt avbrutt av andre verdenskrig.⁹⁵ Det jugoslaviske regimet ble etterhvert oppmerksomme på den store feiringen, og den ble kritisert i en kommunistisk avis som ”nøye utpekt for å lage en syntese av nasjonalistisk og religiøs agenda gjennom manipuleringen av symboler, temaer og datoer fra kirken og den nasjonale historien, for å trenge gjennom til folks bevissthet”⁹⁶ Videre ble det skrevet at denne festen ”betyr den geistlige utnyttelsen av etnisitet, folklore, historie, og kroatisk kulturell arv, koblet med omformingen av nasjonal historie, til en myte.”⁹⁷ Dette minner veldig om den religiøse nasjonalismen man senere fikk se i den serbisk-ortodokse kirke. Den serbiske folkevandringen til Ungarn under patriark Arsenije III i 1691 ble tolket som en invasjon av kroatisk territorie, og kroatenes rolle for å beskytte det katolske vest mot det ortodokse øst ble fremhevet.⁹⁸ I 1981 kunne noen barn i Međugorje i Bosnia-Herzegovina fortelle at jomfru Maria hadde åpenbart seg for dem, et mirakel som den kroatiske kirken la stor vekt på. Forholdet mellom katolikker og ortodokse forverret seg på 1980-tallet, og Međugorje-myten bidro til det anstrengte forholdet, siden den serbisk-ortodokse kirken tok det ille opp at åpenbaringen skulle ha skjedd på et sted hvor ustasjaene drepte serbere i 1941-42. Det befant seg derfor serbiske massegraver her, slik at det katolske miraklet ble tolket som en provokasjon av serbere. Det fantes imidlertid også levninger etter kroater som hadde vært ofre for kommunister og tjetnik-hevnere.⁹⁹

Kroatene tolket det serbokroatiske språkforsøket som en ”serbifisering” av det kroatiske språket. Da kroatene forlangte at alle med offisielle stillinger i Kroatia skulle bruke kroatisk, ble dette tolket som antiserbisk politikk av serberne, siden det var nokså mange kroatisk serbere i offisielle posisjoner. Serbiske intellektuelle kom derfor med et motkrav om at serbiske barn i Kroatia skulle lære serbisk og ikke kroatisk. Denne striden var en politisk uenighet, fordi det nesten ikke var noen språkforskjell mellom serbere og kroater i Kroatia.¹⁰⁰ Liberale politikere kom til makten i Kroatia etter Ranković’ fall. I 1970 brøt kroatene med

⁹⁴ Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, (University Press: Oxford, 2002), 109

⁹⁵ Ibid., 63ff

⁹⁶ Perica, *Balkan Idols*, 67

⁹⁷ Ibid., 68

⁹⁸ Ibid., 69

⁹⁹ Ibid., 118ff

¹⁰⁰ Judah, *The Serbs*, 145ff

den ”serbokroatiske” avtalen, og kroatisk skulle igjen regnes som et eget språk. Kroatisk historie ble tatt opp til vurdering, og historiske personer som kommunistregimet ikke hadde likt, ble trukket fram igjen. I tillegg ble det moderne med nasjonale sanger. Det gikk så langt at det ble satt fram krav om uavhengighet, noe som ikke var realistisk så lenge Tito regjerte. Den antiserbiske brodden i den kroatisk nasjonalismen førte til konflikter med den serbiske minoriteten. Også Bosnia-Hercegovina ble trukket inn, ved at kroatene hevdet den kroatisk befolkningen var undertrykt der. Tito så at situasjonen ble vanskeligere å kontrollere, særlig når de kroatisk lederne fikk slik støtte i befolkningen. Politikken deres truet den jugoslaviske føderasjonen, og derfor truet han med å bruke makt for å få ro og orden. Mange ble arrestert, og Tito holdt en radiotale der han rakk ned på nasjonalisme, og gjorde det til det verste skjellsordet i jugoslaviske politikk i mange år fremover. Dette førte til at kroatisk nasjonalistiske følelser måtte undertrykkes, men de forsvant ikke.¹⁰¹

I Serbia var man svært skeptiske til nasjonalismen i Kroatia, men det var ingen serbisk nasjonalisme som man kanskje kunne forvente. De nye serbiske lederne var unge, som i Kroatia, men anti-nasjonalister. Imens de satt med makten ble for eksempel en serbisk jus-professor sendt i fengsel fordi han hadde foreslått at serberne i Kroatia og i andre republikker skulle gis spesiell beskyttelse, og at grensene burde revurderes. Disse serbiske lederne ble imidlertid avsatt av Tito, som hevdet han ville ha mer balanse. Makten ble derfor gitt tilbake til partisan-generasjonen, som blant annet bestod av Petar Stambolić og Draza Marković. Dette maktskiftet skulle få betydelige konsekvenser, ettersom Marković’ niese var Mira, den senere konen til Milošević. Deres felles beste venn Ivan Stambolic var nevøen til Petar Stambolic.¹⁰²

I Kosovo hadde albanerne vært utsatt for den verste undertrykkelsen etter krigen, og etter Ranković’ fall fikk de for første gang en viss frihet. En reformprosess tok til, som etter hvert førte til en oppblomstring av albansk nasjonalisme. Noen serbiske nasjonalister protesterte mot at den serbiske dominansen ble brutt, uten at det hadde noen effekt. I 1968 brøt det ut voldsomme antiserbiske demonstrasjoner, hvor mange ble såret. Demonstrantene forlangte at Kosovo måtte få republikkstatus, men ble fordømt av kommunistpartiet. De fikk allikevel status som autonom provins (i likhet med Vojvodina), og det serbiske navnet Metohija ble

¹⁰¹ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 224ff

¹⁰² Judah, *The Serbs*, 148f

kuttet ut etter albanernes ønske. Kosovo fikk eget universitet, og det ble åpnet for at Kosovo-albanere kunne ha større kontakt med sine landsmenn i Albania. Forholdet mellom albanerne og serberne ble imidlertid verre, og førte til at tusenvis at serbere og montenegrinere forlot Kosovo etter 1968.¹⁰³ Det var også økonomiske grunner til at mange serbere forlot Kosovo, som var svært fattig. Men ettersom det ble færre og færre serbere igjen, følte de seg utrygge i et albansk-dominert og fiendtlig miljø. De hevdet også å bli angrepet, truet og jaget ut av Kosovo, og det var anti-serbisk grafitti på veggene. De gjensidig ekskluderende nasjonalismene i Kosovo, som kom til uttrykk i større og større grad mot slutten av 80-tallet, var begynnelsen på oppløsningen av Jugoslavia.¹⁰⁴

3.9 Serbisk nasjonalisme og Milošević

Etter Titos død i 1980 vokste misnøyen i serbiske intellektuelle kretser, som mente Serbia hadde hatt en svak stilling til fordel for et sterkt Jugoslavia. Det ble stilt krav om at Serbia måtte tenke mer på seg selv. Forfatteren Dobrica Ćosić ble den fremste eksponenten for serbisk nasjonalisme ved å si at ”Serbia har vunnet alle kriger, men tapt freden”. Han mente Serbias største ulykker på 1900-tallet hadde vært å gå med i Jugoslavia i 1918 og å komme under kommunistisk herredømme i 1945, selv om han selv hadde vært partisan og hatt høye stillinger etter krigen. Han hadde falt i unåde på slutten av 60-tallet, siden han ble beskyldt for nasjonalisme.¹⁰⁵ Han ble utvist fra sentralkomiteen etter å ha advart om at Kosovos albanske ledere var separatister. I tillegg kritiserte han ungarere i Vojvodina, og argumenterte mot promoteringen av at Jugoslavias muslimer skulle få status som nasjon. Da en liten gruppe serbere fra Kosovo spurte Ćosić om råd, ba han dem sende en begjæring med underskrifter til regjeringen, som omhandlet serbernes uutholdelige kår i Kosovo. Serbiske intellektuelle støttet saken deres. Ćosić var medlem av Det serbiske vitenskapsakademi, som la det teoretiske grunnlaget for den moderne serbiske nasjonalismen med deres ”Memorandum”. Her ble det tatt et kraftig oppgjør med diskrimineringen av serberne i Kosovo og Kroatia. Kroatia ble sammenlignet med NDH, fasciststaten under annen verdenskrig, og om situasjonen i Kosovo ble det sagt at serberne så ut til å forberede deres siste utvandring. Det

¹⁰³ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 223

¹⁰⁴ Judah, *The Serbs*, 151ff

¹⁰⁵ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 241

ble trukket paralleller til utvandringene ledet av patriark Arsenije i 1690, og de kalte det som foregikk i Kosovo et folkemord på den serbiske befolkningen.¹⁰⁶

Da utdrag fra dette dokumentet ble publisert i en av Beograds aviser, ble det sterkt kritisert. Det ironiske er at Milošević også kritiserte dokumentet som ”den mørkeste nasjonalisme”, og en trussel mot Titos politikk for brorskap og enhet. Siden skulle han jo ta nettopp de tankene som ble presentert her i bruk i sin politikk. Dette er et eksempel på hvordan han fortalte forskjellig publikum ulike ting for å få deres støtte og bevare sin popularitet. Han ble hjulpet frem av vennen Stambolic, som etter hvert ble president i Serbia. Han ønsket å forbedre Serbias posisjon, men uten å flagge nasjonalisme. I 1987 ba han Milošević om å reise til Kosovo for å møte lokale ledere, siden sinte Kosovo-serbere truet med å komme til Beograd for å protestere. Da han så albansk politi slå demonstrantene tilbake, erklærte han at ”ingen skal våge å slå dere igjen”. Fra da av brukte Milošević Kosovo-serbernes sak for å skyve til side sin gamle venn, og skaffe seg all makt i Serbia selv. Ved hjelp av sin kone som var professor i Marxisme ved universitetet i Beograd, klarte han å samle rundt seg en gruppe intellektuelle. Mange av disse så på ham som en serbisk Messias.¹⁰⁷

Innenfor det serbiske partiet kom det imidlertid protester mot Milošević’ politikk i Kosovo, noe som kom tydelig til uttrykk i den serbiske sentralkomiteen i september 1987. De som ønsket en demokratisk løsning på Kosovo-konflikten, ble kalt ”sveklinger” av Milošević-tilhengerne og det ble foretatt store utrenskninger. Milošević’ tidligere venn Stambolic var en av de som måtte gå. Fra og med sommeren 1988 ble politiske massemøter et nytt fenomen i jugoslavisk politikk. De såkalt ”spontane” møtene var egentlig regissert av Milošević og finansiert av partiet. Serbere fra Kosovo dro til ulike deler av landet for å fortelle om undertrykkelsen av den serbiske befolkningen, for å påvirke lokale politikere. I begynnelsen fungerte dette dårlig, men møtene tiltok etterhvert i styrke. Så mange som 200.000 demonstranter deltok, kledd i folkedrakter og med nasjonale symboler som ikke var blitt sett offentlig etter krigen. Dette var serbiske helter og konger, det gamle serbiske flagget, nasjonalromantiske motiver fra Kosovo-slaget og bilder av St. Sava, Karadorde, Njegos og

¹⁰⁶ Judah, *The Serbs*, 157ff

¹⁰⁷ Judah, *The Serbs*, 158ff

Milošević om hverandre. Bilder av Tito forekom også, men sjeldnere ettersom den nye nasjonalistiske politikken ble mer anti-kommunistisk.¹⁰⁸

Milošević forstod å bruke media til sin fordel. Han passet på å plassere venner og allierte i viktige stillinger, slik at mediene kunne kontrolleres og brukes til å manipulere befolkningen til å frykte ”de andre”, og promotere seg selv som den nye serbiske lederen og politiske frelseren. Han ble president i Serbia 8. mai 1989, rett før det store 600-årsjubileet for Kosovo-slaget som ble holdt 28. juni. Her deltok jugoslaviske topp-politikere og representanter fra den serbiske kirken.¹⁰⁹ Milošević talte patriotisk om Kosovo på en måte som gikk rett hjem hos nasjonalistene. Kosovo-myten ble brukt som politisk virkemiddel til å mobilisere folket. Professor Svein Mønnesland hevder at det ofte er krisesituasjoner som gir grobunn for nasjonalisme, og Milošević klarte virkelig å skape en ytterligere krisestemning da han talte til befolkningen om serbernes situasjon i Kosovo. Han utnyttet den stemningen som alt eksisterte mot slutten av 80-tallet på grunn av den økonomiske og ideologiske krisesituasjonen etter Titos død. Dette kan sees som en ”nasjonal identitetskrise”, der Milošević gikk inn som en ”redningsmann” ved å spille på tradisjonell serbisk nasjonalisme som et legitimerende verktøy i sin politikk.¹¹⁰

Milošević sørget for å avskaffe selvstyret for de to autonome provinsene Kosovo og Vojvodina, og satte seg dermed ut over den jugoslaviske grunnloven. De andre republikkene så på dette som et brudd med Titos modell for å opprettholde Jugoslavias maktballanse. Den serbiske ledelsen snudde seg nå imidlertid mot Tito og hans føderale løsning, og den kommunistiske retorikken ble etter hvert avløst av den nasjonalistiske. Dette var nødvendig for å rettferdiggjøre kampen for serbisk sentralisering, som ble betraktet med skepsis av de andre republikkene. Særlig Slovenia ønsket å innføre flerpartisystem, noe Milošević gikk imot. Etter hvert som Milošević skjønnte at det ville bli vanskelig å holde føderasjonen sammen etter serbisk modell, begynte han å skifte taktikk og overveide en storserbisk løsning. Serbias Kosovo-politikk skjerpet også motsetningen til de andre republikkene ytterligere, og Slovenia allierte seg med albanerne i sin kritikk av Serbia. Slovenia med partileder (og senere president) Milan Kucan satte frem krav om et mer demokratisk, europaorientert og desentralisert Jugoslavia. Med kravet om et flerpartisystem gikk det slovenske partiet imot

¹⁰⁸ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 244f

¹⁰⁹ Judah, *The Serbs*, 162f

¹¹⁰ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 248

den jugoslaviske grunnloven, og det slovenske parlamentet vedtok blant annet en lov om at Slovenia hadde rett til selvbestemmelse og til å tre ut av den jugoslaviske føderasjonen.¹¹¹ Det kom ikke til noen politisk enighet med Slovenia, og de tok til slutt kontroll over grensene sine etter å ha vedtatt uavhengighetserklæringen våren 1991. Beograd ga hæren fullmakt til å gjenopprette grensekontrollen med en begrenset militær operasjon, men generalene hadde selv planer om en full invasjon av Slovenia. De angrep flyplassen og tv-stasjonen i Ljubljana med jugoslaviske jagerfly, noe som kom som en overraskelse på det internasjonale samfunn. Slovenerne hadde imidlertid forberedt seg på noe slikt, og svarte på angrepet med en effektiv militærinnsats. Milošević var imot den jugoslaviske invasjonen, for serbiske nasjonalister hadde innsett at å la Slovenia forlate føderasjonen ville øke sjansene for å beholde Kroatia. Generalene fikk derfor beskjed om å avslutte aksjonen etter ti dager.¹¹²

3.9.1 Krigen i Kroatia

I Kroatia, som var nestemann til å trekke seg ut av Jugoslavia, utviklet det seg på slutten av 80-tallet og begynnelsen av 90-tallet en nasjonalisme som minnet mye om den serbiske. Etter at Tito hadd slått hardt ned på den kroatisk nasjonalismen i 1971, fortsatte kommunistene å føre et strengt regime mot nasjonalistiske opprører, med mange arrestasjoner for statsfiendtlig virksomhet. Nasjonalisme ble derfor identifisert med demokratikamp, og stod sterkere mot slutten av 80-tallet som en reaksjon mot det gamle regimert. Kroatia valgte side sammen med Slovenia i striden mot Serbia, og det største partiet var det kroatisk demokratiske fellesskap (HDZ) som ønsket selvstendighet og spilte på nasjonalistiske strenger for å oppnå det. Franjo Tudman, en tidligere partisan og general som var blitt dømt for statsfiendtlig virksomhet av kommunistene, ledet partiet. Som en motpart til serbisk nasjonalisme ble den kroatisk middelalderstaten hyllet, og kroatenes tilhørighet til Vest-Europa gjennom den katolske kirken ble understreket. I partiets offisielle tidsskrift "Glasnik" ble det trykket artikler med nasjonal mystifisering og storkroatisk "historie". HDZ mente deres historiske grenser omfattet hele Bosnia-Hercegovina (og deler av Montenegro og Vojvodina). Kroater med ustasjasympatier fikk komme tilbake fra eksil, og noen fikk posisjoner i partiet. I slutten av

¹¹¹ Ibid., 247ff

¹¹² Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 261ff

1990 definerte Kroatia seg som uavhengig i en ny grunnlov, men ville bli værende i Jugoslavia til republikkene kom til enighet.¹¹³

Konfrontasjonen ble imidlertid bare sterkere, og serberne i Kroatia følte seg diskriminert ettersom HDZ nå satte inn kroater istedenfor serbere i politikken, politiet og militæret. Serbere hadde riktignok vært overrepresentert i det kommunistiske maktapparatet, men følte seg forståelig nok truet da det ble opprettet rene kroatisk politistyrker med bevåpnede HDZ-tilhengere. Samtidig ble språket mer ”kroatisert” som en reaksjon mot kroatisk undertrykkelse i Jugoslavia, og i den nye grunnloven kalte de kroatisk serbere for en ”minoritet”. Det kroatisk riksvåpenet som hadde vært Kroatias gamle middelalderflagg (med bilde av et sjakkbrett), ble sett på som et ustasja-symbol av serbere, siden det ble brukt av ustasja-regimet under annen verdenskrig. Propagandaen fra Beograd bekreftet frykten for at dette fortsatt var et ustasja-symbol, og fortalte at serberne igjen var truet av ustasjaene. Selv om mye av frykten var overdreven, var den en realitet som de kroatisk myndighetene ikke tok på alvor. Derfor ble det heller ingen politisk dialog om problemene. I august 1990 satte serberne i Knin i Kroatia opp veisperringer som skulle hindre kroatisk myndigheter adgang. Kroatene tok heller ikke dette på alvor, selv om den blokkerte kommunikasjonen mellom innlandet og kysten. Knin var knyttet til kroatisk middelalder og hadde ligget på grensen mellom det habsburgske og det ottomanske imperium.¹¹⁴

Serberne avholdt en folkeavstemning om autonomi, og erklærte uavhengighet for de elleve serbisk-dominerte kommunene i Serbia – fra nå av kalt ”Krajina”. Det kom til sammenstøt over våpenbesittelse hos serberne, som kroatene kalte ”terrorister”. I desember 1990 ble ”Serbisk autonomt område” opprettet med Knin som hovedstad. Separatismen ble støttet i Beograd, og det ble satt i gang en storstilt antikroatisk propagandekampanje om forfølgelsen av serberne i Kroatia, og det ble klart at hvis Kroatia forlot Jugoslavia, ville Krajina forlate Kroatia. Det var ikke aktuelt at serberne i Kroatia ble skilt fra Serbia, for ”Serbia er overalt hvor det finnes serbere og serbiske graver”. Milošević sa at hvis Jugoslavia gikk i oppløsning måtte grensene revideres. De territorielle kravene hans ble støttet av opposisjonspolitikeren Vuk Drasković. Tsjetnikene, ledet av Vojislav Šešelj, var de mest ekstreme nasjonalistene, og fikk opptre med samtykke fra myndighetene. De var militante, og krevde et Stor-Serbia med

¹¹³ Ibid., 354ff

¹¹⁴ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 257

middelalderrikets grenser fra Hellas til utkanten av Zagreb. Milošević så at den pluralistiske utviklingen ikke kunne stanses, og endret kurs ved å slå ”Det serbiske kommunistpartiet” sammen med kommunistdominerte ”Den sosialistiske allianse” til ”Serbias sosialistiske parti” (SPS). Serbia ble en suveren stat med en ny forfatning vedtatt i september 1990, og trådte ut av det jugoslaviske rettssystemet i oktober. Ved presidentvalget vant Milošević klart foran Vuk Drasković.¹¹⁵

I mars 1991 ledet opposisjonspartiene en demonstrasjon for større ytringsfrihet i Beograd. Demonstrasjonen var også rettet mot Milošević, som ble sammenlignet med Saddam Hussein. Den jugoslaviske hæren ble da satt inn mot den fredelige demonstrasjonen, og to personer ble drept. Det ble forsøkt å få innført unntakstilstand, men det ble ikke flertall for dette og et militærkupp var dermed avverget. Men nå som JNA (hæren) var satt inn mot sivilbefolkningen i Serbia, kunne maktbruk også legitimeres overfor andre. Militærstyrker ble satt inn i konflikter mellom serbere og kroater, og ble gjerne værende på et sted for å garantere sikkerheten til den serbiske befolkningen. Krajina-serbernes leder Milan Martić så dette mønsteret som en bekreftelse på at hæren ville stille seg på serbernes side i kommende aksjoner. Paramilitære styrker fra Serbia kom også inn i bildet, og de fleste sammenstøtene i løpet av våren 1991 skjedde i Slavonia i øst-Kroatia, som de serbiske tsjetnikene ville innlemme i Serbia. Kroatisk medier satte i gang en voldsom antiserbisk kampanje, mens propagandaen i Serbia handlet om Kroatias ”folkemord” på serberne. I slutten av mars kom det frem at Tudjman og Milošević hadde diskutert en deling av Bosnia under et hemmelig møte, men krigen mellom de to statene ble et faktum utover sommeren, og den jugoslaviske hæren ønsket nå en kompensasjon for nederlaget i Slovenia ved å gå hardere ut mot Kroatia. De militære lederne følte seg ydmyket etter den korte krigen der, og hadde dessuten blitt enda mer dominert av serbere og montenegrinere. I Kroatia var de imidlertid ikke like godt forberedt som i Slovenia, og Milošević hadde mer å tape her siden det bodde en betydelig serbisk minoritet der.¹¹⁶

Kroatisk myndigheter prøvde å forhandle ved å garantere den serbiske minoriteten like rettigheter og full kulturell autonomi. JNA skulle holde de krigende partene fra hverandre, men ble beskyldt for å ta serbernes side. I Beograd demonstrerte studenter og opposisjonen

¹¹⁵ Ibid., 257ff

¹¹⁶ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 267ff

mot krig, men til ingen nytte. Etter å ha tatt kontroll over Vukovar, hvor mange døde, fortsatte serbiske styrker mot Osijek. Selv om byen hadde vært en del av Kroatia i mer enn tusen år, argumenterte den serbisk-ortodokse kirken for invasjonen, ved å trykke en artikkel i deres offisielle tidsskrift "Pravoslavljje" om den serbisk-ortodokse kirkens bidrag til Osijeks kulturutvikling. I tillegg var kirken opptatt av å skrive om det serbiske folks lidelser under andre verdenskrig, og spesielt om forholdene i ustasja-konsentrasjonsleiren Jasenovac. Man skrev også om angrep mot den serbiske kirken under annen verdenskrig, noe som lett kunne tolkes som en rettferdiggjøring og velsignelse av krigen som en "hellig krig".¹¹⁷ Under angrepene mot Kroatia rammet de serbiske styrkene sykehus, skoler, kirker, klostre og flere av Kroatias historiske og kulturelle monumenter og landemerker i et desperat forsøk på å utradere den kroatisk kulturelle tilstedeværelsen. Samtidig ble både den serbiske og kroatisk sivilbefolkningen hardt rammet, også av "sine egne" i noen tilfeller – for å kunne svartmale fienden ytterligere. På et tidspunkt klarte kroatisk styrker å skaffe seg våpen fra JNA, og styrket dermed sitt begrensede våpenlager betraktelig. JNA satte i gang et angrep mot turistbyen Dubrovnik, hvor 90 % av innbyggerne var kroater.¹¹⁸

For å knytte det serber-kontrollerte Krajina til Serbia var det nødvendig å angripe flere områder hvor serberne var i mindretall, som i Slavonia og Dalmatia. Serberne kalte det "serbiske områder" slik at det var lett å tro at det dreide seg om områder hvor serbere var i flertall – og derfor vakte det ikke så mye oppsikt. I tillegg var det ikke bare serbisk nasjonalisme som kom til uttrykk i krigingen, men noen var ledet av "jugoslavisme" – som gjorde det nødvendig å beholde mest mulig territorium under den jugoslaviske hærens kontroll. Denne ideen var det mange i utlandet som så ut til å støtte. Det var først angrepet på Dubrovnik som virkelig skapte reaksjoner i utlandet, og man begynte å skjønne at krigen ikke bare handlet om å forsvare den serbiske minoriteten. I tillegg var Dubrovnik et kulturminne og en del av europeisk kultur, og vernet av UNESCO. Mange av byens kulturminner, kirker, klostre og palasser ble skadet i angrepet – som flere andre steder i Kroatia. Også mange serbisk-ortodokse kirker og klostre ble skadet i krigen, men den gikk verst utover kroatisk kultur. Alvorlige brudd på menneskerettighetene både på serbisk og kroatisk side ble dokumentert av internasjonale menneskerettighetsorganisasjoner. Det siste alvorlige

¹¹⁷ Den kroatisk avisen "Danas" trykket på sin side materiale fra britiske arkiver som viste hvordan Titos partisaner hadde likvidert et stort antall katolske prester rett etter krigen.

¹¹⁸ Sabrina Petra Ramet: *The three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918-2005*, (Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C.), 2006, 398ff

sammenstøtet i Kroatia var i Vukovar (øst i Slavonia), hvor kroater også var i flertall. Her var overgrepene mot sivilbefolkningen så grusomme at det internasjonale samfunnet fordømte krigen i stadig større grad, noe som igjen førte til raskere internasjonal anerkjennelse av Kroatia. FN sendte en fredsbevarende styrke til Kroatia, men klarte ikke å stanse krigføringen helt.¹¹⁹

3.9.2 Bosnia-krigen

Nå var det imidlertid Bosnia som stod for tur, og det skulle bli den verste krigen av dem alle. Her var 1/3 av befolkningen serbere, og man mente å ha rett til hele eller store deler av republikken. Bosniske muslimer, eller bosnjaker, utgjorde flertallet i Bosnia, og kroatene var omtrent halvparten så mange som serberne. Noen mente at muslimene egentlig var serbere som var blitt ”islamiserende” (akkurat som at kroatene var ”katolske” serbere), men det synet som til slutt vant frem, var at de var serbernes verste fiender og et fremmedelement, som ikke hadde rett til å leve i Bosnia. Kroatene og serberne i Bosnia organiserte sine egne samfunn der de var i flertall, og spørsmålet ble hvilken status Bosnia-Hercegovina skulle få; uavhengig republikk eller som en del av et rest-Jugoslavia sammen med Serbia og Montenegro, slik serberne ønsket.¹²⁰

I Bosnia hadde det vært en gradvis oppblomstring av islam etter demokratiseringen i Jugoslavia, og valgene i 1990 stimulerte den muslimske nasjonalfølelsen. President Alija Izetbegović ledet ”det muslimske partiet for demokratisk aksjon”, og var den eneste av de nye presidentene som ikke hadde en kommunistisk fortid. I 1983 var han med på å utgi en ”Islamsk deklarasjon” som gjorde at han ble anklaget for muslimsk fundamentalisme og tilbrakte noen år i fengsel. Deklarasjonen tok opp islams forhold til staten, og hevdet at muslimer måtte leve i en islamsk stat, men dette gjaldt ikke i stater hvor muslimene var i mindretall. Muslimene gikk inn for en jugoslavisk føderasjon så lenge Serbia og Kroatia var med, og ønsket et flerkulturelt samfunn som ”de siste jugoslaver”. Dette ble sett på som den eneste måten å overleve på. Den muslimske nasjonalismen var moderat i forhold til serbisk og kroatisk nasjonalisme, men ble noe skjerpet på 90-tallet. Muslimene delte seg i to, hvor den

¹¹⁹ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 273ff

¹²⁰ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 284ff

ene strømmingen ønsket en tverreligiøs bosnisk identitet, og den andre en egen muslimsk identitet – en retning som vokste i styrke ettersom serberne og kroatene beskyttet egne interesser og nektet å bli redusert til ”minoriteter”. Lederen for Det serbiske demokratiske parti, Radovan Karadžić, hadde nære forbindelser til Milošević, og truet med krig for å oppnå serbisk uavhengighet. Kroatene støttet i større grad bosnisk uavhengighet.¹²¹

Da blant andre USA og EF-landene anerkjente Bosnia-Hercegovina 6. April 1992, var dette startskuddet for Bosnia-krigen. Alle partene begikk overgrep, men ”Den serbiske frivillige garde” under lederen ”Arkan” var spesielt voldelig, og var under den jugoslaviske hærens beskyttelse. Denne hæren kjempet nå åpenlyst på serbisk side i angrepene mot muslimer og kroater, som i begynnelsen kjempet sammen. Milošević forsøkte å fraskrive seg ansvaret for hærens rolle ved å trekke serbere og montenegrinere ut av Bosnia, slik at hæren bare bestod av bosniske serbere. I mai ble angrepet på Sarajevo såpass ille at det internasjonale røde kors, FN- og EF-observatørene forlot byen. Her var det ca. 30 % serbere og 10 % kroater. Mange av de serbiske og kroatisk ekstremistene syntes ikke det var nok å sikre seg militær kontroll over et område, men mente det måtte være etnisk homogent. Det var i stor grad journalister som gjorde verden oppmerksom på at det foregikk et folkemord, ved å avdekke to konsentrasjonsleire. Mot slutten av 1992 var det nesten 100.000 drepte, og blant disse var det bare 10 % militære. Etter hvert ble det innført økonomiske sanksjoner mot Serbia og Montenegro av FN. Det ble gjort flere forsøk på fredsløsninger, uten resultat. Det var vanskelig å tilfredsstillte alle partene. I 1993 ble det krig mellom kroater og muslimer, da kroatene ville legge de muslimske styrkene under kroatisk kontroll. Overgrepene var grusomme fra begge sider, men kroatisk massakrer mot den muslimske sivilbefolkningen var verst. Serbernes fremferd i Srebrenica har allikevel blitt stående som den verste massakren i Bosnia-krigen, og det ble ekstra grusomt i og med at FN hadde erklært det som et ”sikkert område”.¹²²

Srebrenica var en muslimsk enklave med ca. 65.000 innbyggere, som hadde vært under stadig press fra serbisk side. Selv om FN hadde lovet å beskytte dem, klarte de ikke å hindre at serberne inntok byen med et lynangrep i juli 1995. Befolkningen ble drevet på flukt, og en stor del av den mannlige befolkningen ble holdt igjen som fanger og senere henrettet. Da

¹²¹ Ibid.

¹²² Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 290ff

kroatiske styrker ikke lenge etter klarte å gjenerobre det serbisk-styrte Krajina i Kroatia (etter å ha tatt Vest-Slavonia), var det serbernes tur til å legge på flukt – så mange som 120.000 flyktet i panikk. I Bosnia ble serbiske militære mål bombet av NATO, i tillegg til at de opplevde nederlag og flukt da bosniske og kroatiske styrker overraskende erobret områder i Sentral-Bosnia. Det politiske og etniske bildet endret seg drastisk på grunn av alle flyktningene. Men disse hendelsene, og særlig Srebrenica-massakren, bidro til å legge press på det internasjonale samfunnet til å få istand en fredsplan. Dayton-avtalen sørget endelig for fred 21. november 1995, selv om ingen av partene var helt fornøyde. Bosnia-Hercegovina skulle fortsette som en suveren stat med to enheter; Føderasjonen Bosnia-Hercegovina (bosnjakisk-kroatisk) med 51 % av territoriet, og Den serbiske republikken (Republika Srpska) med 49 % av territoriet.¹²³

3.9.3 Krigen i Kosovo

I 1991 var det ca. 1,6 millioner albanere i Kosovo, og de utgjorde ca. 90 % av befolkningen der. Det serbiske parlamentet førte likevel en politikk som om serberne var majoritet etter at Kosovos autonomi var blitt fjernet i 1989. Det ble gjort endringer i skolens pensum til fordel for serbisk historie og språk, og i første halvdel av 1990-tallet ble ca. 130.000 albanere erstattet av serbere i stillinger som blant annet dommere, universitetsrektorer, og politi. Våren 1991 ble det rapportert at JNA (den jugoslaviske hæren) hadde distribuert våpen blant serbere og montenegrinske sivile i Kosovo. Samtidig ble albanere avvæpnet, mens mange ble sendt til Kroatia for å slåss mot kroater. Dette oppmuntret til separatisme blant albanerne, noe bare en minoritet av kosovo-albanere hadde ønsket før 1990. De forsøkte å erklære seg uavhengige, og valgte Ibrahim Rugova som president. I 1992 ga serbiske myndigheter nye navn til gater i Pristina, ved å fjerne referanser til albanske helter og kulturelle figurer og erstatte dem med serbiske. I tillegg ble mange albanere arrestert for å prøve å trekke seg ut av Jugoslavia. Det ble dannet radikale militære grupper av kosovo-albanere, som skaffet seg våpen fra Albania eller på annet vis. I 1995 ble serbere tilbudt gratis tomter for å bosette seg i Kosovo, ved at albanske eiendommer ble konfiskert. I 1996 startet voldelige konflikter, som stadig eskalerte. Kosova Liberation Army (KLA) viste sin styrke ved et bombeangrep mot universitetsrektoren

¹²³ Ibid., 337ff

i Pristina, som ble såret. Albanske studenter demonstrerte for at albanske skoler skulle gjenåpnes, men ble stanset av serbisk politi.¹²⁴

President Rugova førte en ikkevoldslinje, og tok avstand fra KLA (UCK-geriljaen). Serberne kalte UCK "terrorister", samtidig som disse ga Milošević en anledning til å slå til mot hele den albanske befolkningen. Den første store massakren ble begått i Drenica i februar 1998, og UCK hadde nå støtte hos 90 % av befolkningen. I stedet for autonomi innenfor Serbia krevde albanerne nå full uavhengighet. UCK kontrollerte 40 % av Kosovos territorium sommeren 1998, og serbiske styrker startet en etnisk rensning som drev albanere på flukt i fjellområdene. Diplomatiske løsninger av utenlandske observatører ble forsøkt, men uten å føre frem. Det internasjonale samfunnet hadde truet med maktbruk dersom partene ikke klarte å komme frem til noen avtale, og da ingenting annet fungerte, trakk observatørene seg ut, og NATOs krig mot Serbia startet 24. mars 1999. Milošević satte samtidig i gang en militæraksjon mot den albanske befolkningen i Kosovo.

NATO bombet fra fly i stor høyde for å unngå egne tap, men klarte ikke å unngå feilbombinger og sivile tap. Angrepene skulle presse Milošević til å stanse krigføringen ved å skape misnøye i befolkningen, men serberne reagerte med økt patriotisme og oppslutning om regimet mot "fienden". Befolkningen i Serbia fikk også i denne krigen et altfor ensidig bilde i mediene, siden all opposisjon ble undertykt. Bombingen satte Serbias økonomiske utvikling tilbake, og befolkningens mistro til Vesten økte og gjorde at de følte seg misforstått og forfulgt. Den etniske rensningen i Kosovo ble bare verre, og over en million mennesker var på flukt. Serbia ønsket å kunne bosette de hundretusener av serbiske flyktninger som var kommet fra Kroatia og Bosnia, i Kosovo, etter at store deler av albanerne var drevet på flukt. Russland kritiserte NATOs krigføring, og forholdet mellom øst og vest ble forverret. EU utpekte Finlands statsminister Maerti Ahtisaari som forhandler, og Russland utpekte Viktor Tsjernomyrdin som sin Balkan-forhandler. EU og Russland klarte til slutt å bli enige, og Milošević måtte gi etter fordi han risikerte å miste Russland som støttespiller. Serbia begynte tilbaketrekkingen av sine styrker, og NATO avsluttet bombingene etter etter 10 uker. NATO-styrker gikk inn i Kosovo, og snart var en halv million albanske flyktninger vendt tilbake. Dette førte igjen til en serbisk flyktningstrøm på ca. 70.000 ut av Kosovo, av frykt for

¹²⁴ Ramet, *The three Yugoslavias*, 510ff

albanske hevnaksjoner. De følte seg ikke godt nok beskyttet av NATO, og både serbere og sigøynerne ble utsatt for hevn.¹²⁵

Til tross for NATO-krigen fortsatte Milošević sitt undertrykkende regime med hardere midler. Det vokste i løpet av 1999 frem en stadig mer organisert motstand mot Milošević, og særlig blant ungdommen. Motstandsbevegelsen Otpor ("Motstand") hadde en knyttneve som symbol, og startet som studentprotester mot en ny universitetslov som ga regjeringen full kontroll over universitetene. Bevegelsen økte i omfang og ble støttet av nye opposisjonspolitikere, og regimet klarte ikke å dysse ned denne motstandsstemningen. Serbia var preget av svært dårlig levestandard og arbeidsløshet, samtidig som kriminaliteten økte. Politiske attentater ble nærmest en hverdagslig sak, og opposisjonspolitikere ble forsøkt myrdet. Forbryteren "Arkan" som hadde herjet i Bosnia med sin "tiger"-garde, ble skutt og drept i januar 2000. I august samme år ble Ivan Stambolić drept, etter å ha tatt til orde mot Milošević. Ved presidentvalget 24. september 2000 tapte Milošević valget ifølge opposisjonen, men forlangte omvalg. Dette godtok ikke opposisjonen, og 5. oktober samlet det seg store menneskemasser i Beograds gater som marsjerte mot parlamentsbygningen. Den ble påtatt og demonstrantene brøt seg inn. Det ble brukt tåregass mot dem, men det ble ingen voldelig maktbruk slik man hadde ventet. Milošević hadde ikke lenger støtte fra politiet og hæren, og dagen etter erklærte han at han sin politiske avgang.¹²⁶

3.10 Avslutning

Denne lange historiske gjennomgangen er nødvendig som bakgrunnsmateriale for resten av oppgaven, siden det er her vi finner forklaringer på mye av de siste årenes utvikling i både Serbia og i landets kirke. Kirkehistorien har jeg tatt med som en del av den historiske beskrivelsen, fordi det ville vært vanskelig å beskrive disse aspektene separat. Serbias dramatiske historie og utsatte beliggenhet kan nemlig sies å ha bidratt til at det har oppstått tettere bånd mellom religion og nasjon. Kirken er særlig opptatt av å påpeke det tette båndet, som de forklarer med at det er kirken som har bevart serbernes nasjonale identitet gjennom alle år. Bakgrunnen for denne påstanden kommer jeg nærmere tilbake til i kapittel 5. Historien

¹²⁵ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 356ff

¹²⁶ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 367f

gir en viktig bakgrunn for å forstå situasjonen i Serbia, men det er viktig å ikke overdrive historiens betydning for det som har skjedd der. Da kan i verste fall krigene på 90-tallet kan ”bortforklares” som uunngåelige resultater av folkeslagenes ”nedarvede hat”. Dette ”hatet” har imidlertid ikke hindret mennesker å leve fredelig sammen før krigen, noe som viser at det snarere har blitt brukt som et påskudd og en unnskyldning for de som har ønsket krig.¹²⁷ I det neste kapittelet vil jeg se nærmere på den serbiske kirkens samfunnsrolle de siste årene, og trekke linjer frem til dagens politiske situasjon. Til sammen vil kapittel 3 og 4 gi bakgrunn for analysen av serbisk nasjonalisme i kapittel 5.

4. Religion og samfunn etter Milošević

4.1 Introduksjon

Til nå har jeg presentert viktige hendelser i Serbias historie, som også viser hvordan den serbisk-ortodokse kirken har forholdt seg til historiske hendelser. Dermed kommer noen av årsakene til dens nasjonale og dermed ofte også politiske rolle og agenda frem. Det er mye som tyder på at kirken ser seg tjent med den økte politiske innflytelsen den har fått med de siste tjue årenes politiske endringer. På bakgrunn av det forrige kapittelet, vil jeg i dette kapittelet vise på hvilke måter kirken har fått mulighet til å spille en større rolle i samfunnet, særlig etter at Milošević trakk seg som politiker. Dette er en rolle kirkens lederskap ser seg tjent med, fordi det sikrer deres egen posisjon og deres politiske innflytelse. Jeg vil gå nærmere inn på ulike deler av det serbiske samfunnet, hvor kirken har ”noe den skulle ha sagt”. Det er imidlertid viktig å ha i bakhodet at ikke alt den serbiske kirken foretar seg nødvendigvis har en nasjonalistisk agenda, selv om det ofte er lett å tolke det slik. Det er heller ikke slik at den serbisk-ortodokse kirken er den eneste pådriveren for et tett forhold mellom kirke og stat. Også andre krefter har sett seg tjent med et nærmere samarbeid, hvor kirken ofte brukes som en legitimerende institusjon, i og med at den har så stor tillit hos befolkningen. Dette fører ofte til at krefter innen både kirke og politikk utnytter hverandre gjensidig, noe det er nærliggende å rette kritikk mot så lenge det kun er nasjonale hensyn som står i fokus. Serbiske NGOer er kanskje de som hyppigst slår ned på et slikt samarbeid, og er dermed også blitt den mest uglesette institusjonen i Serbia sett fra kirkens synspunkt. Man bør

¹²⁷ Elisabeth Bakke, “Balkan – Europas kruttønne”, i *Schola* (årgang 2) (Nr 4/1994) 34–39.
<http://folk.uio.no/stveb1/Balkan.pdf> (sist tilgang 09.01.09), 1

imidlertid ikke glemme at disse to partene i sin tid forente krefter på en konstruktiv måte, ved at de gjorde et forsøk på å få fjernet Milošević i sin tid.

4.2 Religion i media

Det kommunistiske religionsforbudet som hadde vært under Tito forsvant i stor grad etter hans død i 1980. Den antireligiøse og antinasjonalistiske politikken som vi har sett eksempler på tidligere, ble i liten grad videreført, og etter hvert oppnådde jugoslaviske medier en gradvis journalistisk frihet. Selv om noen journalister var oppmerksomme på den splittende effekten deres egen rolle kunne bidra til, ble det mer og mer legitimt å kritisere Tito og hans jugoslaviske idé – noe som hadde vært utenkelig å gjøre mens han fortsatt var i live. Slike innslag kunne dermed legitimeres som en ”demokratisering” av mediene. Nasjonalistiske temaer som myten om et ”himmelsk Serbia” fikk spalteplass mot slutten av 80-tallet, i takt med den økende dårlige stemningen i Kosovo.¹²⁸ ”Hellige Serbia” ble for eksempel omtalt i media av Pavle, som ble valgt til patriark av den serbisk-ortodokse kirke i 1990. Hellige Serbia ble opplevd som et motstykke til det serberne oppfattet som trusler utenfra. Denne typen rettferdiggjørelse var viktig som en slags trøst, og patriark Pavle sammenlignet gjerne serbernes skjebne med tsar Lazars, som ifølge Kosovo-myten døde i et forsøk på å redde Serbia fra fremmede makter. På den måten kunne man velge å se bort fra serbernes egne ugjerninger, og isteden holde fast ved tanken på at Serbia var et offer som hadde Guds støtte.¹²⁹

Kosovo-slagets 600-årsjubileum i 1989 fikk uvanlig mye oppmerksomhet i media, og var et av de viktigste bidragene til den nasjonalistiske ”vekkelsen” i Serbia, og Milošević’ økende popularitet. Markeringen ble sendt direkte av Radio Television Belgrade (RTB), og hele eller deler av talen til Milošević ble sendt i reprise gjentatte ganger. På dette tidspunktet tok også Belgrade Television en offisiell avgjørelse om å bruke det kyrilliske alfabetet ved teksting av utenlandske filmer og programmer. Musikk fra ikke-serbere eller musikere fra andre republikker ble bannlyst fra Radio Television Serbia (RTS), og serbisk religion ble viet økt

¹²⁸ Rade Veljanovski, “Turning the Electronic Media Around” i *The road to war in Serbia: trauma and catharsis*, red. av Nebojša Popov, eng. Versjon red. av Drinka Gojković, 565-586 (Budapest: Central European University Press, 2000), 566ff

¹²⁹ Ramet 2005, 399

oppmerksomhet: Alle ortodokse fest-dager ble kommentert, og feiringen av dem ble nøye rapportert. Ved de største høytidene som jul og påske, ble kirkelige seremonier vist i sin helhet på direkten. Etter hvert som Milošević tok kontroll over media, førte dette til en økende kombinasjon av den religiøse og nasjonalistiske diskurs – som han kunne dra politisk nytte av. I tillegg til misbruket av historien, kom den gjensidige propagandaen og manipuleringen av nyheter, som er typisk for krigende parter.¹³⁰

Et eksempel på serbisk medias propaganda under Bosnia-krigen, var måten de av og til omtalte motparten på. Nyhetssendingene i RTS insisterte nemlig på de bosnisk-muslimske kamphandlingenes religiøse karakter, og at bosniske muslimer og muslimsk hellig krig var uløselig knyttet sammen. Da de skulle fortelle om at 114 serbere var drept av bosniske muslimer, hevdet reporteren at ”slaktingen” hadde blitt utført ”i Allahs navn”. Krigsretorikken ble krydret av uttrykk som ”jihad-riddere”, ”mujahedin”, muslimske ekstremister” og ”terrorister”. På den måten skulle serberne skremmes til å frykte en ny ”tyrker-tid”, slik de i et halvt århundre hadde vært underlagt det ottomanske riket. Konspirasjonsteorier som at det også fantes en tysk-katolsk, anti-serbisk allianse – med henvisning til fascistiske ”ustasjaer” under annen verdenskrig – fikk også plass i beste sendetid. Da de politiske lederne i Serbia bestemte seg for å anlegge en fredeligere linje mot slutten av Bosnia-krigen, førte dette til at krigspropagandaen også ble fjernet fra tv-skjermen.¹³¹

4.3 Religion og politikk

Sekulariseringen har, som nevnt tidligere, i stor grad har skilt de politiske og religiøse sfærene fra hverandre. I enkelte land er det derimot et større sammenfall mellom religion og politikk. Det er interessant å oppdage at religion ikke har mistet sin betydning i alle samfunn, slik mange har spådd, og at det faktisk er mulig å se en slags desekularisering eller resakralisering, som jeg var inne på i teori-kapitlet. I Øst-Europeiske land som har hatt en kommunistisk styreform i mange år, kan man i noen tilfeller oppleve at religion ”gjenfødes” og blomstrer opp – ofte etter å ha vært undertrykt og kanskje forfulgt. Dette har vært tilfellet i Russland, hvor den russisk-ortodokse kirken nyter stor respekt i dagens samfunn, etter å ha vært borte

¹³⁰ Veljanovski, ”Turning the Electronic Media Around”, 566ff

¹³¹ Veljanovski, ”Turning the Electronic Media Around”, 579ff

fra samfunnet under kommunismen. I motsetning til mange ”vestlige” land hvor religionen i stor grad har blitt privatisert, er det først og fremst religionens offentlige – og til dels også politiske – rolle som har kommet til syne i post-kommunistiske stater. Så også i Serbia.

Etter at flere av representantene for den serbisk-ortodokse kirken i lengre tid hadde støttet president Milošević’ styre, bestemte patriark Pavle seg for å støtte opposisjonslederne Vuk Drasković og Zoran Đinđić sommen 1999. I denne forbindelse uttalte Đinđić at kirken var den eneste institusjonen i Serbia som fremdeles hadde troverdighet. Derfor var det viktig for opposisjonen å få med seg kirken i en samlet protest mot Milošević. Noe av årsaken til at han klarte å beholde makten så lenge som han gjorde, var at opposisjonen lenge ikke stod samlet.¹³² Senere gikk kirken aktivt ut med støtte til den konservative opposisjonspolitikeren Vojislav Kostunica, som viste seg å vinne presidentvalget og bli Jugoslavias (siste) president etter Milošević. Han var imidlertid nokså nasjonalistisk – selv om det var på noe fredeligere måte enn sin forgjenger.

I denne post-Milošević-perioden ble Zoran Đinđić statsminister. Han var en uvanlig serbisk politiker, med filosofiutdannelse fra Tyskland. Den moderne europeiske tilnærmingen hans til politikk lovet godt for demokratiutviklingen i Serbia, og Kostunica og Đinđić hadde svært ulike syn på Serbias politikk overfor krigsforbrytertribunalet i Haag. Kostunica gikk sterkt imot utlevering av etterlyste serbere, og ville isteden stille dem for en nasjonal domstol, mens Đinđić gikk inn for et samarbeid. Det var han som sørget for at Milošević ble arrestert og sendt til Haag. Dette var upopulært for mange serbere, som så på Haag-domstolen som anti-serbisk, og dermed mente Đinđić var en forræder. Han prøvde også å gjøre noe med den omfattende organiserte kriminaliteten i Serbia, noe som til slutt kostet ham livet da han ble skutt og drept 12. Mars 2003.¹³³ Selv om han var en kontroversiell figur, og den serbisk-ortodokse kirken så ut til å favorisere Kostunica, klarte Đinđić å gjøre seg populær hos kirken ved å tillate religionsundervisning i skolen. I et intervju har han til og med innrømmet at ”dette var en tjeneste til en institusjon som har bevart nasjonen de siste 600 år, og som ble urettferdig misbrukt i 60 år med kommunistregime”.¹³⁴ Det kan godt tenkes at han også

¹³² VG, ”Samler krefter mot Milosevic” i VG.no (11.08.99):

<http://www.vg.no/nyheter/utenriks/artikkel.php?artid=273430> (sist tilgang 11.01.09)

¹³³ Mønnesland, *Før Jugoslavia og etter*, 368ff

¹³⁴ *Web site of Serbian Government*: ”Đinđić - Government stable, results of reforms in full bloom next year” (12.09.2001) <http://www.arhiva.serbia.sr.gov.yu/news/2001-09/13/25447.html> (sist tilgang 01.10.08)

ønsket å bedre sin egen posisjon overfor denne institusjonen, som kanskje ikke så med så blide øyne på mye av hans pro-europeiske politikk.

Til tross for sin kontroversielle posisjon imens Đinđić levde, har han fått et nesten helgenaktig status etter sin død, og blant annet blitt sammenlignet med den amerikanske presidenten John F. Kennedy. Hos den serbisk-ortodokse kirken kom denne helgenstatusen til uttrykk på en spesiell måte under begravelsen hans. Den serbisk-ortodokse erkebiskopen i Montenegro, Amfilohije Radovic, skapte voldsomme reaksjoner ved å sammenligne Đinđić med tsar Lazar (som døde i Kosovo-slaget) under minnetalen sin, og på den måten ”glorifisere” hans død. Prekenen ble forståelig nok fordømt av den serbiske Helsinki-komiteen som en slags politisk ekstremisme, og heldigvis fordømte også den serbiske regjeringen dette utspillet, og kalte det en politisk tirade som krenket Đinđić’ familie og venner.¹³⁵ Regjeringens reaksjon kom overraskende på kirken, som etterpå nektet for å ha politisert begravelsen hans. Ifølge deres uttalelse hadde Amfilohije tvert imot uttrykt dyp respekt for den avdøde og hans familie, og talen var derfor blitt mistolket av andre. Kirken mente videre at reaksjonen var et tydelig bevis på at regjeringen nå manglet Zoran Đinđić’ kloke ledelse.¹³⁶

4.4 Religion i skolen

Ifølge kirkehistoriker Dag Thorkildsen, er det bred enighet i nasjonalismeforskningen om at skolen er den viktigste institusjonen når det gjelder å skape en nasjonal identitet i de brede lag av befolkningen. I skolen har nemlig statsmakten den beste muligheten til å skape lojalitet mot staten og legitimitet for hva den til enhver tid foretar seg.¹³⁷ Nasjonale interesser kan ivaretas i flere skolefag, som språk, geografi, historie, og ikke minst religion. Spørsmålet om religionsundervisning i skolen er også et sentralt tema når det gjelder forholdet mellom kirke og stat, og det er kanskje et spesielt viktig tema i tidligere konfliktområder. Utviklingen over

¹³⁵ Sabrina Petra Ramet, “The politics of the serbian orthodox church” i *Serbia since 1989: Politics and society under Milosević and after*, red. av Sabrina Petra Ramet og Vjeran Pavlaković, 256-285. (Seattle, Washington: University of Washington Press, 2005), 267

¹³⁶ B92: “Serbian Orthodox Church denies politicising funeral”, 24.03.2003, http://www.b92.net/eng/news/old_archive-article.php?yyyy=2005&mm=07&dd=07&nav_category=39 (sist tilgang 01.10.08)

¹³⁷ Dag Thorkildsen, ”En nasjonal og moderne utdanning” i *Jakten på det norske: perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet*, redigert av Øystein Sørensen, 265-284, (Ad Notam Gyldendal, Oslo, 1998), 265

hele eks-Jugoslavia er interessant i begge henseender. Mønsteret er stort sett at de ulike statene har fått religionsundervisning etter hvert som de har frigjort seg fra Jugoslavia. De som har ønsket å re-introdusere religionsfag i skolen har fremhevet retten til dette etter at kommunismen lenge hadde undertrykt all religion, også i skolen. Etter sosialismen mente trossamfunnene derfor at det ville være naturlig å få faget tilbake i undervisningen. Det sterke ønsket om religion i skolen er altså ikke et uttrykk for anerkjennelse av pluralistiske samfunn, noe som blir tydelig når man ser på utformingen av faget i de ulike statene. Det har vært stor uenighet og debatt om utformingen av fagene, men hovedtrenden i flere av statene har vært et konfesjonelt religionsfag for de offisielt anerkjente religionene. Kroatia var den første staten som innførte konfesjonell religionsundervisning etter kommunismen, allerede i 1991, og i Bosnia skjedde det i 1994. Slovenia er det eneste landet som istedenfor konfesjonell religionsundervisning har et valgfag som dekker både forskjellige religioner og etikk. Dette faget ble innført i 1997. I Makedonia og Serbia ble konfesjonell religionsundervisning innført i 2001, men i Makedonia ble det fjernet igjen etter to år. Der har man en offentlig debatt om hva slags fag man skal ha isteden. Verken Montenegro eller Kosovo hadde introdusert religionsundervisning i 2006, da de fremdeles var en del av Serbia.¹³⁸

4.4.1 Religionsundervisning i Serbia

¹³⁹ Religionsundervisningen i Serbia ble introdusert i offentlige skoler i 2001. Grunnen til at det skjedde senere enn i Kroatia og Bosnia, var at Milošević' regime avviste alle initiativ til et slikt skolefag så lenge han satt med makten. Etter hans avgang fikk forslaget imidlertid politisk anerkjennelse fra den demokratiske regjeringen ledet av Zoran Đinđić, og religionsundervisningen ble dekket med nesten daglige artikler i serbisk presse. Det var først og fremst den serbisk-ortodokse kirken som presset på for å få gjennomslag for dette forslaget, og det ble krevd at faget skulle være konfesjonelt – slik det var før kommunismen. Et ikke-konfesjonelt religionsfag kom ikke på tale, siden en generell tilnærming til religion ifølge kirken ikke er mulig. Nettopp fordi en kristen bare kan formes gjennom en religiøs tro,

¹³⁸ Zorica Kuburić og Christian Moe, "Introduction" i *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*, red. av Zorica Kuburić og Christian Moe, 1-8. (Novi Sad: CEIR, 2006). <http://www.kotor-network.info/research/joint/2005/RelPlurEdu.pdf> (sist tilgang 06.10.08), 1

¹³⁹ Milan Vukomanovic, "Religious Education in Serbia" i *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, red. av Christina Koulouri, 313-319. Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, Thessaloniki, 2002. http://www.cdsee.org/pdf/clio_in_the_balkans.pdf (sist tilgang 06.10.08), 313.

var det også en del lekfolk og prester i den serbisk-ortodokse kirke som mente at religiøs undervisning burde finne sted i kirken istedenfor å overlate ansvaret til den ”sekulære” staten og dens utdanningssystem. Det var imidlertid sterkere krefter innenfor kirken som nettopp ønsket statlig kontroll med gjennomføringen av religionsundervisningen. Denne delen av kirken støttet også obligatorisk deltagelse for de serbiske elevene, men overraskende nok gikk den serbisk-ortodokse kirken (og andre trossamfunn) i Serbia inn for muligheten til å velge mellom religionsundervisning og et alternativt etikkfag – i motsetning til hva den katolske kirken i Kroatia tillot. Dette alternative faget ble kalt ”civic education”, og skulle fremme samfunnsverdier som demokrati, menneskerettigheter og toleranse. Begge fagene ble introdusert raskt, og mange mener at debatten i forkant var utilstrekkelig og – i forbindelse med sistnevnte fag – ikke-eksisterende. Flere menneskerettighetsorganisasjoner protesterte mot at religionsundervisningen hadde blitt innført uten den grunnlovsfestede toårige forsøksperioden, etterfulgt av en ekspertanalyse.¹⁴⁰

Dette var ikke den eneste innsigelsen menneskerettsorganisasjonene og (andre intellektuelle) hadde. Kritikk ble også rettet mot at det bare er sju ”tradisjonelle” og ”historiske” trossamfunn som får lov til å gi konfesjonell – og dermed segregert – religionsundervisning: den serbisk-ortodokse kirke, den romersk-katolske kirke, islam, jødedom, den slovakisk-evangeliske kirke, den kristne reformerte kirke og den evangelisk-kristne kirken i Serbia-Vojvodina. Det er også disse trossamfunnene som foreslår pensum og lærebøker for fagene.¹⁴¹ Ortodokse kristne vil gjerne ha konfesjonell undervisning for sitt eget trossamfunn, mens protestanter (og sekulære elever) foretrekker undervisning om religioner med filosofi- og sosiologi-lærere istedenfor teologer.¹⁴² Protestantenes holdning i så måte er forståelig, i og med at de ikke omtales særlig pent i serbiske skolebøker. Den serbisk-ortodokse har en negativ holdning overfor små kirkesamfunn i Serbia generelt, og protestantisme spesielt. Omtalen av protestantisme i de serbisk-ortodokse lærebøkene i Bosnia-Hercegovina er et godt eksempel på diskrimineringen av religiøse minoriteter, og når den kommer fra det største og mest innflytelsesrike trossamfunnet i Serbia, er det særlig problematisk: det står riktignok

¹⁴⁰ Bojan Aleksov, ”Religious Education in Serbia” i *Religion, State & Society*, Vol. 32, No. 4, Carfax Publishing, Taylor & Francis Group (desember 2004) 341-363. http://www.policy.hu/aleksov/book_doc03.pdf (sist tilgang 07.01.09), 341-344

¹⁴¹ Zorica Kuburić og Milan Vukomanovic, ”Religious Education: The Case of Serbia” in *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, red. av Christina Koulouri, 107-138 (Thessaloniki, Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, 2002) http://www.cdsee.org/pdf/clio_in_the_balkans.pdf (sist tilgang 06.10.08), 109ff

¹⁴² *Ibid.*, 130f

først at serbere må lære barna sine å vedlikeholde deres egen tro og kulturelle arv, men også å respektere ”de andre”. Protestantiske trossamfunn blir imidlertid stemplet om ”sektar”, enten det dreier seg om Jehovas vitner, ”satanister”, adventister eller pinsemenigheter. Ifølge lærebøkene må man beskyttes mot slike menigheter, fordi de har som mål ”å ødelegge individet, familien og dermed hele samfunnet”.¹⁴³ Denne ekstreme holdningen har bakgrunn i en anti-sektarisk diskurs¹⁴⁴ som foregikk i Serbia tidlig på 90-tallet, med en påfølgende stigmatisering av de såkalte sektene. Dette har trolig sammenheng med at det protestantiske innslaget i samfunnet har økt de siste årene.¹⁴⁵

4.4.2 Religionsundervisning i Bosnia

Et stort problem knyttet til skolegang i Bosnia, er måten man har taklet den religiøse og etniske pluralismen på. Bosnia-Hercegovina ble som tidligere nevnt delt inn i en bosnisk-kroatisk føderasjon og en serbisk republikk (”Republika Srpska”) etter Dayton-avtalen. Det er en antatt befolkningsstørrelse på noe over fire millioner, med ca. 40 % (bosniske) muslimer, 31 % serbisk-ortodokse og 15 % romersk-katolske (kroater). Kategorien ”andre” består av rundt 14 %.¹⁴⁶ En modell kalt ”to skoler under samme tak” ble innført i 2002, etter en OSCE-plan fra 2000. OSCE står for ”the Organization for Security and Cooperation in Europe”, som innførte denne modellen som et midlertidig tiltak for å oppmuntre flyktninger til å returnere til hjemmene sine – uten at de skulle oppleve etnisk vold. Det går i praksis ut på å ha to skoleadministrasjoner i en skolebygning. Dermed er det også to sett lærere og elever som er på skolen til forskjellige tider, delt inn etter religiøse/etniske skillelinjer. Disse skolene er det ca. 50 av, men ettersom man har forstått at et slikt system ofte bidrar til større segregeringen i befolkningen, jobber det internasjonale samfunnet nå for å forene disse administrasjonene.¹⁴⁷ Lederen for OSCEs utdanningsdelegasjon til Bosnia-Hercegovina, Douglas Davidson, uttalte seg om dette i 2005, hvor han la vekt på at det først og fremst er den fysiske segregeringen man vil arbeide for å hindre. ”To skoler under samme tak” har nemlig i noen tilfeller ført til at

¹⁴³ Zlatiborka Popov og Anne Mette Ofstad, ”Religious education in Bosnia and Herzegovina” i *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*. Red. av Zorica Kuburić og Christian Moe, 73-106 (Novi Sad: CEIR, 2006). <http://www.kotor-network.info/research/joint/2005/RelPlurEdu.pdf> (sist tilgang 06.10.08), 91

¹⁴⁴ Noe tilsvarende har også skjedd i Tyskland og Frankrike (+ Hviterussland).

¹⁴⁵ Kuburic og Vukomanovic, ”Religious Education: The Case of Serbia”, 108

¹⁴⁶ Popov og Ofstad. ”Religious education in Bosnia and Herzegovina”, 73

¹⁴⁷ Ibid., 100f

ansatte har måttet bruke forskjellige inngangspartier, og man har blitt hindret adgang til visse rom på skolen. I noen tilfeller har det også blitt hengt opp flagg og krenkende bilder (av helter/krigsforbrytere) på veggene. På den måten har ”to skoler under ett tak”-prinsippet vist seg å være mislykket, og snarere ført til ytterligere religiøs og kulturell diskriminering, og en politisering av selve skolesystemet. Til tross for at de store pensum-forskjellene naturligvis også bidrar sterkt til dette, er det altså ikke snakk om å forene pensumet (eller språket) på disse skolene, noe mange lærere, foreldre og elever har fryktet.¹⁴⁸

I likhet med Serbia er religionsundervisningen i Bosnia konfesjonell, noe som kommer spesielt til uttrykk i muslimske og ortodokse lærebøker. I den ortodokse religionsundervisningen er det i tillegg til kristne dogmer og etikk lagt betydelig vekt på historien til den serbisk-ortodokse kirken, nasjonal historie og ortodoksiens særegenhet sammenlignet med andre kristne samfunn. Den serbiske kirken gis en spesiell nasjonal betydning på grunn av det historiske faktum at kirken spilte en viktig rolle i å opprettholde serbernes etniske identitet under tyrkisk herredømme. Det settes fokus på Kosovo-nederlaget som både en militær konflikt og en kamp mellom islam og kristendom. Det er imidlertid svært lite informasjon som gis om andre religioner, selv om dette kan sies å være enda viktigere i Bosnia som en mer flerkulturell stat enn Serbia. Det burde derfor i alle fall gis undervisning om islam og katolisisme. De katolske lærebøkene representerer imidlertid – i likhet med i Serbia – et unntak i så måte, med en noe større grad av nøytralt undervisningsmateriale om andre religioner enn deres egen. Det vises også til likheter mellom ulike religioner, og behovet for toleranse, dialog og kjærlighet mellom ulike trossamfunn. I de fleste områdene av Bosnia er det bare barn som tilhører den største religionen og nasjonaliteten som får religionsundervisning. I Republika Srpska, hvor den serbisk-ortodokse kirken har en like privilegert stilling som en statsreligion, er religionsundervisningen obligatorisk i grunnskolen, men bare for serbere. Der skal det minst 30 bosniske eller kroatisk-elevet til på en skole for at de skal ha krav på å danne egne religionsklasser.¹⁴⁹

Det gis ikke noe reelt alternativ for de som ikke får eller ønsker religionsundervisning, men i pluralistiske Bosnia-Hercegovina har det blitt gjort forsøk på å danne et ikke-konfesjonelt skolefag på mellomtrinnet, ikke som et alternativ til konfesjonell undervisning, men som et

¹⁴⁸ Douglas Davidson, ”Why two schools under one roof must go” i *OSCE*, (24.03.2005)

<http://www.oscebih.org/public/default.asp?d=6&article=show&id=969> (sist tilgang 10.01.09)

¹⁴⁹ Popov og Ofstad, ”Religious education in Bosnia and Herzegovina”, 89ff

fellesfag. Prosjektet ble startet av OSCE i 2000, i samarbeid med Goethe-instituttet i Sarajevo. Både departement, trossamfunn, lærere, foreldre og faglige eksperter er involvert i faget som (på engelsk) kalles ”Culture of Religion”. Prosjektet kom i gang ut ifra forestillingen om at misforståelser og konflikter ofte skyldes mangel på kunnskap. Derfor skulle faget ha en objektiv undervisning om kulturer og religioner, og oppmuntre til kritisk refleksjon, toleranse, dialog og respekt. Faget har vært vanskelig å gjennomføre, fordi en del skoler rett og slett har forkastet ideen. Faget har derfor bare blitt utprøvd i åtte skoler i Republika Srpska og i noen skoler med muslimsk flertall – selv om de der ser på faget mer som et alternativ for fremtiden. I distrikter med katolsk flertall har ikke faget fått innpass i det hele tatt, noe som er overraskende med tanke på at de katolske lærebøkene har vist seg mer åpne for dialog og toleranse enn de to andre religionene. Det kan hende den katolske kirken er redd for å miste sin kontroll over skolen, siden kroater tross alt er i mindretall i Bosnia. Det blir sagt at den romersk-katolske kirken i utgangspunktet var med i prosessen med å sette i gang faget, men at de nokså raskt trakk tilbake deltagerne og dermed også støtten for faget. Representanter for kirken har imidlertid hevdet at deres manglende støtte skyldes at de ikke ble invitert for å diskutere fagets innhold.¹⁵⁰

4.4.3 Kommentarer

Det er interessant å se at introduksjonen av religionsundervisning i de ulike statene reflekterer deres historiske og politiske ståsted, og dermed kan det være en måte å måle deres demokratiske utvikling på – selv om fagene i seg selv ikke er så demokratiske. Serbia har i dette henseendet kommet litt på etterskudd også når det gjelder dette feltet, mye på grunn av de politiske forholdene på 90-tallet. Da faget først ble introdusert, ble det dessuten gjennomført på en lite demokratisk måte, noe menneskerettighetsorganisasjonene og andre med rette har reagert på – i tillegg til å påpeke de delene av faget som klart har en diskriminerende profil. Hvis religionsfrihet som en menneskerettighet er det viktigste argumentet for undervisning av religion i skolen (som den serbisk-ortodokse kirken ofte hevder at det er), burde dette også gjelde som et antidiskrimineringsprinsipp for denne majoritetskirken i Serbia – men også i Bosnia der de representerer en av tre dominerende religioner. Religionsfriheten burde også inkludere minoritetsgruppene av befolkningen med

¹⁵⁰ Popov og Ofstad, ”Religious education in Bosnia and Herzegovina”, 96ff

en annen religiøs tilhørighet enn ”de vanligste”, slik at disse også kunne få muligheten til religionsundervisning. Alternativt burde alle følge det samme faget, slik utviklingen har vært i mange vest-Europeiske land de siste årene – inkludert Norge. Men det ser ut til å være en foreløpig nokså fjern tanke for mange. Det faktum at katolske kroater er den minste gruppen i Bosnia har imidlertid ikke hindret dem i å ha en forholdsvis ”moderne” religionsundervisning i skolen, som er nokså nøytral og dialogrettet. Kanskje denne faglige profilen er viktig nettopp fordi de er minst og dermed er i en sårbar posisjon dersom de skulle bli angrepet? Kanskje er det også en av årsakene til skepsisen mot det nye faget; at de allerede føler de har gått langt nok i retning av et inkluderende religionsfag, og at det dermed ikke skulle være nødvendig for dem å introdusere et helt nytt fag. ”Culture of Religion”-foretaket handler nok imidlertid mer om å forene befolkningsgrupper på tvers av religion og etnisitet, slik man også er opptatt av å få til ved å forene skolene i ”to skoler under samme tak”-tilfellene. I stedet for å hegne om ”sine egne” og forsterke skillelinjene mellom religionene, burde alle de ulike trossamfunnene derfor oppmuntres til å sette fokus på hensynet til fellesskapet og arbeide for at man skal klare å leve sammen også i fremtiden.

4.5 Religion og NGOer

Som vi har sett av meningsmotsetningene i debatten om religionsundervisning i skolen, er det et veldig anstrengt forhold mellom menneskerettighetsorganisasjoner og den serbisk-ortodokse kirken i Serbia. Dette er imidlertid ikke det eneste temaet disse institusjonene er uenige om. Kirken blir hyppig kritisert av for eksempel Helsinki-komiteen for menneskerettigheter i Serbia, og da ofte for sin måte å blande religion og politikk på siden Milošević’ avgang. Dr. Klaus Buchenau ved Østeuropa-instituttet på universitetet i Berlin, har påpekt at den serbisk-ortodokse kirken og de pro-europeiske intellektuelle har kommet i dypere konflikt med hverandre etter at Milošević forsvant fra ”scenen”. Dette skyldes at de da mistet ham som en felles fiende. Kirken blir av NGOer kalt nasjonalistisk, anti-europeisk, fundamentalistisk og til og med fascistisk, mens kirken på sin side kaller menneskerettighetsorganisasjonene og andre liberale intellektuelle ”uforskammede Europa-unger” og ”forrædere” som ikke fortjener å være en del av den serbiske nasjonen. Begge ser den andre part som en etterlevning fra kommunisttiden, på grunn av kirkens ”kommunistiske” kollektivism og de liberales påståtte forsøk på å ødelegge serbernes ortodokse identitet. Det

kan hevdes at serbiske menneskerettsorganisasjoner og den serbisk-ortodokse kirken har noe til felles idet de ofte ”snakker over hodene” til folk. De prioriterer gjerne saker som ikke vedgår den enkelte serber så mye i dagliglivet. Kirken fremhever for eksempel nasjonal frihet fremfor personlig frihet, mens NGOer ofte konsentrerer seg om overlevering av krigsforbrytere og ”ideologisk forurensning”. Disse sakene er selvsagt svært viktige, men overskygger temaer som økonomiske problemer – som har større betydning for den enkelte.¹⁵¹

Helsinki-komiteen gjør en viktig jobb når det gjelder å bevisstgjøre folk om maktmisbruk og kritikkverdige forhold i kirken, men det er også verdt å ta i betraktning at den økende polemikken mellom de to partene og svartmalingen av hverandre også har bidratt til å skape en nesten uoverkommelig kløft mellom dem. Til tross for denne avstanden og den polemiske omtalen av hverandre, har sosiologen Milan Vukomanović påpekt at det også er viktige paralleller og fellestrekk mellom disse institusjonene, som det kunne være verdt å huske på. De er for eksempel begge opptatt av mennesker, frivillighetsarbeid og pengedonasjoner. Dermed kunne det trenes en mer fleksibel tilnærming fra begge parter, hvor man forsøker å unngå å omtale den andre i ekstreme og uforsonlige vendinger. Når det gjelder temaet om religion i skolen, er det viktig å huske at det er et legitimt krav fra trossamfunnene, og bør ikke tolkes som et rent nasjonalistisk prosjekt. Her kunne en mer konstruktiv meningsutveksling være hensiktsmessig, hvor man lyttet til den andres forslag og synspunkt uten å angripe med det samme. Trossamfunnene kunne også ha stor nytte av å forsøke å forstå motpartens innsigelser, som har gode poeng når det gjelder mulige negative konsekvenser ved å bare tar nasjonale hensyn i undervisningen.¹⁵² Kanskje kunne det være mulig å finne et samarbeidsprosjekt, i et forsøk på å gi kirken mulighet til å spille en mer konstruktiv rolle i samfunnet? Menneskerettighetsorganisasjoner, som ofte kritiserer den serbisk-ortodokse kirke for en manglende evne til dialog med andre religioner og trossamfunn, burde kanskje forsøke å finne en åpning for dialog mot denne institusjonen selv. De kunne bidra på en verdifull måte ved å oppmuntre kirken til å gi sin politiske støtte til saker som ikke bare kommer den serbiske befolkningen, men befolkningen i hele det tidligere Jugoslavia, til gode. En slik sak var opposisjonen mot Milošević’ et eksempel på, selv om den kom i seneste laget fra kirkelig hold.

¹⁵¹ Klaus Buchenau, “Orthodox values and modern necessities: Serbian Orthodox clergy and laypeople on democracy, human rights, transition, and globalization” i *Civic and uncivic values in Serbia: The Post-Milosević Era* (manuscript in progress) redigert av Ola Listhaug, Sabrina Petra Ramet og Dragana Dulić, 12f

¹⁵² Milan Vukomanovic, “Religious Education in Serbia”, 318

4.6 Den seneste politiske utviklingen

Vojislav Kostunica overtok som Serbias statsminister i 2004, og har siden da bevilget mer makt til den serbisk-ortodokse kirken.¹⁵³ Like etter Kosovos selvstendighetserklæring skrev erkebiskopen i Kosovo, Vladika Artemije, under en avtale med regjeringen i Beograd om betaling av lønn til det serbisk-ortodokse presteskapet i Kosovo (ortodokse prester lever vanligvis av donasjoner fra menighetene sine), pensjonsfond og pengestøtte til byggeprosjekter. Den serbiske religionsministeren, Radomir Naumov, uttalte at kontrakten bekreftet et ”tettere samarbeid” mellom Serbia og bispedømmet i Kosovo, og mente samtidig at kirken burde fortsette å spille hovedrollen i serberes retur til Kosovo. Artemije har de siste årene gjort seg kjent for sin tøffe linje overfor det internasjonale samfunn, og har i likhet med de fleste serbiske politikere forkastet Kosovos selvstendighetserklæring.¹⁵⁴ I likhet med statsminister Vojislav Koštunica, uttalte biskop Artemije i media at Serbia bare kan bli med i EU som en helhet, altså med dets ”hjerte” Kosovo. Han har også advart serbere og serbiske autoriteter om dette, og sagt at å gå inn i EU uten Kosovo ville være et landssvik og bety en annullering av hele den serbiske historie.¹⁵⁵ Han uttalte også at han gikk inn for en nasjonal serbisk ”redningsregjering”, som var villige til å forsvare den serbiske provinsen Kosovo. Serbia må ifølge ham nekte å undertegne noen avtaler med EU eller med land som truer Serbias integritet. Ifølge Beta news agency, sa han også at Serbia må sende hæren og politiet til Kosovo for å hindre angrep på serbere, Serbias institusjoner og hellige steder.¹⁵⁶

Det er nettopp slike uttalelser som gjør at den serbisk-ortodokse kirken kan beskyldes for nasjonalisme og politisk innblanding. Uttalelsene sammenfaller i stor grad med meningene til det nasjonalistiske og høyre-radikale partiet SRS (tidligere ledet av krigsforbryteren Šešelj), noe som vekker oppsikt også i det internasjonale samfunnet. Det vil være vanskelig å kvitte seg med det negative stempelet så lenge ledende skikkelser innen kirken ikke skiller klart

¹⁵³ Dragana Dulić, “Serbia after Milošević: The Rebirth of a Nation” i *Civic and uncivic values in Serbia: The Post-Milosević Era* (manuscript in progress) redigert av Ola Listhaug, Sabrina Petra Ramet og Dragana Dulić, 23

¹⁵⁴ *Balkaninsight.com*, “Serbia To Pay Kosovo Church Bills”, (29.02.2008) <http://balkaninsight.com/en/main/news/8283/> (sist tilgang 01.10.08)

¹⁵⁵ *Balkaninsight.com*, “Serbia In EU Without Kosovo 'Treason'” (29.02.2008) <http://www.balkaninsight.com/en/main/news/8274/> (sist tilgang 11.01.09)

¹⁵⁶ *Dagsavisen*. “Krisemøte om Kosovo” (14.02.2008) <http://www.dagsavisen.no/utenriks/article335348.ece> (sist tilgang 01.10.08)

mellom religion og politikk. Til tross for at visse representanter for kirken ikke har gått hardt nok ut mot krigsforbrytere, men tvert imot til tider har gitt dem støtte, ser ikke den serbiske kirken ut til å miste sin store tillit i befolkningen.¹⁵⁷ Selv ikke etter at patriark Pavle deltok på en filmvisning initiert av SRS i 2005, vendte serberne sin religiøse leder ryggen. Liberale serbere tolket imidlertid oppmøtet som en moralsk støtte-erklæring til Tomislav Nikolic, som overtok ledelsen av partiet da Šešelj meldte seg selv til krigsforbryterdomstolen i Haag. Pavle ble fotografert sittende ved siden av ham under møtet. Filmen de så var ifølge Nikolic en respons på demoniseringen av serbere og påstanden om at det bare var serbere som begikk krigsforbrytelser under krigen. Den viste serbiske soldater og sivile som ble angrepet av bosniske muslimer tidlig på 1990-tallet, som et motstykke til markeringen av at det var 10 år siden Srebrenica-massakren i 1995. Patriark Pavle skal ha sendt kondolanser til Srebrenica-ofrenes familier, en handling med liten troverdighet når man tar i betraktning hans politiske engasjement til fordel for SRS.¹⁵⁸ På grunn av kirkens støtte i befolkningen, var det grunn til å være bekymret for at ultranasjonalisten Nikolić ville gå av med seieren da presidentvalget mellom ham og den liberale og vestlig-orienterte presidenten, Boris Tadic, sammenfalt med Kosovos selvstendighetserklæring våren 2008. Frykten for et slikt utfall var spesielt stor på grunn av Nikolić' harde linje overfor Kosovo, som kirken så ut til å støtte. Dette utfallet så også lenge ut til å bli en realitet, da Nikolić vant første runde.

Det var imidlertid Tadić som ble gjenvalgt som president våren 2008, mens statsministerposten ble overtatt av Mirko Cvetković sommeren 2008. Den sittende regjeringens største suksess til nå har vært arrestasjonen av Radovan Karadžić, som har blitt sendt til Haag-domstolen etter vært på rømmen i flere år. Han er blant annet anklaget for å stå bak Srebrenica-massakren under Bosnia-krigen i 1995. Utleveringen av Karadžić vakte sterke reaksjoner fra det radikale partiet, som ble delt i en pro-europeisk gruppe ledet av Nikolić og en anti-europeisk gruppe ledet av den fengslede Šešelj. Dermed ble det radikale partiet betydelig svekket, noe som igjen har ført til at Tadic' ønske om å nærme seg Europa ser ut til å lykkes.¹⁵⁹ Militærlederen Radko Mladić er imidlertid ennå ikke fanget. Amerikaneren Richard Holbrooke, som var en av FN-ambassadørene som stod bar Bosnias fredsavtale,

¹⁵⁷ Dulić, "Serbia after Milošević", 20f

¹⁵⁸ John Phillips, "Patriarch backs party led by war-crimes suspect" i *The Independent* (31.07.2008)
<http://www.independent.co.uk/news/world/europe/patriarch-backs-party-led-by-warcrimes-suspect-500870.html>
(sist tilgang 07.01.09)

¹⁵⁹ The Economist: "A new strongman", (18.09.08)
http://www.economist.com/world/europe/displaystory.cfm?story_id=12273858 (sist tilgang 11.01.09)

uttalte nylig at Karadžić ble beskyttet av den serbisk-ortodokse kirken og det største politiske partiet i Bosnia, ”det serbisk-demokratiske parti”, som han beskriver som en kriminell organisasjon. Et kirkemedlem intervjuet av *Ekklesia* i forbindelse med pågripelsen, sa han nå var lettet og at han skammet seg over hva som har blitt gjort i kristendommens navn i Serbia og Bosnia. Han mener i tillegg at også kirkeledere bør holdes ansvarlige for at de var med til å støtte de kriminelle under krigen. Bare slik kan de få den åndelige forandringen Serbia trenger.¹⁶⁰

Det er interessant å se om utskiftningene i regjeringen vil ha noen innvirkning på forholdet til den serbiske kirken. Den ser ut til å prioritere en samarbeidslinje overfor FNs krigsforbryterdomstol, og ifølge den nye statsministeren er målet at Serbia ved slutten av regjeringsperioden vil være klar til å bli medlem av EU.¹⁶¹ For å oppnå dette, bør politikerne ta i betraktning den bremsende effekten kirken i Serbia kan ha på veien mot et EU-medlemsskap. I det neste kapittelet vil jeg se nærmere på bakgrunnen for serbisk nasjonalisme, med fokus på de historiske mytene som preger mange nasjonalisters historieoppfatning. Jeg kommer også inn på kirkens tvilsomme rolle under 90-tallets krig, og i hvilken grad krigen kan sies å ha vært religiøs.

¹⁶⁰ *Ekklesia*. “Karadžić’s capture highlights the shame of the Serbian church” (22.07.08)
<http://www.ekkleisia.co.uk/node/7552> (sist tilgang 11.01.09)

¹⁶¹ *VG*: “Serbias regjering vil prioritere EU, økonomi og Kosovo” (07.07.2008)
<http://www.vg.no/nyheter/utenriks/artikkel.php?artid=193149> (sist tilgang 11.01.09)

5. Serbisk nasjonalisme og religion

5.1 Introduksjon

Når det gjelder nasjonsbegrepet, kan man ifølge statsviteren Øyvind Østeruds bok *Hva er nasjonalisme?* skille mellom subjektive og objektive kriterier for hva som utgjør en nasjon. Objektive kriterier er oppfatningen av en nasjon som en folkegruppe med felles kulturelle kjennetegn, som felles historie, religion, språk, eller andre samlende kulturtrekk. Subjektive kriterier går ut på at en folkegruppe som anser seg selv som en nasjon, eller som oppfattes slik av andre, *er* en nasjon. Utgangspunktet for denne oppfatningen er at ingen kulturelle avgrensninger (språklige, religiøse etc.) er stabile nok til å avgjøre hva som utgjør en nasjon. Det er sjelden at stater er kulturelt homogene, og derfor er heller ingen geografisk grense stabil etter etniske og kulturelle kriterier. Den franske filosofen og religionshistorikeren Ernest Renan har en subjektiv forståelse av nasjonen. Nasjonen er ifølge ham kollektiv erindring og felles bevissthet, vilje til fortsatt fellesskap, og et spørsmål om solidaritet og gjensidig tillit snarere enn gitte egenskaper. Han har kalt nasjonen en ”daglig folkeavstemning”, en tanke som har satt spor i dagens nasjonsbegrep.¹⁶² Subjektive kriterier for en nasjon vil ofte være knyttet til felles myter, minner og selvforståelse.¹⁶³

Som vi så i kapittel 1, er det få andre enn nasjonalister som i dag regner nasjonen som en konstant og uforanderlig enhet. De fleste vil være enige om at nasjoner er historisk formet, selv om det kan være ulik vekt på betydningen av henholdsvis førmoderne tradisjoner og moderne konstruksjoner. Nasjonalister er dermed alene om å betrakte nasjoner som konstante og uforanderlige enheter. I dette kapittelet vil jeg se nærmere på den serbiske nasjonalismen, hvor både subjektive og objektive faktorer tas i betraktning. Det sentrale spørsmål blir religionens betydning for formingen og legitimeringen av nasjonalismen. Til slutt vil jeg ta stilling til den religiøse dimensjonen ved krigene på 1990-tallet, særlig når det gjelder Bosnia-krigen. På bakgrunn av dette og de foregående kapitler vil jeg komme nærmere en beskrivelse og forståelse av den serbisk-ortodokse kirke og dens rolle på Balkan i dag.

¹⁶² Øyvind Østerud, *Hva er nasjonalisme?* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994), 17f

¹⁶³ Rogers Brubaker, *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 15

5.2 Historiske myter

Jeg vil se på både objektive og subjektive karakteristikk ved serbisk nasjonalisme. Jeg vil undersøke hvilke objektive kjennetegn som er mest avgjørende for serbisk nasjonalisme; språk eller religion, og hvordan de kommer til uttrykk – spesielt i subjektive nasjonskriterier som historiske myter. Her vil jeg støtte meg på teorier som fremsettes i en bok redigert av professor og spesialist på Øst-Europa, Pål Kolstø: *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, fordi den setter fokus på forholdet mellom myter og historie. Historien er kanskje den viktigste kilden til nasjonalisme, siden den ofte tilbyr nasjonen betydningsfulle hendelser som kan omformes og reaktualiseres i moderne tid. Slike historiske hendelser har gjerne fått status som nasjonale myter på 1800-tallet, noe som har gjort det mulig å bruke dem som politisk slagkraft i krisesituasjoner. Historiske myter kan altså brukes både til å forene og adskille mennesker på en effektiv måte, ved at de kan tillegges svært ulike betydninger. Et eksempel på dette er Kosovo-mytenes flersidige karakter, som jeg vil komme nærmere tilbake til senere. Historiske myter er ikke unikt for serbisk nasjonalisme, men er noe man finner hos de fleste folkegrupper. De brukes heller ikke bare for å fremstille en nasjon i et positivt lys – myter kan også brukes for å gi en nasjon eller et folkeslag et dårlig rykte. Det finnes for eksempel en myte om at folkene på Balkan er ualminnelig blodtørstige, en myte som vestlige politikere til tider har brukt for å distansere seg fra og unngå å involvere seg i konfliktene på 90-tallet. Jeg vil beskrive de følgende Balkan-mytenene ut fra Kolstøs inndeling i hovedgruppene ”utpost-myter”, ”oldtids-myter”, myter om å være unik, og ”martyr-myter”.¹⁶⁴

5.2.1 Utpost-myter

Urolighetene på Balkan beskrives ofte som noe uunngåelig, som et resultat av århundrelange etniske konflikter. Dette synet kommer ofte til uttrykk i medias forklaringer, men også ofte i akademiske fremstillinger av krigene. Et eksempel er statsviteren Samuel P. Huntingtons kjente teori om ”sivilisasjonenes sammenstøt”, som har hatt stor innflytelse på samfunnsdebatten, særlig i vestlige land. I samsvar med denne teorien hevder han at Europas

¹⁶⁴ Pål Kolstø, “Introduction: Assessing the Role of Historical Myths in Modern Society” i *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, redigert av Pål Kolstø, 1-34 (London: Hurst & Company, 2005), 17ff

østre grense går der hvor den viktige historiske grensedragningen i århundrer har skilt den vestlige kristenheten fra de muslimske og ortodokse folkeslag. På Balkan sammenfaller denne linjen med den historiske grensen mellom Østerrike-Ungarn og det ottomanske riket, og i det tidligere Jugoslavia gikk grensen mellom slovenere og kroater på den ene siden og blant annet serbere på den andre siden. Det som kjennetegner de ”på den andre siden”, er at de enten er ortodokse eller muslimske, og der slutter den vestlige kristenheten ifølge en slik teori. Huntington hevder at det er de ”vestlige” kristne landene som kan anses som europeere og har best mulighet til å bli medlemmer i organisasjoner som EU og NATO. Vesteuropeere og mange politikere og intellektuelle foretrekker ifølge ham et slikt svar på spørsmålet om hvor Europas vestre grense går.¹⁶⁵ Dette er et essensialistisk syn, som kan bidra til å forsterke og legitimere en nasjonalistisk diskurs. Kroatene kan i henhold til denne tanken hevde at de, som Europas utpost og representant for det katolske Europa, forsvare den europeiske sivilisasjon mot barbarene i sør og øst.¹⁶⁶ Denne retorikken bar den kroatisk nasjonalisme preg av på begynnelsen av 1990-tallet, da målet var å frigjøre seg fra Jugoslavia og bli en del av Vesten.

En slik tankegang kan imidlertid konstruere andre geografiske grenser alt etter hva målet er. Serbiske nasjonalister kan dermed argumentere overfor det internasjonale samfunnet med at nettopp *de*, som en kristen (ortodoks) nasjon har måttet forsvare resten av Europa mot en muslimsk fremmarsj. Dette har vært en vanlig tolkning av slaget på Kosovo-sletten, selv om de fleste folkegruppene på Balkan var med på serbernes side i kampen mot ottomanerne. Milošević-regimet på 90-tallet brukte også utpost-myten til å blant annet rettferdiggjøre et serbisk styresett i Kosovo. Skolebøker i historie og religion beskriver også serbernes heltmodige innsats mot overmakten på overdrevne måter. Ifølge disse bøkene måtte serbiske krigere ofre seg selv for at resten av den kristne verden skulle overleve. Serberne har imidlertid ikke bare vært i en utpost-situasjon overfor den islamske verden, men har ifølge skolebøkene også forsvart den østlige verden fra de aggressive europeiske statene Østerrike-Ungarn og Tyskland.¹⁶⁷ En slik forestilling om å være Europas ”utpost” gjør at man kanskje lettere kan forstå serberes behov for å forsvare sin tro, men i sin ytterste konsekvens kan ”utpost-myten” brukes til å rettferdiggjøre etnisk rensning.

¹⁶⁵ Samuel P. Huntington, *Civilisationernas kamp. Mot en ny världsordning* (Stockholm: Atlantis, 2006), 206

¹⁶⁶ Kolstø, ”Introduction”, 24

¹⁶⁷ Ana Antić, ”The Evolution of Boundary: Defining historical myths in Serbian academic and public opinion in the 1990s”, i *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, redigert av Pål Kolstø, 191-222 (London: Hurst & Company, 2005), 191f

5.2.2 Oldtidsmyter og myten om å være unik

Det er også viktig å forsøke å bevise at ens egen nasjon og ens eget folk har eksistert lengst i et område, noe Pål Kolstø kaller en ”oldtids-myte”. Her støter sørslaverne på en vanskelig oppgave, i og med at ingen av dem kom til Balkan tidligere enn 500-tallet, og da hadde det bodd andre folkegrupper der i lang tid. Pål Kolstø peker på at sørslaverne lett kunne ha forlenget sitt nærvær på Balkan med flere hundre år, men da måtte de samtidig godtatt at nasjonene deres er blandinger av gamle og nye befolkninger – noe som strider mot den nasjonalistiske tankegangen om at ens nasjonale gruppe er evig og uforanderlig.¹⁶⁸ Et eksempel på serbiske oldtidsmyter, er en av de patriotiske bøkene som ble gitt ut på slutten av 1980-tallet, og som hevdet serbernes overlegenhet. En bok av Olga Luković-Pejanović, het *The Serbs: The Oldest Nation*. Her ble det frimodig hevdet at Edens hage fra Bibelen lå i Serbia og at Serbia var den mest tallrike nasjonen i historien. I samme stil ble det også sagt at serberne hadde oppfunnet det kyrilliske alfabet, at flere romerske poeter skrev verkene sine på serbisk, og at Aleksander den store var en av Serbias store helter.¹⁶⁹

Et beslektet nasjonalistisk forklaringsmodell er ”myten om å være unik”. Slike myter tilbyr en løsning på problemet med at den samme kulturen ofte finnes på begge sider av en etnisk grense. Dette faktum kan nemlig bidra til å viske ut forskjeller og svekke kollektive identiteter som nasjonsbyggere ofte er interessert i å opprettholde. Derfor forsøker man ofte å tone ned eller benekte kulturelle likheter som deles med andre grupper. Det er for eksempel vanlig å hevde at en nabo-befolkning stammer fra andre etniske røtter enn en selv. Alt ettersom hva man ønsker å oppnå, kan man velge å ignorere eller fremheve likhetene. Kolstø hevder at det i et ujevnt maktforhold hvor en politisk eller størrelsesmessig sterkere gruppe konfronterer en svakere gruppe, er det oftere at den svakeste gruppen vil fremheve forskjellene, mens den sterkeste gruppen kan finne på å vektlegge likhetene i et forsøk på å legitimere assimilering av den andre gruppen. Videre er det ofte de gruppene med minst kulturell avstand som er mest opptatt av å understreke antatte forskjeller.¹⁷⁰ Et godt eksempel på denne typen argumentasjon er kroatenes tradisjonelle påstand om at bosnjaker (bosniske muslimer) ikke er annet enn

¹⁶⁸ Pål Kostø, ”Introduction”, 26

¹⁶⁹ David Bruce MacDonald: *Balkan holocausts? Serbian and Croatian victim-centred propaganda and the war in Yugoslavia* (Manchester: Manchester University Press, 2002), 73

¹⁷⁰ Pål Kolstø, ”Introduction”, 17f

muslimske kroater, og serbernes insistering på at de er muslimske serbere. Bosnjakers forsøk på å hevde sin egen identitet har derfor ofte måttet gå lenger tilbake i tid enn den ottomanske perioden for å finne en bosnisk identitet som skiller seg fra serbere og kroater. Mange intellektuelle bosnjaker fokuserer derfor på mytologiserte versjoner av den bosniske middelalderkirken, som angivelig skal ha fremmet en ikke-katolsk, ikke-ortodoks identitet blant den bosniske befolkningen. Blant de større sørslaviske nasjonene, som for eksempel blant serbere og kroater, har det imidlertid vært vanligere med myter om et felles opphav, for å legitimere deres ambisjoner om herredømme.¹⁷¹

Språket har gjerne blitt brukt til å fremheve likheter mellom slaverne, siden språkforskjellene nærmest er å regne som ulike dialekter av det samme språket. Dermed har serberne kunnet hevde at grensene mellom etniske grupper bør avgjøres av språk istedenfor religion, så lenge en slik felles identitet var ønskelig. Alle som snakket den štokaviske dialekten kunne sies å være serbiske i henhold til denne tankegangen.¹⁷² Da denne begrunnelsen ikke lenger var aktuell, og man så hvordan den ene staten etter den andre ønsket selvstendighet, var heller ikke det språklige fellesskap nyttig lenger. Derimot ble religionen reaktualisert, ved at den representerte en reell forskjell, og dermed kunne fylle rollen som viktigste grensemarkør. Det ble altså mer nyttig å fremheve forskjellene mellom gruppene og den unike ved en selv, ettersom drømmen om hegemoni ikke har gått i oppfyllelse. Det var dette som skjedde da den jugoslaviske staten kollapset. Det har altså blitt vanligere å fremheve den serbiske nasjonens unike kvaliteter i kontrast til naboene. Det samme gjaldt etter hvert også nabostatene. Under krigene på 90-tallet var dette helt nødvendig til for å legitimere finendskapet mellom dem.¹⁷³

Kroatene har sin egen religiøse myte, som gjør *dem* til Guds utvalgte folk.¹⁷⁴ Det er den katolske myten om jomfru Marias åpenbaring for noen barn i Međugorje i Bosnia-

¹⁷¹ Pål Kolstø, "Introduction", 23f

¹⁷² Ana Antić: "The Evolution of Boundary", 204f

¹⁷³ Pål Kolstø, "Introduction", 24

¹⁷⁴ "Chosen people"-forestillingen med rot i det gamle testamentet dukker opp i mange nasjonalismer, og er ikke unikt for folk på Balkan. I Sverige dukket for eksempel denne myten opp i middelalderen, og har vendt tilbake til ulike tider i Sveriges historie. På et tidspunkt ble det også gjort forsøk på å si at Sverige var Edens hage. På tidspunkt hvor Sverige har vært eller følt seg truet av Russland har også forestillingen om å være den kristen-evangeliske verdens utpost mot de ortodokse slaverne i øst. (Stephen A. Mitchell og Alf Tergel: "Sweden: Chosenness, Nationalism, and the Young Church Movement: Sweden 1880-1920" (231-249) i William R. Hutchison og Harmut Lehmann (red.): *Many Are Chosen. Divine Election and Western Nationalism*, Harvard Theological Studies, Fortress Press Minneapolis.

Herzegovina i 1981, som ble beskrevet i kapittel 3.¹⁷⁵ Siden denne historien begynte å spre seg under kommunismens Jugoslavia, hvor religion ikke skulle ha noen plass i samfunnet, ble myten undertrykt helt til politikerne fant ut at pilegrimsreiser til Međugorje kunne bidra til å løse den jugoslaviske økonomiske krisen. Myten dukket opp på et kritisk tidspunkt i Jugoslavias historie, siden Tito nettopp var død, og føderasjonen begynte å slå sprekker. Som beskrevet i kapittel 3, var stedet der Maria skulle ha åpenbart seg også stedet for en serbisk massegrav, etter en massakre utført av kroatisk ustasjaer under annen verdenskrig. Dette fikk den serbisk-ortodokse kirken og serbiske historikere til å tolke hendelsen som rettet mot serbere, noe som igjen forsterket den serbiske offer-retorikken. Ifølge Bojan Aleksov, ved Østeuropa-instituttet i Berlin, bidro dermed Međugorje-myten til den nasjonalistiske oppblomstringen i Jugoslavia på 80-tallet.¹⁷⁶ Myten forsynte kroatisk nasjonalisme med et religiøst aspekt; en tanke om å være guddommelige, som ga kroatene stolthet og håp. President Tudjman brukte hendelsen til å hevde at bosniske kroater hadde jomfru Marias støtte, under en fredskonferanse i 1993. Det ble også hevdet fra kroatisk side at hendelsen i Međugorje hadde et budskap om fred, mens serbernes Kosovo-myte handlet om krig. Det ble også lagt vekt på at det var en moder-skikkelse som kom med budskapet til de katolske barna. Dermed kunne kroatene fremstille seg selv som fredselskende, opplyste og siviliserte, i motsetning til serberne, som ble stilt i et krigersk, destruktivt og usivilisert lys. Denne myten støttet dermed opp om kroatenes myte om å være Europas utpost.¹⁷⁷

Et annet eksempel enn Kosovo-myten, på hvordan religion har kunnet brukes av blant annet den serbiske kirken for å fremheve serbernes unike karakter, er historien om serbernes utvandring til Ungarn i 1690, som ble ledet av patriarken i Peć (i Kosovo).¹⁷⁸ Denne historiske hendelsen tolkes av noen som serbernes ”exodus”, og dermed som ”Guds utvalgte folk”. Den kan derfor bidra til å begrunne serbernes betydningsfulle rolle i historien, i likhet med flere av ”martyr-mytenene” man kan finne i serbernes historie.

5.2.3 Martyr-myter

¹⁷⁵ Lignende åpenbaringer gjort Lourdes i Frankrike til et populært pilgrimsmål.

¹⁷⁶ Bojan Aleksov, ”Marian Apparitions and the Yugoslav Crisis”, *Southeast European Politics*, Vol. V, Nr. 1, June (2004) 1-12, 2

¹⁷⁷ David Bruce MacDonald, *Balkan holocausts?* 120ff

¹⁷⁸ Se under ”Utvandring” i kapittel 3

Dette er kanskje den typen myter som har preget serbisk nasjonalisme mest, og som i størst grad kan sies å prege den serbisk-ortodokse kirkens nasjonalistiske diskurs. Dette skjer til tross for at man ifølge Kolstø oftest finner denne myten blant svakere folkeslag som ønsker å komme ut av skyggen til store og mektige naboer (som for eksempel bosnjaker og Kosovo-albanere). Denne martyrolle fremheves imidlertid både av kroatisk og serbisk nasjonalister, og kan sies å være en spesielt kraftfull myte fordi den taler til moralen; den som har hatt størst lidelser gjennom historien, er moralsk overlegen overfor dens undertrykkere. Den viktigste martyrhendelsen i nyere serbisk historie er trolig forfølgelsene under 2. verdenskrig. Når denne historiske hendelsen kalles en myte, er det ikke fordi den ikke har rot i virkeligheten, men fordi den til en viss grad har blitt overdrevet av nasjonalistiske hensyn.¹⁷⁹ Når man blir overbevist om at historien gjentar seg, er det lettere å rettferdiggjøre at noe må gjøres for å hindre denne utviklingen. Offerretorikken og nasjonalismen innenfor kirken kan sies å ha kommet som en reaksjon på det man oppfattet som trusler fra de andre nasjonalitetene i det tidligere Jugoslavia – som minnet dem på forfølgelsene under andre verdenskrig. Og dette gjorde at kirkens selvforståelse som beskytter av det serbiske folk og nasjon ble reaktualisert. Spesielt viktig ble det å gi en følelse av tilhørighet for de utsatte serberne som bodde i de delene av Jugoslavia som befant seg utenfor Serbias grenser. Selv om mange av disse riktignok var utsatt for lidelser eller trusler, ble slike hendelser også ofte overdrevet og brukt til å rettferdiggjøre undertrykkende motreaksjoner.¹⁸⁰

Mye av grunnen til den serbiske kirkens økte betydning på 1980-tallet, var den eskalerende krisen i Kosovo. I 1981 brøt den tredje albanske masse-demonstrasjonen på to tiår ut, med voldelige demonstrasjoner. Blant annet ble patriarkatet i Peć påtønt, og brannen ødela liturgiske bøker og flere av klosterets skatter. Det var etter denne hendelsen at media og folk i Beograd og Serbia for øvrig fikk øynene opp for det som foregikk i Kosovo.¹⁸¹ I april 1982, underskrev 21 serbiske prester en anmodning til myndighetene, forsamlingen av biskoper, og kirkemøtet. Den dreide seg om behovet for å beskytte serberne i Kosovos ”åndelige og jordiske” tilværelse. Tre beryktede teologer, som står for mye av dagens nasjonalistiske og politiske propaganda innenfor kirken, var blant underskriverne; Atanasije Jevtic, Irinej Bulovic og Amfilohije Radovic. Dette var den første i en lang rekke av slike anmodninger,

¹⁷⁹ Kolstø, “Introduction”, 20f

¹⁸⁰ David A. Steele, ”Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo. From Ethnic Captive to Agent of Reconciliation”, i *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, redigert av Douglas Johnston, 125-177. (Oxford: Oxford University Press, 2003), 131

¹⁸¹ Perica, *Balkan Idols*, 123

som sirkulerte både innenfor kirken, i Serbia, og på det internasjonale plan. I kirkens tidsskrifter ble det ofte trukket paralleller til serbernes lidelser under annen verdenskrig i Kroatia, og særlig i konsentrasjonsleiren Jasenovac. I 1987 ble ordet ”folkemord” brukt for første gang i sammenheng med det som skjedde med det serbiske folket i Kosovo, og etter hvert også i Kroatia og Bosnia.¹⁸² I 1990 gikk kirketidsskriftet *Pravoslavlje* så langt som å ta til orde for å beskytte serbere og deres ortodoksi – om nødvendig med militære midler. Gjennom krigen i Bosnia fortsatte kirken å komme med utsagn om serbisk diskriminering – ofte med en teologisk fortolkning. Dersom kirkens ledelse også anerkjente andre gruppers lidelser, ble dette stort sett gjort i generelle vendinger. Med noen få unntak var det bare ugjerningene serbere ble utsatt for, som ble spesifikt gjort rede for og fordømt.¹⁸³ Ekspert i konflikthåndtering og forsoningsarbeid, David A. Steele, kaller dette en sakralisering av egen nasjonalitet, som han mener kirkene i både Serbia og Kroatia har gjort seg ”skyldige” i. Hensynet til ens egen kirke og etniske gruppe kommer dermed på bekostning av hensynet til ethvert offer i en krig, noe som bidrar til å forsterke negative holdninger overfor ”den andre”. Følelsen av å være en ”martyr-nasjon” kan igjen utnyttes av nasjonalistiske politikere, til å sikre seg kontrollen over eget folk og territorie, slik Milošević i lang tid klarte – blant annet ved hjelp av Kosovo-myten.¹⁸⁴ Dermed kunne NATO-bombingen i 1999 også settes inn i en slik forståelses-horisont, hvor Serbia ble den misforståtte part, som feilaktig ble straffet etter å bare ha forsøkt å beskytte ”det kristne Europa” mot islam.¹⁸⁵

5.3 Kosovo-myten

Kosovo-myten har blitt den ultimate serbiske martyr-myten, som har hatt ringvirkninger i det serbiske samfunnet helt frem til i dag. Til tross for at Kosovo-slaget i 1389 var et militært nederlag, er det den mest sentrale historiske hendelsen i serbisk nasjonsforståelse, og dermed også en viktig del av serbisk identitet.¹⁸⁶ Det er på bakgrunn av dette at man må forstå serbere når de sies at Kosovo er ”hjertet av Serbia”, selv om de kanskje aldri har vært der. På 1800-

¹⁸² Radmila Radic, ”The Church and the ’Serbian Question’”, i *The road to war in Serbia: trauma and catharsis*, red. av Nebojša Popov, eng. Versjon red. av Drinka Gojković, 247-273 (Budapest: Central European University Press, 2000), 248ff

¹⁸³ Steele, ”Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo” 131

¹⁸⁴ *Ibid.*, 127

¹⁸⁵ Jf. Utpost-myten

¹⁸⁶ Historiske nederlag kan tenkes å ha en større nasjonal betydning, fordi man blir fokusert på å gjenopprette tapet.

tallet ble historier og sanger om Kosovo-slaget samlet inn, og vevd sammen til en sammenhengende Kosovo-myte med tanke på at den skulle bidra til å gi støtte til serbiske nasjonalisters ønske om frigjøring fra århundrene med ottomansk styre. Myten fikk også teologiske fortolkninger, ved at prins Lazars død ble sammenlignet med Jesu' korsfestelse, og den tapte serbiske nasjon ble sidestilt med lidelsen til Guds utvalgte folk.¹⁸⁷ Denne glorifiseringen gjør at Kosovo-myten også kan klassifiseres under ”myten om å være unik”. Siden kampen ble kjempet mot det tyrkiske imperiet som var på vei mot Europa, blir det også eksempel på en ”utpost-myte”. Det er en slik forståelse av myten serberne ønsket å fremheve, selv om myten også kunne vært brukt til å fremme en felles identitet blant befolkningen på Balkan. Siden serbere, albanere, bosniere og romanere utgjorde de anti-ottomanske styrkene samlet under prins Lazar, kunne Kosovo-hendelsen vært brukt til å fremheve brorskap og solidaritet. Isteden har myten utviklet seg til å kun være en myte for serbere, og har blitt det viktigste ideologiske våpenet i den serbiske kampen mot albanerne for å få kontroll over Kosovo.¹⁸⁸

Det har faktisk blitt gjort et forsøk på å forene slaverne, da den serbiske stat ble klar over faren for en tysk invasjon. Under feiringen av 550 års-jubileet for Kosovo-slaget i 1939, forsøkte staten å gjenoppfinne Kosovo-myten som en patriotisk myte felles for alle jugoslaviske folk, som man burde slutte seg til som en ”kilde til styrke”. Biskop Nikolaj Velimirovic¹⁸⁹ holdt også en preken der han oppfordret kroatene til å gjenforenes med serbere, fordi han mente det måtte være bedre å leve sammen som brødre i et felles og fritt hjemland, enn å være splittet og svekket og måtte bukke under for fremmede imperiers herredømme.¹⁹⁰ Ved 600-årsjubileet for Kosovoslaget i 1989 var imidlertid tonen blitt en helt annen, og det var serbernes lidelser som nå stod i fokus. Milošević viste hvordan historiske myter kan få nytt liv ved å gjøre det meste ut av jubileet, og han oppfordre den serbiske kirken til å gjøre det samme. Han brukte denne anledningen til å trekke paralleller bakover i tid, og ga dermed hendelsene i Kosovo på slutten av 80-tallet en historisk og ”skjebnebestemt” forklaring. Ved å trekke paralleller mellom muligheten får å ”miste” Kosovo og det tapte slaget mot tyrkerne i 1389, bidro han til å forsterke Kosovo-serbernes hat og mistro til Kosovo-albanerne. Jeg mener at kirkens bidrag til å reaktualisere denne myten i stor grad

¹⁸⁷ Steele, ”Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo”, 148f

¹⁸⁸ Kolstø, ”Introduction”, 24

¹⁸⁹ Nikolaj Velimirovic kommer jeg nærmere tilbake til i siste kapittel

¹⁹⁰ Perica, *Balkan Idols*, 20f

styrket Milošević' sak. Kirken påtok seg dermed en nasjonal rolle, som blant annet viste seg i deres iherdige innsats for å bringe prins Lazar sine levninger fra Ravanica i Sentral-serbia tilbake til Gračanica-klosteret i Kosovo i tide før 600-års jubeleet. Underveis var de innom flere mange byer, hvor de ble tatt imot av store folkemengder. Det var på denne tiden mange begynte å kalle nasjonen "guddommelige Serbia" eller "himmelske Serbia". Feiringen av Kosovo-slaget i 1989 ble hyllet av kirken som en av de viktigste hendelene i nyere serbisk historie.¹⁹¹

Selv om offer-argumentasjonen har vist seg å være farlig virkningsfull i fortiden, vil jeg hevde at den etter krigene på 90-tallet har mistet sin styrke og nærmest har hatt en motsatt effekt. Serbias kriging på 90-tallet har ført til at martyr-myten har mistet mye av sin kraft, nettopp fordi krigingen var såpass aggressiv fra serbisk side. Nettopp derfor har også den serbiske minoritetens lidelser kommet i bakgrunnen, enten det har vært i Kroatia, Bosnia eller Kosovo. De som led størst tap under krigene, ble naturlig nok de synligste ofrene, og Serbia fikk rollen som angriper og krigshisser. Dermed var det nesten oppsiktsvekkende liten mediaoppmerksomhet rundt serbernes flukt fra Krajina i Kroatia.¹⁹² Det er forståelig at det oppleves urettferdig å bli satt i bås på denne måten, siden mange har satt likhetstegn mellom Milošević og serbere for øvrig. Slik unyansert tankegang kan sies å være typisk for konfliktområder, der "publikum" har behov for å stemple noen som "snille" og andre som "slemme". Dermed er det vanskelig å se at for eksempel serberne kan være på begge sider; både ofre og krigsforbrytere. Dette har også i etterkrigstiden vært tilfelle med tyskere, hvor denne typen "stempling" av et folkeslag kan vare lenge. Det er imidlertid nærliggende å tro at serberne også etter hvert vil fritas for "skurke-stempelet" sitt, og forhåpentligvis kan få et bedre rykte i Europa, ettersom de nå også ser ut til å gjøre sitt beste for å bli tilbudt et EU-medlemskap.¹⁹³

5.4 Nasjonal identitet på Balkan

¹⁹¹ Radic, "The Church and the 'Serbian Question', 254ff

¹⁹² Nevnt på side 54 og også kjent som "operasjon storm"

¹⁹³ Jf. den intensiverte jakten på krigsforbrytere som Radovan Karadžić

Mytene jeg har beskrevet i dette kapittelet, har vært viktige kilder for dannelsen av nasjonal identitet i Serbia. Førsteamanuensis Elisabeth Bakke, sier følgende i artikkelen ”Balkan – Europas kruttønne”:

Identiteter formes og endres over tid. Nasjonale identiteter er ikke forutbestemt, men skapes gjennom historien. Viktige faktorer i utkrystalliseringen av identiteter er migrasjon, religiøs omvendelse, krig og erobring. Identiteten, vi-følelsen, står alltid i motsetning til noe; ”vi” har noe felles som ”de andre” ikke har. Hva som fungerer som fokus for nasjonal identitet varierer – på Balkan står religion sentralt. Det er imidlertid ikke religionen som religion som er viktig, men religion som referanseramme og kulturelt feste. Om folk flest er troende eller ikke, er i den sammenhengen uvesentlig.¹⁹⁴

Religion er altså en viktig faktor for dannelsen av nasjonal identitet, fordi det er noe serbere er felles om, og som skiller dem fra ”de andre”. Dermed er religionen med på å binde landet sammen, noe Serbia som ”frontnasjon” har hatt bruk for i sine mange vanskelige perioder. Det ”forestilte fellesskapet”¹⁹⁵ religionen bidrar til å danne, fører naturligvis ikke alltid til nasjonalisme, men dette skjer oftere i situasjoner hvor man føler seg truet, eller landet er i en form for krisesituasjon, enn i fredstid – som vi har sett i kapittel 3. Det religiøse ”bindemiddelet” har altså en tendens til å prege den nasjonale identitet spesielt i vanskelige historiske perioder, når behovet er størst for å føle samhold og fellesskap. En faktor som kan sies å særlig true denne fellesskapsfølelsen, er når noen som man har regnet som en del av fellesskapet på en eller annen måte bryter ut av det. Sterke følelser oppstår gjerne når man føler seg sviktet av sine egne, og dette har spesielt vært tilfelle i Serbia når noen i historiens løp har valgt å bytte religion.

5.4.1 Religiøs konvertering

Bojan Aleksov har skrevet en artikkel om religiøs konvertering, noe han mener kan være en av de mest forstyrrende og destabiliserende hendelsene i et samfunn fordi det truer samhørigheten og endrer balansen mellom folk dramatisk. Religiøs konvertering har i alle fall fått temmelig dramatiske følger på Balkan, siden det har vært så lite toleranse overfor ”fremmede” religioner gjennom historien. Dikteren Njegos, som vi har sett har hatt stor

¹⁹⁴ Bakke, ”Balkan – Europas kruttønne”, 1

¹⁹⁵ Se Benedict Anderson, side 17

betydning for serbisk identitet, baserte sitt verk ”The Mountain Wrath” på en legende om massakrering av serbere som har konvertert til islam. Verket hans har blitt til en nasjonal myte om elimineringen av de forræderske konvertittene, en handling som blir fremstilt som en rituell renselse av nasjonen. Dette ble satt inn i konteksten av nasjonal frigjøring fra de undertrykkende tyrkerne, og dermed ”rettferdiggjort”.¹⁹⁶

Historieprofessor James R. Payton, Jr. fra Canada, mener det ottomanske millet-systemet har bidratt til å vanskeliggjøre etableringen av sivilsamfunn på Balkan.¹⁹⁷ Systemet kan ifølge ham sies å fremdeles prege forholdet mellom de ulike folkegruppene. ”Millet” fokuserte som vi har sett tidligere, på religion fremfor nasjon, og samfunnet ble basert på religiøs oppdeling.¹⁹⁸ James Payton identifiserer serbisk nasjonalisme som religiøs nasjonalisme fordi religion, på bakgrunn av millet-systemet, ble det mest naturlige felleskriteriet da den romantiske nasjonalismen kom til Sørøst-Europa.¹⁹⁹ Millet-systemet gjorde at identifiseringen med sitt eget trossamfunn ble veldig sterkt, noe som trolig styrket trolig samholdet innad i gruppen. Dermed vakte det oppsikt når noen valgte å ”svikte sine egne” ved å konvertere til islam. Siden de ortodokse ikke hadde den samme privilegerte statusen som muslimer under ottomanerne, fikk de dårligere utdanningsmuligheter og økonomi. Det var derfor svært upopulært å konvertere til islam for på den måten å sikre seg bedre levevilkår. De ortodokse kristne kalte alle som konverterte, ”tyrkere”, uansett hvilken bakgrunn de hadde. Ved å bytte religion krysset man grensen mellom de undertrykte og undertrykkeren, slik at man ble ansett som ”de andre” og dermed lagt for hat av de som forble trofaste mot sin religion. Hatet mot bosniske muslimer og albanere før og under krigene på 90-tallet, kan dermed sies å delvis stamme fra den ottomanske perioden.²⁰⁰

I motsetning til serbere, hadde ikke albanerne i Kosovo samlet seg om en spesiell religion før ottomanerne kom til Sørøst-Europa. Noen hadde blitt katolikker, mens andre ble ortodokse. Når ottomanerne kom, konverterte over 70 % av albanerne til islam. De fikk fordeler til forskjell fra ortodokse serbere, og ble dermed betraktet som forrædere. Dermed ble alle albanere ”tyrkere” i serbernes øyne, selv om ikke alle albanere ble muslimer, og selv om både

¹⁹⁶ Bojan Aleksov: “Adamant and treacherous. Serbian Historians on Religious Conversions”, i *Myths and boundaries in South-Eastern Europe*, red. av Pål Kolstø, 191-222 (London: Hurst & Company, 2005), 159ff

¹⁹⁷ Payton, “Ottoman millet, religious nationalism, and civil society”, 1

¹⁹⁸ Se side 27

¹⁹⁹ Payton, “Ottoman millet, religious nationalism, and civil society”, 19

²⁰⁰ *Ibid.*, 16ff

kristne og muslimer ble ofre for det korrupte ottomanske styret de to siste århundrene av imperiets dominans. Denne historiske bakgrunnen kan ifølge Payton bidra til å forklare hvorfor det har vært og fremdeles er så vanskelig å danne et stabilt sivilsamfunn i Kosovo, preget av toleranse.²⁰¹ Problemet kan til tider virke uløselig, særlig når det ikke ser ut til at serbiske nasjonalister og den serbisk-ortodokse kirken kan løsrive seg fra historiens forklaringer på dagens forskjeller mellom folkeslagene. Religiøs konvertering har blitt en slik historisk forklaring på hvorfor forskjellene mellom folkegrupper trenger å opprettholdes.

5.5 Den serbisk-ortodokse kirken som forskjellsreligion

Ifølge Steve Bruce, undergraver moderniteten religionen bortsett fra når religionen finner noen viktige sosiale roller å spille. Slike sosiale roller kan være et kulturelt forsvar mot (virkelige eller oppfattede) angrep fra et sekulært samfunn eller en annen religion. Religionen kan også bidra til å motvirke kulturell endring, som pluralisme eller universalisme. Da kan staten dra nytte av det tette båndet mellom etnisk og religiøs identitet, og la religionen forsvare folkets kultur og identitet. På den måten kan religioner bli en etnisk eller nasjonal gruppes voktere, samtidig som den kan fungere som en slags ”festning” som beskytter mot all form for uønsket endring.²⁰² I *Politics and religion* beskriver Steve Bruce hvordan religion på en effektiv måte kan ”brukes” til støtte for nasjonalisme (av nasjonalstaten). Stikkordene er ”dividing without” og ”uniting within”.²⁰³ Det gjelder altså å forsterke forskjellene mellom religionene, og samtidig vektlegge kirkens indre enhet. I Serbias tilfelle vil jeg hevde at den serbisk-ortodokse kirke og religion spiller en svært sentral rolle i serbisk nasjonalisme fordi den bidrar med en viktig og kanskje *den* viktigste grensemarkøren. Samtidig legges det vekt på religionens forenende funksjon, for å hindre oppsplitting og ”forræderi”, som for eksempel religiøs konvertering.

Linda Woodhead og Paul Heelas vil i boken *Religion in modern times* klassifisere en slik religion som en ”forskjellsreligion” (religion of difference).²⁰⁴ Kjennetegn ved denne typen religion, er at den vektlegger forskjellen mellom størrelser som det guddommelige og det

²⁰¹ Payton, “Ottoman millet, religious nationalism, and civil society”, 16ff

²⁰² Bruce, *Religion in the modern world*, 96ff.

²⁰³ Bruce, *Politics and Religion*, 79ff

²⁰⁴ Woodhead og Heelas, *Religion in modern times*, 27

menneskelige, mann og kvinne²⁰⁵, og mellom de som har makt, og de man har makt over. Moral innenfor forskjellsreligioner handler om å lære og respektere disse forskjellene. Godt og ondt avgjøres ikke av det enkelte individ, men bestemmes ”ovenfra”. Personlig oppofring er et ideal, og lydighet verdsettes mer enn frihet. På et sosiologisk nivå, avgrenser forskjellsreligion seg både fra andre religiøse fellesskap og fra ”verden”.²⁰⁶ Dens tilhengere er ekskluderende overfor andre fordi slike fellesskap anser seg selv som de eneste som sitter inne med sannheten. Slike religioner kan derfor spille en viktig rolle i politisk mobilisering ved å underbygge etniske og nasjonale identiteter.²⁰⁷ Denne typen religion kan sies å kjennetegne serbisk-ortodoks religion, kanskje først og fremst fordi serberne har opplevd å bli truet flere ganger gjennom historien – både av fremmede imperier og av mer ”kjente naboer”. Dermed har det vært en tendens til at kirken har fremhevet en defensiv offer-rolle og på den måten hevdet retten til å forsvare seg og sine mot ”fienden”.²⁰⁸

5.6 Krigens religiøse dimensjon og mytenes betydning

Radomir Popović, en serbisk-ortodoks prest i Beograd og professor i kirkehistorie, ga i 2005 ut en liten bok som heter *Serbian Orthodox Church in history*, hvor han beskriver historien fra et nokså nasjonalistisk ståsted. I et intervju med Jens-Martin Eriksen fra den danske avisen *Information*, blir han konfrontert med noen av fremstillingene i boken, og utdyper sin mening. Han hevder blant annet at krigen i Bosnia var et forsøk på å skape en islamsk stat i Europa. Han mener også at islam i Bosnia er en spesielt aggressiv form for islam fordi disse muslimene er tidligere kristne, og dermed føler at de må bevise deres religion. Han spår at Europa i fremtiden vil få problemer med islam, slik folk på Balkan har kjempet mot islam siden det 14. århundret. Dermed kan han også hevde at krigen i Bosnia var en krig mellom kristendom og islam, og at Serbia forsvarte kristendommen som en frontlinje. Han bekrefter dermed ”utpost-myten” slik jeg beskrev den i begynnelsen av dette kapittelet. Videre sier han: ”Muslimerne behøver heller ikke at frygte, at vi serbere er i flertal, for erfaringen viser, at kristne ikke angriber noen fra andre trosretninger. De er snarere ofre end bødler. Det viser

²⁰⁵ Den serbisk-ortodokse kirken er også kjent for å være patriarkalsk (som ortodokse kirker generelt), men dette temaet vil jeg ikke gå nærmere inn på i denne oppgaven.

²⁰⁶ Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i siste kapittel

²⁰⁷ Woodhead og Heelas, *Religion in modern times*, 28-29

²⁰⁸ *Ibid.*, 30

sammenstødene med islam.”²⁰⁹ Her ser vi igjen offer-mytens makt, og hvordan den gjør det mulig å bagatellisere og i noen tilfeller også benekte grusomhetene som ble utført av serbere under krigen. I boken beskriver han Bosnia som ”vestlige serbiske områder” siden det er et ”faktum, at Bosnien er en del af Serbien, det er ikke en 'mening', som nogen i Kirken har, det er bare den historiske sandhed.”²¹⁰

Milan Vukomanović har vært opptatt av at konfliktene i Jugoslavia ikke bør oppfattes som religionskriger fordi det verken ble kriget om religiøse spørsmål eller av religiøse årsaker. Dette hindrer imidlertid ikke krigen fra å ha en religiøs dimensjon. Han vektlegger imidlertid det han kaller ”identitetskonflikter” som oppstod på bakgrunn av de høyst ulike ideologiene som rådet i Jugoslavia på 1900-tallet. Fra å være sekularisert samfunn på 60- og 70-tallet, hvor kommunismen og ateismen rådet i såvel politiske som nasjonale spørsmål, opplevde man en massiv etnisk mobilisering – med et politisk ønske om like sterk identifisering med nasjon som med religion – på 80- og 90-tallet. I en slik kontekst, kunne religionen få (eller påta seg) rollen som forskjellsmarkør. Hvis denne rollen samtidig innebærer en renessanse for den religiøse tradisjonen – som hadde blitt undertrykt under kommunismen – må det ha vært vanskelig å motstå fristelsen. Religionen ble politisk styrt både under kommunismen og under nasjonalismen, men har også etterhvert ”sakralisert” både politikken og den inter-etniske konflikten.²¹¹ Fra den serbiske kirkens side ble det hevdet at den alltid hadde vært viktig for ivaretagelsen av serbisk nasjonal identitet, og at den nye rollen på 80- og 90-tallet dermed bare var en ”naturlig fortsettelse” av dette. Mens ideologier kom og gikk, kunne religionen fremstå som mer konstant og uforanderlig. Dette kan forklare hvorfor kombinasjonen av religion og nasjonalisme fikk så stor tilslutning etter at kommunist-tiden var over. Paul Mojzes har beskrevet det religiøse aspektet ved krigen ved å si at den ble utkjempet ”by irreligious people who wear religion as a distinguishing badge but do not know what the badge stands for”²¹²

²⁰⁹ Jens-Martin Eriksen: “Krigen i Bosnien var en krig mellem kristendom og islam” i *Information.dk* (17.12.2007) <http://www.information.dk/151935> (sist tilgang 11.01.09)

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Milan Vukomanović, “The religious dimension of the Yugoslav conflict”, EASR conference "Religious Tolerance and Intolerance" (Santander, Spain, September 2004), <http://www.kotor-network.info/papers/easr2004/dimension.mv.pdf>, (sist tilgang 09.01.09), 3

²¹² Paul Mojzes sitert i Christian Moe, ”Religion in the Yugoslav Conflicts: Post-war Perspectives”, i *Exercising Power: The Role of Religion in Concord and Conflict*, red. av Tore Ahlbäck og Björn Dahla (Åbo, Finland: the Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2006), 266

Milan Vukomanović legger betydelig vekt på den serbisk-ortodokse kirkens rolle og direkte innblanding i krigen, selv om han holder fast ved at det ikke dreide seg om noen religiøs krig. Jens-Martin Eriksen har også intervjuet Vukomanović for *Information.dk*, og hans beskyldninger mot kirkens rolle står i sterk kontrast til Radomir Popović' beskrivelse av den. Han mener religionen ble politisk instrumentalisert i krigen, noe de religiøse lederne ikke hadde noenting imot. Biskopen i Bosnia var for eksempel ofte til stede ved politiske møter, og viste seg offentlig sammen med Radovan Karadžić og militærlederen Ratko Mladic. Han går så langt som å si at grunnen til at kirken i Serbia ikke støttet Milosevic så lenge, var at den allierte seg med de bosniske serberne ved Bosnia-krigens start. Derfor var det Milosevic' brudd med Karadžić (da de bosniske serberne stemte imot fredsforslaget) som førte til kirkens brudd med Milosevic. Dette bruddet var etter Vukomanovic' mening altså ikke et tegn på at kirken "tok til fornuft", men tvert imot et tegn på at kirken ønsket å fortsette med sin støtte til de radikale bosniske serberne. De ønsket nemlig at krigen skulle fortsette, slik at de områdene som var vunnet ved hjelp av krigsforbrytelser kunne beholdes. Denne "klerikale nasjonalismen" mener han er basert på historiske myter som Kosovo-myten og kampen mellom islam og kristendommen, med den serbiske historiens konger, helgener og beskrivelsen av det evige, himmelske Serbia. Man har også insistert på myten om at Kosovo har vært serbisk siden det 14. århundret, selv om Serbia bare har hatt jurisdiksjon over området siden etter balkankrigen i 1913. Disse mytene og misoppfattelsene har kirken selv vært med til å holde i live gjennom historien. Så blir disse mytene gjenopplivet fra tid til annen, av nasjonalistiske filosofer og forfattere, slik at de kan bli instrumentalisert i den politiske kampen.²¹³ Denne beskrivelsen stemmer med mitt inntrykk av kirkens rolle, og mytenes store betydning for dannelsen av nasjonal (og religiøs) identitet. Myter som er nasjonalisert på denne måten gjøre det mulig å tolke historien nøyaktig slik man vil, og intervjuet med Radomir Popović viste at disse forestillingene fremdeles gjør seg gjeldende – selv hos en professor i kirkehistorie.

Vi har sett hvor tydelig den serbisk-ortodokse kirkens nasjonale interesser kom til uttrykk før krigen, og hvordan myter og annen historisk "legitimering" fremdeles gjør seg gjeldende i Serbias samfunnsdebatt. Det kan derfor være lett å konkludere med at krigen på 90-tallet var et resultat av de religiøse forskjellene, men det er viktig å huske på de mange andre faktorene

²¹³ Jens-Martin Eriksen: "Religion er den sande drivkraft" i *Information.dk* (15.12.2007) <http://www.information.dk/151898> (sist tilgang 11.01.09)

som spilte inn. Som vi har sett i historie-kapitlet var det først og fremst en politisk kamp om territorier krigen dreide seg om, men med religion som en viktig bidragsyter til de etniske konfliktene. Det er lett å tenke at de forskjellige religionene også må ha ført til de etniske urolighetene, særlig når vi så at krigingen gikk ut over religiøse bygninger som kirker og minareter. Andre bygninger ble imidlertid også rammet, som bibliotek og museum. Derfor må disse ødeleggelsene betraktes som symbolske.²¹⁴ Alt som representerte de ulike etniske gruppene skulle tilintetgjøres. Hatet mot ”de andres” religion må derfor forstås som hat mot den nasjonaliteten religionen var tilknyttet, og dermed representerte. I og med at det har vært (og fremdeles er) så tette bånd mellom nasjonalitet og religion på Balkan, fremstår religion som et svært viktig element ved etnisitet – og blir dermed også en skyteskive. Det var altså en etnisk krig, hvor religion ble flittig brukt, som del av det etniske, til å forsterke konfliktene. Representanter for de religiøse tradisjonene bidro til å fyre opp under de etniske urolighetene, selv om det også ble tatt til orde for fred og forsoning. Den serbisk-ortodokse kirken har derfor først og fremst fremstått som en representant for nasjonen, og vært mer opptatt av å beskytte serbere for enhver pris, enn å ta til orde for å avslutte krigshandlingene. I den serbiske kirke vil jeg hevde at de nasjonale mytene vektlegges i så stor grad, at de til en viss grad er med på å hindre en inter-religiøs dialog. I det neste kapitlet vil jeg se nærmere på den serbisk-ortodokse kirkens ulike holdninger til interreligiøs dialog som et bidrag til fred og forsoning. Kirkens forhold til Vesten, dialog, og andre ortodokse kirker er med til å tydeliggjøre kirkens rolle som forskjellsreligion, og nasjonalismen som ofte er fellesnevneren i disse sakene kommer klarere frem.

²¹⁴ Vukomanović, “The religious dimension of the Yugoslav conflict”, 3

6. Religion og dialog

6.1 Introduksjon

I forrige kapittel så vi hvordan serbere, kroater og bosnjaker sine ulike religioner kan sies å stå igjen som det eneste reelle skillet mellom dem. Dette gjør religion til en relevant skillemarkør, og til en potensiell hindring for arbeidet som gjøres for interreligiøs dialog og forsoningsarbeid i regionen. Man kan si at man på Balkan står overfor en ekstra utfordring i dette henseendet, i og med at det aldri har blitt tatt noe oppgjør med det som skjedde i regionen under andre verdenskrig. Alt ble ”feid under teppet” da kommunismen overtok styringen i Jugoslavia etter krigen. Dette har gjort at partene står om mulig enda lenger fra hverandre, og at kløften mellom dem er desto mer uoverkommelig. Å komme til det punkt der man kan snakke om fortiden på en konstruktiv måte, krever selvkritikk, ydmykhet og et genuint ønske om å komme over uenighetene for å skape en bedre fremtid. Som vi har sett tidligere, står ikke religiøs toleranse så sterkt i dagens Serbia, som tilfellet med religionsundervisning i kapittel 4 viste. Regjeringen ga bare anerkjennelse til syv tradisjonelle trossamfunn i den nye loven; det ortodokse, det katolske (både romersk- og gresk-katolsk), to lutherske og ett reformert kirkesamfunn, samt det jødiske og det islamske fellesskap. Ifølge pastoren for en luthersk kirke i Serbia, Luka Ilić, har disse syv trossamfunnene jobbet sammen og drevet lobbyvirksomhet i forhold til regjeringen – noe som har ført dem nærmere sammen. På den annen side har loven ført til en ytterligere kløft mellom tradisjonelle kirker og mer ”moderne” religiøse grupperinger i Serbia, som adventister og pinsevenner. Disse nyere trossamfunnene har ikke oppnådd de samme rettighetene gjennom loven, og særlig den ortodokse kirken har vært negativt innstilt til nye trossamfunn og spredning av disse. Ilić mener de ortodokse lederne ikke ønsker anerkjennelse for de nye trossamfunnene, fordi de frykter at de skal gjendøpe deres ortodokse medlemmer. Dette ville føre til at de ikke lenger ville regnes som ekte serbere i kirkens øyne. Og med sin nye innflytelse i samfunnet, kan man ikke se bort ifra at den ortodokse kirke kanskje har kunnet på påvirke regjeringen til å ikke anerkjenne flere enn de har gjort. Det er disse nyere religiøse grupperingene som ofte blir henvist til som ”sekte” eller ”kultur”. ”Center for Tolerance and Inter-religious Relations” i Serbia gjorde forsøk på å forene alle trossamfunn til én plattform før loven ble vedtatt, men de

lyktes altså ikke.²¹⁵ Jeg vil i dette kapittelet vise hvordan den serbisk-ortodokse kirke forholder seg til økumenikk, og gi et innblikk i noe av den teologiske arven som kan sies å bidra til en anti-økumenisk tankegang hos noen av kirkens ledende skikkelser. Til slutt vil jeg ta stilling til relevansen av interreligiøs dialog i den serbiske kirke.

6.2 Den serbisk-ortodokse kirkens anti-vestlige ideologi

I sin artikkel fra PRIOs Serbia-seminar, som jeg har henvist til tidligere, beskriver Klaus Buchenau den serbisk-ortodokse kirken som bestående av to ulike verdi-tradisjoner. Disse kaller han ”moderate” og ”anti-vestlige” holdinger. De ”moderate” er prester og biskoper som har vist seg samarbeidsvillige overfor det internasjonale samfunn, og som ofte er positive til dialog og forsoningsarbeid. De moderates ”grunnleggere” kan regnes som de ortodokse som ble påvirket av den sekulære elitens vestlige utdanning på 1800-tallet. Disse vendte tilbake til Serbia med moderne ideer om byråkrati, parlament og moderne lovgivning. Den første generasjonen av utdannede prester ble intellektuelt dominerende i kirken frem til første verdenskrig. Det var ofte nasjonalister som var opptatt av demokrati og nasjonal frigjøring, og mange støttet Nikola Pašić’ radikale parti. De var heller ikke opptatt av å skille religion og politikk; det lå tvert imot prestisje i å holde tale i parlamentet. I mellomkrigstiden skjedde det store endringer i kirken. Da begynte nemlig en anti-vestlig minoritet å fremme andre verdier, som en motreaksjon til de moderate, men også som en konsekvens av moderniseringen, hevder Buchenau. Denne fraksjonen lot seg inspirere av den åndelige renessansen i Russland, og Fjodor Dostojevskijs ortodokse messianisme. Biskopene Nikolaj Velimirović og Justin Popović var de viktigste personene blant denne nye, åndelige eliten, og de tok til orde for at Serbia etter det ottomanske imperiet hadde valgt en gal vei ved å prøve å bli et moderne demokrati etter vestlig oppskrift. Vestlig individualisme og sekularisme ble betraktet som onde prinsipper, og det eneste idealet man burde leve etter, var det såkalte ”Bogočovok”; den ortodokse tanken om å komme nærmere og bli mer lik Jesus. For å oppnå dette måtte man sette kirkens åndelige autoritet foran ens egen stolte fornuft. De mente det ideelle kristne

²¹⁵ Luka Ilić: ”On inter-church dialogue in Serbia – current situation” i *Religion in Eastern Europe*, XXVII, 3 (August 2007), 60ff

samfunnet var realisert i middelalderens Serbia, og at den serbiske nasjonalhistorien ble beskrevet som en streben etter hellighet.²¹⁶

St. Nikolaj Velimirović (1880-1956) har hatt nokså uttalte anti-semittiske holdninger, noe som gjør hans betydningsfulle status i den serbiske kirken problematisk. Han skal blant annet ha berømmet Adolf Hitler for å ha innsett at religion er en nødvendighet for nasjonalisme – som uten religion ville være en kald og usikker mekanisme. Og etter å ha nådd St. Savas idé i det tyvende århundret, påtok Hitler seg – ifølge Velimirović – ”sin nasjons viktigste oppgave, som sømmer seg for en helgen, et geni og en helt.”²¹⁷ I tillegg mener han at kristendommen har blitt realisert i sin ideelle form på Balkan, og at Balkan og det serbiske folk spesielt, har vært forutbestemt for ortodoks kristendom mer enn andre regioner og folkeslag. Nikolaj Velimirović var Justin Popović’ læremester, og Popović har igjen vært læremester for noen av de mest nasjonalistiske biskopene i dagens serbiske kirke. Dermed lever arven etter Nikolaj Velimirović videre. Justin Popović har blant annet beskrevet vestlig kristendom som et religionssvik, og protestantisme som et like stort onde som katolisisme. Ifølge ham representerer paven menneskets begjær etter makt, mens Luther representerer avgjørelsen om å forklare alt ved hjelp av intellektet. Den økumeniske bevegelsen er dermed å regne som en trussel mot sann kristendom, fordi den ”kommer fra” Vest-Europa. Det er tydelig at biskopen ikke godtar noen annen kristen kirke enn den ortodokse når han hevder at en kirkeunion ikke kan være kristen uten å anerkjenne ortodoksien som den eneste sanne kirke. Popović regnes som en helgen av mange troende ortodokse, og hans gravsted har blitt et pilegrimsmål.²¹⁸ Velimirović er imidlertid den eneste av de to som faktisk har fått helgenstatus, og det i nyere tid (2003). Han ble kanonisert til tross for sine kontroversielle utsagn, som for eksempel at annen verdenskrig var den uunngåelige konsekvensen av sekulariseringen av ”Gudløse Europa”.²¹⁹ Den serbisk-ortodokse kirken har fått en økende mistro til spesielt NATO etter

²¹⁶ Buchenau: “Orthodox values and modern necessities”, 3ff

²¹⁷ Velimirovic sitert (på engelsk) i Branimir Anzulović, *Heavenly Serbia. From myth to Genocide*. (New York: New York University Press, 1999), 30

²¹⁸ Anzulović, *Heavenly Serbia*, 125ff

²¹⁹ Dijana Gaćeša: ”Fundamentalist tendencies of serbian orthodox christianity” in *Western Balkans Security Observer – English edition*, issue: 7-8 / 2007-2008, s 65-81,

www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=ea774d69-c7e0-4f11-bb66-64625e77c2bd, (sist tilgang 11.01.09), 76

bombingen av Serbia i 1999, og ved et tilfelle der en serbisk prest og hans sønn ble skadet i et av NATOs forsøk på å ta Radovan Karadžić i 2004.²²⁰

6.3 Den serbisk-ortodokse kirkens økumeniske bidrag

”Arven” etter Justin Popovic og Nikolaj Velimirovic har hatt en negativ innflytelse de siste hundre år, når det gjelder holdninger til dialog i den serbisk-ortodokse kirken. Serbia motsatte seg imidlertid et økumenisk samarbeid så tidlig som i 1439, da Serbia var det eneste ortodokse landet fra Øst-Europa som ikke sendte noen representanter til kirkemøtet i Firenze i 1439. Der møttes man i et forsøk på å forene den østlige og vestlige kristendommen, og utvikle en felles-europeisk beskyttelse mot den tyrkiske trusselen mot kontinentet. Kirkemøtet kom frem til en fellesuttalelse som alle signerte, unntatt den greske biskopen av Efesos. Han er kanonisert av både den serbiske og den gresk-ortodokse kirken, og feires i Serbia den første februar hvert år.²²¹ Til tross for at anti-protestantisme og anti-økumenisme har preget mye av historien til den serbisk-ortodokse kirken, har den vært medlem av Kirkenes Verdensråd siden 1965 – som den siste av de ortodokse kirkene. Deltagelsen i denne organisasjonen og synet på økumenikk har ført til stor uenighet blant biskopene, og særlig holdningen til dialog med den romersk-katolske kirke.²²² Til tross for den ofte negative tonen, har den serbiske kirke flere ganger kommet med fellesuttalelser sammen med de andre trossamfunnene. om forsoning under krigene på 90-tallet. Blant annet skrev de under på en fordømmelse av tjetnik-styrkenes drap av bosniske muslimer i bønn ved en moské, samt angrep mot katolske kirker, i et forsøk på å danne et Stor-Serbia. Appellen ble underskrevet i april 1992, av en biskop i den serbisk-ortodokse kirken i Bosnia, en katolsk biskop og en muslimsk leder.²²³ I september samme året deltok patriark Pavle og Franjo Kuharic på en konferanse i Geneve, der de tok til orde for å få en slutt på alle krigshandlingene i Bosnia-Herzegovina, samt flyktningers rett til å returnere. Appellen inneholdt også en fordømmelse av etnisk rensning og av alle kriminelle, uavhengig av religiøs tilhørighet. Lederen for Jugoslavias muslimske trossamfunn, reis-ul-ulema Jakub Selimosky ble forhindret i å delta ved dette møtet pga. beleiringen av Sarajevo. I november

²²⁰ *BBC News*, ”Priest ’in coma’ after nato raid”, (02.04.2004) <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3593359.stm> (sist tilgang 11.01.09)

²²¹ Anzulović, *Heavenly Serbia. From myth to Genocide*, 127

²²² Radmila Radic: ”Serbian Christianity”, 243

²²³ Steele, ”Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo”, 132

underskrev imidlertid alle de tre religiøse lederne en kunngjøring som inneholdt de samme poengene.²²⁴

Den serbisk-ortodokse kirken har også i enkelte tilfeller kommet med erklæringer som har fungert symbolsk som en utstrakt hånd mot de andre kirkesamfunnene. I 1992 kom biskopene i den serbisk-ortodokse kirken med en erklæring som blant annet inneholdt fordømmelse av krigen, og et kall om å anerkjenne alle folkegruppens menneskerettigheter – ikke bare serbernes.²²⁵ I 1996 sendte patriark Pavle et brev til kosovo-albanske studenter, hvor han uttrykte forståelse for deres fredelige protest og fordømte den brutale volden som ble brukt mot dem av serbisk politi. Han kalte til og med politivolden en grov synd. I november 1998 kom det serbisk-ortodokse kirkemøtet med en uttalelse om at serbere og albanere i Kosovo måtte finne en måte å leve sammen på i vennskap. Patriark Pavle tok også avstand fra bruken av vold for å danne et større Serbia. Sommeren 1999, da Kosovo-krigen nærmet seg slutten, holdt Pavle en tale ved Gracanica-klosteret. Her sa han at han ikke ønsket et Stor-Serbia dersom den eneste måten å danne det på var ved hjelp av kriminalitet.²²⁶ Konkrete handlinger mot religiøs intoleranse har også i noen tilfeller blitt foretatt av den serbisk-ortodokse kirke: Patriark Pavle har offentlig fordømt en serie bombeangrep mot Bajrakli-moskeen i Beograd; han har besøkt sjefs-rabbien Cadic Danon, og skrevet et økumenisk brev til det jødiske fellesskap i Serbia, etter publiseringen av en anti-semittisk tekst. Hovedredaktøren av *Pravoslavljje* ble også sparket etter å ha publiserte en artikkel kalt ”Jødene korsfester kristus igjen”.²²⁷ Slike initiativ er positive, men kirkens troverdighet kan sies å svekkes av dens tvilsomme sympatier under krigen. Mange har nok derfor tolket erklæringene som et forsøk på å være politisk korrekte, uten at det har ligget så mye nestekjærlighet bak.

6.3 Forsoningsforsøk i Kosovo

²²⁴ Ibid., 126f

²²⁵ Steele, “Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo”, 131f

²²⁶ Ibid., 150

²²⁷ Milan Vukomanović, “The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and "Minor" Religious Communities in the FR Yugoslavia”. *FACTA UNIVERSITATIS*, Vol.2, nr. 6, (1999) 15-22.

www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=F47A38B7-F320-4A86-8956-CE9D7EF628C5, (sist tilgang 07.01.09), 19

Ekspert på konflikthåndtering og forsoningsarbeid, David Steele, hevder at holdningene til Kosovo-serbere og i den serbisk-ortodokse kirke endret seg betydelig etter Bosnia-krigen og serbernes utvandring fra Krajina i 1995. Kosovo-myten hadde fått folk til å ofre og lide mye for å oppnå et "himmelsk Serbia", mens både kirken og vanlige folk så at politikere i Beograd gjorde seg rike på krigen og konfliktene. Dermed var det de samme som hadde brukt Kosovo-myten til å skaffe seg makt, som nå brakte skam over den ved å ikke selv leve etter dens idealer. Dette førte til at noen av lederne innenfor kirken begynte å advare mot å blande nasjonalisme med ortodoksi. Munken Sava Janjic fra Decani-klosteret og biskop Artemije fra Raska-Prizren, ble ledende figurer i en serbisk politisk motstandsbevegelse som ble startet i Kosovo etter Bosnia-krigens slutt. Selv om den i utgangspunktet ble dannet for å beholde Kosovo som en del av Serbia, fordømte gruppen brudd på menneskerettigheter for alle folkeslag, og tok til orde for dialog mellom de etniske gruppene. Artemije og Sava tok også klart avstand fra Milošević' politi sin undertrykkelse av albanere, etnisk rensning av alle folkegrupper, og ødeleggelsen av all eiendom – inkludert moskeer. Dette engasjementet fikk de sterk kritikk for i nasjonale medier, hvor det ble anklaget for å være forrædere av det serbiske folk. Til tross for dette fortsatte de å uttrykke sin motstand mot Milošević' udemokratiske styre og undertrykkende metoder, men de fordømte også KLA (Kosovo Liberation Army) og NATO-bombingen i 1999. De har spilt en viktig politisk rolle i forbindelse med konflikten i Kosovo, og har vært forkjempere for fredelige løsninger, demokratisering og et multietnisk Kosovo. Deres politiske engasjement har også ført dem til utlandet, hvor de har oppmuntret det internasjonale samfunn om å lytte til begge sider av konflikten. De fikk imidlertid ikke være med på Vestens og Milošević' fredsforhandlinger, men har etter krigen blitt oppfattet som de beste dialogpartnerne på serbisk side.²²⁸ De siste årene ser det imidlertid ut til at Artemije har blitt mer opptatt av å hindre Kosovos selvstendighetserklæring enn noe annet, og dette hensynet har også tilsynelatende gjort ham mindre interessert i dialog og samarbeid på tvers av etniske grenser. Det ser ut til at nasjonalistiske hensyn og politisk engasjement har kommet for mye i veien for hans dialogengasjement.

Klaus Buchenau ga et nyansert bilde av biskop Artemijes holdninger i sitt bidrag på PRIOs Serbia-seminar i mai. Han beskrives her som en tilhenger av den anti-vestlige teologiske retningen, og dermed en motstander av økumenikk. Da han allikevel valgte å gå inn for

²²⁸ Steele, "Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo", 149ff

kontakt med det internasjonale samfunn var det fordi han har innsett at Serbia trengte å skape seg en positiv profil overfor verdenssamfunnet for å klare å beholde Kosovo. Dette var nødvendig på bakgrunn av krigsforbrytelsene begått under krigene på 90-tallet, og den påfølgende NATO-bombingen av Serbia i 1999. Derfor samarbeidet Artemije med opposisjonen i så stor grad at han ba om at Milošević ble utlevert til Haag-domstolen etter NATO-bombingen. Men da Artemije så at den NATO-ledede Kosovo-styrken (KFOR) verken klarte å forhindre en masseutvandring av Kosovo-serbere, eller at ca. 150 hellige bygninger ble ødelagt etter at bombingen tok slutt, har han i frustrasjon vendt tilbake til Beograds nasjonalistiske politikere som mulige allierte. Dette eksempelet viser at tilhengere av den anti-vestlige fraksjonen kan forandre seg ved vekslende vilkår, noe Buchenau mener viser at de ikke nødvendigvis kun følger fundamentalistiske anti-vestlige linjer. Det faktum at Artemije anser alle andre kirker enn de ortodokse som vranglære, betyr ikke at han må være motstander av et demokratisk samfunn. Kritik av Vesten trenger heller ikke å være det samme som anti-vestlighet; når Artemije kritiserer Vesten, hevder han først og fremst at de ikke handler i overensstemmelse med sine egne verdier – det er ikke en kritikk av verdiene i seg selv.²²⁹

Tendensen ortodokse kirker har til å bli involvert i nasjonalistisk politikk, har i ortodokse sammenhenger blitt kalt ”phyletism” (på engelsk), fra det greske ordet ”phulē” som betyr ”rase” eller ”stamme”. Det var det pan-ortodokse kirkemøtet i Konstantinopel, som i 1872 introduserte dette ordet.²³⁰ Den serbisk-ortodokse kirken blir ofte beskyldt for å gjøre nettopp dette, særlig når det gjelder spørsmålet om dialog og forsoning. Denne tendensen er spesielt synlig i Kosovo, og bidrar sterkt til å hindre forsoningsarbeid mellom serbere og albanere der. Det er særlig Artemije som blir beskyldt for denne tendensen av de andre trossamfunnene i Kosovo. Fra islams side har det blitt hevdet at mangelen på interesse for inter-religiøs dialog og samarbeid bare er å finne hos den serbisk-ortodokse kirke, og biskop Artemijes negative holdninger til dialogprosessen forklares med hans sterke innblanding i Serbias og Kosovos politiske liv. Det islamske trossamfunn legger vekt på nødvendigheten av å handle som religiøse ledere som beskjefter seg med religiøse, og ikke politiske, spørsmål. Derfor ble

²²⁹ Buchenau, “Orthodox values and modern necessities, 10ff

²³⁰ Dijana Gaćeša, “”Othering” of east and west: (anti)ecumenical views of the serbian orthodox church”, *CEU Political Science Journal*. Vol. 2, Nr. 4. (Desember 2007): 403-424, www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=884C02B9-590C-4934-A252-FC2646808477 (sist tilgang 11.01.09), 408

den ortodokse biskopens rolle som leder av ”Serbias Nasjonale Råd”²³¹ sett på som provoserende, og som svært problematisk for dialogarbeidet. Ifølge de islamske lederne i Kosovo, ligger det utenfor religiøse lederes mandat å ta offentlig standpunkt i politiske saker.²³² Ingrid Vik viser i sin artikkel hvordan religiøse ledere ikke alltid kan bidra positivt til religiøs dialog. Hun mener inter-religiøse råd ennå ikke har ført til forsoning på Balkan, annet enn at de kan ha en positive symbolsk verdi.²³³ I tillegg viser hun eksempler på hvor vanskelig det kan være å ha en moderat stemme i Kosovo, selv om mange prester og munkere der virkelig ønsker dialog og inter-etnisk samarbeid. Uten Artemijes samtykke derimot, er det vanskelig å organisere konkrete dialogmøter hvor ortodokse prester og munkere deltar. Den sterke lojalitetsfølelsen og respekten de har for den gamle biskopen Artemije, er dessverre ofte den største hindringen for økumenikk i Kosovo.²³⁴

Biskop Sava og Decani-klosteret var et godt eksempel på at det var mulig med inter-etnisk samarbeid i Kosovo, også under krigen mot slutten av 90-tallet. Sava har blant annet vært forkjemper for at de serbiske troppenes grusomheter mot den albanske befolkningen måtte vedkjennes, og klosteret har vært opptatt av å hjelpe andre forfulgte folkegrupper i Kosovo enn bare serbere. Munken Sava har innrømmet at visse individer innenfor kirken har foretrukket nasjonale interesser fremfor åndelige, noe han stiller seg svært kritisk til. Han har skrevet innlegg i albanske og serbiske aviser, hvor han har kritisert sammenblanningen av nasjon og religion, som etter hans mening har ført til misbruk av religion. Munken har anklaget Milošević og det serbiske regimet for å ha brukt kosovoserberes frykt til å skaffe seg makt, og for å spre fremmedfrykt og paranoia blant folket bare for å tjene deres egennyttige politiske interesser. Sava har også kritisert både serbere og albanere i Kosovo sin bruk av nasjonalismens romantiske myter for å rettferdiggjøre urealistiske ideer og voldsbruk. Han hevder at begge folkeslag trenger en historisk renselse, som kan gjøre det mulig å kvitte seg med fortidens ideer og myter. Sava tok også til orde for at Milošević, Karadžić, Mladić og Tudjman burde tiltales av den internasjonale domstolen for krigforbrytelser mot muslimer i Bosnia. Selv om Sava forsvarte den serbisk-ortodokse kirken i Kosovo mot anklager fra albanere om forfølgelse av muslimer, har han og de andre munkene fra Decani-klosteret vært opptatt av å hjelpe mennesker fra alle etniske folkegrupper på flukt eller i nød. Derfor tok de

²³¹ En Kosovo-serbisk politisk organisasjon opprettet i 1999 for å representere interessene til serberne i Kosovo

²³² Ingrid Vik, ”Dialogue in the name of God: Religious actors in the making of war and peace”, i *Religious identities: the Western Balkans in a new millennium*, Syress forlag (manuscript in progress), 14

²³³ *Ibid.*, 6

²³⁴ Vik, ”Dialogue in the name of God”, 16

imot og hjalp mange flykninger i Kosovo fra 1998 til 1999. Før krigen brøt ut hevder Sava å ha hjulpet ca. 300 serbere og 70 albanere, og under NATO-bombingen og den etniske rensningen som foregikk våren 1999, tok Decani-klosteret imot 150 albanere – noe som kan ha reddet livene deres. Klosteret har fortsatt å ta imot undertrykte mennesker også etter krigen, enten de har vært sigøynere, muslimer eller serbere.²³⁵

6.4 Indre stridigheter om kirkens lederskap

Siden sommeren 2008 har den serbisk-ortodokse kirken opplevd en rekke indre stridigheter. Dette ser ut til å skyldes en kombinasjon av ulike holdninger til Kosovos selvstendighet og forholdet til Europa, og spørsmålet om hvem som skal overta som patriark etter Pavle, som nå er 94 år gammel og innlagt på sykehus. En bredere diskusjon innenfor kirken handler om dens nasjonalistiske fortid, og enkeltes ønske om en mer moderat nasjonalistisk linje etter at patriark Pavle er død. Avgjørelsen om hvem som skal overta etter ham, er derimot foreløpig blitt utsatt.²³⁶ Det store spørsmålet er om det blir en nasjonalistisk eller mer moderat arvtager. I august ble denne striden svært tydelig, da munkene fra Decani-klosteret vest i Kosovo kastet biskop Artemijes personlige sekretær ut av klosterporten. Årsaken til dette skal ha vært at sekretæren kom for å si at lederen for klosteret, fader Teodisije, og fader Sava, skulle avsettes for ulydighet. Decani-munkene har nemlig i lang tid tatt imot og snakket med både kosovoalbanske politikere og representanter for EU og NATO. Dette stred imot den serbisk-ortodokse kirkens avgjørelse om å ikke føre noen dialog med myndigheter som anerkjenner Kosovo som selvstendig. Kirkens øverste organ, Den Hellige Synode, har imidlertid ønsket en slutt på striden, og latt munkene i Decani fortsette arbeidet sitt. Artemije støttes likevel av flertallet av serbere i Kosovo.²³⁷ Artemije og sekretæren kommer fra det mer konservative klosteret i Gracanica, nær hovedstaden Pristina. Artemije nekter blankt å akseptere at klosteret hans ikke lenger er i Serbia, og er ikke villig til å inngå noe kompromiss med

²³⁵ Ibid., 16

²³⁶ Adam Tanner, Reuters “Serb church yields to moderates” i *The Star Phoenix*, (22.11.08): http://www.canada.com/saskatoonstarphoenix/news/weekend_extra/story.html?id=f50fdcf6-cc15-433c-9c77-bd568c9b7344 (sist tilgang 11.01.09)

²³⁷ Camilla Stubbe Teglbjærg: ”Splid i den serbisk-ortodokse kirke over Kosovo” i *Kristeligt Dagblad*, (29.09.2008): <http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/299066:Udland--Splid-i-den-serbisk-ortodokse-kirke-over-Kosovo?page=1>, (sist tilgang 11.01.09),1

Kosovos politiske ledelse. Isteden heiser klosteret hver dag et serbisk flagg.²³⁸ For at den serbiske minoriteten på ca. 100.000 skal kunne fortsette å bo i Kosovo, er det helt nødvendig at den serbisk-ortodokse kirken ikke bryter all kontakt med Kosovo-albanske politiske ledere, NATO og EU – slik Artemije ser ut til å ønske. Decani-klosteret er den viktigste dialog-partneren på serbisk side, og risikerer altså å bli kneblet av sterkere konservative krefter i kirkens ledelse.

Konflikten mellom moderate og konservative krefter i kirken preger diskusjonen om hvem som skal overta som patriark etter Pavle. Patriark Pavle har bidratt til at lite har forandret seg i den serbisk-ortodokse kirken siden han ble valgt i 1990. Spørsmålet som opptar kirken i disse dager er serbernes levevilkår i Kosovo, og de konservative kreftenes stahet i saken bidrar ikke til at Serbia oppnår den stabiliteten som trengs for å oppnå EU-medlemskap. Da tilstanden til den gamle patriarken tidligere i år ble forverret, steg den nasjonalistiske biskopen Amfilohije Radovic inn som fungerende patriark. Det er grunn til å tro at den serbisk-ortodokse kirken ikke vil bli en mer moderat institusjon dersom Amfilohije overtar makten – snarere tvert imot.²³⁹ Som fungerende patriark uttalte han blant annet at krig er uunngåelig på grunn av forholdene den serbiske minoritetens lever under i Kosovo. Amfilohije besøkte også Radovan Karadžić i fengsel i Beograd i sommer, før han ble sendt til Haag. Han kalte Karadžić ”en god mann”, men hevdet samtidig at kirken aldri har gjemt ham eller Ratko Mladić, slik det verserte rykter om i mediene etter pågripelsen av Karadžić.²⁴⁰

Selv om det ser ut til at moderate – og ofte unge – krefter innen kirken blir kneblet av den eldre konservative ledelsen, hender det av og til at det gis oppmerksomhet til moderate utspill. Et eksempel på dette er en 41 år gammel erkebiskop ved navn Grigorije, som skrev et åpent brev til kirkens forsamling, som ble publisert av serbisk media i begynnelsen av desember 2008. Her beskylder han kirkens ledere for at de ikke klarte å velge en ny patriark på kirkens kongress i november. Samtidig beskyldte han dem for å hindre kirkereformer, noe som er helt nødvendig for at kirken ikke skal miste sin relevans fullstendig. Han sa at samfunnet

²³⁸ Christine Spolar, “Monks mix religion, politics in battle over Kosovo’s future” i *Chicagotribune.com*, (13.09.08): <http://archives.chicagotribune.com/2008/sep/13/nation/chi-kosovo-monkssep14> (sist tilgang 11.01.09)

²³⁹ Adam Tanner, “Serbian orthodox church faces key decision” i *Reuters, UK* (10.11.2008): <http://uk.reuters.com/article/reutersEdge/idUKLNE4A906220081110?pageNumber=1&virtualBrandChannel=0> (sist tilgang 11.01.09)

²⁴⁰ Adam Tanner, “INTERVIEW-Serbian Orthodox leader expects more war in Balkans” i *Alertnet.org* (17.10.08): <http://www.reuters.com/article/latestCrisis/idUSLH471049> (sist tilgang 11.01.09)

gjennomgår drastiske endringer for hver dag, men at kirkens konservative ledere mangler evnen til å gi relevante svar på viktige spørsmål som blant annet globaliseringen fører med seg. Dermed foreslo han seg selv som en ung og moderne kandidat til å erstatte Pavle, i motsetning til de mye mer konservative erkebiskopene Amfilohije og Artemije, fra henholdsvis Montenegro og Kosovo. Han beskyldte disse rivalene for å være kontrollert av statens sikkerhetstjeneste, og mente de bidro til å gjøre folk fremmede overfor kirken. Analytikere og kirke-eksperter har hevdet at Grigorije ble fremmet som patriark-kandidat av den pro-europeiske presidenten Boris Tadić og hans allierte bosnisk-serbiske leder Milorad Dodik. Tadić sin moderate linje når det gjelder Kosovos selvstendighet har blitt kritisert av konservative medlemmer av kirken.²⁴¹ Dette er nok et eksempel på det tette forholdet mellom politikk og religion, som ofte har hatt uheldige konsekvenser. Når det først eksisterer et slikt bånd mellom religion og politikk, er det imidlertid et konstruktivt politisk tiltak når president Tadic støtter kirkens moderate krefter.

Selv om den siste tidens endringer i den serbiske kirke virker lovende, sier Milan Vukomanović at Artemijes svekkede autoritet ikke er et uttrykk for at den liberale delen av kirken har fått vind i seilene. Han mener imidlertid at de liberale kreftene har utfordret hans uforsonlige linje i Kosovo. Kirken er fortsatt meget konservativ, og de liberale kreftene i kirken utgjør et ubetydelig mindretall, sier Milan Vukomanović. Han mener kirken har et taust moderat-konservativt flertall, mens de ultrakonservative ofte setter dagsorden. Den underliggende nasjonalistiske ideologien i kirken er det ennå ikke tatt noe oppgjør med. Og den er fortsatt imot EU og de reformene president Tadić står for. Minst av alt ønsker kirken å gi opp Kosovo til albanerne. Det faktum at Decani-klosterets munker ikke mistet jobbene sine i den tidligere omtalte striden, er også et uttrykk for at Beograds biskoper nå viser seg fra en pragmatisk og realistisk side. Dette tror han skyldes den reformvennlige og pro-europeiske regjeringen med president Boris Tadić og hans Demokratiske Parti i spissen. Med den nye regjeringen har kirken mistet mye av sin politisk støtte, som alliansen med Vojislav Kostunica sikret dem – spesielt når det gjaldt Kosovo-saken. Samtidig står kirken mindre samlet uten en patriark, og det faktum at de ikke har klart å velge et nytt overhode tyder på at det pågår en maktkamp om hvilke krefter som skal få slippe til. Vukomanović mener kirken nå er smertelig klar over at de må danne nye politiske allianser, selv om Tadić ikke er ”deres

²⁴¹ “Serbia: Young archbishops challenges church leaders” i *adnkronos.com* (10.12.2008): <http://www.adnkronos.com/AKI/English/Religion/?id=3.0.2801813009> (sist tilgang 11.01.09)

mann”. Det er på bakgrunn av dette at biskopene i Beograd grep inn mot Artemije i Kosovo, ifølge Vukomanović.²⁴²

6.5 Den serbisk-ortodokse kirken og andre ortodokse kirker i eks-Jugoslavia

Man skulle kanskje tro at den serbisk-ortodokse kirke ville ha et nokså godt forhold til andre ortodokse kirker på Balkan, siden de deler den samme formen for kristne tro. Dette er imidlertid ofte ikke tilfellet, noe jeg vil vise med eksempler fra den makedonske og montenegrinske kirke. Det virker tvert imot som om det er et mer anstrengt forhold desto nærmere den aktuelle ortodokse kirke er den serbiske. Dette mener jeg kan komme av et slags ”eier-forhold” den serbiske kirken føler overfor land de mener ”egentlig er serbere”. Så selv om Makedonia ”forlot” Jugoslavia i 1991, gikk ikke ”frigjøringen” fra den serbiske kirken like glatt. Likedan gikk oppløsningen av ”Serbia og Montenegro” i 2006 nokså smertefritt for seg, mens det skulle vise seg vanskelig å danne en egen montenegrinsk-ortodokse kirke. Både Makedonia og Montenegro har for tiden konflikter gående med den serbisk-ortodokse kirke, som har problemer med å anerkjenne deres (ensidig hevdede) status som selvstendige kirker. Det er imidlertid ikke bare den serbiske kirke som har problemer med å godta disse kirkenes selvstendighet. Ingen av de andre østlige ortodokse kirkene har anerkjent dem ennå heller. Ifølge Paul Mojzes²⁴³, krevde patriarken i Beograd myndighet over de ortodokse kirkene i Serbia, Montenegro og Makedonia mens de var del av Jugoslavia. Det er mye som tyder på at selvstendige nasjoner ikke har rett til selvstendige ortodokse kirker, i den serbisk-ortodokse kirkens øyne.²⁴⁴

6.5.1 Den makedonsk-ortodokse kirke

Alt i 1891 ytret erkebiskop Teodor av Skopje krav om en selvstendig makedonsk kirke, men etter første verdenskrig ble den kirkelige jurisdiksjonen betrodd til patriarkatet i Beograd. Den makedonske, sosialistiske regjeringen støttet uavhengighet for den makedonske kirke, og i

²⁴² Teglbjærg: ”Splid i den serbisk-ortodokse kirke over Kosovo”, 2-3

²⁴³ En protestant bosatt i USA, men oppvokst i Jugoslavia

²⁴⁴ Paul Mojzes, *Yugoslavian inferno: ethnoreligious warfare in the Balkans*, (New York: Continuum, 1994), 136

1966 ga de makedonske biskopene patriarken i Beograd et ultimatum. Enten skulle han anerkjenne makedonsk kirkelig uavhengighet, ellers ville makedonerne kreve uavhengighet. Patriarkatet i Beograd foreslo autonomi som et kompromiss, noe makedonerne ikke var fornøyde med. Dermed erklærte de seg uavhengige sommeren 1967, noe regjeringen støttet som en strategi for å støtte makedonsk kultur og nasjonalitet. Den serbiske kirke har imidlertid aldri anerkjent kirken, og anser uavhengighetserklæringen som en splittelse av det ortodokse kirkesamfunn. Den eneste av de makedonske erkebiskopene som ønsket at kirken skulle ha autonomi, med patriarkatet i Beograd som overhode, var biskop Jovan. Han ble avsatt fra den makedonsk-ortodokse kirken, og mistet sin bispestatus. På den måten ”gikk han over” til serbisk side, og ble dermed nektet adgang til Makedonia etter at regjeringen kom med en forskrift om at serbisk-ortodoks presteskap måtte ha en offisiell invitasjon fra den makedonske kirke. Ved et forsøk han gjorde på komme inn i landet, gikk myndighetene så langt som å fengsle ham i fem dager, noe som skapte sterke reaksjoner i Beograd. Religionsdepartementet klaget til den makedonske ambassaden i Beograd, og truet med at arrestasjonen kunne ha negativ innvirkning på relasjonen mellom Serbia og Makedonia. Den dårlige stemningen ble enda verre da Jovan igjen kom til Makedonia for å annonsere at han hadde klart å overtale tre makedonske klostre til kirkelig enhet med patriarkatet i Beograd. Denne provokasjonen fikk ham fengslet på nytt, for å ha spredd ”nasjonalt, religiøst og rasemessig hat”.²⁴⁵ Det dårlige forholdet har vedvart mellom de to kirkene, og den makedonsk-ortodokse kirke har ennå ikke oppnådd anerkjennelse fra noen ortodokse kirker.

6.5.2 Den montenegrinsk-ortodokse kirke

En lignende nasjonal strid har gjort seg gjeldende i forhold til den ortodokse kirke i Montenegro, hvor den pro-serbiske fraksjonen er større enn i Makedonia. Der erklærte den montenegrinsk-ortodokse kirken sin uavhengighet i 1991, og hevdet å ha fungert ”autokefalt” frem til kronprins Aleksandar overleverte dens eiendommer til patriarkatet i Beograd i 1920. Mye av uenighetene har derfor handlet om eiendomsrett til hellige bygninger, men kirkestriden har også fått følger for politiske spørsmål i Montenegro. Da representanten i Montenegro for patriarkatet i Beograd, Amfilohije Radovic, krevde innføring av religionsundervisning i montenegrinske skoler, fikk han beskjed av montenegrinske

²⁴⁵ Ramet, ”The politics of the serbian orthodox church”, 268ff

myndigheter om at dette ikke vil skje før den montenegrinsk-ortodokse kirke anerkjennes som uavhengig. Patriarkatet i Beograd sitt kirkemøte reagerte med å kalle de som ønsket uavhengighet for ateister. Siden den serbisk-ortodokse kirke hevder at montenegrinere ikke er nasjonalt annerledes enn serbere, har også kirkestriden hatt en nasjonalistisk karakter fra begynnelsen. Montenegrinere hevder at patriarkatet i Beograd er motivert av å nekte for at montenegrinere er annerledes enn serbere, og av deres ønske om å assimilere Montenegro inn i Serbia. Forholdet bedret seg heller ikke etter Milošević' fall – det har tvert imot vært flere voldelige sammentreff etter oktober 2000. Selv om den montenegrinske kirken ble offisielt registrert av den montenegrinske statens myndigheter i begynnelsen av 2000, har den ennå ikke fått økumenisk anerkjennelse som uavhengig kirke. Erkebiskop Amfilohije gikk ut i mediene med en beskrivelse av den montenegrinsk-ortodokse kirke som en ”såkalt kirke” og en ”pseudo-kirke, og hevdet at den reflekterer en sekulariseringsprosess.²⁴⁶ Forholdet har ikke blitt bedre etter at Montenegro erklærte seg uavhengig av ”unionen” med Serbia i 2006, selv om denne prosessen gikk nokså fredelig for seg.

Et hinder for montenegrinernes sak, er den serbiske kirkens status i Montenegro. Ca. en tredjedel av Montenegros 700.000 innbyggere anser seg selv som etniske serbere og ønsker dermed tette bånd til Beograd. Denne store gruppen er også grunnen til at den serbiske kirken fremstår som den institusjonen man har mest tillit til i Montenegro, slik den også lenge har vært er i Serbia. I det siste har man sett voldelige opptøyer i Montenegro, som i september førte til at politiet arresterte 65 tilhengere av den serbisk-ortodokse kirke, som protesterte mot at den montenegrinsk-ortodokse kirken ville bygge et kloster. Protestantene blokkerte veier for å hindre at lederen for den montenegrinske kirke, biskop Mihajlo, og følget hans kom frem til byggeområdet. Demonstrantene kastet egg på politiet og tilhengerne av den montenegrinske kirken.²⁴⁷ Voldelige opptøyer ble også resultatet da Montenegro anerkjente Kosovos selvstendighet i oktober. Amfilohije advarte på forhånd Montenegro om at en anerkjennelse ville gjøre skam på landet, og understreket at Montenegros historie alltid hadde vært knyttet til middelalderens Kosovo, slik Serbia har vært det.²⁴⁸ Mer enn 20 mennesker ble skadet da montenegrinsk politi brukte tåregass mot demonstrantene som protesterte mot regjeringens avgjørelse om å anerkjenne Kosovo. Demonstrantene viftet med serbiske flagg

²⁴⁶ Ibid., 264ff

²⁴⁷ *Balkaninsight.com*, “Serbian Church ‘Most Trusted’ in Montenegro” (10.12.08): <http://www.balkaninsight.com/en/main/news/15429/> (sist tilgang 11.01.09)

²⁴⁸ *Balkaninsight.com*, “Serb Church Warns Montenegro on Kosovo” (03.10.08): <http://www.balkaninsight.com/en/main/news/13681/> (sist tilgang 11.01.09)

og ropte slagord som ”landssvik, landssvik” og ”Kosovo er Serbias hjerte”. Den sterke reaksjonen må sees i kontekst av den store delen av Montenegro som anser seg selv som serbere, og dermed mener at anerkjennelsen er et svik og fra ”sine egne”.²⁴⁹

6.6 Hvordan få til en bedre dialog?

Det er grunn til å tro at de to ”læremestrene” (Popovic og Velimirovic) sin høye status har bidratt, og fremdeles bidrar til den negative holdningen mange av lederne i den serbisk-ortodokse kirke synes å ha til økumenisk samarbeid. Dette gjelder spesielt den radikale fraksjonen, som hadde Popovic som lærer, og disse har dessverre mye makt i dagens kirke. Den anti-økumeniske arven er trolig også med til å hindre mer moderate krefter i kirken i å engasjere seg i økumenisk samarbeid. Det er vanskelig å gå imot de som har mest makt i organisasjonen, særlig når dialogarbeid av enkelte omtrent anses som landssvik. Som jeg viste i forrige kapittel, ser den serbisk-ortodokse kirken ut til å betrakte seg selv nærmest som en utrydningstruet ”enklave”, på samme måte som man ofte beskriver de gjenværende serberne i Kosovo. Dette gjør at de føler et behov for å beskytte grensene utad.²⁵⁰ Den sterke nasjonalismen i kirken vanskeliggjør det inter-religiøse dialogarbeidet, fordi den opprettholder og forsterker fordommer. Mytene, som i så stor grad preger kirkens diskurs, bidrar til å holde fast ved fiendebildet de har skapt av andre religioner og nasjoner.

Det er verdt å spørre seg om den serbisk-ortodokse kirke i det hele tatt være en aktør for fredsinitiativ og forsoningsforsøk på Balkan når man tar i betraktning hvor mye kirken har vært innblandet i nasjonalismen som førte til 90-tallets forferdelige kriger. Milan Vukomanović mener dette er mulig, men stiller opp noen viktige krav som ennå ikke er til stede for at en autentisk dialog skal være mulig. I artikkelen ”Religions in the Balkans: The new basis for dialogue” stiller han krav til at religionsfrihet er helt nødvendig for at inter-religiøs dialog skal føre frem. Da må det være slik at man ønsker å beskytte andres frihet slik man beskytter sin egen. Videre trengs det en større avstand mellom religion og politikk, slik at de to sfærene ikke kan forsterke hverandre og samarbeide slik de har gjort til nå. Inter-religiøs dialog trenger ikke å være politisk – den har først og fremst en viktig moralsk og symbolsk

²⁴⁹ *National Post*, “Anti-Kosovo protesters clash with police in Montenegro”, (14.10.08)
<http://www.nationalpost.com/news/world/story.html?id=878142> (sist tilgang 11.01.09)

²⁵⁰ Gaćeša: ”Fundamentalist tendencies of serbian orthodox christianity”, 80

betydning, ifølge Vukomanović. Så bør kirken forsøke å få til et bedre samarbeid med sivilsamfunnet.²⁵¹ Det må sies at dagens situasjon i Serbia er et godt stykke unna å oppfylle alle disse kravene.

Ingrid Vik mener det er vanskelig å forestille seg at religiøse ledere som velger side eller aktivt promoterer konflikt, kan spille noen rolle i en forsoningsprosess i det hele tatt. Hun bestrider forestillingen om at religiøse ledere alltid er relevante aktører i fredsprosesser i egenskap av deres roller som moralske ledere. Som de fleste andre ledere, kan religiøse ledere også være både gode og onde, og derfor mener hun man burde være mer forsiktig med å gi legitimitet til religiøse ledere som har en heller tvilsom historisk bakgrunn.²⁵² Hvis de allikevel skal spille en slik rolle, hevder hun det er vanskelig å se hvordan de kan gjøre det uten å ta med politiske saker i samtalene.²⁵³ En full ”avpolitisering” fra kirkens side slik Vukomanović foreslår vil derfor være vanskelig å få til. Kirken kan uansett ikke fri seg fra beskyldningene om å ha bidratt til den nasjonalistiske opptrappingen til krigen, selv om det trolig ikke kommer noen offentlig beklagelse for dette med det første. Ingrid Vik understreker imidlertid nødvendigheten av at religiøse ledere tar offentlig ansvar for de ugjerningene som er begått i deres religions navn. Dette må til for å kunne ha en intern renselsesprosess innad i kirken, og det er bare slik de kan skaffe seg den positive oppmerksomheten fra samfunnet som må til for at de kan betros videre forsoningstiltak.²⁵⁴

Selv om den serbisk-ortodokse kirken ikke har hatt så positiv holdning til dialog- og forsoningsarbeid med de andre religionene i regionen, har det allikevel vært eksempler på initiativ fra representanter for kirken, som det er viktig å ikke marginalisere. Selv om det er lettere å finne eksempler på det motsatte av freds- og forsoningsinitiativer, er det desto viktigere å trekke frem de eksemplene som viser evnen til samarbeid på tross av de tradisjonelle grensene. Kritikere vil nok i noen tilfeller hevde at det kan være andre motiver bak økumeniske tiltak enn nestekjærlighet for ”den andre” – som for eksempel internasjonal anerkjennelse – men det er også mye som tyder på at enkelte nettopp har hensynet til ”alle Guds skapninger” i tankene når de tar initiativ til økumeniske arrangement, slik Decani-

²⁵¹ Milan Vukomanović, ”Religions in the Balkans: The new basis for dialogue”, Belgrade open school, CIREl – Centre for Religious Studies, http://veraznanjemir.bos.org.yu/tolerancija/tema1/Religije_Balkana-Nova_osnova_za_dijalog.pdf, (sist tilgang 07.01.09), 5-6

²⁵² Ingrid Vik, ”Dialogue in the name of God”, 33-35

²⁵³ Ibid., 19

²⁵⁴ Ibid., 34

klosteret i Kosovo er et eksempel på. Betydningen av nettopp ”trosbasert” dialog kan være svært viktig i dette henseendet, for å betone det som er felles i religionene – til tross for alle forskjellene det ”vernes” om. Da kan det være viktig at det internasjonale samfunnet, i tillegg til serbere, innser betydningen av de moderates mulighet til å skape endringer i kirken. Det bør gis tydelige signaler om hva man ønsker kirken skal bidra med i en samfunnsdebatt, slik at det blir vanskeligere å unndra seg ansvaret folket legger på dem. Dessuten er det også nødvendig med intra-religiøs dialog, slik at den moderate og radikale delen av kirken i større grad kan forene seg i sitt utadrettede arbeid. Dette er også nødvendig for å få til et bedre samarbeid med og forhold til nabostatenes ortodokse kirker.

7. Oppsummering og konklusjon

Serbia har en komplisert og dramatisk historie, som har bidratt til mange av problemene landet står overfor i dag. Historien er likevel ingen unnskyldning for de grusomhetene som fant sted i 1990-tallets krigsherjinger. Den voldelige nasjonalismen fra Serbias side i krigene på 1990-tallet, er en skamplott i Serbias historie. Hendelsene ligger ikke så langt tilbake i tid, men Serbia har i løpet av de siste årene greid å komme seg på beina igjen. Mange ønsker nå å rette fokuset mot fremtiden og et forhåpentligvis bedre forhold til sine naboland. Viktige skritt i denne retningen er tatt, ved at de politikerne med den mest nasjonalistiske agendaen ikke har fått den politiske makten de ønsket seg. Isteden er det gjort fremskritt i forholdet til Europa, med utlevering av krigsforbryteren Karadžić som den kanskje viktigste handlingen til nå. I denne pro-europeiske konteksten fremstår den serbisk-ortodokse kirken som en noe bakstreversk og anti-europeisk institusjon med nasjonalt bevisste ledere i makt-posisjoner. Kirken har nærmest hatt en konserverende posisjon i Serbia, ved å tviholde på status quo og motsette seg endringer i mer moderne og liberal retning. Derfor ser mange av kirkens ledere med ublide øyne på utviklingen i landet den siste tiden, hvor regjeringen har ønsket å fokusere på å oppnå EU-medlemsskap. Selv om Serbia antageligvis må bli medlem av EU uten Kosovo, betyr ikke dette at serberne mister sin nasjonale identitet, slik den serbiske kirken ser ut til å mene.

I dagens nasjonalisme i Serbia brukes den gamle serbiske historiens symboler, helter og myter bevisst for å gi serberne en felles identitet og bakgrunn. Denne gir grunnlag for en enhet som er avhengig av at felles fiendebilder opprettholdes. De danner altså et forestilt fellesskap, som mange serbere kan identifisere seg med, og bruke til å danne sin identitet. Kirken i Serbia har spilt en viktig rolle i denne prosessen, ved å insistere på de ulike mytenes relevans blant annet i sine kirkelige tidsskrifter. Nasjonalistiske følelser har blitt skapt ved å fokusere på gamle minner og viktige historiske øyeblikk, men det er viktig å huske på at det først og fremst var den politiske mobiliseringen som gjorde nasjonalismen til den sprengkraften den ble. Mytene hadde stor overlevelseskraft i befolkningens mentalitet, men det var de som hadde interesse av å reaktualisere de felles forestillingene som må ta det meste av skylden for det nasjonalismen har ført til. Dermed ser vi at både før-moderne historiske minner og moderne mobiliseringsmetoder som media ble brukt for å danne og vedlikeholde et forestilt fellesskap, slik Anthony Smith beskriver det. Med kirkens hjelp kunne de historiske mytene brukes i en

slags myte-krig om hvem som hadde hatt mest lidelser gjennom historien. Kirken vektlegger stadig sin rolle som beskytter av og garantist for serberes nasjonale identitet gjennom historien, og det stemmer nok at den har spilt en viktig rolle i å forme serberes forståelse av seg selv og av dets historie. Det kirken kanskje i ennå større grad har bidratt til, er opprettholdelsen av de historiske mytene som preger manges nasjonale selvforståelse, og som effektivt trekker grenser mellom folk som egentlig ikke er så veldig forskjellige fra hverandre. Kirken kan sies å ha blitt brukt i et politisk spill, hvor religion representerte den legitimitet politikerne trengte for sin nasjonalistiske politikk, men den var også i stor grad med på å trekke seg selv inn i en økende krigsretorikk, hvor Gud ble plassert på serbernes side. Det var altså et gjensidig utnyttning av nasjonalisme og religion, som begge parter tjente på.

Religion på Balkan kan dermed forstås som en viktig agent for nasjonalismen, siden den forener de med samme religion og nasjonalitet mot "de andre". Jeg vil altså hevde at det først og fremst er den serbiske kirkens nasjonalistiske hensyn som gjør den til en forskjellsreligion. Siden Titos regime var avhengig av å betone de kulturelle fellestrekkene for å holde Jugoslavia sammen, var det naturlig at det språklige fellesskapet ble fremhevet mens religion ble undertrykt og passivisert. Når Kroatia ville hevde sin egen nasjonale identitet ble språket imidlertid en viktig grensemarkør, selv om forskjellene mellom kroatisk og serbisk var minimale. Da religionen fikk sin renessanse etter kommunismen, ble den etterhvert et hyppigere innslag i den nasjonalistiske diskursen – i både Kroatia og Serbia. Religiøse begrunnelser for kritikk av "den andre" hadde stor autoritet, og fikk støtte i befolkningen. Når man klarte å kombinere religiøs legitimering av nasjonen med mytisk opphav, var det desto bedre. Mens mytene kunne vært brukt på en måte som forente de ulike religionene, ble deres splittende funksjoner fremhevet. Istedetfor å fremheve de kristne slavernes felles motstand og utpostposisjon mot ottomanerne, ble det dannet motstridende utpostmyter på både kroatisk og serbisk side. Likedan har serberne tatt monopol på Kosovo-myten, selv om de kristne på Balkan dannet felles front mot ottomanerne i slaget på Kosovo-sletten. Religion spilte altså en svært sentral rolle for å understreke forskjellene mellom serbere, kroater og bosniske muslimer, og bidro dermed sterkt til å legitimere de politiske hendelsene som utløste krigene på 90-tallet. Det religiøse aspektet ved disse krigene bør allikevel ikke overdrives. Enkelte har trukket de religiøse mytenes konsekvenser litt for langt, idet de omtrent legger skylden for at uskyldige liv gikk tapt på den serbisk-ortodokse kirken. Selv om kirken opptrådte kritikkverdigg, er altså ikke denne oppgavens mål å plassere mer skyld hos kirken enn hos for

eksempel Milosević. Det jeg har ønsket å få frem, er det problematiske ved at en religiøs tradisjon lar seg styre så til de grader av nasjonale hensyn, at hensynet til menneskerettigheter blir forsvinnende lite.

Den sterke innflytelsen kirken har hatt på politiske avgjørelser siden Milošević gikk av, har vært karakterisert av å opprettholde det etniske hatet fra 90-tallets kriger. Kirken har grepet muligheten til å få sin vilje i saker som religionsundervisningen i skolen, og kan sies å ha spilt en viktig rolle som "forskjellsreligion" også etter 90-tallets uroligheter. Det hevdes fra flere hold at kirken tar seg friheter som langt på vei overskrider den rollen en religiøs institusjon bør ha i et samfunn i det 21. århundret. Spørsmålet er om dette er en naturlig utvikling, med tanke på de nesten 60 årene med kommunistisk regime som ikke tillot synlig religionsutfoldelse – eller om det kun er en politisk og nasjonalistisk mekanisme, som kan ha en destabiliserende innvirkning på samfunnet. Mye tyder på at det siste er tilfelle, siden kirken ofte har brukt den nye ytringsfriheten sin til å sakralisere nasjonen, og fremme en offermentalitet i sine kirkepublikasjoner. På den måten har hensynet til ens egen gruppe gått på bekostning av menneskerettigheter. Dette gir grunn til bekymring med tanke på at de eks-jugoslaviske er nødt til å leve nær hverandre også i fremtiden. I et etterkrigs-samfunn der man har opplevd gjensidig hat og brudd på grunnleggende menneskerettigheter, burde man fokusere på tiltak som fremmer og oppmuntrer til fredelig sameksistens. En forsoningsprosess vil uansett ta lang tid, men det bidrar ikke til å bedre de mellommenneskelige forholdene på Balkan at elever i skolen blir skilt fra hverandre slik at de kan ha religionsundervisning hver for seg.

Religionen i Serbia kan sies å ha blitt påvirket både av resakralisering og en sekularisering. Deres økte betydning i det politiske landskapet tyder på det første. Det er imidlertid mulig å arguere for at kirkens sterke nasjonalisme også kan forklares ved hjelp av sekulariseringsteorien. Milan Vukomanović hevder nettopp dette i intervjuet han gjorde med *Information.dk*, som jeg har henvist til tidligere. Der sier han følgende:

"Den serbiske kirke kunne overhovedet ikke forholde sig til sin egen kristne, universelle og etiske arv. Den allierte sig i stedet med de værste sekulære kræfter, der promoverede nationalisme og chauvinisme. Jeg tror, at den serbiske kirke i denne periode mistede meget af sin troværdighed, og desuden vil jeg mene, at den så at sige blev sekulariseret i denne proces."

Dette er en interessant påstand, som gir en god forklaring på hvorkan kirken ser ut til å legge mindre vekt på en kristen moral, og etiske normer som i utgangspunktet burde tale imot nasjonalisme. Sekulariseringen kan med dette synet altså sies å ha ført til en svekkelse i selve religionen, som har ført til at nasjonalismen har seiret som ideologi. Dermed har kirken som politisk maktfaktor og nasjonalistisk institusjon vært gjenstand for en resakralisering, mens nasjonalismen har tatt over kirkens offentlige diskurs og overskygget budet om nestekjærlighet. Tolket på denne måten, kan man faktisk hevde at nasjonalismen har tatt over for religionen, som et ”kvasi-religiøs” fenomen – selv om religion og nasjonalisme fremdeles har tette bånd. Siden det religiøse ved serbisk ortodoksi kommer i bakgrunnen når det gjelder nasjonale spørsmål, har den serbiske kirke ikke spilt en særlig konstruktiv rolle i forhold til sine nabokirker.

Jeg tror offer-myten er den største hindringen for dialog i dag, siden den i mange tilfeller hindrer reell dialog, ved å gjøre fokuset på historiske uenigheter uoverkommelig. Dette betyr likevel ikke at interreligiøs dialog bør gis opp som en strategi for fremtiden. Forsoningsarbeid tar som sagt lang tid, og det kan hende man på et senere tidspunkt vil klare å oppnå den historiske distanse som trengs for en fruktbar dialog om religioners rolle også i fremtiden. Jeg tror det er viktig at den serbisk-ortodokse kirken er med på slikt dialog-samarbeid så mye som mulig, og at det kan føre til positive endringer med tiden, selv om vi ikke ser så mange resultater her og nå. Uansett hvor stor rolle kirken spilte før og under krigene på 90-tallet, mener jeg den bør bidra til dialog og forsoningsarbeid i så stor grad som mulig. Representanter for kirken som er positivt til slikt samarbeid bør gis støtte av det internasjonale samfunn og av den serbiske staten. Som vi har sett, har den religiøse nasjonalismen stor autoritet i samfunnet, og mye tillit i befolkningen i Serbia. Derfor er religiøse lederes bidrag til forsoning helt nødvendig, slik at folk kan se at en institusjonen som mange har stor tiltro til ønsker å forbedre forholdene til sine nabokirker. Dette vil kunne ha en viktig symboleffekt i resten av samfunnet, og forhåpentligvis også føre til større religionsfrihet og toleranse. Jeg mener det kan være lurt å engasjere de ulike trossamfunnene ved å tilskrive dem en viktigere rolle for forsoningsarbeidet. Den økte betydningen av religion i Serbia kan på den måten ha en positive effekt, ved at man promoterer den serbisk-ortodokse kirke som en viktig og nødvendig deltager i dialog på en slik måte at den ikke kan unndra seg dette ansvaret. Når kirken insisterer på å spille en fremtredende rolle i samfunnet, må man også kunne stille krav til at de faktisk bidrar for å skape et bedre sivilsamfunn.

Litteraturliste:

- Adnkronos Religion*, "Serbia: Young archbishops challenges church leaders" i *adnkronos.com*, 01.01.2009. <http://www.adnkronos.com/AKI/English/Religion/?id=3.0.2801813009> (sist tilgang 11.01.09).
- Aleksov, Bojan. "Marian Apparitions and the Yugoslav Crisis", *Southeast European Politics*, Vol. V, Nr. 01.06.2004. 1-23. http://www.policy.hu/aleksov/aja_doc03.pdf (sist tilgang 01.10.08).
- _____. "Religious Education in Serbia" i *Religion, State & Society*, Vol. 32, No. 4, Carfax Publishing, Taylor & Francis Group (desember 2004) 341-363. http://www.policy.hu/aleksov/book_doc03.pdf (sist tilgang 07.01.09).
- _____. "Adamant and treacherous. Serbian Historians on Religious Conversions", i *Myths and boundaries in South-Eastern Europe*, red. av Pål Kolstø, 191-222. London: Hurst & Company, 2005.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2. Utg. London: Verso, 1991.
- Antić, Ana. "The Evolution of Boundary: Defining historical myths in Serbian academic and public opinion in the 1990s", i *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, redigert av Pål Kolstø, 191-222. London: Hurst & Company, 2005.
- Anzulović, Branimir, *Heavenly Serbia: From myth to Genocide*. New York: New York University Press, 1999.
- Alexander, Stella. *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- B92: "Serbian Orthodox Church denies politicising funeral", 24.03.2003. http://www.b92.net/eng/news/old_archive_article.php?yyyy=2005&mm=07&dd=07&nav_category=39 (sist tilgang 01.01.09).
- Bakke, Elisabeth. "Balkan – Europas kruttønne" i *Schola* (årgang 2) (Nr 4/1994) 34–39. <http://folk.uio.no/stveb1/Balkan.pdf> (sist tilgang 09.01.09).
- Balkaninsight.com*. "Serbia To Pay Kosovo Church Bills", (29.02.2008) <http://balkaninsight.com/en/main/news/8283/> (sist tilgang 01.01.09).
- _____. "Serbia In EU Without Kosovo 'Treason'" (29.02.2008) <http://www.balkaninsight.com/en/main/news/8274/> (sist tilgang 01.01.09).
- _____. "Serb Church Warns Montenegro on Kosovo" (03.10.08)

- <http://www.balkaninsight.com/en/main/news/13681/> (sist tilgang 11.01.09).
- _____. "Serbian Church 'Most Trusted' in Montenegro" (10.12.08):
<http://www.balkaninsight.com/en/main/news/15429/> (sist tilgang 11.01.09).
- BBC News*, "Priest 'in coma' after nato raid", (02.04.04)
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3593359.stm> (sist tilgang 11.01.09).
- Bruce, Steve. *Religion in the modern world: from cathedrals to cults*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- _____. *Politics and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2003.
- Buchenau, Klaus. "Orthodox values and modern necessities: Serbian Orthodox clergy and laypeople on democracy, human rights, transition, and globalization" i *Civic and uncivic values in Serbia: The Post-Milosević Era* (manuscript in progress) redigert av Ola Listhaug, Sabrina Petra Ramet og Dragana Dulić.
- Brubaker, Rogers. *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dagsavisen*. "Krisemøte om Kosovo" (14.02.2008)
<http://www.dagsavisen.no/utenriks/article335348.ece> (sist tilgang 01.10.08).
- Davidson, Douglas. "Why two schools under one roof must go", *OSCE*, 24.03.2005.
<http://www.oscebih.org/public/default.asp?d=6&article=show&id=969>
(sist tilgang 10.10.08).
- Dulić, Dragana. "Serbia after Milošević: The Rebirth of a Nation" i *Civic and uncivic values in Serbia: The Post-Milosević Era* (manuscript in progress) redigert av Ola Listhaug, Sabrina Petra Ramet og Dragana Dulić.
- Ekklesia*. "Karadžić's capture highlights the shame of the Serbian church" (22.07.2008)
<http://www.ekkleisia.co.uk/node/7552> (sist tilgang 11.01.09).
- Eriksen, Jens-Martin: "Religion er den sande drivkraft" i *Information.dk* (15.12.2007)
<http://www.information.dk/151898> (sist tilgang 07.01.09).
- _____. "Krigen i Bosnien var en krig mellom kristendom og islam" i *Information.dk* (17.12.2007) <http://www.information.dk/151935> (sist tilgang 07.01.09).
- Gaćeša, Dijana. "Fundamentalist tendencies of serbian orthodox christianity" i *Western Balkans Security Observer* – Engelsk utgave, nr. 7-8 / (2007-2008), 65-81,
www.ceeol.com.aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=ea774d69-c7e0-4f11-bb66-64625e77c2bd (sist tilgang 11.01.09).
- _____. "Othering" of east and west: (anti)ecumenical views of the serbian orthodox

- church". *CEU Political Science Journal*. Vol. 2, Nr. 4. (Desember 2007): 403-424.
www.cceol.com/asp/getdocument.aspx?logid=5&id=884C02B9-590C-4934-A252-FC2646808477 (sist tilgang 11.01.09).
- Gellner, Ernest. *Nasjonalisme*. Oversatt av Pål Eitrheim. Oslo: Spartacus, 1998.
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson. *Nytt blikk på religion*. Oslo: Pax Forlag, 2001.
- Huntington, Samuel P. *Civilisationernas kamp. Mot en ny världsordning*. Stockholm: Atlantis, 2006.
- Hylland Eriksen, Thomas. "Nasjonalismens paradokser" i *Nasjonalismens Janusansikt: Rapport fra seminaret 17.-18. april 1994* på Svenskhemmet Voksenåsen.
- Ilić, Luka. "On inter-church dialogue in Serbia – current situation" i *Religion in Eastern Europe*, XXVII, 3 August (2007).
- Judah, Tim. *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*, 2. utgave, 2000.
- Kjeldstadli, Knut: *Fortiden er ikke hva den en gang var: En innføring i historiefaget*, 2. Utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 1999.
- Kolstø, Pål. "Introduction: Assessing the Role of Historical Myths in Modern Society" i *Myths and Boundaries in South-Eastern Europe*, redigert av Pål Kolstø, 1-34. London: Hurst & Company, 2005.
- Kuburić, Zorica og Christian Moe. "Introduction" i *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*, redigert av Zorica Kuburić og Christian Moe, 1-8. (Novi Sad: CEIR, 2006). <http://www.kotor-network.info/research/joint/2005/RelPlurEdu.pdf> (sist tilgang 06.10.08).
- Kuburić, Zorica og Milan Vukomanović, "Religious Education: The Case of Serbia" *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*, redigert av Zorica Kuburić og Christian Moe, 1-8. (Novi Sad: CEIR, 2006). <http://www.kotor-network.info/research/joint/2005/RelPlurEdu.pdf> (sist tilgang 06.10.08).
- MacDonald, David Bruce. *Balkan holocausts? Serbian and Croatian victim-centred propaganda and the war in Yugoslavia*. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- McGuire, Meredith B. *Religion: The social context*, 5. Utg. Belmont, California: Wadsworth Thomson Learning, 2002.
- Moe, Christian. "Religion in the Yugoslav Conflicts: Post-war Perspectives", i *Exercising*

- Power: The Role of Religion in Concord and Conflict*, redigert av Tore Ahlbäck og Björn Dahla (Åbo, Finland: the Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2006).
- Mojzes, Paul. *Yugoslavian inferno: ethnoreligious warfare in the Balkans*, New York: Continuum, 1994.
- Mønnesland, Svein. *Før Jugoslavia og etter*, Sypress forlag, 2006.
- National Post*, "Anti-Kosovo protesters clash with police in Montenegro", 14.10.08.
<http://www.nationalpost.com/news/world/story.html?id=878142> (sist tilgang 11.01.09)
- Payton, Jr., James R. "Ottoman millet, religious nationalism, and civil society: Focus on Kosovo", i tidsskriftet *Religion in Eastern Europe* XXVI, (Februar 2006) 1-12,
http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/payton_kosovo.pdf (sist tilgang 06.10.08),
- Perica, Vjekoslav. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. University Press: Oxford, 2002.
- Phillips, John. "Patriarch backs party led by war-crimes suspect" i *The Independent* (31.07.2008): <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/patriarch-backs-party-led-by-warcrimes-suspect-500870.html> (sist tilgang 07.01.08)
- Popov, Zlatiborka og Anne Mette Ofstad. "Religious education in Bosnia and Herzegovina" i *Religion and Pluralism in Education: Comparative Approaches in the Western Balkans*. Redigert av Zorica Kuburić og Christian Moe, 73-106. Novi Sad: CEIR, 2006. <http://www.kotor-network.info/research/joint/2005/RelPlurEdu.pdf> (sist tilgang 06.10.08)
- Radić, Radmila. "The Church and the 'Serbian Question'", i *The road to war in Serbia: trauma and catharsis*, red. av Nebojša Popov, eng. Versjon red. av Drinka Gojković, 247-273. Budapest: Central European University Press, 2000.
- _____. "Serbian Christianity", i Parry, Ken (ed.): *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, s. 231-248, Malden, Mass.: Blackwell Publishing, 2007.
- Ramet, Pedro. "The Serbian Orthodox Church" i *Eastern Christianity and politics in the twentieth century*, redigert av Pedro Ramet, Durham, N.C: Duke University Press, 1988. University Press 1988.
- Ramet, Sabrina Petra. "Spheres of Religio-Political Interaction: Social Order, Nationalism,

- and Gender Relations” i *Render Unto Caesar: The religious Sphere in World Politics*, redigert av Sabrina Petra Ramet and Donald W. Treadgold, 51-69. Washington, D.C.: The American University Press, 1995.
- _____. “The politics of the serbian orthodox church” i *Serbia since 1989: Politics and society under Milosević and after*, redigert av Sabrina Petra Ramet og Vjeran Pavlaković, 256-285. Seattle, Washington: University of Washington Press, 2005.
- _____. *The three Yugoslavias: State-Building and Legitimation, 1918-2005*, Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C., 2006.
- Spolar, Christine. “Monks mix religion, politics in battle over Kosovo’s future” i *Chicagotribute.com*, 13.09.08.
<http://archives.chicagotribune.com/2008/sep/13/nation/chi-kosovo-monkssep14> (sist tilgang 11.01.09)
- Smith, Anthony D. *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell, 1986.
- Steele, David A. ”Christianity in Bosnia-Herzegovina and Kosovo: From Ethnic Captive to Agent of Reconciliation” i *Faith-Based Diplomacy: Trumping Realpolitik*, redigert av Douglas Johnston, 125-177. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Tanner, Adam. “Serbian orthodox church faces key decision” i *Reuters, UK* (10.11.2008):
<http://uk.reuters.com/article/reutersEdge/idUKLNE4A906220081110?pageNumber=1&virtualBrandChannel=0> (sist tilgang 11.01.09)
- _____. “Serb church yields to moderates” i *The Star Phoenix*, (22.11.08):
http://www.canada.com/saskatoonstarphoenix/news/weekend_extra/story.html?id=f50fdcf6-cc15-433c-9c77-bd568c9b7344 (sist tilgang 07.01.09)
- _____. “INTERVIEW-Serbian Orthodox leader expects more war in Balkans” i *Alertnet.org* (17.10.08): <http://www.reuters.com/article/latestCrisis/idUSLH471049> (sist tilgang 07.01.09)
- Teglbjærg, Camilla Stubbe: ”Splid i den serbisk-ortodokse kirke over Kosovo” i *Kristeligt Dagblad*, (29.09.2008): <http://www.kristeligt-dagblad.dk/artikel/299066:Udland--Splid-i-den-serbisk-ortodokse-kirke-over-Kosovo?page=1> (sist tilgang 07.01.09)
- The Economist*: “A new strongman”, 18.09.08
http://www.economist.com/world/europe/displaystory.cfm?story_id=12273858 (sist tilgang 11.01.2009)
- Thorkildsen, Dag. ”Nasjon, nasjonalisme og modernisering: Noen sentrale problemer og

- posisjoner innenfor nasjonalismeforskningen” *Kyrka och nationalism i Norden: nationalism och skandinavism de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, redigert av I. Brohed. 23-58. Lund: Lund University Press, 1998.
- _____. ”En nasjonal og moderne utdanning” i *Jakten på det norske: perspektiver på utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet*, redigert av Øystein Sørensen, 265-284. Ad Notam Gyldendal, Oslo, 1998
- Thorsen, Arve T. *The Gospel of the fatherland: Christianity, Universality and National thought in France and Germany in the Early 20th Century*, Faculty of Humanities, University of Oslo, 2008.
- Veljanovski, Rade. “Turning the Electronic Media Around” i *The road to war in Serbia: trauma and catharsis*, redigert av Nebojša Popov, eng. Versjon redigert av Drinka Gojković, 565-586. Budapest: Central European University Press, 2000.
- VG. “Samler krefter mot Milosevic” (09.08.1999):
<http://www.vg.no/nyheter/utenriks/artikkel.php?artid=273430> (sist tilgang 11.01.09).
- _____. “Serbias regjering vil prioritere EU, økonomi og Kosovo” (07.07.2008)
<http://www.vg.no/nyheter/utenriks/artikkel.php?artid=193149> (sist tilgang 11.01.09).
- Vik, Ingrid. ”Dialogue in the name of God: Religious actors in the making of war and peace”, i *Religious identities: the Western Balkans in a new millennium*, Sypress forlag (manuscript in progress).
- Vukomanović, Milan, “The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and "Minor" Religious Communities in the FR Yugoslavia”. *FACTA UNIVERSITATIS*, Vol.2, nr. 6, (1999) 15-22.
- _____. “Religious Education in Serbia” i *Clio in the Balkans: The Politics of History Education*, redigert av Christina Koulouri, 313-319. Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, Thessaloniki, 2002.
http://www.cdsee.org/pdf/clio_in_the_balkans.pdf (sist tilgang 06.10.08).
- _____. “The religious dimension of the Yugoslav conflict”, EASR conference "Religious Tolerance and Intolerance" (Santander, Spain, September 2004),
<http://www.kotor-network.info/papers/easr2004/dimension.mv.pdf> (sist tilgang 07.01.09)
- _____. ”Religions in the Balkans: The new basis for dialogue”, Belgrade open school,

- CIRel – Centre for Religious Studies,
http://veraznanjemir.bos.org.yu/tolerancija/tema1/Religije_Balkana-Nova_osnova_za_dijalog.pdf (sist tilgang 07.01.09)
- Ware, Timothy. *The Orthodox Church*. Ny utgave, Harmondsworth: Penguin, 1997.
- Web site of Serbian Government. “Đinđić - Government stable, results of reforms in full bloom next year” 12.09.2001:
<http://www.arhiva.serbia.sr.gov.yu/news/2001-09/13/25447.html> (sist tilgang 01.10.08)
- White, George W. *Nationalism and territory: constructing group identity in Southeastern Europe*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000.
- Woodhead, Linda og Paul Heelas (red.). *Religion in modern times: An interpretive anthology*, Oxford: Blackwell, 2000.
- Woolf, Stuart. “Introduction” i Woolf, Stuart: *Nationalism in Europe. 1815 to the Present: A reader*. 1-39. London: Routledge, 1996.
- Østerud, Øyvind. *Hva er nasjonalisme?* Oslo: Universitetsforlaget, 1994