

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**SOCIÁLNÍ IDENTITA PALESTINSKÝCH KŘESŤANŮ -
ETNOGRAFICKÁ STUDIE ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY
V *BAJT SÁHÚR (BEIT SAHOUR)***

Mgr. et Mgr. Marie Fritzová

Plzeň 2015

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra antropologie

Studijní program Historické vědy

Studijní obor Etnologie

Disertační práce

**SOCIÁLNÍ IDENTITA PALESTINSKÝCH KŘESŤANŮ -
ETNOGRAFICKÁ STUDIE ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY
V *BAJT SÁHÚR (BEIT SAHOUR)***

Mgr. et Mgr. Marie Fritzová

Školitel:

prof. PhDr. Petr CHARVÁT, DrSc.

(Katedra blízkovýchodních studií, FF ZČU)

Plzeň 2015

Poděkování

Upřímně děkuji všem, kteří jakýmkoliv způsobem přispěli ke vzniku této práce. V první řadě bych chtěla poděkovat všem mým informátorům za cenné a nenahraditelné informace, příběhy a společné sdílení. Bez nich by tato práce nemohla vzniknout. Děkuji také mojí hostitelské rodině Abu Talja z Bajt Sáhúr (Beit Sahour), že mě přijala do svého každodenního života, že mi byla zdrojem vědecké inspirace, ale i skutečnou rodinou.

Děkuji především Lamě, mojí klíčové informátorce, která byla ochotná sdílet se mnou svůj pokoj, vyprávět mi o svém životě, seznámit mě s celou řadou členů řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr a vzít mě na místa, na která bych se bez její pomoci nikdy nedostala. Děkuji také doktoru Džamálu Chaderovi (Jamal Khader) za možnost stáže na Betlémské univerzitě, zprostředkování studia v knihovně Betlémské univerzity, konzultace a dva velice přínosné rozhovory, které mi poskytl. Dále bych chtěla poděkovat městskému úřadu v Bajt Sáhúr za cenné rozhovory a informace oficiálního i neoficiálního rázu, které mi poskytl.

Za finanční podporu bych chtěla poděkovat především nadaci Nadání Josefa, Marie a Zdenky Hlávkových, která podpořila první dva výzkumné výjezdy (2009 a 2010), a Západočeské univerzitě, která podpořila druhý a třetí výzkumný pobyt (2010 a 2012). Dále bych chtěla poděkovat panu Janu Křtiteli Vladimíru Franzemu, O. Praem, který finančně podpořil můj druhý terénní výzkum (2010). Dále bych chtěla poděkovat cestovní kanceláři Ave tour a jejímu majiteli Jiřímu Chválkovi za zprostředkování možnosti prodloužených pobytů v Betlémě a možnosti monitorovat tak proměnu života zkoumané komunity v průběhu času.

V neposlední řadě bych chtěla poděkovat svému vedoucímu práce prof. PhDr. Petru Charvátovi, DrSc. za odborné vedení a podporu jak v oblasti badatelské, tak v oblasti lidské. Také bych chtěla poděkovat panu doktoru Mgr. Danielu Sosnovi, Ph.D. za věcné připomínky především k metodologické části práce a panu doktoru ICLic. Jiřímu Dvořáčkovi Dr.J.C.O., který mi poskytl cenné rady a informace ohledně kapitoly věnující se sňatkové politice a církevnímu právu.

Na závěr bych chtěla vyjádřit vděčnost své rodině, která mi obětavě pomáhala v mých mateřských povinnostech, abych měla dostatek času tuto práci dokončit.

Obsah

1	ÚVOD	1
1.1	Palestinští křesťané a současný stav poznání zkoumané problematiky.....	2
1.2	Vymezení výzkumného pole a cíle práce	7
1.3	Struktura práce.....	9
1.4	Poznámky k přepisu arabských výrazů a používání další pojmů	10
2	TEORETICKÁ VÝCHODISKA	14
2.1	Kategorizace jako základní východisko sociální identity	14
2.2	Teorie sociální identity	17
2.3	Sociální identita podle Jenkinse a Eriksena a situační rozměr identity	19
3	METODOLOGIE	22
3.1	Terénní výzkum	22
3.1.1	Zúčastněné pozorování	27
3.1.2	Klíčový informátor	30
3.1.3	Místo výzkumu <i>Bajt Sáhúr</i>	34
3.2	Rozhovory	36
3.3	Analýza získaných dat.....	40
3.3.1	Analýza semi-strukturovaných rozhovorů.....	40
3.3.2	Analýza terénních deníků	42
3.4	(Melchitská) řeckokatolická církev	44
3.4.1	Řeckokatolická komunita v <i>Bajt Sáhúr</i>	46
4	<i>MĪN NIḤNA WMĪN HUMME?</i> – KDO JSME MY A KDO JSOU ONI – ČÁST PRVNÍ	52
4.1	„Ugly wall“ a checkpoint (<i>nuḡtet taftiš</i>)	54
4.2	První palestinská intifáda jako integrující moment etno-národního vědomí	59
4.3	<i>Hāda baladūna</i> - Toto je naše země.....	67
4.4	Etno-národní identita palestinských křesťanů	72
5	<i>MĪN NIḤNA WMĪN HUMME?</i> – ČÁST DRUHÁ	76
5.1	Muslimsko-křesťanské vztahy	81
5.1.1	Muslimsko-křesťanské vztahy v Betlémě a <i>Bajt Sáhúr</i>	82
5.2	Vztahy mezi církvemi v <i>Bajt Sáhúr</i>	85

6	VLIV SŇATKOVÉ POLITIKY NA SOCIÁLNÍ IDENTITU ČLENŮ ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY V <i>BAJT SÁHÚR</i>	95
6.1	Sňatková politika	101
6.1.1	Svatost manželství v církevním právu pro východní katolické církve.....	103
6.1.2	Mezináboženské manželství v řeckokatolické komunitě v <i>Bajt Sáhúr</i>	107
6.1.3	Smíšené sňatky v řeckokatolické komunitě v <i>Bajt Sáhúr</i>	113
6.1.4	Sňatková politika uvnitř řeckokatolické komunity v <i>Bajt Sáhúr</i>	118
6.1.5	Sňatková politika – shrnutí.....	120
7	VNITŘNÍ ROZMĚR SOCIÁLNÍ IDENTITY ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY V <i>BAJT SÁHÚR</i>	122
7.1	Církev jako zdroj sociální identity.....	122
7.2	Rodina a arabská společnost	125
7.3	Rodina jako zdroj emocionální podpory a sociální kontroly – rodina Abu Talja	129
7.3.1	Lejla a její návštěvy.....	130
7.3.2	Gerta a její návštěvy	133
7.3.3	Výchova dětí - <i>ħabībi wħabībtī</i>	133
7.3.4	Víme stále o sobě I.	135
7.3.5	Víme stále o sobě II.	137
7.3.6	Shrnutí	140
7.4	Jídlo a stolování – sociální identita z jiné perspektivy.....	141
7.4.1	Společné stolování.....	145
7.4.2	Žena, jídlo, rodina.....	148
8	ZÁVĚR.....	154
9	SUMMARY.....	160
10	ZUSAMMENFASSUNG.....	163
11	BIBLIOGRAFIE.....	166
11.1	Literatura	166
11.2	Internetové zdroje.....	173
12	PŘÍLOHY	177
13	OBRAZOVÉ PŘÍLOHY	194

1 ÚVOD

Pokud bychom se zamysleli nad tím, čím vším je tvořen a ovlivněn náš vlastní život a život ostatních lidí, nemohli bychom snad vyřknout jediné zobecňující pravidlo, a přesto se o toto zobecnění nejednou pokoušíme záměrně i nezáměrně. Záměrně v pracích tohoto typu, nezáměrně, nebo spíše intuitivně z důvodů touhy po pochopení toho, kdo jsme, kam patříme. Snažíme se zorientovat ve složitém sociálním světě pomocí zjednodušujících schémat, hledáme jedince nám podobné, snažíme se odpovědět na otázku, kdo jsme my, a kdo jsou oni.

Přestože se tedy snažím v této práci přiblížit a pospojovat všechny roviny života členů zkoumané skupiny a sestavit tak výsledný obraz, který by měl poskytnout přinejmenším přiblížení jejich sociální identity, je vždy toto spojení a načrtnutí víceméně omezené a schematizující.

Když jsem v roce 2009 během svého prvotního výzkumu v betlémské oblasti soustředila veškerou svou pozornost ke dvěma důležitým segmentárním identitám palestinských křesťanů, tedy na jejich identitu etno-národní a náboženskou, úmyslně jsem opomíjela všechny ostatní vztahy a okolnosti, jimiž je jedinec i společnost formována. Během dalších výzkumů jsem se snažila o daleko komplexnější pohled zacílený na jednu konkrétní skupinu řeckokatolických křesťanů ve městě *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*.

Předkládaná disertační práce je pokusem o původní etnografii řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*. Práce tohoto zaměření se již nevyskytují tak často, jako ve zlatém věku etnografických výzkumů Malinowského (1922), Radcliffa-Browna (1922), Evanse Pritcharda (1937,1940) a jiných. Přesto však tato práce vycházející z teorie sociální identity a dalších současných přístupů věnujících se identitě, má dle mého názoru co nabídnout.

Dlouhodobý výzkum ukázal, jak hluboce je život zdejší řeckokatolické komunity ovlivněn složitou socioekonomickou a politickou situací. Naproti tomu se však lidé snaží o to, aby jejich žitá každodennost byla co „nejnormálnější“. Jedinci proto plní svoje povinnosti, snaží se v rámci možností realizovat a plnit si svá přání.

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* stojí na pomezí tradiční a moderní společnosti. Některé požadavky na individualizaci a liberalizaci jsou stále zřetelnější především mezi mladými členy této církevní skupiny. Dlouhodobá frustrace a omezování osobní svobody v kombinaci se závratnými sociálními změnami vytváří tak předpoklady pro unikátní, neopakovatelné sociální prostředí, které by sotva šlo zmapovat bez použití metod

antropologického terénního výzkumu. Přínos této práce proto vidím především v analýze a interpretaci kvalitativních dat získaných přímo z terénu, především semi-strukturovanými rozhovory a zúčastněným pozorováním.

1.1 Palestiniští křesťané a současný stav poznání zkoumané problematiky

Palestiniští křesťané jsou nositeli křesťanské kultury v oblasti dnešního Izraele a Palestiny. Jejich osud je spojen s historickým vývojem této oblasti od prvních století po Kristu. Toto souhrnné označení v sobě zahrnuje celou řadu větších a menších církví. *Míšél Sabáh (Michael Sabbah)*¹ hovoří o třinácti tradičních církvích v Izraeli a Palestině. „*Je zde pět církví ortodoxních (řecká, arménská, koptská, syrská a etiopská), šest katolických (řeckokatolická, římskokatolická, maronitská, arménská, syrská a chalcedonská) a dvě protestantské (anglikánská a luteránská)*“ (Sabbah 2009: 95).² Největší zastoupení v Izraeli a Palestině celkově má řecká pravoslavná církev³, která je početně zastoupená v Izraeli 33 030 členy a na palestinských územích má asi 25 000 členů, za ní následuje melchitská řeckokatolická církev s 43 437 v Izraeli a 1000 členy na palestinských územích a dále je to církev římskokatolická, která má v Izraeli 23 623 a na palestinských územích 17 000 členů.⁴

Dnes v Izraeli a Palestině žije mezi 160 000 - 180 000 křesťanů místního původu. V Izraeli žije přibližně 120 000 palestinských křesťanů, v samotném Jeruzalémě 13 000 a 42 000 v Palestině (*Palestinian Christians...* 2008: 10).⁵ Trochu jiné údaje udává například zpráva CNEWA, která uvádí, že v Izraeli žije asi 110 590 palestinských křesťanů a na palestinských územích to je jen 50 000.⁶

¹ Arcibiskup pro Latinský patriarchát v Jeruzalémě do roku 2008.

² Jiné zdroje uvádějí jiný počet církví podle toho, zda jsou v nich zahrnuty minoritní církve či nikoliv. Například CNEWA (*Catholic Near East Welfare Association*) uvádí počet církví 15.

CNEWA – *Christian Emigration Report: Palestine* [online]. 1999-2014 URL:

<<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=761&pagetypeID=8&sitecode=HQ&pageno=2>> [citováno 12. 11. 2014].

³ Může být také označena jako: Jeruzalémský patriarchát (Dvořáček 2014: 41) nebo též Jeruzalémský řecký patriarchát (Polášek 2002: 57).

⁴ CNEWA – *Issues ONE May 2012* [online]. Bernard Sabella. 1999-2014 URL:

<<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3627&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=2>> [citováno 6. 4. 2015].

⁵ IMEU (Institute for Middle East Understanding) uvádí celkový počet 200 000 křesťanů v Izraeli a Palestině z toho 154 000 v Izraeli. Toto číslo však zahrnuje i 44 000 římskokatolických křesťanů, jichž většina je nearabského původu. *Palestinian Christians in the Holy Land-IMEU* [online]. URL:

<<http://imeu.org/article/palestinian-christians-in-the-holy-land>> [citováno 12. 11. 2014].

⁶ CNEWA – *Issues ONE May 2012* [online]. Bernard Sabella. 1999-2014 URL:

<<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3627&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=2>> [citováno 6. 4. 2015].

Antropologický výzkum zaměřen na řeckokatolickou komunitu ve městě *Bajt Sáhúr* (*Beit Sahour*) nebyl zatím proveden. Výzkumů a publikací věnující se palestinským křesťanům v obecnější rovině je však celá řada. Můžeme je v zásadě rozdělit do čtyř okruhů.

Zprvė se jedná o výzkum, který je zaměřen na demografii a dlouhodobou a intenzivní emigraci palestinských křesťanů do Evropy, USA a ostatních zemí Blízkého Východu. Ze zahraničních autorů nesmíme opomenout Justina McCarthyho (1990), Bernarda Sabellu (1994, 2002 a 2010), Tsimhoni Daphne (1993 a 2001), *Mitri Ráhiba* (*Mitri Raheb*) (1995), *Míšéla Sabáha* (*Michael Sabbah*) (2009).

Z českých autorů se o této problematice zmiňuje například Marek Čejka (2007) a také Monika Šlajerová (2009). Kromě konkrétních autorů se demografii a křesťanské emigraci věnují místní výzkumná centra – *Sabíl centrum* (*Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center*), které provedlo v roce 2006 výzkum, jehož výsledky byly zveřejněny v dokumentu *Sabeel Survey on Palestinian Christian in the West Bank and Israel*. Dále je to například *The Diyar Consortium*, která v roce 2008⁷ vydala asi doposud jedinou publikaci věnující se dopodrobna demografickým údajům o palestinských křesťanech *Palestinian Christians Facts, Figures and Trends 2008*. Demografické údaje lze samozřejmě také čerpat z oficiálních statistických úřadů *Palestinian Central Bureau of Statistics*⁸, a dále pak z *Israel Central Bureau of Statistics*⁹, který naopak mapuje demografický vývoj na svém území.¹⁰ Podrobně se emigraci palestinských křesťanů věnují také ve své diplomové práci (Vaňková 2010: 23-33) či v článku (Fritzová 2012), některé zde uvedené informace jsou v nich detailně rozpracovány.

Druhý okruh výzkumu se věnuje této skupině v kontextu sociálně-historickém a politickém. Je zkoumáno především to, jaké postavení měli a mají palestinští křesťané v oblasti Izraele a Palestiny. Hlavní otázkou bývá postavení křesťanů ve většinové muslimské populaci, případně jejich role a vztah k arabsko-izraelskému konfliktu. Dále se výzkum zaměřuje na jejich sociální postavení a identitu – opět především v kontextu historickém. Těmito otázkami se zabývá například již uvedená autorka Tsimhoni Daphne (1993) dále pak Felix Dane, Jörg Knoch (2010), Ulrike Bechmann, *Mitri Ráhib* (*Mitri Raheb*) (1995), Anthony

⁷ Výsledky z jejího výzkumu jsou uveřejněny ve studii: *A Diyar Consortium survey on "The Christian Presence in the West Bank, and Christian Attitudes towards Church-Related Organizations"*, 2008.

⁸ Palestinský centrální statistický úřad.

⁹ Izraelský centrální statistický úřad.

¹⁰ Pro úplnost uvádím ještě Jordánský statistický úřad, který poskytoval informace mezi lety 1950-1967, kdy Západní břeh Jordánu spadl pod jeho vládu. Pozn. autorky.

O'Mahony (1995) a Michael Prior, William Taylor (1994). V českém prostředí se okrajově touto otázkou zabývá Miloš Mendel (2000), který se však primárně věnuje křesťanskému sionismu. Dále pak již zmiňovaná Monika Šlajerová (2009), která se ve své práci snaží postihnout historický vývoj jednotlivých církví jak na Západním břehu, tak v Izraeli ve dvacátém století i v současnosti.

Třetí okruh se zabývá interpretací a analýzou současné palestinské teologie. První původní česky psaná kniha věnující se tomuto tématu vyšla v roce 2009 – *Palestinská církev dnes*. Autorka Monika Šlajerová se v ní zabývá politickou a teologickou problematikou palestinských křesťanů. Jedná se o publikaci její disertační práce. Autorka procestovala nejen Západní břeh, ale také Sýrii a Libanon, provedla zde řadu rozhovorů s místními teologickými představiteli, kteří se sami vyjadřují k politickým a teologickým otázkám svých církví. Mezi hlavní představitele, kteří se k těmto otázkám vyjadřují a sami o nich hojně publikují, patří například *Mitrí Ráhib*, povoláním protestantský pastor působící v betlémské oblasti. *Mitrí Ráhib* v devadesátých letech působil v křesťanském centru *Al-liqá'* (*Al-liqá'*), které se věnuje postavení palestinských křesťanů ve Svaté zemi¹¹ a mezináboženskému dialogu, především pak muslimsko-křesťanské spolupráci a analyzování příčin vzniku a možnosti odstranění muslimského i křesťanského fanatismu. Jeho hlavní dílo *I Am a Palestinian Christian* (1995) popisuje izraelsko-palestinské vztahy a palestinskou lokální teologii osvobození.

Dalším autorem je *Mišél Sabáh*. Tento římskokatolický jeruzalémský arcibiskup se ve svém díle snaží interpretovat Starý zákon z palestinské pozice, dále pak se zabývá postavením církví ve Svaté zemi, muslimsko-křesťanskými vztahy a současným izraelsko-palestinským konfliktem. Jeho významné dílo, které se věnuje výše uvedeným tématům, je *Faithfull Witness* (2009). Ve stejném roce byl spoluautorem tzv. *Kairos dokumentu*¹², obsahujícího důrazné výzvy k ukončení okupace Západního břehu Jordánu a pásma Gazy. Tento dokument rozpoutal četné diskuse o postoji křesťanů k arabsko-izraelskému konfliktu. Byl přijat řadou místních komunit¹³ na podporu palestinského, křesťanského sebeuvědomění a odmítnutí stávajícího politického stavu.

¹¹ Oblast Izraele a Palestiny.

¹² „V tomto historicky významném dokumentu, my palestinští křesťané deklarujeme, že vojenská okupace naší země je hříchem proti Bohu a lidskosti a že každá teologie, která ospravedlňuje okupaci je vzdálená křesťanskému učení...“ (Kairos Palestine 2009: 3).

¹³ Byl přijat i zkoumanou řeckokatolickou komunitou v *Bajt Sáhúr*.

Dalším autorem, který sám pochází z palestinského křesťanského prostředí, je pak reverend Na'ím 'Atíq (*Naim Ateek*), zakladatel ekumenického centra *Sabíl (Sabeel)* a čelní tvůrce tzv. palestinské teologie osvobození. Jeho nejznámější díla jsou: *Justice, and only justice: A Palestinian Theology of Liberation* (1991) a *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (2008).

Palestinská teologie osvobození vznikla v 80. letech 20. století a inspirovala se okolními osvobozeneckými teologiemi přicházejícími například z Jižní Ameriky. Ve svém vlastním kontextu řeší otázku především palestinsko-izraelského vyrovnání. „*Teologie osvobození je způsob, jak mluvit prorocky a kontextuálně ve vyjimečné situaci, zvláště když útlak a utrpení dlouho převládají. Bůh říká něco velice důležitého a významného oběma stranám na Blízkém Východě, jak okupované tak okupační*“ (Ateek 1991:6).

'Atíq se ve svém díle věnuje jak historickému pozadí izraelsko-palestinskému vztahu, tak interpretaci biblického poselství v tomto konkrétním historicko-politickém kontextu. Kromě tohoto se však věnuje otázce palestinské křesťanské identity, kterou vidí jako stěžejní pro další přežití křesťanství v místě svého zrodu (Ateek 1991: 7-18).

'Atíq se zabývá především otázkou spravedlnosti. Spravedlnost však nemůže existovat bez milosrdenství, stejně tak jako je Bůh dokonale spravedlivý a dokonale milosrdný. Spravedlnost musí jít v ruku v ruce s nenásilným přístupem, proto i palestinský lid má spravedlnost prosazovat nenásilnou cestou (Šlajerová 2009: 183). Takto charakterizuje základní 'Atíqovo poselství Monika Šlajerová.

Jeho druhá kniha *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* (2008) je psaná ve stejném stylu jako o necelých dvacet let mladší sestra *Justice and only justice* (1991). I zde se setkáme s prolínáním politické, historické a teologické perspektivy. Kromě jiného se zde 'Atíq věnuje otázce narůstajícího násilí a terorismu za posledních dvacet let a poukazuje na selhání mírového procesu jako jedné z jeho hlavních příčin. Odpovědnost za neúspěch mírového procesu dle jeho názoru nese izraelská strana. 'Atíq uvádí, že místo územního vyrovnání Izrael dále expandoval a expanduje na palestinská území (Ateek 2008: 30-31).

'Atíq se snaží hledat konkrétní paralely mezi biblickými příběhy a současnou palestinskou situací. Nicméně některé vybrané příklady mohou působit trochu bizarním dojmem a to když např. Samson je hned v nadpisu kapitoly označen za sebevraždného atentátníka. Obsah samotné kapitoly nepůsobí tak kontroverzně jako její samotný nadpis. 'Atíq se snaží čtenáři předložit konkrétní situace, ve kterých Palestinci k sebevraždným útokům

sahají (Ateek 2008: 115-116). I když závěr kapitoly se opět nese v nenásilném tónu vyzývajícím palestinské křesťany k odmítnutí jakéhokoliv násilí a prosazování nenásilného odporu, nelze se neubránit dojmům, že pokus o ospravedlnění sebevražedných útoků jaksí nezapadá do proklamovaného postoje. Třetí oddíl této knihy je věnován možnému řešení politické situace v regionu. I když ideálním řešením by bylo vytvoření jednoho demokratického státu, v současnosti podle autora i podle ekumenického cetra *Sabíl*, je jedinou cestou spravedlivé rozdělení území na dva státy (Ateek 2008: 168-169). To však s sebou přináší nutnost vyřešení otázky izraelských osad na Západním břehu a status Jeruzaléma.

Palestinským teologem je také dr. *Džamál Chader (Jamal Khader)* z Betlémské univerzity¹⁴, k otázce palestinské teologie osvobození říká:

J: Termín teologie osvobození je poněkud zavádějící, protože odkazuje ke speciálnímu kontextu Jižní Ameriky. Takže naši teologové tento pojem nemají rádi. Ale víra v to, že nás teologie osvobozuje určitým způsobem, ano, v tomto smyslu můžeme vnímat, jak je teologie důležitá pro náš každodenní život. Když evropští teologové vytvářejí teologii o tom, jak jsou Židé vyvoleným národem, tak je to teologie, je to ale teologie, která nás zraňuje. Pro nás tvoříme teologii, která nás osvobodí v našem vlastním kontextu. Takže ano, máme teologii osvobození, ale nenazýváme ji tak. Nazýváme ji kontextuální teologií nebo lokální teologií. [Džamál Chader, rozhovor A - 23. 1. 2009]

Dalšími představiteli palestinské teologie, jsou například *Džerís Chúrí (Geris Houry)* a *Iljás Šaqúr (Elias Chacour)*. Oba jsou členové melchitské řeckokatolické církve. Jejich teologie se také zabývá aktualizací Písma do současné politické situace, ve které se palestiniští křesťané nacházejí.

Palestinští křesťané a jednotlivé církve, ke kterým náleží, jsou předmětem zkoumání také v rámci širší religionistické a teologické problematiky. Jedná se o souhrnný popis historického vývoje, identity, liturgie, pastorace a teologie jednotlivých východních církví. Publikací věnující se této problematice vyšla celá řada, z českého prostředí nesmíme opomenout Františka Poláška a jeho souhrnnou monografii *Východní křesťanské církve* (2002). Dále pak Pavla Filipiho, který se věnuje charakteristice a historii jednotlivých křesťanských církví v díle *Křesťanstvo: historie, statistiky, charakteristika křesťanských církví* (1996).

Z mezinárodního prostředí uvádím jen výběrově např.: Wolfgang Hage a jeho *Das orientalische Christentum* (2007), dále pak dílo od Jane Bailey a Martina Bailey *Who Are the Christians in the Middle East?* (2003) a dílo od Hanny Kildani *Modern Christianity in the Holy*

¹⁴ *Džámířat Bajt Lahm (Bethlehem University in the Holy Land)*.

Land (2010) nebo dílko věnující se konkrétně melchitské řeckokatolické církvi od Ignatios Dicka *Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem* (2004). Na závěr tohoto nepřehledného výčtu bych chtěla upozornit na publikaci Jiřího Dvořáčka, která se věnuje východní právní problematice a nese název *Východní kanonické právo* (2014), ze které hojně čerpám především v kapitole věnující se sňatkové politice¹⁵.

Jak jsem již uvedla, publikací a výzkumů věnující se palestinským křesťanům, i když z nejrůznějších perspektiv, je celá řada, zde výše uvedené publikace a autoři jsou vybráni především proto, že se s nimi dále v této práci budete setkávat.

1.2 Vymezení výzkumného pole a cíle práce

Hlavním výzkumným polem mojí disertační práce je identita palestinských křesťanů s konkrétním zacílením na řeckokatolickou komunitu. Ve své práci se věnuji především řeckokatolické komunitě ve městě *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* a snažím se tak dosáhnout dvou základních parametrů. Zaprvé, jasného zacílení výzkumu, za druhé, předložení pohledu, ze kterého danou problematiku zkoumám.

Samotné označení „palestinští křesťané“ totiž můžeme chápat pouze jako utvořený souhrnný pojem. Po hlubším studiu je totiž patrné, že se jedná o označení, které shrnuje do jedné skupiny dosti různorodé podskupiny. I když označení palestiniští křesťané považuji za uměle vytvořený koncept, který slouží k zjednodušující orientaci v dané problematice, je jisté, že určité společné premisy, na kterých toto souhrnné označení mohlo vyrůst, existují. Těchto několik „základních spojujících kategorií“ jsem se pokusila přiblížit již ve své diplomové práci.¹⁶ Jedná se především o společnou etnickou a náboženskou identitu palestinských křesťanů.¹⁷ V této navazující práci z již zkoumané problematiky vycházím a rozšiřuji ji tak o další konkrétnější závěry. Ve své disertační práci tedy budu postupovat od obecnějšího rámce

¹⁵ Viz kapitola 6.1 *Sňatková politika*.

¹⁶ *Palestinští křesťané ve světle své současné identity* (Vaňková 2010).

¹⁷ I když i tyto obecné kategorie nejsou vlastní všem palestinským křesťanům. Například ve městě *Bajt Sáhúr* působí kněží v řeckopravoslavné církvi, kteří jsou však etničtí Řekové. Řeckopravoslavná církev na Západním břehu i v Izraeli má definovaný vnitřní úzus, podle kterého jsou do významných církevních pozic dosazováni etničtí Řekové a i politicky je tato církev napojená na Řecký stát (Tsimhoni 1993: 55, Dane, Knocha 2010: 71, Sennott 2003: 154).

„společných“ identit palestinských křesťanů k detailnímu přiblížení segmentárních identit a rolí řeckokatolických křesťanů ve městě *Bajt Sáhúr*.

Hlavní cíle disertační práce tedy jsou: obecné přiblížení sociální identity palestinských křesťanů a přiblížení sociální identity řeckokatolické církve ve městě *Bajt Sáhúr* jako skupiny s konkrétními příklady aktivování jednotlivých identitárních segmentů u členů zkoumané skupiny v jejich každodenním životě.

V této práci však nejde jen o přiblížení sociální identity na teoretické úrovni doplněné o odbornou literaturu. Především díky terénnímu výzkumu se mi podařilo získat data kvalitativního charakteru, jejichž prostřednictvím se pokusím najít odpověď na to, jak jednotlivé dílčí vnitřní interakce a vztahy uvnitř skupiny potvrzují či narušují sociální identitu svých členů. Dále pak také, které sociální oblasti, vztahy a interakce přispívají k přenosu a posílení sociální identity mezi členy zkoumané skupiny. První část práce je tedy spíše charakteru obecného, se snahou o pevné teoretické ukotvení. Druhá část je spíše konkrétní etnografií vycházející především z terénního výzkumu a mojí praktické zkušenosti.

Metodologicky tato práce vychází především z terénního výzkumu, který jsem prováděla v letech 2009-2012 na Západním břehu. Tento terénní výzkum byl rozdělen na tři základní fáze. V roce 2009 proběhl první, počáteční výzkum, který pomohl zmapovat a konkretizovat výzkumný problém a pečlivě prozkoumat vybranou lokalitu. Druhý výzkum, který proběhl v roce 2010, můžeme označit za výzkum klíčový. Přinesl některé zásadní informace a potvrdil či vyvrátil některé, během prvního výzkumu vytvořené, předpoklady. Třetí výzkumný pobyt v roce 2012 bych charakterizovala jako doplňující.

Teoretickým základem mojí práce je především obecná teorie sociální identity Henryho Tajfela a Johna Turnera doplněná o další východiska současných autorů především pak Richarda Jenkinse a Thomase Eriksena. Jednotlivé kapitoly a podkapitoly disertační práce budou dále věnovány jednotlivým segmentárním identitám, které lépe přibližují sociální identitu zkoumané skupiny.

V první řadě se tedy jedná o etnickou identitu a její jednotlivé aspekty, jako je jazyk, budování historického povědomí, společné území, ale také společné významy, které Palestinci připisují vnějšímu tlaku izraelské strany. Jedná se například o význam připisovaný bezpečnostní bariéře a přechodu přes tzv. checkpointy¹⁸. Etnická identita je hlavní spojující

¹⁸ Kontrolní body na hranicích mezi Západním břehem a státem Izrael.

prvek mezi Palestinci obecně, především tedy mezi křesťany a muslimy, kteří se etno-národně hlásí k palestinské identitě. Jedná se o základní rozdělení na „my“ – Palestinci a „oni“ – Izraelci, ze kterého těží etno-nacionální uvědomění Palestinců a je hlavním spojujícím článkem nábožensky rozličných světů křesťanů a muslimů. Toto základní sociologické pravidlo uvádí řada autorů (viz například Tajfel 1981, Cohen 1985, Bauman 1996, Jenkins 1996 a 2003, Lozoviuk 2005, Eriksen 2012). Zrcadlení tohoto kategorického dělení v reálném životě jsem se pokusila zachytit na konkrétních příkladech, kterým se hlouběji věnuji v jednotlivých kapitolách této práce.

Práce se věnuje také náboženské identitě a z toho vyplývajícímu vztahu k muslimům, ale také vzájemnému vztahu mezi jednotlivými církvemi. Protože identita skupiny se tvoří vždy ve vztahu k druhému, je základní otázkou, jak se daná řeckokatolická komunita vymezuje: zaprvé obecně k Izraeli, dále pak k muslimům, ale také k ostatním křesťanským skupinám v *Bajt Sáhúr*.

Sociální identitu členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* se také snažím zasadit do konkrétního sociokulturního prostředí, ve kterém se nacházejí. Toto prostředí je tedy na jedné straně ovlivňováno současnou politickou situací, na druhé straně je také tato komunita součástí širší arabské kultury a společnosti, která vykazuje jinou sociální strukturu a myšlení než západní společnost. Důležitost rodiny, rodové spřízněnosti a příbuzenství obecně je tak další základní, můžeme říci primární identitou jedinců zkoumané komunity a je předmětem výzkumu této práce.

1.3 Struktura práce

Předkládaná disertační práce nahlíží sociální identitu palestinských křesťanů z několika základních úhlů pohledu. Zaprvé je to pohled na palestinské křesťany jako na skupinu, která sdílí určité charakteristiky, které lze přes veškeré výše popsané obtíže určitým způsobem definovat a přiblížit. Jedná se především o etno-národní a náboženskou identitu palestinských křesťanů, které se věnuji ve čtvrté kapitole. Pátá a šestá kapitola se naproti tomu zaměřuje na konkrétní etnografický výzkum a vnitřní rozměr sociální identity řeckokatolické komunity ve městě *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*.

Druhým úhlem pohledu je prolínání kategorického přístupu a situačního přístupu, tj. odhalování základních kategorií, ze kterých vychází poměrně zřetelné rozdělení ve

zkoumané společnosti a definování těchto hranic. Situační přístup naopak ukazuje, že i jasné definované hranice jsou v některých případech přestupovány, obcházeny, nebo naopak striktně dodržovány. Pohled na identitu jako na proměnlivý, vícesložkový stav navíc dává možnost přiblížit konkrétní situace, ve kterých je určitá identitární složka aktivována, přibližuje tak realitu každodenního života mnohem přesněji než pouhý popis vymezených kategorií. Spojení těchto dvou přístupů jsem se snažila využít v každé kapitole, vždy však jiným způsobem.

Ve čtvrté kapitole vycházím z konkrétních situací, se kterými jsem se v terénu setkala, z nich se pak snažím definovat určité kategorie, které mohou být stěžejní pro etno-národní identitu palestinských křesťanů. V páté kapitole naopak definuji některé jasné dané charakteristiky náboženského sebeurčení, které ve zkoumané společnosti fungují různými způsoby. Šestá a sedmá kapitola jsou konkrétním etnografickým popisem vnitřního života řeckokatolické komunity ve městě *Bajt Sáhúr*, kde se snažím odkrýt různé praktiky posilování a udržování sociální identity uvnitř této skupiny.

Druhá kapitola se věnuje základním teoretickým východiskům, na kterých je tato práce postavena. Jedná se především o kategorický přístup teorie sociální identity a současné přístupy nahlížející identitu jako mozaiku jednotlivých segmentárních identit, rolí a statusů.

Třetí kapitola se věnuje metodologickému ukotvení této práce, především přiblížení terénního výzkumu a analýze získaných dat.

1.4 Poznámky k přepisu arabských výrazů a používání další pojmů

Při přepisech osobních arabských jmen a názvů měst uvádím nejprve jejich fonetický přepis do češtiny, dále pak jejich anglické znění, jaké je dostupné v literatuře či internetových zdrojích. Co se týká označení organizací a institucí uvádím jejich anglický název, který je běžně užíván v literatuře či internetových zdrojích, pokud je vhodné, doplňuji i fonetický přepis do češtiny, jako v případě ekumenického centra *Sabíl* či centra *Al-liqá'*.

Výjimku tvoří názvy kapitol, kde používám přepis z palestinského dialektu podle učebnice *Yalla Nihki Arabic* (Othman 2010). Všechny přepisy označuji kurzívou. Kurzívou také označuji názvy knih, organizací a institucí, které se objevují přímo v textu. Dále pak v poznámce pod čarou uvádím i možný český překlad nebo naopak pokud v textu používám českou verzi,

v poznámce užívám oficiální anglický název. Anglický název v závorce uvádím vždy, když se dané jméno či označení v kapitole objeví poprvé, dále již používám pouze fonetický přepis.

U osobních jmen, názvů a případně dalších výrazů, které v českém jazyce již zdomácněla jako například: Betlém, Jeruzalém, intifáda atd. používám těchto ustálených názvů, které již nerozšiřuji o další transkripci.

V textu se také objevuje celá řada pseudonymů, které slouží k ochraně osobních údajů mých informátorů. Tyto pseudonymy jsem sama vymyslela, proto je také píše v jednoduchém českém přepisu.

Kromě výše uvedené transkripce musí být také definovány některé základní pojmy, se kterými v práci pracuji. Nelze nezmínit určitou problematičnost, se kterou se vznik těchto definic potýkal. Jednotlivé pojmy totiž dosahují rozličných konotací v různých vědních oborech, ve kterých jsou užívány. Protože předkládaná práce vychází především z antropologických a sociologických perspektiv, i když předmětem zkoumání je skupina náboženská, snažím se i při definování používaných pojmů vycházet z těchto vědních oblastí. V některých podkapitolách však bylo nutné pracovat se specifickou církevně právní, liturgickou či teologickou terminologií. Jedná se především o podkapitolu 3.4 (*Melchitská řeckokatolická církev*) a podkapitolu 6.1 *Sňatková politika*, jednotlivé pojmy jsou blíže specifikovány na začátku těchto podkapitol.

Pojem „komunita“ je primárně užíván k označení zkoumané skupiny. V práci se tak setkáte s častým slovním spojením „řeckokatolická komunita ve městě *Bajt Sáhúr*“. Toto označení se vztahuje na lokálně vymezenou náboženskou skupinu, která je součástí širšího celku, a to melchitské řeckokatolické církve¹⁹. Zvolený termín „komunita“ by mohl být také nahrazen pojmem „farnost“ užívaným v církevním právu. „Farnost“ lze jednoduše definovat jako „*církevní obvod spravovaný farářem*“ (*Judaismus, křesťanství, islám* 1994: 178) či jako „*v rámci místní církve natrvalo zřízené společenství věřících*“ (*Křesťanství od A do Z* 1998: 57).

Z antropologického pohledu je však užití termínu „komunita“ dle mého názoru vhodnější. Zatímco pojem farnost definuje spíše správní církevní jednotku, mající svůj význam v rovině právní, pojem komunita v sobě ukrývá rovinu kulturní a sociální. *Encyclopedia of social and cultural anthropology* uvádí celou řadu definic tohoto termínu. V této práci

¹⁹ V textu někdy používám zkrácenou podobu melchitská církev nebo řeckokatolická církev.

vycházím z všeobecně uváděného předpokladu, že komunita je skupina lidí početně malého rozsahu, vyznačující se společně orientovaným smýšlením, společnou činností, vědomím vlastní odlišnosti a poměrnou soběstačností. Některé další definice dále uvádějí potřebu interakce tváří v tvář mezi členy navzájem, pocit jedincovy sounáležitosti s danou skupinou či vnitřní vztah ke konkrétnímu místu (*Encyclopedia of social...*2003: 114). Ze sociologického pohledu tento pojem definoval podobně např. Amitai Etzioni (1996) „*sít vztahů, kterými jsou jednotlivci uvnitř skupiny vzájemně silně propojeni a kteří sdílejí určitou minulost a identitu, jinak řečeno určitou kulturu*“ (*The Cambridge Dictionary of Sociology* 2006: 83).

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* výše uváděné charakteristiky určitým způsobem naplňuje, i když samozřejmě nemůžeme hovořit o tzv. přirozené komunitě, o které píše např. Bauman (1996: 73-75). Otázka sociální identity a do určité míry tedy i otázka „přirozenosti“ a „vnitřní soudržnosti“ této komunity je pak předmětem zkoumání této práce.

Jen v několika konkrétních případech je užito slovo „farnost“ a to v místech, která jsou věnována správnímu církevnímu dělení, a je proto v daném kontextu vhodnější jeho užití. Místo pojmu komunita někdy používám slovo „obec“, co do obsahu jsou tyto pojmy v této práci zaměnitelné a shodné svým významem.

Dále pak pojmem „církev“ rozumím zaprvé „*společenství všech křesťanů jednoho vyznání (např. římskokatolická, ortodoxní, luteránská, apod.)*“, za druhé „*společenství křesťanů náležící pod autoritu jednoho sídelního biskupa (tzv. místní církve)*“ (Jandourek 2001: 46). V tomto slova smyslu může být užito i „*řeckokatolické církve v Bajt Sáhúr*“. Konkrétní význam pojmu církev by měl být patrný z kontextu.

Řeckokatolická komunita se skládá ze dvou rodů (*hamúla*) a několika rozšířených rodiny. Rodem chápu „*příbuzenskou skupinu spojenou rozsáhlou sítí rodinných vztahů*“ (Lev-Wiesel a Al-Krenawi 1999: 52). Nejde tedy o rod v pevně definovaném slova smyslu, ale v této práci je daným termínem rozuměno několik rozšířených rodin (*‘á’ila*) vzájemně propojených příbuzenskými vazbami, nesoucí společné jméno.

Nutno dodat, že moji informátoři označení rod (*hamúla*) nikdy nepoužívali. Moje klíčová informátorka mě upozornila, že toto slovo není v řeckokatolické komunitě užíváno. Pokud informátoři hovořili o své rodu, ve výše uvedeném smyslu, vždy odkazovali přímo ke konkrétnímu jménu, tj. Abu Talja nebo Abu Housan. Zřídka kdy byl jimi užit pojem *‘á’ila* nebo častěji anglické slovní spojení – *big family/our families* - Abu Talja/Abu Housan. Tři moji

informátoři²⁰ v rozhovorech užili anglický pojem *lineage* či *clan*, když hovořili o některém konkrétním rodu z města *Bajt Sáhúr*, který byl terminologicky nejpřesnější. Termín rod je tedy zvnějšku mnou použitý označující pojem příbuzenských celků, se kterými jsem se v terénu setkávala a které bylo nutné nějakým způsobem definovat.

²⁰ Informátor č. 7 - 27. 10. 2010, Teresia, rozhovor B - 3. 11. 2010, Informátorka č. 4, rozhovor B - 18. 11. 2010.

2 TEORETICKÁ VÝCHODISKA

2.1 Kategorizace jako základní východisko sociální identity

„V chaosu měnících se dojmů si každý z nás konstruuje stabilní svět, ve kterém objekty (věci) mají rozpoznatelný tvar, jsou ukotveny v našich hlubinách a mají stálost. Ve svém vnímání si vytváříme a udržujeme určité ohraničení a odmítáme vše ostatní. Nejpříjemnější podněty jsou takové, které nejsnadněji zapadají do vzorce, který jsme si vytvořili“ (Douglas 1966: 49).

Když si každodenně hraji se svým malým synem, rozčiluje mě jedna věc a to, když nesystematicky hází hračky do jednoho kbelíku. V duchu si říkám, že tato dřevěná hračka přeci patří do této papírové oválné krabičky a tato plastová kostička do toho plastového kbelíku, copak to není jasné a přirozené? Jenže ono to není přirozené, ale sociálně naučené. A tak se každé malé dítě učí, jak věci, zvířata, lidi, zkrátka vše co ho obklopuje třídit, rozdělovat, kategorizovat do jednotlivých skupin a podskupin. Jerome Bruner upozornil na to, že právě díky klasifikaci a třídění se každé dítě učí, a rozvíjí svůj intelekt. Každé dítě se učí především pomocí kategorizace a třídění nových věcí a zkušeností do pro něj přehledných struktur (Bruner 1960). Obecně lze říci, že klasifikace a třídění je jednou ze základních sociálních dovedností člověka. Kategorizování je sociálně vytvářené a kulturně variabilní (Thoits, Virshup 1997: 107).

„Člověk je klasifikující tvor, který rozlišováním mezi druhy či třídami jevů vytváří na symbolické a sociální úrovni řád. Klasifikace je druhem nativní teorie, s jejíž pomocí se nekonečná komplexita zakoušeného světa redukuje na konečný počet kategorií“ (Eriksen 2012: 106). Sociální kategorizace a třídění pomáhá jedinci v porozumění komplexnosti světa, který jej obklopuje. Lidé si tedy vytváří a používají sociální kategorie, aby zobecnili „vlastnosti druhých pomocí sdíleného klasifikačního systému, který popisuje vlastnosti skupin“ (Šafr 2008: 18). Lze také říci, že „kategorie se utvářejí v duálním procesu identifikace a klasifikace, v jehož rámci a prostřednictvím sociální interakce lidé umísťují druhé v sociálním prostoru na základě toho, jak interpretují jejich životní styl, hodnoty a postoje“ (Šanderová 2008: 30).

Stejně tak Mary Douglas ve své studii *Purity and Danger* (1966) ukazuje důležitost klasifikace pro každého jedince. Douglas poukazuje na to, jak se každá společnost, i když

různým způsobem, vypořádává s nečistotou, špínou. Tou však rozumí nejen pro nás určité hygienicky nečisté věci, ale obecně věci, které nezapadají do určité klasifikace dané společnosti.

„Špína je tak vedlejším produktem systematického třídění a klasifikování věcí, a jako každé třídění v sobě zahrnuje i nutnost vyřazení nepatřičných prvků... Boty nejsou špinavé sami o sobě, ale jsou chápány jako nečisté na jídelním stole, jídlo není nečisté samo o sobě, ale nádobí od vaření v ložnici nebo rozstříkané jídlo na oblečení nečisté je“ (Douglas 1966: 48).

V tomto pojetí lze špínu či nečistotu ztotožnit s anomálií, tj. s něčím, co nelze zařadit do fungujícího systému klasifikace. Každá anomálie, nezařaditelnost, v nás vzbuzuje nejistotu a nebezpečí, snažíme se proto některé věci, předměty a vztahy uzpůsobit tak, aby do daného vzorce zapadly. Když i přes naši snahu „zaoblených hran“ danou věc nelze do systému včlenit, vnímáme ji pak jako nemístnou, nečistou a snažíme se ji vytěsnit, odstranit nebo pro ni vymyslet nějakou novou kategorii. Douglas ukazuje, že nakládáme s anomáliemi právě tímto způsobem: Zaprvé nejednoznačnost interpretujeme různým způsobem, což vede k tomu, že zdánlivě různé věci mohou zapadnout do jednoho rámce. Za druhé některé anomálie lze fyzicky kontrolovat, určitým způsobem fyzicky odstranit. Za třetí potvrzení toho, že něco do systému nezapadá, má vedlejší účinek a potvrzuje danou kategorii. Za čtvrté anomálii označíme za nebezpečnou. Za páté ji lze rituálně ošetřit, a dodat jí tak jiný význam, začlenit ji určitým, rituálním či mystickým způsobem (Douglas 1966: 52-53).

Každá společnost má tedy tendenci nakládat se sociálním znečištěním, anomálií určitým způsobem, tak aby nedošlo ke zničení vytvořeného klasifikačního řádu. *„Lze předpokládat, že prostředí sociálních systémů je postaveno tak, že na jednom konci „outsideři“ (anomální jedinci) budou vyloučeni jednoznačně a neodvolatelně z daného systému a na druhém konci tito „outsideři“ budou přijati jako plnohodnotní členové dané společnosti. Každý bod v sociálním prostředí bude mít tak své odpovídající místo ve světě přírody s charakteristickým způsobem vypořádávání se s hybridní nebo anomální bytostí“ (Douglas 1972: 29).*

Analogicky tento způsob uvažování, klasifikování a vytváření kategorií můžeme přenést i do sociálního chování lidí ve skupině, ostatně Mary Douglas o nečistotě hovoří v symbolické rovině, kde v přístupu k fyzickému znečištění vidí metaforu chování společnosti i v dalších oblastech lidského jednání. Z kategorizování pak vyrůstá sociální identifikace a to tím

způsobem, že sebeurčení nebo zařazení jiné osoby probíhá právě skrze vytváření sociálního řádu a klasifikace (Turner 1982: 17).

Sociální kategorizování pak vede k základnímu předpokladu při tvoření skupinové identity a to k principu dělení na tzv. „*insidery*“ a „*outsidery*“ (Eriksen 2007: 80). Jinak řečeno na mojí vztažnou skupinu „*my*“ a na ostatní, kteří jsou vně této skupiny „*oni*“ (Bauman 1996: 44, Thoits, Virshup 1997: 114, Lozoviuk 2005: 163). Abychom si naše „*uvnitř*“ mohli skutečně uvědomit a dokázali si ho vážit, musí existovat také nějaké „*vně*“ (Bauman 1996: 45).

I když se některé rozdíly a hranice mezi skupinami jeví jako naprosto přirozené, většina z nich musela být nejprve sociálně zavedena a dále pak ostražitě hájena (Bauman 1996: 59 podle Douglas 1962). Hranice a rozdíly podtrhují jedinečnost skupiny či jedince a oddělují ji či jeho od ostatních. Fredrik Barth podtrhuje důležitost interakce mezi skupinami, díky níž si aktéři uvědomují svoji kulturní odlišnost. I když tato odlišnost může být spíše konstruktem než skutečností. Je důležité si uvědomit, že kulturní rysy, které jsou brány v úvahu, nejsou souhrnem objektivních rozdílů, ale pouze těch, kterým aktéři přisuzují sami prioritní důležitost. „*Některé kulturní rysy jsou brány aktéry jako signifikantní, jiné jsou ignorovány a v některých vztazích jsou podstatné rozdíly bagatelizovány a smazány*“ (Barth 1969: 14).

Tento aspekt sociálního chování skupiny vychází z předpokladu, o kterém také mluví teorie sociální identity, které se věnují v následující podkapitole a to, že klasifikace vychází z maximalizování rozdílů mezi jednotlivými oddělenými kategoriemi, jinak řečeno mezi jedincovou vztažnou skupinou/skupinami a ostatními nevztažnými skupinami, tj. mezi „*my*“ a „*oni*“ a naopak minimalizování vnitřních rozdílů uvnitř vztažné skupiny (Tajfel 1981: 133, Barth 1969: 14-15, Eriksen 2012: 54-55, Bauman 1996: 50-51, Hogg, Abrams 1990: 23).

Snaha o jasné vymezení a klasifikování navíc vede k tomu, že všechny nevztažné skupiny jsou vnímány jako koherentní prvek, i když vnitřní rozdíly existují uvnitř všech skupin nevyjímaje. Vždy probíhá snaha jasně a jednoduše definovat vymezení na „*my*“ a „*oni*“ a to lze jedině za podmínky zjednodušeného náhledu na okolní svět a vytvoření jasně vymezených celků, které nejsou příliš diferenciovány (Tajfel 1981: 243), což jasně směřuje k stereotypizování a vytváření černobílého obrazu nevztažné skupiny.

2.2 Teorie sociální identity

Teorie sociální identity (Tajfel 1981, Turner 1982), která navazuje na výše uvedený předpoklad sociální kategorizace, říká, že skupina má percepční nebo kognitivní základ, tj. jedinci konstruují vnímání sebe a ostatních na základě sociálních kategorií, (tj. na základě kategorizování), které postupně internalizují a které se postupně stávají součástí jejich sebepojetí. Toto sebepojetí pak zpětně určuje skupinové chování (Turner 1982: 16, Hoog 1998: 67). Můžeme tedy říci, že vlastní já je neodlučitelně propojeno se sociální světem, se skupinami, do nichž je včleněno. Sociální skupinu lze tedy definovat jako počet jednotlivců, kteří vycházejí ze stejné kategorizace a která je součástí jejich sebepojetí (Turner 1982: 36). Sociální kategorizování odkazuje ke klasifikování lidí podle určitých kritérií. Kategorie neexistují izolovaně, nejsou to nezávislé entity zavěšené ve vzduchoprázdnu, naopak vždy mají význam ve vzájemném protikladu (Hogg, Abrams 1990: 14).

Kromě tohoto „vnitřního“ aspektu sociální identity je třeba dodat také její „vnější“ aspekt. Ten vychází především z meziskupinových vztahů. Sociální identita se tak ustavuje také na základě vzájemné interakce mezi různými sociálními skupinami, které jsou v určitý konkrétní čas od sebe oddělené, ale také nevyhnutelně vzájemně svázané. Jedná se o objektivní vztahy a chování mezi skupinami, které vychází z určitých sociopsychologických procesů a struktur (Tajfel 1981: 223). „*Teprve v kontaktu s druhými objevujeme, kdo vlastně jsme*“ (Eriksen 2008: 317). Z tohoto aspektu vychází především definice týkající se etnické/nacionální identity.

Henry Tajfel podává obecnou definici sociální identity, která v sobě spojuje tyto dva aspekty – její vnitřní a vnější rozměr. Sociální identitu chápe „*jako součást individuálního sebeuvědomění, kterou jedinec odvozuje od znalosti členství ve své sociální skupině/skupinách společně s hodnotovými a emocionálními významy, které jsou spojeny s tímto členstvím... Charakteristiky vlastní vztažné skupiny jako celku, jsou nejpodstatnější ve vzájemném vnímání odlišností od jiných skupin a od jejich hodnotových rozdílů*“ (Tajfel 1981: 255, 258).

Sociální identita pracuje se dvěma základními procesy. Zprv se sociálním fenoménem kategorizování, který tvoří určitý základní sociopsychologický předpoklad jejího ustavení a zadruhé s aspektem sebezdokonalení (sebezlepšování), který vede k tomu, že jsou její vlastní kategorie členy skupiny příznivě vnímány. Jedinec pak obecně směřuje k tomu chápat sebe, tj. vidět své sebepojetí, respektive i vlastní skupinu v tom nejlepším možném

světla. Jednotlivé skupiny využívají především metodu srovnávání s ostatními skupinami. Zaměřují se přitom jen na určité, pro ně ke srovnání výhodné hodnoty (Tajfel a Turner 1986, Hoog 1998: 67).

Jedinec navíc vždy náleží k několika sociálním skupinám, ne pouze k jedné. Některá členství jsou upřednostňována před ostatními. Čím je pro jedince jeho vztažná skupina důležitější, tím větší loajalitu a nekritické zvýhodňování jí připisuje. Pokud se vztažná skupina ocitá v marginalizovaném či nevýhodném postavení, uvádějí Tajfel s Turnerem různé strategie, jak zlepšit buď svoje osobní postavení, nebo postavení celé skupiny (Tajfel 1981: 255,258, Tajfel, Turner 1986). Individualistická strategie představuje cestu, jak změnit svůj status a dosáhnout lepšího postavení a z toho pak plynoucí zisk vyšší sebeúcty. Tato strategie zahrnuje především opuštění skupiny, ve které se jedinec necítí dostatečně hodnotný. Jedná se především o skupiny s nízkým sociálním statutem. Další tři strategie se zaměřují na zlepšení postavení celé skupiny. Jednou z možností je vybrat si ke srovnání takové skupiny, vůči nimž je prestiž vlastní skupiny zachována. Druhou možností je změnit dimenze srovnávání, tj. srovnávání probíhá ve výhodných oblastech vztažné skupiny. Třetí možností je přímá konformace s dominantní skupinou (Tajfel 1981: 256). Souhrnně tyto strategie popsal také např. Brown (2006: 561-63).

Henri Tajfel se ve svém teoretickém zaměření věnoval především meziskupinovým vztahům, zatímco Turner se zabýval především sociálním kategorizováním a vnitřními vztahy ve skupině. Oba dva přístupy nicméně můžeme chápat jako komplementární, nikoli jako dichotomické. Tato práce nepřímo odkazuje ve čtvrté a páté kapitole spíše k přístupu Henriho Tajfela, tj. klade především důraz na meziskupinové vztahy a jak tyto pomáhají formovat identitu skupiny. V šesté kapitole se pak věnuje především vztahům uvnitř zkoumané skupiny, vycházím tedy spíše z Turnerovy teorie sebe-kategorizování.

Obě dvě teorie mají nicméně základní společná východiska, těmi jsou například již uvedené rozdělení na jedincovu vztažnou skupinu a okolní nevztažné skupiny, identifikování se se svojí vztažnou skupinou a maximalizace rozdílů s nevztažnou skupinou, kladení důrazu na sociální kategorizování a meziskupinové srovnávání.

Teorii sociální identity můžeme také chápat jako určitý protiklad k teoriím zabývajícím se sociální identitou jedince. Zatímco tato práce se snaží odpovědět na otázku jaká je identita zkoumané skupiny, teorie věnující se sociální identitě jedince se snaží zodpovědět otázku jaká je konkrétní identita jedince (Thoits, Virshup 1997: 106-133).

2.3 Sociální identita podle Jenkinse a Eriksena a situační rozměr identity

Pojem identita vždy odkazuje ke dvěma předpokladům, k absolutní podobnosti a zároveň k odlišnosti od ostatních. V pojmu identita je navíc obsažen onen dynamický prvek, neustálého ustavování se, tj. identita není něco, co by zde bylo trvale, něco, co by bylo stálé a neměnné, ale právě naopak, identita se stále znovu utváří ve vztahu k něčemu nebo někomu (Jenkins 1996: 4, Tesař 2007: 52).

Identitu můžeme tedy definovat minimálně jako: „*způsob, jak se jedinci, nebo kolektivy odlišují ve svých sociálních vztazích od ostatních jedinců nebo kolektivů*“ (Jenkins 1996: 4). Jenkins dále striktně neodlišuje individuální identitu od identity kolektivní, protože obě jsou vzájemně neoddělitelné, propletené a „opravdu sociální“ (Jenkins 1996: 19). Individuální identitu nelze myslet bez sociální a naopak. Jedinci jsou unikátní, ale jejich sebeurčení je sociálně konstruované. Jedinec hodnotí sebe na základě toho, jak jej vidí ostatní (Jenkins 1996: 20-21).

Podobně jako Tajfel (1981) a Turner (1982) vidí Jenkins (1996) i Eriksen (2012) důležitost sociální kategorizace, která je základem k vytvoření skupinové identity. Jenkins dále upozorňuje na důležitost odlišení sociální kategorie a skupinové identity. Zatímco skupinová identita je výsledkem vnitřní kolektivní definice a vztahů členů skupiny navzájem, ale také vztahů členů k nečlenům skupiny, kategorizace je nezbytnou součástí sociálního procesu, skrze kterou určujeme a dáváme smysl složitému světu, který nás obklopuje, tato však není výsledkem vztahu. Zatímco skupinová identifikace je otázkou vnitřní definice skupiny, vnější kolektivní definice je sociální kategorizace (slouží spíše těm, kteří chtějí z vnějšku kategorizovat, nikoli těm, kteří jsou kategorizováni). Avšak je důležité si uvědomit, že skupinová identifikace v sobě vždy zahrnuje sociální kategorie (Jenkins 1996: 81-89).

Skupinovou identitu společně s Jenkinsem, Eriksenem, Tajfelem a Turnerem chápou tedy jako identitu vyrůstající ze sociálního kategorizování, dále pak také jako neoddělitelně provázanou s identitou individuální. Kromě toho však skupinovou identitu můžeme definovat dvěma způsoby. Jak uvádí Eriksen v návaznosti na Jan-Paul Sartra, soudržnost skupiny je definovaná tedy způsobem: „nás“ – my jako předmět a „my“ – my jako objekt (subjekt). Soudržnost skupiny se podle první charakteristiky – my jako předmět, ustavuje na základě vymezení se k ostatním skupinám, nejčastěji na základě nepřátelství (skutečného či smyšleného), ale také na základě soutěže, srovnávání či spolupráce. Druhá charakteristika, my

jako objekt (subjekt) – vychází z předpokladu, že vnitřní soudržnost skupiny je ustavena na základě určitých společných sdílených hodnot či aktivit, tj. můžeme také říci na základě určitých společných sociálních kategorií (Eriksen 1995: 427-436, Eriksen 2012: 116-117).

Palestinští křesťané mohou být obecně chápáni jako skupina, které v určitých chvílích akcentuje „nás“ – jako předmět a to především ve vztahu k Izraeli, ale také ve vztahu k muslimské většinové populaci, na druhou stranu „my“ – jako objekt tvoří její náboženské a kulturní zázemí.

Řeckokatolickou komunitu v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* můžeme definovat jako skupinu, která v charakteristice „nás“ – jako předmět vychází z výše uvedené perspektivy, které je vlastní většině palestinských křesťanů. Ve druhé charakteristice „my“ – jako objekt pak čerpá především z vnitřní jednoty, která je daná nejen společným náboženstvím, ale také místem, rodinnou příslušností, socioekonomickou spoluprací a vzděláním.

Stejně tak jako např. Eriksen chápu dále identitu jako *„relační, situační a flexibilní, takže každá osoba je nositelem celé řady potencionálních identit, z nichž se ovšem jen některé stávají sociálně významnými a ovlivňující každodenní život“* (Eriksen 2007: 129).

Některé z těchto dílčích (segmentárních) identit mohou být důležité pouze v určitém čase a jsou aktivována pouze v konkrétních sociálních situacích (Tajfel 1981: 255). *„Každý člověk tedy má mnoho vzájemně se doplňujících sociálních identit a o aktivaci každé z nich rozhoduje kontext“* (Eriksen 2008: 327).

Teoretický model, který zdůrazňuje to, že identita je proměnlivá, nekoherentní a situační, dokáže zachytit komplexnost identifikačních vzorců. A zdůrazňuje to, že *„konkrétní volba jednotlivců mezi těmito konkurenčními identifikačními vzorci bývá mnohdy situačně podmíněna“* (Lozoviuk 2005: 166).

To, že identitu můžeme vnímat jako situační, proměnlivou a vyjednávanou, nemusí nutně znamenat, že taková musí být ve vše případech. Vystává zde totiž otázka, kdy a proč je identita více či méně situační v určitém čase, za určitých podmínek a na určitém místě (Jenkins 1996: 50-51). Nelze totiž opomenout onu sociální vlastnost kategorizování, které jsem se věnovala v úvodu této kapitoly. Toto kategorizování totiž vytváří prostředí, na jehož základě vznikají konkrétní odlišnosti, které potom kolektivní vědomí využívá k vytváření symbolických nebo fyzických hranic mezi jednotlivými skupinami a posiluje tak vnitřní integritu skupiny oproti okolnímu světu.

Situační identitární rozměr využívám především ve čtvrté kapitole, kde právě konkrétní situace rozeznávají etno-národní uvědomění palestinských křesťanů, které nemusí být v každodenním životě uvnitř Západního břehu patrné. Volba tohoto přístupu je dána právě tím, že etnicita, jako jedna z možných primárních sociálních identit (Jenkins 1996: 65), je především situační a ustavuje se ve vztahu k druhému.

3 METODOLOGIE

3.1 Terénní výzkum

Tato disertační práce vychází především z terénního výzkumu prováděného v letech 2009-12 v betlémské oblasti na Západním břehu. Stěžejní pro ni jsou tři několikaměsíční pobyty ve městě *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*, Betlémě a Jeruzalémě a několik dalších kratších pobytů na Západním břehu a v Izraeli. Tato práce má tedy určitý kontinuální vývoj. Prvním výstupem mého terénního výzkumu byla diplomová práce, která nese název *Palestinští křesťané ve světle své současné identity* (Vaňková/Fritzová: 2010), dále pak článek *Konstruování životního příběhu jako adekvátní nástroj vědeckého nahlížení* (Fritzová: 2011), který se věnuje třem biografii žen z *Bajt Sáhúr* a článek *Palestinští křesťané – problém dlouhotrvajícího exodu z místa zrodu křesťanství* (Fritzová: 2012), který se zabývá emigrací palestinských křesťanů ze Západního břehu s etnografickým zacílením na přiblížení situace v betlémské oblasti. Dalším výstupem byla diplomová práce *První intifáda v narativních příbězích křesťanských obyvatel Palestiny – příběhy z betlémské oblasti* (Fritzová: 2013), dále pak článek *Dva životní příběhy palestinských křesťanů a první intifáda* (Fritzová: 2014) a několik příspěvků na antropologických a historických konferencích. Následující podkapitola vychází především z mého zúčastněného pozorování, terénních deníků a rozhovorů a také výše uvedených prací a je doplněna o teoretické úvahy.

Ráda bych nejprve představila ony tři stěžejní výzkumné pobyty. První z nich proběhl v roce 2009 a to konkrétně v říjnu a listopadu tohoto roku. Tehdy ještě jako studentka Antropologie Předního východu jsem se s nejasnými představami pustila do terénního bádání. Nutno podotknout, že tento první výzkumný pobyt mě obohatil o mnohé zkušenosti, které by člověk doma u stolu zkrátka nezískal. Jak uvádí řada teoretiků věnujících se metodám výzkumu (viz například Bernard 2006: 69-73, Eriksen 2008: 44, Kaufmann 2010), důležitá je samotná příprava na výzkumný pobyt, člověk by do terénu měl jít s určitými znalostmi a s určitým záměrem, na druhou stranu však musí být vnitřně otevřen k přijímání nových informací, tvorbě nových hypotéz a změnám ve výzkumném plánu. „*Metoda, stejně jako teorie, je nástroj, který má zůstat pružný, variabilní a progresivní*“ (Kaufmann 2010: 30). Sociolog Jean-Claude Kaufmann ve své knize *Chápající rozhovor* (2010) sice tvrdí, že by výzkum měl vycházet z terénu, zároveň však jedním dechem dodává, že výzkumník by měl jít do terénu již s určitou

výzkumnou otázkou a navíc dobře teoreticky vybaven (Kaufmann 2010). „Z terénu sice má vzejít konečný výsledek naší práce, nicméně ten se musí formovat z teoretických vědomostí výzkumníka a terénu, je tedy nezbytné teoretickou výbavou disponovat“ (Fritzová 2010: 134).

Můj první terénní výzkum byl nicméně poznamenán právě nedostatečnou teoretickou vybaveností a hlavně určitou naivitou, se kterou jsem přijímala zpočátku všechny nové informace a zkušenosti. Přesto byl však nesmírně důležitý a přínosný. Jeho důležitost spatřuji především ve zkušenosti, kterou jsem udělala s cizím prostředím, ale také sama se sebou. To jak se chovají lidé mezi sebou, ale také jak se k nim chovám já, je hlavním bodem úspěchu v terénu. Technika zúčastněného pozorování, kterou každý antropolog v terénu více či méně využívá, nás učí právě tomuto senzitivnímu chování. Být především dobrý posluchač, pozorný výzkumník, otevřený a tolerantní k okolním názorům, to jsou dovednosti, které se musíme neustále učit a zdokonalovat se v nich (Dewalt 1998: 266-267).²¹ K počátku mého výzkumu se váže tato prvotní zkušenost:

Když jsem 15. 10. 2009 vystoupila z letadla na Ben Gurionovo mezinárodním letišti, netušila jsem, že se tento scénář bude ještě během následujících let několikrát opakovat. První problémy s cestou přišly vlastně už na letišti Ruzyně těsně před odletem. Kontroly při cestě do Izraele bývají velice důkladné, zvláště přitom, když jste „jakási studentka“, která chce na Západním břehu provádět „jakýsi výzkum“ mezi křesťany. Byla jsem sice poučena o možných nesnázích při letištní kontrole, ale nečekala jsem tak velké nepříjemnosti, především když jsem strávila tři hodiny ve speciální kontrolní místnosti, byla jsem psychicky již trochu roztřesená. Když jsem dostala i speciální doprovod do letadla a hned u dveří na letišti Ben Gurion si mě vyzvedla izraelská ochranka, měla jsem sto chutí nasednout na nejbližší letadlo a vrátit se zpátky do Čech a modlila jsem se, aby mě nezadrželi jako osobu podezřelou. Nakonec po další tříhodinové kontrole jsem byla propuštěna. Naštěstí zde na mě čekali kolegové, kteří jeli studovat do Jeruzaléma hebrejštinu.

Byl již večer, když jsme se dostali do Jeruzaléma. Na cestu do městečka *Bajt Sáhúr* na Západní břeh, kde měl probíhat můj první terénní výzkum, nebylo ani pomyslení a tak jsem s kolegy zůstala v Jeruzalémě v hostelu. Druhý den ráno jsem se s nimi rozloučila a vydala se již sama na cestu do *Bajt Sáhúr*.

²¹ Více k tomuto tématu v podkapitole 3.1.1 *Zúčastněné pozorování*.

Myslím, že na ten den nikdy nezapomenu. Dobře jsem si uvědomovala, že tento den je vlastně klíčem k úspěchu či neúspěchu mého prvního výzkumu, nebo alespoň k tomu, zda se mi podaří získat počáteční důvěru mých potencionálních informátorů. „*Aby se mohl tazatel důvěrně napojit na citový a myšlenkový svět svého partnera, musí zcela ponechat stranou svoje vlastní názory a pojmové kategorie. Musí myslet jen na to, že se před ním rozprostírá neznámý svět plný bohatství*“ (Kaufmann 2010: 60-61). A já jsem se snažila do tohoto bohatství proniknout.

„*Etnografický výzkum jako osobní zkušenost spočívá ve schopnosti vyznat se v nové situaci... porozumět kultuře jiných lidí znamená odhalit jejich normálnost, aniž bychom umenšovali jejich jedinečnost*“ (Geertz 2000: 24). Věděla jsem, že přede mnou je tato nová situace a doufala jsem, že se mi podaří prolomit počáteční distanc. Stála jsem u *Sirádž centra* (*Siraj center*) – budova organizace, která mi sehnala hostitelskou rodinu a nervózně si opakovala několik arabských vět na uvítanou. Najednou se v zatáčce objevilo staré auto s roztrhanými sedačkami, vystoupil z něj postarší Arab v bílém tílku a kraťasech, usmál se na mě bezzubými ústy a ukazoval, abych si nasedla. Zeptala jsem se vedle stojící sekretářky ze *Sirádž centra*, jestli je zde pro mě a ona přikývla: „*To je pan Abu Talja²², v jeho rodině budeš bydlet.*“

Nasedla jsem tedy ještě více nervózní než předtím a mlčky jsme projeli několika ulicemi. Asi za pět minut jsme zastavili před nízkým betonovým domkem, který je typický pro zdejší městečka. Mlčky mi ukázal, ať jdu za ním, odemkl dveře a rovnou jsme vstoupili do salónu²³. Přišla mě přivítat paní domu, a tak jsem hned začala se svými připravenými větami. Ale ona se smála a vrtěla hlavou, že mi bohužel nerozumí. Až za chvíli jsem pochopila, že palestinské nářečí je dost odlišné od spisovné arabštiny. V té chvíli jsem si více než jindy uvědomila, jak podstatné je ovládat jazyk komunity, kterou chcete zkoumat, a to jen podpořilo moje rozhodnutí učit se místní dialekt. Setkání s paní Abu Talja²⁴ bylo sice rozpačité, ale milé. Naštěstí za chvíli přišla jejich dcera Lama Abu Talja²⁵.

²² Pseudonym.

²³ Hlavní místnost, podobná našemu obývacímu pokoji.

²⁴ Pseudonym.

²⁵ Pseudonym, moje klíčová informátorka. Více o Lamě v podkapitole 3.1.2 *Klíčový informátor*.

S Lamou jsme se šly odpoledne projít na *Shepherd's Field*²⁶ a tato procházka byla vlastně takovým seznamovacím obřadem. Když jsme vstoupily do malé kaple postavené na místě, kde se údajně pastýřům zjevil anděl, sedly jsme si tiše do lavice. Lama po chvilce navrhl, abychom se pomodlily Otče Náš, každá ve svém jazyce. Myslím, že mě trochu testovala, jestli se vůbec umím modlit, ale nakonec se tato společná modlitba stala určitým mostem k počáteční důvěře, kterou jsem tolik potřebovala získat.

Následující měsíc uběhl v rychlém tempu a já jsem stačila provést několik rozhovorů, které jsem nahrála na ruční kameru, psát terénní deník, seznámit se alespoň částečně s místní řeckokatolickou a římskokatolickou obcí a některými dalšími obyvateli *Bajt Sáhúr*, studijně navštěvovat Betlémskou univerzitu a její univerzitní knihovnu. Nejzajímavější byl pro mě ale rodinný život mojí hostitelské rodiny, která mě usilovně zapojovala do všech svých aktivit a seznamovala se všemi příbuznými v okolí. Po návratu domů tento terénní výzkum sloužil jako základní zdroj informací pro moji diplomovou práci. Až při druhém pobytu jsem zpětně zjistila, že ne všechno, co jsem zažila během prvního výzkumu, je skutečná realita. Některé události z minulého roku se ukázaly jako částečně zinscenované a to ne nikterak záměrně, ale prostě proto, že jsem byla „odborníkem ze zahraničí, který o nás bude psát“.

Terénní výzkum v sobě ukrývá především nebezpečí subjektivity a zkreslení přijímaných informací. O tom píše například Eriksen (2008: 41-43). Důležitost druhého výzkumného pobytu tedy tkvěl nejen v získání nových informací, ale také v tom, že mi pomohl odhalit některé nepřesnosti v mých původních závěrech. Zároveň jsem ale mohla využít původních zkušeností a kontaktů.

Tento druhý stěžejní výzkum jsem uskutečnila téměř o rok později. Tentokrát jsem se do městečka *Bajt Sáhúr* vydala na tři měsíce a to od září do prosince 2010. Rozhodla jsem se intenzivně věnovat studiu palestinského dialektu, jak na arabské Jeruzalémské univerzitě, tak

²⁶ *The Catholic Shepherds' Field* - Pole pastýřů (katolická tradice). Místo, kde se podle křesťanské tradice zjevil anděl pastýřům a poslal je do Betléma. Dnes je zde vystavěna kaple Andělů od známého architekta Antonia Barluzziho, která připomíná svým tvarem stan. Kolem ní se rozprostírá park a archeologický areál, kde v současnosti stále probíhá výzkum. Nejstarší křesťanská stavba nalezená v tomto areálu se datuje do byzantského období. Kromě toho je zde několik jeskyň zpřístupněných a mohou se zde po domluvě sloužit bohoslužby, čehož hojně využívají poutnické zájezdy. Nedaleko *The Catholic Shepherds' Field* se nachází také místo *The Orthodox Shepherds' Field* – Pole pastýřů (pravoslavná tradice), jedná se o Jeskynní kostel, kde byly nalezené hroby pastýřů. Více na: *Shepherds' Field, Bethlehem* [online]. URL: <http://www.atlastours.net/holyland/shepherds_field.html> [citováno 7. 6. 2015]. Také podle zúčastněného pozorování.

u jedné místní učitelky v *Bajt Sáhúr*. Díky těmto soukromým hodinám jsem navíc získala další klíčovou informátorku a celou řadu zajímavých informací o životě řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, ke které tato učitelka patřila, stejně tak jako moje hostitelská rodina. Během tohoto výzkumu jsem se zaměřila především na metodu zúčastněného pozorování a snaže porozumět místní komunitě řeckokatolických křesťanů. Svůj volný čas jsem trávila především s rodinou a vedla jsem si podrobný terénní deník, snad proto z tohoto tříměsíčního výzkumu jsem získala daleko více informací z terénu, ale již méně semi-strukturovaných rozhovorů. Tento druhý výzkum přinesl určité „odkouzlení“ terénu, jak jsem již uvedla výše. Bernard uvádí, že první etapa zúčastněného pozorování se může vyznačovat právě nadšením a okouzlením jinou kulturou, které jsem prožívala i já (Bernard 2006: 378). Právě proto byl však druhý výzkum tak důležitý. Pro městečko jsem se stala „normální“, nebyla jsem už ta cizinka, ale „Maria z Čech, co k nám zase přijela“.

Nejvíce jsem tuto změnu pocítila přímo v mojí hostitelské rodině. A to když jsem postupně začala dostávat úkoly v domácnosti, které jsem minulý rok nedostávala, jako vytírání podlahy, mytí nádobí, oken apod. Tato změna naznačovala, že jsem se stala součástí rodiny, nejsem tedy „návštěva“, ale běžný člen domácnosti. Na druhou stranu už jsme netrávili každý den na návštěvě u příbuzných, nebylo ani nutné se o mě pořádk „starat“. Stala jsem se svědkem každodenních starostí, rozepří, ale i oslav a starání se o zrovna narozené nové členy rodiny rozšířené rodiny Abu Talja.

Třetí stěžejní výzkum jsem provedla v roce 2012 a to opět na podzim (říjen-první polovina listopadu). Tento výzkum byl především zaměřen na etnickou identitu mých informátorů a také na jejich biografii, zajímala jsem se také o politickou situaci a o pohled mých informátorů na nedávné historické události, jako byla první palestinská intifáda, mírový proces a druhá palestinská intifáda. Opět jsme se vrátili k tématu separační bariéry, nesvobody a ekonomické problematice. Prohloubila jsem metodu semi-strukturovaných rozhovorů a snažila jsem se více využívat metodu narativního rozhovoru. Další studium palestinského dialektu přispělo ke zlepšení komunikace s těmi členy řeckokatolické obce, kteří neovládají angličtinu. Přesto musím uvést, že drtivá většina všech nahrávaných rozhovorů (s výjimkou čtyř) byla vedena v jazyce anglickém.

Kromě těchto tří stěžejních terénních pobytů jsem oblast navštívila ještě čtyřikrát a to vždy na kratší dobu. Dvakrát na jaře a jednou na podzim v roce 2011, dále pak v březnu 2012.

Tyto výzkumné pobyty byly umožněny díky vstřícnosti mého zaměstnavatele cestovní kanceláře Avetour, který mi uhradil cestovné. Byly většinou spojené s mojí průvodcovskou činností a následným několikadenním pobytem v terénu. Prakticky to vypadalo tak, že jsem týden provázela turistickou skupinu z České republiky a druhý týden jsem bydlela u svojí hostitelské rodiny a věnovala se výzkumu. Tyto kratší pobyty jsem věnovala především sběru informací z Betlémské univerzity, případně semi-strukturovaným rozhovorům či zkrátka mapování konkrétních sociálních změn v řeckokatolické komunitě.

3.1.1 Zúčastněné pozorování

Zúčastněné pozorování bylo základní metodou, kterou jsem hojně při svém výzkumu uplatňovala. Tím, že jsem se do terénu vracela a pobývala tam i delší časové úseky, mohla jsem tuto metodu hojně využívat. Především ve druhém a třetím terénním výzkumu jsem tuto metodu široce uplatnila. Jak jsem již uvedla, když jsem se vrátila v roce 2010 do své hostitelské rodiny, stalo se samozřejmostí, že jsem se účastnila i běžných každodenních prací. Stala jsem se svědkem rutinní komunikace mezi členy domácnosti, ale i běžných hádek a debat, oslav, ranního chaosu, hygienických rituálů, náladovosti, pohostinnosti aj. Mohla jsem sledovat návyky jednotlivých členů a to všechno v celkem reálné, nezakreslené *podobě*. „*Hádky, vtipy, rodinné scény, události obvykle triviální, někdy dramatické, ale vždy významné, tvoří atmosféru mého i jejich každodenního života. Musím však připomenout, že domorodci mě viděli každý den, až o mě přestali mít zájem a přestali být znepokojení, přestali si uvědomovat moji přítomnost a já jsem přestal být rušivým elementem jejich kmenového života...*“ (Bernard 2006: 345 podle Malinowski 1923).

3.1.1.1 Vstup do terénu

Prvotní kontakt je jedním z klíčových momentů celého výzkumu, uvádí to například Hendl (2005: 194) nebo Bernard (2006: 356). Jak na potencionální informátory zapůsobíte, jestli si připravíte dobrou výchozí pozici a získáte prvotní důvěru, to vše záleží třeba i na několika minutách či hodinách vzájemného kontaktu. Bernard dále uvádí pět pravidel, kterými je třeba se řídit při vstupu do terénu.

Zaprvé je to samotný výběr místa, kde mohu snadno dosáhnout na potřebná data. Tedy aby místo bylo dosažitelné, pokud mohu vybírat z několika možností, volím vždy tu snadněji

dosažitelnou (Bernard 2006: 356). V mém případě nebylo jednoduché takové místo najít. Je poměrně složité najít místo na Západním břehu, o kterém by se dalo říci, že tato kritéria splňuje, zvláště když se tam z České republiky musíte nějak dopravit. Snažila jsem se nicméně vybrat takové místo, které by bylo relativně bezpečné a které by zároveň bylo blízko Jeruzaléma, ze kterého je celkem dobré dopravní spojení. Zvolila jsem nakonec městečko *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*, které se nachází asi 3 km od Betléma a 15 km od Jeruzaléma. Tato volba se ukázala jako správná.

Bernard (2006) dále radí mít s sebou zvací dopisy a jednoduchý popis svého výzkumu. Ve stejném duchu radí také Dewalt (2011: 42). V mém případě se tato rada neosvědčila, právě naopak mi na letišti způsobila velké nesnáze. Když jsem kontrole předala svůj zvací dopis z Betlémské univerzity, ochranka mě nechtěla pustit a až po nekonečných kontrolách jsem mohla odletět, další výsledky a kontroly mě poté čekaly i na Ben Gurionovu letišti v Izraeli. Když jsem letěla podruhé, o svém výzkumu jsem se již nezmiňovala, pouze o studiu na Jeruzalémské univerzitě.

Třetí pravidlo zní: nepřeceňovat se. Podle Bernarda je důležité využívat informátorů a lidí, co vám poradí, či zprostředkují kontakt s ostatními a usnadní tak vstup do terénu. Podobně Dewalt (2011: 42) radí identifikovat důležité členy skupiny a s těmi pak spolupracovat. Tohoto zlatého pravidla jsem se snažila držet co nejvíce. Zaprvé jsem využila prvotních kontaktů ještě z České republiky. Na Betlémské univerzitě jsem byla od počátku v kontaktu s dr. *Džamálem Chaderem (Jamal Khader)*, který mi zprostředkoval mnohá setkání s dalšími křesťany, sám osobně se stal mým důležitým informátorem a poskytl mi i cenné rady ohledně mého výzkumu. Také mi umožnil studium a sběr materiálů v betlémské univerzitní knihovně. Moje hostitelská rodina se od samého počátku stala samozřejmě základním pramenem mých informací z terénu. O důležitosti klíčového informátora mluví také Hendl (2005: 194).

Čtvrté pravidlo je umění prezentace sebe a svého výzkumu. Umění rychle, správně a jednoduše odpovědět obyčejným lidem na otázky typu: „*Co tady děláte? Kdo vás sem poslal? Kdo vám to financuje? K čemu je váš výzkum a kdo z něj bude mít prospěch? Proč se chcete něco dozvědět o místních lidech? Jak dlouho tady budete? Jak mám vědět, že nejste špión?*“ (Bernard 2006: 357-8) je dalším klíčem k získání důvěry. S obdobnými typy otázek jsem se setkávala především během svého prvního výzkumného pobytu. Protože jsem již předem měla promyšleno, co budu odpovídat, byla moje reakce věrohodnější a lidé brzy pochopili, že

provádím pouze výzkum pro svoji univerzitní práci. Z počátku jsem se setkávala s nedůvěrou v otázkách, které se určitým způsobem dotýkaly politiky, či palestinsko-izraelského konfliktu. Někteří moji informátoři se znova a znova ujišťovali, pro jaký účel budou jejich odpovědi užívány a někteří si nepřáli být nahráváni na kameru či diktafon. Nicméně pokud byla počáteční nedůvěra prolomena, a jejich otázky byly věrohodně zodpovězeny, informátoři velice dobře spolupracovali.

Páté pravidlo, které navrhuje Bernard, se mi zpočátku jevilo jako nepřiliš podstatné. Bernard radí pozorovat nejen vztahy mezi lidmi, ale také vybavení místností, pohyb lidí, pachy, chutě, zkrátka veškeré okolnosti a drobnosti (Bernard 2006: 358). Tyto detaily jsou součástí sociálního světa, který pozorujeme a který se snažíme prozkoumat a pochopit. Například ve velké většině všech domů, které jsem navštívila, v jejich salónech visely veliké rodinné obrazy, což je například jeden z ukazatelů, že rodina je zde stále na prvním místě. Ještě dnes cítím vůni kávy s kardamomem - typickou vůni večera. Když cítím chladný vzduch větracího zařízení, dodnes si vzpomínám, jak mi Lama dávala na noc k hlavě malý větrák, aby mi nebylo horko. Pohostinnost a starost o návštěvu především, jenže já jsem bohužel tuto pozornost nechápala, byla mi nepříjemná zima a nemohla jsem spát. I když jsem tedy toto páté Bernardovo pravidlo pokládala zprvu za nepřiliš důležité, ukázalo se, že i sebemenší detail může rozkrýt určitou rovinu vnitřního světa mých informátorů.

3.1.1.2 Ustavení vztahu

Jednou ze základních dovedností výzkumníka v terénu je budování vzájemné důvěry mezi ním a jeho informátory (Bernard 2006: 358, Dewalt 1998:268, Dewalt 2011:48). Jedná se o vytvoření vzájemného vztahu, na jehož základě můžeme získávat podrobné informace. Dewalt uvádí, že *„tohoto vztahu je dosaženo, když pozorovatel a informátor sdílí společné cíle a pomáhají si v jejich dosažení, dále pak když je informátor ochoten poskytnout svůj vlastní příběh výzkumníkovi“* (Dewalt 1998: 268). Podobně také (Vidich 1955: 355) upozorňuje na to, že pozorovatel, stejně tak jako informátor, se nachází v sociální síti skupiny od té doby, co do ní vstoupí, navíc je ale důležité vytvořit si vlastní identitu v očích zkoumané skupiny.

Pro ustavení vztahu mezi výzkumníkem a informátory je důležitá určitá událost nebo moment (Dewalt 1998: 268). Během svého výzkumu jsem evidovala více takovýchto událostí, které postupně prohlubovaly můj vztah se členy zkoumané skupiny. Zprvce to byl samotný začátek výzkumu. O jeho důležitosti jsem se už zmínila v úvodu této kapitoly. K prohloubení

vztahu s mojí klíčovou informátorkou došlo na základě události, která by se mohla zdát jako nedůležitá každodennost.

Jednoho večera jsme se zapomněly v restauraci a přišly domů asi o dvacet minut později. Čekali na nás rodiče Lamy, celí netrpěliví a přesto, že mi tenkrát bylo dvacet čtyři a Lamě dvacet devět let, cítila jsem se jako patnáctiletá teenagerka, která přišla pozdě z diskotéky. Obě jsme se potom tomu v pokoji smály do dlaní a ten večer jsme si ještě dlouho povídaly, a já se snažila zjistit, proč měl pan Abu Talja tak špatnou náladu, když se vlastně tak moc nestalo. Nejen, že jsem se dozvěděla velké množství důležitých informací o rodinných vztazích v křesťanské komunitě obecně, ale také jsem získala Laminu důvěru v tom smyslu, že jsme společně překročily určité pravidlo, které jsme ale obě chápaly jako absurdní.

Dalším společným momentem, který mi pomohl získat důvěru celé rodiny, především pak pana a paní Abu Talja, bylo to, že jsem se snažila zapojit do každodenní pracovní činnosti. Rodina Abu Talja se živí tím, že mají doma malou pekárnu. Pizzy a další upečené dobroty potom prodávají v místní řeckokatolické škole²⁷. Když jsem v noci se zaťatými zuby vstala v půl třetí, abych jim pomohla při pečení, zprvu se na mě jen nevěřičně dívali. Následující dny však pochopili, že to s tím „sdílením“ asi myslím vážně a naše vzájemné vztahy se tímto velice prohloubily. Důležité také bylo, že jsem při společné práci získávala další informace pomocí neformálních rozhovorů.

Avšak nejdůležitějším počinem, který přesvědčil většinu mých informátorů, že se o ně doopravdy zajímám, bylo, že jsem se k nim po roční pauze opět vrátila. O důležitosti opětovného návratu do terénu píše například Dewalt (1998: 269).

3.1.2 Klíčový informátor

Klíčové informátorky jsem získala během svého výzkumu dvě. První z nich byla Lama Abu Talja. Dcera pana a paní Abu Talja mojí hostitelské rodiny, se kterou jsem sdílela společný pokoj během celého výzkumu. Druhou klíčovou informátorkou se stala paní Teresia Abu Housan, učitelka, u které jsem studovala arabštinu a která také často navštěvovala moji hostitelskou rodinu. Mezi další významné informátory a spolupracovníky patřil dr. *Džamál Chader (Jamal Khader)* z Betlémské univerzity a jedna ze zaměstnankyň městského úřadu v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*.

²⁷ *The Greek Catholic Patriarchate School "Peter Nettekoven" in Beit Sahour.*

Klíčoví informátoři jsou výhodní v tom, že nás uvádějí do dané společnosti, pomáhají nám orientovat se na novém kulturním poli a do určité míry nám poskytují i jakési vztahové zázemí. Na druhou stranu klíčový informátor se může stát naší pastí. Jak upozorňuje Metcalf (1998) výzkumník má tendenci nekriticky přejímat názory klíčových informátorů. Když však antropolog vstupuje do terénu, je většinou zkoumanou skupinou vnímán jako outsider, klíčovými informátory se proto stávají lidé, kteří jsou také outsideři, či jsou nějakým způsobem výjimeční a nepředstavují tak „normu“ dané společnosti (Metcalf 1998: 327). Pokud zjistíme, že nás daný informátor od společnosti spíše izoluje, než do ní začleňuje, měli bychom samozřejmě hledat možnosti, jak se z daného vztahu vyprostit a pokusit se navázat na jinou osobu. Někdy je to možné, někdy to možné není.

Níže uvádím zkrácené biografie mých dvou klíčových informátorek. Jejich postavení v řeckokatolické komunitě nebylo sice „outsider“, ale do určité míry bylo netradiční. Od skupiny mě však neizolovaly, naopak mě přivedly k důležitým osobám skupiny, jako jsou kněží, učitelé ale i ostatní členové rodin. Důležité také bylo, že Lama pocházela z rodiny Abu Talja²⁸ a Teresia z rodiny Abu Housan²⁹, takže jsem díky nim měla přístup do obou rodů, které vlastně řeckokatolickou farnost v *Bajt Sáhúr* vytvářejí. Díky tomu, že se mezi námi ustavil přátelský vztah, jsem mohla čerpat z naší vzájemné důvěry a jejich otevření vůči mé osobě do značné míry přispělo k získání důležitých informací o zkoumané komunitě.

Lama Abu Talja³⁰

*Jmenuji se Lama Abu Talja, je mi 29 let, jsem učitelkou ve škole, mám magisterský titul z pedagogické fakulty se zaměřením na anglický jazyk a opravdu miluji svoji práci, mám i jiné zájmy v rámci své církve...**můj život je zde velice normální.** [Lama, rozhovor A - 21. 10. 2009]*

*Když mi bylo okolo patnácti let, **byla jsem normální dívka**, která chce milovat a být milována...studentkou místní školy...tráví čas se svojí rodinou a bratřenci a ostatními... [Lama, rozhovor B - 2. 11. 2010]*

***Jsem normální dívka**, která ráda cestuje a poznává ostatní země, miluje svoji práci v církvi, ráda učí, ale je často nervózní, ale nikdy jsem nikoho nenáviděla... snící tak moc... [Lama, emailová korespondence - 2. 9. 2011]*

²⁸ Pseudonym.

²⁹ Pseudonym.

³⁰ Biografické informace zde uvedené byly již publikovány v článku (Fritzová 2011: 228-229).

Moje dětství bylo úplně normální, hrála jsem si s ostatními děvčaty. Měla jsem dvě kamarádky, se kterými jsem si hrávala... [Lama, rozhovor D - 23. 10. 2012]

Ve všech výše uvedených úryvcích Lama vždy upozorňovala na to, že její život je velice normální a tím pádem, že i ona je běžnou „normální“ členkou skupiny. Toto tvrzení však vyjadřovalo pouze skrytou rovinu informátorčiny narace, tedy touhu po tom být přijímaná skupinou jako „normální“.³¹

Lamě bylo v době zahájení výzkumu 29 let, ale stále ještě nebyla vdaná³², to v místní řeckokatolické komunitě (a můžeme říci obecně v arabské společnosti) není přijímané jako „normální“ pozice, právě naopak. I když informátorka tvrdila, že je se svým životem spokojená, z dalších rozhovorů a zúčastněného pozorování vyplynulo, že by informátorka ráda opustila tento na první pohled „emancipovaný“ způsob života a stala se „normální“ vdanou ženou. Na druhou stranu měla Lama poměrně silnou pozici v církevní hierarchii, byla vnímána jakou velice zbožná dívka a vedla společenství mladých řeckokatolických křesťanů. Mezi mládeží byla poměrně oblíbená, navíc její postavení v rámci církve bylo něco jako u nás pozice „kostelníka“, takže měla poměrně široké kontakty v celé řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr*. I když tedy její postavení bylo určitým způsobem výjimečné, od dané skupiny mě neizolovala.

Paní Teresia Abu Housan

S paní Teresií jsem se poprvé setkala v říjnu roku 2009. Bylo to při mém prvním výzkumném pobytu v *Bajt Sáhúr*. Byla jsem u svojí hostitelské rodiny a hned druhý den pobytu jsme šly s Lamou do řeckokatolického kostela na mši svatou, po jejím skončení mě seznamovala s některými lidmi z řeckokatolické obce, mezi nimi byla také paní Teresia.

Od našeho prvního setkání uběhlo už více než šest let. Setkaly jsme se při desítkách neformálních rozhovorů a čtyřech semi-strukturovaných rozhovorech. Teresia mi pomáhala s učením arabštiny, podnikly jsme společně s ní a s Lamou několik výletů po Západním břehu, například do Ramalláhu, Náblusu či Jericha.

Paní Teresia prožila celý život v *Bajt Sáhúr*. Po úspěšném ukončení školy a složení *taudžihí (tawjihí)*³³ získala Teresia místo učitelky na řeckokatolické škole v *Bajt Sáhúr*.

³¹ Vybrané úryvky slouží jako dokreslující materiál. Analýza a interpretace informátorčina postavení ve skupině vychází nejen ze semi-strukturovaných rozhovorů, ale také ze zúčastněného pozorování a každodenního kontaktu s informátorkou.

³² Lama se vdala v roce 2013.

³³ Obdoba naší maturitní zkoušky.

T: Když jsem tam nastoupila, měla celá škola jen tři třídy, protože začala fungovat v roce 1966, a já nastoupila v roce 1968, takže každý rok jedna přibyla. Prvních šest let jsem učila v první třídě všechny předměty.

Celou školu měly na starosti řádové sestry z Německa, a protože jsem se hodně věnovala výtvarným činnostem, nakonec mi navrhly, že mám učit výtvarnou výchovu ve všech třídách. Bránila jsem se, že to nezvládnou, ale ony mi řekly, že mi pomohou. Přinesly mnoho knih a různého materiálu a „zavřely mě ve škole“ [smích]. [Teresia, rozhovor A - 24. 10. 2009]

Po šestnácti letech každodenní práce se Teresia v roce 1982 seznámila s německým stavitelem Alfonzem³⁴. Alfonzo často navštěvoval řádové sestry v konventu a tam se také poznali. Teresii bylo tenkrát 33 let a Alfonzo byl o půl roku starší, byl stavebním inženýrem a pracoval pro jedno německé církevní společenství. Zabýval se hlavně projektováním staveb. Zamilovali se do sebe a po roce a půl se vzali. Jejich společný život byl však velice krátký.

T: Bydleli jsme chvíli v bytě v Betlémě, ale Alfonzo se chtěl vrátit zpátky do Německa, a tak jsme se rozhodli, že tam odjedeme. Jenže mě nepovolili odlet z Tel Avivu. Alfonzo odletěl sám a domluvili jsme se, že se potkáme v Německu o něco později. Měla jsem počkat měsíc, jestli mi dají povolení odletět z Tel Avivu, ale nechtěla jsem čekat. Odjela jsem proto do Jordánska na německou ambasádu, ale tam mi také hned nedali vízum, že musí nejprve vyřídit nějaké právní záležitosti. Musela jsem se vrátit domů a volala jsem Alfonzovi, že musíme ještě chvíli počkat. Začala jsem opět zařizovat vízum přímo v Izraeli a on zatím byl v Německu. O týden později mi volali, že měl autonehodu, jenže mě pořád nechtěli pustit [smutně]. Tak mi řádové sestry hodně pomáhaly a konečně po dvou dnech jsem mohla odletět. [Teresia, rozhovor A - 24. 10. 2009]

Když Teresia přistála v Německu, měla jediný cíl, dostat se co nejdříve do nemocnice za svým manželem.

T: Jeho rodina na mě byla moc hodná, řekli mi, že je v nemocnici, ale že mě asi nepozná, abych na to byla připravená. A tak jsem šla, v pátek jsem ho viděla a v sobotu zemřel. [Teresia, rozhovor A - 24. 10. 2009]

Teresia zůstala měsíc v Německu a pak se vrátila zpět do *Bajt Sáhúr*. Mezitím se změnila situace ve škole, kde předtím vyučovala. Řádové sestry, se kterými mnoho let spolupracovala, odešly a nový kněz, který jí slíbil návrat do školy, svůj slib nesplnil. Teresia tak zůstala dva roky nezaměstnaná, bez manžela, pouze s rodinou, která se jí stala oporou. O tomto období mluví jako o jednom z nejtěžších ve svém životě. Teresia se poté už nikdy nevdala, ale o něco později se alespoň konečně mohla vrátit do školy.

³⁴ Pseudonym.

V roce 2009, kdy jsem začala svůj terénní výzkum, Teresia ještě stále pracovala v místní řeckokatolické škole. O rok později však již odešla do důchodu, což nesla poměrně těžce. Její postavení jako vdovy ve společnosti nebylo sice výjimečné, ale přesto její život vykazoval určité stopy netradičnosti. Zaprvé se vdala velice pozdě, za druhé její manžel byl cizinec, za třetí velice brzy ovdověla. Především tím, že nemá vlastní děti, její sociální postavení klesá. V době mého výzkumu bydlela u svého mladšího bratra, jeho manželce pomáhala s výchovou dětí a starala se o chod domácnosti. Její postavení lze označit jako postavení s nižším socioekonomickým statutem, nikoli jako postavení, které by ji vylučovalo ze zkoumané komunity.

3.1.3 Místo výzkumu *Bajt Sáhúr*³⁵

Toto křesťanské město se ukázalo jako ideální místo pro můj výzkum a to hned z několika důvodů. Zaprvé proto, že je jedním z posledních měst v Palestině, kde mají křesťané většinové zastoupení. Zadruhé proto, že zde mají zastoupení čtyři různé církve, takže jsem se mohla setkat s pestrým zastoupením křesťanů arabského původu. Další významné pozitivum je i to, že *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* leží v blízkosti Betléma i Jeruzaléma, což mi umožňovalo bez problémů navštěvovat Betlémskou univerzitu (cesta autobusem trvala asi 15 minut) i Jeruzalémskou univerzitu. Především díky mému druhému výzkumnému pobytu, při kterém jsem pravidelně navštěvovala kurzy palestinského dialektu na Jeruzalémské univerzitě, jsem téměř denně zakoušela nesnáze spojené s cestováním mezi Západním břehem a Izraelem. Získala jsem tímto způsobem informace kvalitativního charakteru o překračování fyzické, ale i symbolické hranice (překračování checkpointu), která je hlubinně spojená s etnickou palestinskou identitou.

Město *Bajt Sáhúr* má podle *Palestinian Central Bureau of Statistics* 13 997 obyvatel k roku 2012 (*Localities in Bethlehem Governorate...*).³⁶ Oficiální stránky městského úřadu v *Bajt*

³⁵ Některé informace pro tuto podkapitolu jsou převzaty z méj diplomové práce (Fritzová 2013: 56-57).

³⁶ *Localities in Bethlehem Governorate by Type of Locality and Population Estimates, 2007-2016* [online]. 2013. Palestinian Central Bureau of Statistics. Dostupné na: <http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/betlhm.htm> [citováno 28. 3. 2013]

Sáhúr uvádí, že je zde asi 80% křesťanské populace (*History, Economy, and Tourism...*)³⁷, jiné zdroje jsou ale v tomto odhadu střídmejší a uvádějí mezi 60-70%.³⁸

Město *Bajt Sáhúr* se během první intifády dostalo do povědomí široké veřejnosti nenásilným odporem vůči izraelské okupaci. První velká nenásilná akce proběhla v červenci 1988 a to když více než 500 obyvatel vrátilo demonstrativně svoje ID (identifikační karty) izraelské vládě (Sennott 2003: 145). Poté se obyvatelé města na podzim roku 1989 rozhodli na základě výzvy: „*Žádné daně pod okupací!*“ neplatit povinné daně, ze kterých Izrael financoval právě vojenskou okupaci Západního břehu. Izrael zareagoval v očích celosvětové veřejnosti velice tvrdě a neadekvátně. Město bylo na 42 dní obleženo izraelskou armádou, bylo odříznuto od zásobování, několik desítek lidí bylo uvězněno a asi 350 domácnostem byl zkonfiskován majetek v hodnotě 3 milionů dolarů (Tsimhony 1993: 175-176, Raheb 1995: 108-111).

Zajímavou optikou se na případ města *Bajt Sáhúr* dívá Charles M. Sennott, který na základě výpovědí přímých účastníků této akce rekonstruuje průběh celé události. Zkoumá také jednotlivé předpoklady, které vytvořily základ, ze kterého mohl vyrůst nenásilný způsob odporu právě v tomto městě. Ten pak vidí v kombinaci několika hlavních důvodů sociokulturních, ekonomických a vzdělávacích. Kromě toho však spatřuje hlavní příčinu v důrazu na nenásilí, který v sobě obsahuje křesťanství. Protože *Bajt Sáhúr* je křesťanským městem s poměrně vzdělaným obyvatelstvem, kde navíc funguje vzájemná lokální důvěra vybudovaná na společném historickém kontextu, bylo možné, aby právě zde byl podpořen takovýto druh odporu (Sennott 2003: 154-155).

Občané města *Bajt Sáhúr* vytrvali v nenásilném odporu i přes tvrdé protiprávní izraelské postihy a celé město získalo za svůj příkladný postoj nominaci na Nobelovu cenu míru, podporu světových církví i sympatie většiny celosvětové veřejnosti (Šlajerová 2009: 136).

Co se týká politicko-ekonomické situace, patří toto město mezi bohatší lokality Západního břehu. Největší ekonomický otřes v nedávné minulosti přinesla druhá intifáda. Ta se podepsala především na poklesu cestovního ruchu, ale projevila se také uzavřením hranic,

³⁷ *History, Economy, and Tourism* [online]. Welcome To Beit Sahour Official Website. 2005-2010.
URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/english/historic.htm>> [citováno 28. 3. 2013]

³⁸ Informace se liší od zdroje: Například publikace *Palestinian Christians Facts, Figures and Trends 2008* uvádí k roku 2007 pouze 12 367 obyvatel, z toho necelých 66% je údajně křesťanů (*Palestinian Christians...*2008: 7). Naproti tomu údaje poskytnuté městským úřadem v *Bajt Sáhúr* hovoří o 15 388 obyvatel k roku 2006 - *poskytnutý materiál ve vlastnictví autorky* a oficiální internetové stránky městského úřadu *Bajt Sáhúr* uvádějí 80% křesťanů a 20% muslimů. Počet obyvatel přibližně 14 500, není však uveden rok, ke kterému se tyto údaje vztahují. *History, Economy, and Tourism* [online]. Welcome To Beit Sahour Official Website. 2005-2010.
URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/english/historic.htm>> [citováno 28. 3. 2013]

čímž pracující v Jeruzalémě a na izraelském území přišli o zaměstnání. Propuknutí druhé intifády znamenalo ekonomický pokles pro celý Západní břeh, *Bajt Sáhúr* tedy nebyl výjimkou.

Ve městě lidé pracují v následujících sektorech: cestování a turismus 28%, průmysl 20%, služby 20%, práce na izraelském území 15%, zemědělství 5% a další práce 12%.³⁹ Produkce se zaměřuje na výrobky z olivového dřeva, keramické výrobky, ruční vyšívání a textilní práce. Další pracovní příležitosti poskytují Společnost vyrábějící plastické hmoty *Bajt Sáhúr* a Autobusová společnost *Bajt Sáhúr*.⁴⁰

Historicky zajímavým místem je *Shepherd's Field*, kde se údajně zjevil pastýřům anděl, aby jim oznámil, že se v nedalekém Betlémě narodil Ježíš Kristus. Toto místo je častým turistickým cílem.

Velkým problémem, se kterým se město *Bajt Sáhúr* v současnosti potýká, je expanze izraelských osad, které postupně zabírají blízké okolí města.⁴¹

3.2 Rozhovory

Rozhovor je metoda výzkumu, která se používá ve všech humanitních disciplínách, jako je psychologie, antropologie, sociologie aj. Rozhovor se využívá především v kvalitativních šetřeních, nejčastěji jej dělíme na nestrukturovaný, semi-strukturovaný a strukturovaný (Crabtree, Miller 1999: 18–20). Bernard přidává ještě čtvrtou podskupinu a to rozhovor neformální, který svojí charakteristikou připomíná rozhovor nestrukturovaný (Bernard 1995: 208-210).

Při mém výzkumu jsem používala především neformálních a nestrukturovaných rozhovorů v každodenním kontaktu s informátory, dále pak semi-strukturovaných rozhovorů, které jsem nahrávala na ruční kameru.

Při vedení rozhovorů⁴² jsem se vždy snažila o tzv. „chápatý přístup“. Velkou inspirací pro mě byli autoři Paul Thompson (2000), Jean-Claude Kaufmann (2010) a Holstein, Gubrium (2004). Všichni tito autoři určitým způsobem prosazují onen chápatý styl vedení rozhovoru. Ať už jde o označení „chápatý rozhovor“, které jsem si vypůjčila od Jean-Claude Kaufmanna,

³⁹ Výroční zpráva městského úřadu v *Bajt Sáhúr* k roku 2010. Poskytnutý materiál ve vlastnictví autorky.

⁴⁰ Výroční zpráva městského úřadu v *Bajt Sáhúr* k roku 2010. Poskytnutý materiál ve vlastnictví autorky.

⁴¹ Více k tomuto problému v podkapitole 4.3 *Hāda baladūna - Toto je naše země*.

⁴² V širším slova smyslu, tj. jak při vedení semi-strukturovaných, nahrávaných rozhovorů, tak i v běžném každodenním kontaktu.

nebo tzv. rozhovor „aktivní“, jak jej označují Hostein s Gubriumem. V obou případech se jedná o styl snažící se zachytit subjekt-informátora jako aktivního jedince, který není jen pasivním vyprávěcím, ale aktivním činitelem. Pomocí rozhovoru vytváří podstatnou složku samosebe, totiž svoji identitu v naraci.

Představitelem narativního přístupu je například Jerome Bruner, který v článku *The Narrative Construction of Reality* uvádí, že naši lidskou zkušenost a naši paměť uspořádáváme především v podobě narativních příběhů, mýtů a soudů (Bruner 1991: 4). Skrze rozhovor a vyprávění pak chápeme svět, který nás obklopuje. Dále skrze to, co vyprávíme, prožíváme životní zkušenosti a chápeme vlastně sami sebe. Vyprávění navíc prostupuje časem i prostorem, vytváří tak určitý řád napříč časoprostorem. Dodává našemu životu smysl a koherenci (Rapport 2000: 73-76). Vyprávění je složeno z jedinečného sledu událostí, duševních stavů a zahrnuje lidskou bytost jako osobu či jako aktéra. Tato spektra jsou jeho součástí, ale nemají význam sama o sobě, ten je jim dán až jejich místem v konečné výsledné struktuře příběhu, kterou vytváří sám jedinec (Bruner 2000: 43).⁴³

Rozhovor může spoluutvářet informátorův příběh a rozkrýt tak jeho vnitřní svět, což je pro výzkum identity velice podstatné. *„Účastníci aktivního rozhovoru jsou v tomto „interpersonálním dramatu“ neustále vtahováni do vytváření významu současných rozpoznatelných vlastností každodenní zkušenosti“* (Holstein, Gubrium 2004: 154).

To, že se výzkumník aktivně zapojuje, vytváří aktivitu a dynamiku rozhovoru. Informátor navíc cítí, že se o něj výzkumník doopravdy zajímá. Vhodně zvolenými otázkami se navíc výzkumník může dostat do hloubky příběhu, odkrýt také informátorovy pocity a myšlenkové analogie, které by jinak mohly zůstat utajeny. Stejně tak také Kaufmann nabádá k tzv. „chápacímu rozhovoru“. *„Respondent musí cítit, že to, co říká, má pro tazatele velkou cenu, že ten ho upřímně poslouchá a že je přitom ochoten odchýlit se od svých otázek, aby mu dal prostor okomentovat důležitou informaci, kterou nadnesl příliš stručně. Respondent s překvapením zjišťuje, že mu tazatel pozorně naslouchá a zakouší jistou radost z toho, že se postupně přesouvá do hlavní role. Není neurčitě dotazován na svůj názor, ale protože disponuje cenným věděním, které tazatel nemá, stává se klíčovou postavou“* (Kaufmann 2010: 57).

Kaufmann (2010: 60-61) stejně tak jako Thompson (2000: 222, 238) zdůrazňuje, že základní dovedností výzkumníka, který vede rozhovor, je umění empatie a naslouchání. Pokud

⁴³ Narativnímu přístupu se více věnuji ve svém článku (Fritzová 2014: 203-224).

informátora budeme neustále přerušovat, netaktně zasahovat do jeho odpovědí, případně do příběhu, který se nám snaží sdělit, nemůžeme nikdy získat jeho důvěru. Pokud se nám nepodaří získat informátorovu důvěru, jeho výpovědi zůstanou povrchní, krátké a neúplné. Kaufmann (2010) a Holstein, Gubrium (2004) se zabývají otázkou zaujetí. Chápající/aktivní přístup nabourává pravidla klasické metodologie, která hlásá neutralitu tazatele. Oba tyto přístupy naopak vyzývají k angažovanosti a zájmu tazatele. „Rezervovaný tazatel respondentovi neumožňuje, aby se projevil otevřeně. Jedině zaujetí tazatele může vzbudit zaujetí respondenta“ (Kaufmann 2010: 61). Ve svém výzkumu jsem se tedy držela tohoto aktivního přístupu vedení rozhovorů.

Příklad vedení chápajícího/aktivního rozhovoru s Lamou

M: Mohla bys mi říci více o svých aktivitách?

L: Jistě, tedy spolupodílím se na všech aktivitách naší církve a jsem zodpovědná za naší mládežnickou skupinu a také pracuji s dětmi... také uklízíme s ostatními asi 20 ženami a také se společně scházíme... děláme různé schůze, co se týče v rozhodování v naší církvi a to je vše [úsměv]. A ve skutečnosti toto dělám, protože mám doopravdy ráda svoji církev ...protože... myslím si, že je to štěstí mít lidi v církvi, modlit se, nebo víš, děkovat Bohu... a co a proč to děláme...máme různé schůzky (společenství) hodně, hodně aktivit, adorace, modlitbu, chodíme na výlety a všechno to připravuji já.

...

L: Každý rok v únoru slavíme svátek tří králů a --- každý únor... - máme s dětmi, se všemi dětmi z celé Palestiny [ukazuje rukama dohromady] setkání v Ramalláhu.

M: Vážně? [údiv]

L: Ano. A někdy se sejde i okolo 200 dětí [spokojeně].

M: A to je možné v této politické situaci?

L: Někdy to je těžké, ale my s izraelskými vojáky mluvíme na checkpointech --- a vysvětlujeme, že cestujeme kvůli náboženství/náboženské věci a ne kvůli --- tak nás [mávně rukou] pustí.

M: Ano, dobře.

L: Díky Bohu! --- a Bůh je s námi [usměje se] --- takže, já se nebojím [tišeji].

Ano, to je dobře --- protože tyto děti přicházejí z Nábulusu --- z --- ale děti z Gazy s námi nemůžou být (doslova: nemáme děti z Gazy), myslím křesťanské děti.

M: Ano? [vážně]

L: Ano [vážně]. --- takže, ale modlíme se za ně a někdy sloužíme za ně mši svatou, modlíme se za ně, víš --- ano.

M: Je to nemožné vzít děti z Gazy?

L: Ano, samozřejmě [smutně, rezignovaně] --- oni nemohou přijít [potichu]. [Lama, rozhovor B - 2. 11. 2010]

Výše uvedený úryvek ukazuje vedení chápacího rozhovoru v praxi. Úryvek pochází z prvního společného rozhovoru vedeného s Lamou Abu Talja. Téma rozhovoru bylo: každodenní aktivity a mimopracovní činnost mojí informátorky. Díky chápacímu postupu jsem však zjistila i další důležité informace, tedy nejen, že se Lama ve svém volném čase stará a aktivně angažuje v dění řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*, ale také že se stará o křesťanské děti a připravuje pro ně výuku náboženství. Dále jsem pak získala informátorkin názor na checkpointy, respektive její názor na překračování hranic a pocity s tímto spojené.

Během prvního výzkumu na podzim 2009 jsem provedla celkem devět semi-strukturovaných rozhovorů. Během druhého pobytu na podzim 2010 jsem nahrála sedm semi-strukturovaných rozhovorů, z toho tři rozhovory byly s informátory, se kterými jsem již provedla rozhovor o rok dříve. V březnu 2012 proběhly tři rozhovory a na podzim v roce 2012 další čtyři rozhovory.

Dohromady tedy vycházím z 23 semi-strukturovaných rozhovorů. Jednotlivé informátory označuji čísly, kromě toho však moje dvě klíčové informátorky označuji pseudonymy Lama a Teresia a jméno dr. *Džamála Chadera (Jamal Khader)* je jeho skutečné jméno, protože svolil svoje jméno uvádět.

Pokud disponuji více rozhovory od jednoho informátora, je každý rozhovor označen písmeny A, B, C případně D a datem, kdy byl rozhovor proveden. Většina rozhovorů byla vedena v angličtině, kromě 4 rozhovorů, které byly vedeny v jazyce arabském s laskavým přispěním mojí klíčové informátorky Lamy, která mi s vedením těchto rozhovorů pomáhala. Níže uvádím konkrétní přehled provedených rozhovorů a krátkou charakteristiku jednotlivých informátorů:

Lama Abu Talja (pseudonym) - rozhovor A (21. 10. 2009), rozhovor B (2. 11. 2010), rozhovor C (20. 11. 2010), rozhovor D (23. 10. 2012) – klíčová informátorka, řeckokatolička z *Bajt Sahúr*.

Teresia Abu Housan (pseudonym) - rozhovor A (24. 10. 2009), rozhovor B (3. 11. 2010), rozhovor C (23. 3. 2012), rozhovor D (20. 10. 2012) - klíčová informátorka, řeckokatolička z *Bajt Sahúr*.

Džamál Chader (Jamal Khader) (skutečné jméno) - rozhovor A (23. 10.2009), rozhovor B (6. 11. 2012) – vyučující na Betlémské univerzitě – římskokatolický kněz, původem z vesničky *Al-Zabábida (Zababdeh)*, v současnosti působící v betlémské oblasti.

Informátor č. 1: rozhovor (19. 10. 2009) – řeckokatolický učitel v *Bajt Sáhúr*.

Informátor č. 2: rozhovor v arabštině (24. 10. 2009) – řeckokatolický student z Betlémské univerzity bydlící v *Bajt Sáhúr*.

Informátor č. 3: rozhovor v arabštině (25. 10. 2009) – člen řeckokatolické komunity z *Bajt Sáhúr*.

Informátorka č. 4: rozhovor A (31. 10. 2009), rozhovor B (18. 11. 2010) – zaměstnankyně městského úřadu v *Bajt Sáhúr*, členka římskokatolické církve, návrat z emigrace z USA.

Informátor č. 5: rozhovor (23. 10. 2009) – řeckopravoslavný vysokoškolský student z *Bajt Sáhúr*.

Informátor č. 6: rozhovor (31. 10. 2009) – řeckokatolický kněz působící v *Bajt Sáhúr*.

Informátor č. 7: rozhovor (27. 10. 2010) – římskokatolík z *Bajt Sáhúr*.

Informátor č. 6 a č. 8: rozhovor (29. 10. 2010) – řeckokatoličtí kněží působící ve městě *Bajt Sáhúr* - rozhovor veden v arabštině.

Informátor č. 9: rozhovor (12. 11. 2010) – člen řeckokatolické komunity z *Bajt Sáhúr*, bratr Teresie.

Informátor č. 10: rozhovor (27. 3. 2012) - vysokoškolská učitelka na Betlémské univerzitě z římskokatolické církve z betlémské oblasti.

Informátor č. 11: rozhovor (26. 3. 2012) – člen řeckokatolické komunity z *Bajt Sáhúr*.

Informátor č. 12: rozhovor (3. 11. 2012) – nejprve členem syrské katolické církve (nyní syrské ortodoxní církve) z Jeruzaléma, manžel Lamy Abu Talja.

3.3 Analýza získaných dat

3.3.1 Analýza semi-strukturovaných rozhovorů

Všechny rozhovory byly přepsány a dále analyzovány podle významu a důrazů, které informátoři určitým událostem, vztahům, zkrátka obecně jednotlivým informacím přiřkládali. První výzkum přinesl obecné informace především o křesťansko-izraelských a muslimsko-křesťanských vztazích. Příprava na semi-strukturované rozhovory obsahovala několik základních otázek, které byly volně zodpovězeny jednotlivými informátory. Některé rozhovory se rozvinuly různými směry, takže témat k analyzování bylo samozřejmě více.

Základní sada otázek zněla: Jaký je, podle vašeho názoru, vztah mezi muslimy a křesťany na Západním břehu? Jaký je vztah mezi muslimy a křesťany zde v *Bajt Sáhúr* (*Beit Sahour*)? Jaké jsou vztahy mezi jednotlivými církvemi zde v *Bajt Sáhúr*? Jaký je váš názor na bezpečnostní bariéru? S jakými problémy se zde potýkáte? Shledáváte cestování jako problematické, pokud ano, můžete mi popsat problémy, se kterými se zde setkáváte? Proč lidé emigrují? Emigroval byste? Řekněte mi něco o své rodině?

Ke každému rozhovoru jsem poté přistupovala individuálně. V některých případech (např. v případě mých klíčových informátorů), jsem mohla jejich výpovědi zhodnotit jako širší celek společně s dalšími rozhovory, které jsem s nimi provedla během následujících výzkumů. Jiné jsem posuzovala jako samostatný materiál. Pokud se důrazy a témata opakovaly, zhodnotila jsem je jako klíčové a dále jsem je komparovala a analyzovala s další dostupnou literaturou a internetovými zdroji, ale také se svým zúčastněným pozorováním. Výsledky jsou předmětem dalších kapitol, zde uvedu jen názorný příklad práce s prameny:

Průběh nedělních řeckokatolických bohoslužeb v Bajt Sáhúr

První zdroj informací: Rozhovory s místním knězem (rozhovor z 31. 10. 2009 a 29. 10. 2010) Udává počet věřících asi 20% z celkového počtu 800, stěžuje si na malý zájem věřících o aktivitu církve a trápí ho pozdní příchody na mši svatou.

Druhý zdroj informací: Vlastní zúčastněné pozorování, kdy jsem pravidelně mše svaté v neděli navštěvovala – počet věřících byl průměrně o 5% nižší, než udával místní kněz. Lidé skutečně přicházeli až v polovině mše svaté. Za tři roky pravidelného výzkumu a opakovaného návratu do terénu jsem skutečně zaznamenala pokles zájmu o církevní aktivity viditelný např. na snížení počtu přítomných na modlitebních a mládežnických setkáních.

Třetí zdroj informací: Výpovědi jednotlivých členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*. Udávají některé důvody, proč se přestali účastnit církevních aktivit. Těchto příčin je samozřejmě více, ale nepříliš velká obliba místního kněze je uváděná na prvním místě, například jsou mu vytýkána stále stejná kázání – „*nedozvídáme se nic nového, pořád jen o samém utrpení, a že život je strádání, na konci je sice dodáno, že nás z nich Bůh vysvobodí, ale přesto to v současné situaci nejsou příliš povzbudivá slova*“ shodují se přítomní na průběhu nedělních bohoslužeb. Ani v místní škole, kde má tradičně kněz zajištěno ředitelské místo, není příliš oblíben, je mu vytýkána neschopnost, nekomunikace a stálá nepřítomnost.

Čtvrtý zdroj informací: internetové zdroje. Tyto zdroje mohou být užitečné, jejich výpovědní hodnota je však spíše statického charakteru. Dozvídáme se z nich o historii, institucích a aktivitách místní církve, spíše popisně a povrchně, přesto mohou sloužit jako komparativní nástroj pro ověření základních údajů.

Pátý zdroj: Statistiky a informace poskytnuté přímo jednotlivými institucemi – tj. řeckokatolickou školou a farností v *Bajt Sáhúr*. Tyto informace jsou pro komparaci validity některých informací získaných z terénu velice důležité.

Během druhého výzkumu jsem se spíše zaměřila na zúčastněné pozorování a na biografické rozhovory. Věnovala jsem se především svým klíčovými informátorům a rodinným vazbám. Tyto rozhovory byly posuzovány v rámci kontextu života informátora. Dále pak byly porovnávány především s výpověďmi jiných členů rodiny a přátel, které byly zaznamenávány formou poznámek v terénním deníku. Biografické rozhovory výrazným způsobem přispěly k výzkumu vnitřního rozměru sociální identity členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, především pak při vytváření celkového obrazu vnitřních vztahů a interakcí mezi jednotlivými členy. Výsledky analýzy jsou předmětem následujících kapitol.

Třetí výzkum jsem zaměřila na sběr informací o první a druhé palestinské intifádě. Semi-strukturované rozhovory byly tedy tímto směrem taktéž orientovány. První intifádu vidím jako klíč k pochopení křesťansko-palestinského etno-národního uvědomění, proto tyto rozhovory byly posuzovány v širším kontextu dostupné odborné literatury a byl zkoumán význam první intifády pro moje informátory z jejich perspektivy i z perspektivy všeobecné, tj. porovnání konkrétních výpovědí informátorů se zásadními významy intifády obecně pro palestinské obyvatele. Tento třetí výzkum přinesl některé zásadní informace, které jsou společně s informacemi z prvního výzkumu zpracovány především v kapitole věnující se etno-národnímu uvědomění, izraelsko-křesťanským vztahům a muslimsko-křesťanským vztahům.

3.3.2 Analýza terénních deníků

Jeden z nejdůležitějších zdrojů informací, ze kterých vychází tato práce, je moje zúčastněné pozorování, které bylo převtěleno do terénního deníku. Přesněji řečeno jedná se o dva druhy deníků. První, pracovní nazvaný *souhrnný deník*, jsem si psala každý večer a obsahoval popis celého uplynulého dne. Tento deník kromě chronologického popisu daného dne obsahuje informace, které jsem si zaznamenávala přímo v terénu víceméně dvěma

způsoby – nahráváním na mobilní telefon (tedy ústní poznámky) a poznámky, které jsem zapisovala do malého poznámkového deníku. Jednalo se o poznámky typu počtu lidí na společných akcích jako je mše svatá, modlitební a mládežnické společenství, výlety, rozmístění lidí v prostoru – např. při stolování, při společenských akcích aj., důležité postřehy zaměřené na detail – rozmístění věcí v nově navštívené domácnosti nebo zaznamenání určitého aspektu, který mě zaujal a na který jsem se více zaměřila – navštěvování nemocných, konverzační témata, vztahy a interakce při každodenních setkáváních.

Druhý deník je pracovně nazvaný *tematický deník*. Tento deník nebyl nikterak pravidelně chronologicky zaznamenáván, nicméně vycházel především z prvotního pročitání souhrnného deníku a další literatury přímo v terénu. Tento *tematický deník* obsahuje důležité události, informace, ale také pocity a významy, které mě v terénu zaujaly. Témata jsou rozřazena do několika bloků:

osobní – to jsou informace, které se nějakým způsobem dotýkají mého působení v terénu, nebo nějakým způsobem souvisí s mojí osobou.

rodinná – týkají se především rodinných vztahů, vazeb a dalších postřehů, týkající se mojí hostitelské rodiny Abu Talja.

církevní – týkající se vzájemné interakce církve a jejích členů.

jiné vztahy – týkající se především muslimsko-křesťanských a izraelsko-křesťanských vztahů.

ostatní – týkající se například významu oslav, jídla, využívání mobilní a internetové komunikace.

Některá témata prostupují více oblastmi, takovým klasickým příkladem může být křest Lamina synovce, při kterém došlo k hádce mezi členy řeckokatolické církve a řeckopравoslavné církve a navíc se toho určitým způsobem týkala i moje přítomnost. Tuto událost tedy lze zařadit do bloku osobního, rodinného a církevního, nicméně nejvyšší prioritu v tomto hrála rodinná čest, a proto jsem ji zařadila do bloku rodinná. Terénní deníky mají svoji nespornou hodnotu jako prvotní analýza a spolu s komparací se semi-strukturovanými rozhovory jsou základními stavebními kameny této práce.

3.4 (Melchitská) řeckokatolická církev⁴⁴

Řeckokatolická církev, označovaná také jako melchitská církev, stála od roku 1054 na pomezí mezi církvemi hlásícími se k Římu a Konstantinopoli, na hranici mezi pravoslávím a katolictvím. Liturgii dále sdílela s východem, avšak nepřerušila ani kontakty s Římem (Bailey, Bailey 2003: 58). Nejprve však byla součástí řeckopravoslavného patriarchátu, k významnému teologickému i kulturnímu posunu došlo především během 17. a 18. století, kdy se arabsky mluvící část řeckého patriarchátu rozhodla spolupracovat s Římem a od roku 1724 získala vlastní nezávislý patriarchát. Následně byla utvořena unie s Římem, v níž římskokatolická církev začala chápat řeckokatolickou církev jako svoji pevnou součást (Tsimhoni 1993: 107-108). V roce 1838 byl přiznán patriarchátu řeckokatolické církve oficiální název *“Řeckokatolický patriarchát Antiochie, celého východu, Alexandrie a Jeruzaléma”* (Tsimhoni 1993: 108).

Pravoslavné církve označují řeckokatolickou církev spolu s dalšími církvemi, které se přidaly k Římu, jako uniatské a chápou je jako odpadlíky od pravoslaví.⁴⁵

Řeckokatolická církev má velkou autonomii, dogmaticky a hierarchicky je sjednocena s Římem (uznává papeže), ponechala si však byzantskou liturgii, která je typická svojí zpívanou formou a ikonovou výzdobou. Liturgickým jazykem je arabština a řečtina⁴⁶, i když se dnes v této oblasti dává výhradně přednost arabštině. Také díky tomu se tato církev těší mezi palestinskými křesťany velké oblibě. Aktivity, do kterých se zapojují její duchovní, ukazují na velké národnostní povědomí této komunity. Jedná se o „nefalšovanou“ arabskou církev, jejíž celá hierarchie je arabská. Díky tomu, že stojí mezi dvěma velkými církvemi, se stala průkopníkem vzájemného dialogu. Její čelní představitelé se také věnují prohlubování muslimsko-křesťanských vztahů (Tsimhoni 1993: 111).

⁴⁴ Některé informace v této podkapitole jsou převzaté z méj diplomové práce (Vaňková 2010: 93-95).

⁴⁵ *Čtyři sta let „stále krvácející rána na těle Pravoslaví“* [online]. 9. 7. 2007.

URL: http://www.pravoslav.gts.cz/unie_96.htm [citováno 25. 3. 2015]

⁴⁶ *Catholic encyclopedia: Melchites* [online]. 2009.

URL: <http://www.newadvent.org/cathen/10157b.htm> [citováno 25. 3. 2015] V diasporách je používán především národní jazyk.

V dnešní době má celá církev mezi 1 190 000⁴⁷ až 1 347 000⁴⁸ členy. Patriarchát je rozdělen do diecézí: v Sýrii, kde je také sídlo řeckokatolického patriarchy Gregoria III., zvoleného v roce 2000, dále pak v Libanonu, Izraeli, Egyptě, Jordánsku, na Západním břehu, ale také v diaspoře na ostatních kontinentech v Americe, Evropě i Austrálii.⁴⁹

Izraelskou oblast společně se Západním břehem spravuje arcibiskupství Akka (Haifa) a pro Jeruzalém je určen patriarchální exarchát (Polášek 2002: 110). Počty CNEWA k roku 2007 mluví o 80 000 tisících věřících v tomto patriarchátu a o 3300 věřících v Jeruzalémě.⁵⁰

Spravované území zahrnuje tedy Jeruzalém a Západní břeh, *Bejsán (Beit She'an)* na severu, město *Jáffá (Jaffa)* a Gazu na západě, Sinaj na jihu a na východě dosahuje až k řece Jordánu. Na Západním břehu zahrnuje několik farností: Jeruzalém, *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*, *Bajt Džálá (Beit Jala)*, Betlém, Ramalláh, *At-tajjiba (Tayibe)* a farnost *Jáffá (Jaffa)* v Izraeli (Tsimhoni 1993: 111).

Významnými řeckokatolickými osobnostmi současnosti jsou *Džaris Chúrí (Geris Khoury)*, který se angažuje především na poli muslimsko-křesťanského dialogu a říká: „*Volbou i nutností je palestinská teologie kontextuální, lokální, teologie třetího světa, vede dialog s islámem i židovstvím. Je teologií míru i spravedlností*“ (Šlajerová 2009: 187). *Džaris Chúrí* se narodil v roce 1952 v Galileji a získal doktorát z filozofie a teologie. Hovoří o tzv. kontextuální teologii, kdy se snaží opět o propojení současného postavení palestinského lidu s křesťanskou teologií. Především během první intifády byly jeho názory velice radikální a byl za ně často *kritizován*. V současnosti je ředitelem křesťanského centra *Al-liqá' (Al-liqá)*. Palestiňtí křesťané jsou pro něj v první řadě pevnou součástí palestinského lidu, Jeruzalém pak není jen posvátným městem, je jádrem křesťanské víry, je to jeden z centrálních bodů křesťansko-židovského dialogu, který musí být spravedlivě vyřešen: „*Pro palestinské křesťany, kteří jsou v první řadě Palestinci, Jeruzalém není jen duchovní či náboženské lokalita; tato otázka má pro ně také národní a politický rozměr... To však neznamená, že Jeruzalém není důležitý pro židovské obyvatelstvo, není tu ale žádný židovský teologický důvod pro obsazení pozemků*

⁴⁷ *Melkite Church* [online]. © 1998-2009. URL:

<<http://www.holycrossmelkite.org/ECPA/Byzantine/Melkite.html>> [citováno 8. 3. 2010]

⁴⁸ *CNEWA – The Melkite Catholic Church* [online]. 24. 7. 2007. URL: <<http://cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=68&IndexView=toc>> [citováno 8. 3. 2010]

⁴⁹ *Melkite Church* [online]. © 1998-2009.

URL: <<http://www.holycrossmelkite.org/ECPA/Byzantine/Melkite.html>> [citováno 8. 3. 2010]

⁵⁰ Tento údaj se rozchází o celých dvacet tisíc s údaji z *Custody of the Holy Land*, které k roku 2009 uvádějí pouze 60 000. *Custodia di Terra Santa* [online]. 31. 3. 2009. URL: <<http://www.custodia.fr/The-Church-in-the-Holy-Land-a.html?lang=it>> [citováno 8. 3. 2010].

jiných lidí násilím“ (Khoury 1995).⁵¹ Je také signatářem a spoluvůrcem Kairos dokumentu (Kairos Palestine 2009).

Dalším významným představitelem je *Iljás Šaqúr (Elias Chacour)*, který byl v roce 2006 zvolen galilejským biskupem a je zakladatelem vzdělávacího centra v *Iʿbillínu (Ibillin)*, ve vesnici ležící mezi Haifou a Nazaretem. Jako jeden z mála je také akceptovaný při jednáních i izraelskou stranou. Přijal také řadu mezinárodních ocenění a byl třikrát nominován na Nobelovu cenu míru. Věnuje se také mezináboženskému dialogu jak v Galileji, tak v celém Izraeli a na palestinských územích.⁵²

3.4.1 Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr*

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* je samostatnou farností, která je součástí širšího celku – Melchitské řeckokatolické arcidiecéze Jeruzaléma (neboli patriarchálního vikariátu)⁵³.

Řeckokatolická farnost v *Bajt Sáhúr* byla založena v roce 1891 a byla začleněna do řeckokatolické arcidiecéze Jeruzaléma, v té době byl jeruzalémským arcibiskupem *Fílíp Mulúk (Fillip Malouk)*.⁵⁴ Celý rod Abu Talja se rozhodl odejít z řeckopravoslavné církve, ke které náležel. V roce 1906 měla tak obec v *Bajt Sáhúr* jen asi 40 členů právě rodu Abu Talja (Kildani 2010: 672).⁵⁵ Později se několik rodin z rodu Abu Housan a rodu Abu Falj rozhodlo odejít z většinové řeckopravoslavné církve a přidat se k melchitské řeckokatolické církvi. V současnosti má celá komunita okolo 800 členů, počet není úplně jasně stanoven, protože někteří členové odcházejí do zahraničí, či se jejich náboženská identita mění po sňatku s členem, který náleží např. k jiné církvi.

Prvním farním knězem v *Bajt Sáhúr* se stal *Chálid Abú Sáʿdá (Khalil Abu Saada)*. Za jeho působení vznikl také první místní řeckokatolický kostel, který je zasvěcen svatému Michalovi, dnes mezi místními obyvateli známý jako „kamenný kostel“, kde se však v současnosti mše svaté slouží jen při výjimečných příležitostech. V roce 1955 byl postaven větší kostel, který

⁵¹ *Palestine-Israel Journal* [online]. 2012. URL: <<http://www.pij.org/details.php?id=648#>> [citováno 9. 6. 2015]

⁵² *Chacour, Elias (1939-)* [online]. © 2010. URL: <<http://encyclopedia.jrank.org/articles/pages/5629/Chacour-Elias-1939.html>> [citováno 9. 6. 2015]

⁵³ *Melkite Greek Catholic Archeparchy of Jerusalem of the Melkites (a patriarchal vicariate)*.

⁵⁴ *Churches* [online]. URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [citováno 8. 3. 2015].

⁵⁵ Podle výpovědí informátorů.

nese název *Church of Shepherds' Lady*, v současnosti je v něm sloužena především hlavní nedělní mše svatá.^{56, 57}

Kromě těchto dvou míst patří řeckokatolické církvi v *Bajt Sáhúr* také soukromá škola, která byla založena v roce 1965 biskupem *Džabráílem Abú Sácdou* (*Gabriel Abu Saada*) a slavnostně otevřena v roce 1966. Škola nese název po svém donátorovi biskupu Peter Nettekovenovi. Její oficiální název je: *The Greek Catholic Patriarchate School "Peter Nettekoven"*⁵⁸. Škola byla postupně rozšiřována až do současné podoby, která zahrnuje možnost ukončení studia tzv. zkouškou *taudžíhí* (*tawjihí*). Zahrnuje tedy čtyři základní stupně vzdělávání, od první do dvanácté třídy.⁵⁹

Zkoušku *taudžíhí* můžeme přirovnat k našim maturitám z dob minulých. Některé školy jsou obecně uznávanější a prestižnější, tím pádem i zkouška na těchto školách bývá těžší než na školách s nižší úrovní. Obecně zde platí nepsané pravidlo, že zkoušky v tzv. akademickém sektoru bývají náročnější než v tzv. sektoru pracovním. Pokud navíc složíte zkoušku jen v sektoru pracovním, nemůžete dále pokračovat ve studiu na vysoké škole. Zkouška *taudžíhí* na rozdíl od české maturity je plněna z většiny vyučovaných předmětů na dané škole. Zkouška je tedy běžně skládána z osmi až deseti předmětů. V roce 1979 dokončil první ročník studium na řeckokatolické škole a studenti zde poprvé skládali tuto zkoušku.⁶⁰

V místní řeckokatolické škole jsem trávila poměrně dost času, protože moje hostitelská rodina zde každý den o velké přestávce prodávala pečivo a jiné sladkosti v malém kiosku před budovou školy. Byla to vlastně jejich hlavní pracovní náplň, pan Abu Talja prodával v kamenném stánku všechno od pití, sladkostí, až po pečivo, paní Abu Talja prodávala

⁵⁶ Podle zúčastněného pozorování.

⁵⁷ *Churches* [online]. URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [citováno 8. 3. 2015].

⁵⁸ Dále jen řeckokatolické škola.

⁵⁹ Rok 1994 je oficiálně pokládán za vznik palestinského školství. V této době začalo ministerstvo pracovat na novém školském systému. V roce 1996 byl oficiálně schválen návrh nového školského systému, který školní docházku rozděluje do následujících stupňů: 1. Nepovinné dvouleté předškolní vzdělání – pro děti od 4 do 5 let, 2. základní vzdělání – 1-10 rozděleno na základní stupeň 1-6, 3. přípravný stupeň 7-9 a předstupeň střední školy 10, 4. středoškolské vzdělávání – 11-12. 5. Univerzitní vzdělávání – 2leté bakalářské studium a 4leté magisterské studium. Dostupné na: وزارة التربية والتعليم والعالي التعليم – فلسطين [online]. 2010. URL:

<<http://www.mohe.gov.ps/ShowArticle.aspx?ID=180>> [citováno 12. 6. 2012], také v: (Shalabi 2002: 6-7).

K roku 2008 bylo zjištěno, že na palestinském území bylo celkem 2459 škol, z toho 1808 na Západním břehu a 621 v pásmu Gazy – státních škol 1833, 308 UNRWA a 288 soukromých škol. Přímo na Západním břehu bylo 184 soukromých škol (*Educational Rights...2008*: 10).

⁶⁰ Teresia, rozhovor C - 23. 3. 2012.

nedaleko v menším otevřeném stánku pouze pití a pečené pizzy, bagety a jiné pečivo, které v noci společně napekli.

Tuto školu navštěvovalo 651 studentů k roku 2014⁶¹, v současnosti oficiální web uvádí 606 studentů k roku 2015.⁶² Ještě v roce 2009 zde studovalo pouze 13% muslimských žáků, k roku 2014 je uváděno necelých 23% muslimských studentů, což je v současnosti více než studentů z řeckokatolické komunity, které tato škola náleží. Tento trend obecně odráží demografickou změnu obyvatelstva v okolí *Bajt Sáhúr*. Protože školu navštěvují i žáci z okolí, které se stává stále více muslimským, narůstá rapidně i počet muslimských studentů. Počet řeckokatolických studentů k roku 2014 udává číslo 98, což je jen 15% z celkového počtu. Pokud však vezeme v úvahu, že řeckokatolická komunita je oproti například řeckopravoslavné církvi v *Bajt Sáhúr* početně výrazně menší, můžeme toto číslo spíše chápat jako absolutní možné. Většinu studentstva tvoří právě žáci z řeckopravoslavné církve, jednotlivé zastoupení mají i žáci katolických a protestanských církví.⁶³

Tradičně v čele místní školy stál farní kněz, po vnitřních neshodách v řízení s posledním knězem *Búlosem Armalim (Bulos Armali)* došlo k organizačním úpravám a v čele školy od roku 2011 stojí tzv. sekundární manažer (výkonný ředitel) z řad laiků.⁶⁴

Dalším místem setkávání je seminář Svatého Vykupitele⁶⁵, který v době mého výzkumu sloužil už jen jako hostel pro poutníky a turisty. Bývalý seminář se skládá s komplexu několika budov zahrnující bývalý seminární prostor, jednotlivé ubytovací pokoje, kuchyň, jídelnu, vnitřní kapli a menší kostel. Celý komplex je ohraničený vysokou zdí, ke komplexu přináleží zahrada s posezením – větší altán, několik garáží a parkovací místo. Z komplexu lze dostat také do řeckokatolické školy „soukromou“ cestou, kterou používá pouze kněz a nejbližší spolupracovníci. Jedná se o malou branku, kterou jsou tyto dva komplexy propojeny. Seminář byl založen v roce 1958 a rozšířen v roce 1987, sloužil jako seminární instituce pro palestinské, izraelské i jordánské diecéze.⁶⁶

⁶¹ Informace poskytnuté ředitelstvím školy, ve vlastnictví autorky.

⁶² *عنا نيذة* [online]. 2014. URL: <www.gcps.edu.ps/ar/عنا-نيذة> [citováno 12. 4. 2015]

⁶³ Informace poskytnuté ředitelstvím školy, ve vlastnictví autorky. Přehledná tabulka v příloze P1.

⁶⁴ *عنا نيذة* [online]. 2014. URL: <www.gcps.edu.ps/ar/عنا-نيذة> [citováno 12. 4. 2015]

⁶⁵ *Holy Savior Seminary*.

⁶⁶ *Melkite Greek Catholic Church Information Center* [online]. 2014. URL: <<http://www.mliles.com/melkite/indexmelkiteotherholylanseminariyholy Savior.shtml>> [citováno 12. 4. 2015]

Protože v devadesátých letech ubylo zájemců o vstup do semináře (zájemců ze Západního břehu) a studentům z Jordánska činilo značné problémy získat víza od Izraelského státu pro dlouhodobý pobyt zde, rozhodl se řeckokatolický biskup tento seminář uzavřít. Seminář byl uzavřen v roce 1998, od té doby slouží pouze jako ubytovací prostor a prostor sloužící k setkávání modlitebních a mládežnických skupin pro řeckokatolickou církev v *Bajt Sáhúr*.

M: K čemu slouží tato budova?

B: Předtím to bylo místo určené ke studiu budoucích kněží, něco jako škola (seminář), ale nyní je to hostel pro turisty, kteří jsou zde ubytováni.

M: Tady už nestudují kněží?

B: Ne, je to už několik let zavřené.

M: Jsou zde tedy ubytováni jen zahraniční turisté?

B: Nejen, přijíždí sem i nějaké skupiny z Izraele, které chtějí navštívit Betlém.

M: Kdy přesně byl seminář uzavřen?

B: V roce 1998. Nebylo zde žádné povolání, volání od Boha (nikdo nechtěl jít studovat na kněze) – zřejmě odtud na Západním břehu. A biskup už s tímto místem nechtěl spolupracovat, protože bylo shledáno velice problematickým sem posílat studovat na kněze studenty z Jordánska, problém byl s dostáním víz. [Informátor č. 6, řeckokatolický kněz působící ve městě Bajt Sáhúr, rozhovor B - 29. 10. 2010]

V místní kapli jsou slouženy často mše svaté soukromého charakteru, vždy pro menší počet věřících, několikrát jsem se jich účastnila.

Co se týká socioekonomického postavení, řeckokatolická komunita má ve městě dva kostely, jeden konvent s hostelem pro poutníky a vlastní školu, která nabízí i možnost zkoušky *taudžíhí*. Nepřímo je na ní napojeno také několik místních organizací, jako je například turistické centrum *Sirádž (Siraj center)*, které mi zprostředkovalo první kontakt s mojí hostitelskou rodinou. Její socioekonomické postavení se dále odvíjí od reálného komunálního politického vlivu, které však přináleží velkým rodinám z řeckopravoslavných rodů klientismus, který je v blízkovýchodní politice stále velice silným fenoménem, funguje i zde.⁶⁷ Řeckokatolická komunita je početně minoritní, její vliv v komunální politice je tak značně omezený. Postavení celé řeckokatolické komunity oproti většinové řeckopravoslavné církvi ve městě *Bajt Sáhúr* je proto socioekonomicky nižší.

Konkrétní socioekonomický status jednotlivých rodin je však dán především zaměstnáním jednotlivých členů. Například moje hostitelská rodina požívá spíše nižší socioekonomický status. Pan a paní Abu Talja mají malou živnost. Lama učila angličtinu na dívčí

⁶⁷ Podrobněji se této problematice věnuji v podkapitole 7.2 *Rodina a arabská společnost*.

škole v Betlémě. Její sestra byla na mateřské dovolené a bratr prodával auta. Moje hostitelská rodina sice tvrdila, že v rámci řeckokatolické komunity má její rod spíše vyšší socioekonomické postavení než rod Abu Housan a Abu Falj, konkrétně její postavení bylo však nižší.

Pokud jsem se setkávala s členy rodiny Abu Housan, setkávala jsem se nejprve s širší rodinou paní Teresie. Teresia má pět sourozenců, jednu sestru a čtyři bratry. Všichni kromě jednoho bratra, který žije v Betlémě, žijí v *Bajt Sáhúr* a mají rodiny. Její bratři mají poměrně lukrativní zaměstnání, jeden je církevním sekretářem, druhý je doktorem v oboru pneumologie na klinice v Betlémě, třetí je kadeřníkem, poslední z nich pracuje na manažerském postu v hotelu v Betlémě. Její sestra je učitelka ve školce v *Bajt Sáhúr*. Většina členů rodu Abu Housan, ale i Abu Talja, se kterými jsem se setkávala, byla univerzitně vzdělaná. Velmi populární je studium na Betlémské univerzitě, konkrétně pak na Fakultě podnikohospodářské⁶⁸. Ze vzorku třiceti členů řeckokatolické komunity ve věku mezi 18-40 lety 53% studovalo na Betlémské univerzitě.

V době mého terénního výzkumu zde působili dva kněží *abúna*⁶⁹ *Búlos Armali* (*Bulos Armali*) a *abúna Karím*. Hlavní farní kněz byl *Armalí*, který měl na starosti bohoslužby a ostatní pastorační - např. svátosti, návštěvy nemocných, modlitební setkání. Druhý kněz – *abúna Karím*, byl pouze tři dny v týdnu přítomný v *Bajt Sáhúr* a ostatní dny trávil ve městě *Jáffá* (*Jaffa*), pro které je ustanoven farním knězem. *Abúna Karím* v *Bajt Sáhúr* mše svatě nesloužil, pouze vypomáhal s některými aktivitami církve – meetingy mládeže, modlitební setkání, svátosti, případně sloužil pouze mše svatě pro nejbližší přátele v malé kapli v bývalém řeckokatolické konventu a v latinské liturgii.

Vzájemné vztahy mezi místním knězem *abúnou Armalim* a obcí byly dosti nevyvážené a napjaté. V místní řeckokatolické škole se proti němu vytvořila skupiny bojující dokonce za jeho odchod a přemístění do jiné farnosti. V roce 2010 se uvažovalo o jeho odvolání, ale nakonec ve své funkci vytrval a situace se na rok uklidnila. V roce 2011 však byl odvolán z postu ředitele místní školy a v roce 2013 byl přesunut do jiné farnosti. *Abúna Karím*, kněz, který vypomáhal s organizací různých náboženských aktivit, již ve farnosti nepůsobí.

⁶⁸ *Faculty of Business Administration.*

⁶⁹ Doslovný překlad z arabštiny je „náš otec“. Jde o velice časté označení používané na Západním břehu v křesťanských kruzích obecně.

Další důležitou osobou v řeckokatolické farnosti byla Lama Abu Talja. Během mého terénního výzkumu zajišťovala průběh všech komunitních společenství: tedy společenství pro staré ženy, modlitební společenství, společenství pro mládež (*šabíba*) a přípravu dětí na první svaté přijímání. Dále zajišťovala i praktické zázemí, jako je úklid kostela a prostor patřících ke kostelu, zajišťovala výlety pro skupiny členů komunity, připravovala kratší divadelní a pěvecká vystoupení dětí a mládeže k příležitosti významných křesťanských svátků aj. S těmito aktivitami jí pomáhala Teresia Abu Housan, která byla spíše pomocnicí, vykonavatelkou příkazů, které jí udílela o třicet let mladší „vedoucí“.

Během mého opakovaného návratu do terénu vztahy v rámci komunity prodělávaly určitý vývoj a proměnu. Na podzim 2009, během mého prvního terénního výzkumu, fungovalo společenství řeckokatolické mládeže, které mělo asi 25 členů. Dále pak probíhal poměrně intenzivní ekumenický dialog s římskokatolickou církví. V létě roku 2010 se oddělila malá skupina z mládežnického řeckokatolického spolku a nabídla svým členům možnost skautingu, takže většina schopné mládeže odešla do tohoto druhého společenství a přestala navštěvovat společenství církevní. V roce 2009 tedy řeckokatolické mládežnické společenství navštěvovalo kolem třiceti hochů a dívek z *Bajt Sáhúr*, v roce 2010 jen dvanáct až patnáct, v roce 2012 asi jen deset až dvanáct. V roce 2012 se také Lama vdala a fungování tohoto společenství převzal její bratranec.

V roce 2010 byl zahájen pokus o ekumenické společenství s řeckopravoslavnou církví. Lama Abu Talja společně s pozvaným knězem řeckokatolické církve navštěvovali každý týden společenství řeckopravoslavných rodin, kde se pokoušeli o společnou diskusi a čtení Bible. Tato aktivita za několik měsíců zanikla, protože se projevil hluboce vkořeněné vnitřní neshody osobního, pastoračního i teologického charakteru.⁷⁰

Poté co se Lama vdala a odešla fakticky do syrské ortodoxní církve, většina aktivit, které vedla, přestala fungovat. O úklid kostela se stará nyní Teresia Abu Housan. S odchodem Lamy Abu Talja i obou působících kněží se vnitřní hierarchické uspořádání řeckokatolické farnosti zcela změnilo, to však již není předmětem této práce. Můj terénní výzkum byl fakticky ukončen v roce 2012, symbolicky společně s koncem působení výše jmenovaných jedinců.

Nicméně z dlouhodobého kontaktu s Lamou Abu Talja vyplývá, že většina ekumenických i církevních aktivit, kterým se věnovala, s jejím odchodem zanikla.

⁷⁰ Více k tomuto v podkapitole 5.2 *Vztahy mezi církvemi v Bajt Sáhúr*.

4 *MĪN NIḤNA WMĪN HUMME?* – KDO JSME MY A KDO JSOU ONI – ČÁST PRVNÍ

V druhé části disertační práce se pokusím prakticky aplikovat zvolená teoretická východiska pro určení sociální identity zkoumané skupiny. V následujících kapitolách budu tedy vycházet z výše uvedené teorie sociální identity a ze základního předpokladu dělení v sociálním světě na tzv. „insider“ a „outsider“, tedy na vztažnou skupinu, kterou jsem dříve v textu označila jako my – jedincova vztažná skupina/skupiny a oni – skupiny vůči kterým se vztažná skupina vymezuje. Dále konkrétně v této kapitole budu pracovat s tzv. simmelovým pravidlem a situačním rozměrem sociální identity. Dále pak využiji Eriksenův model we-us.⁷¹ Zaměřím se nejprve na palestinské křesťany obecně, protože řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* je součástí právě tohoto většího celku a některá sebeurčení jsou ovlivněná nebo přímo vycházejí z perspektivy a kategorizací, kterou palestinství křesťané nahlíží svět, ale zároveň jsou nahlíženi okolním světem. Vymezit základní skupiny a vztahové roviny lze v některých příkladech poměrně zřetelně, některé skupiny však nelze tak jednoznačně definovat, protože v sociálním světě je jedinec i sociální skupina součástí různých celků, které se vzájemně překrývají, ale zároveň se v určitých rovinách rozcházejí.

Příkladem toho může být právě etnická identita palestinských křesťanů. Většina kategorií, kterými lze více či méně etnickou identitu charakterizovat, jsou pro všechny Palestince (muslimy i křesťany) společné, zároveň však najdeme důležité prvky, které tuto společnou identitu oslabují. Jedná se samozřejmě především o rovinu náboženskou a socioekonomickou.

Začněme tedy od základního vymezení skupiny palestinských křesťanů v rámci celé palestinské společnosti. Jaké jsou ony důležité kategorie, které jsou společné jak pro palestinské křesťany, tak pro většinovou muslimskou společnost? Z čeho vyrůstá vzájemná sounáležitost, která může v některých situacích překrýt i hlubinné náboženské rozdělení?

Vycházím-li z předpokladu, že určitá míra shody mezi jedinci existuje, musím však jedním dechem dodat, že když jsem se svých informátorů tázala, zdali se cítí být více křesťany nebo Palestinci, abych mohla určit, jaké kategorii (zdali etnické nebo náboženské) přiřkládají větší význam, odpovídali většinou neurčitě, s odkazem k tomu, že se cítí být Palestinci

⁷¹ Tento model jsem již teoreticky představila v podkapitole 2.3 *Sociální identity podle Jenkinse a Eriksena*.

i křesťany zároveň a že obojí je pro ně stejně důležité. Jiní naopak odpovídali, že se cítí být v určitém okamžiku Palestinci a jindy zase více křesťany. Během rozhovorů i z mého zúčastněného pozorování navíc vyplynulo, že někteří jedinci kladou větší důraz na lokalitu, ze které pocházejí nebo zdůrazňují rodovou příslušnost. Toto nejednoznačné sebeurčování odkazuje k důležitosti vnímat identitu nejen v kategoriích danostech, ale také v jejím situačním rozměru.

M: Cítíš se jako Palestinka a křesťanka, někdy se může zdát, že to nejde příliš dohromady?

L: Ne, ne, to není pravda. Je pro mě čest být křesťankou a je pro mě čest být Palestinkou.

M: Ano, dobře...

L: Miluji svoji zemi a miluji být křesťanem. A nevidím v tom žádný rozpor. [Lama, rozhovor A - 21. 10. 2009]

I: Já stojím na palestinské straně, protože já jsem Palestinec...moje rodina tu žije stovky let, můžu vzpomenout nejméně osm generací mé rodiny, které zde žily. Patřím k pravoslavné církvi v Bajt Sáhúr, jsem křesťan. [Informátor č. 5 - 23. 10. 2009]

D: Cítím sounáležitost se svým národem, který tak trpí, ale zároveň jsem naplno křesťanem. Nikdy jsem nevnímal, že by se to nějak vylučovalo. [Informátor č. 3 - 25. 10. 2009]

Máher Turžmán (Maher Turjman), vedoucí pontifikální mise pro Palestinu a Izrael⁷² v roce 2007 v rozhovoru pro časopis *One Magazine* konstatuje, že pro něj nebylo během jeho dospívání tak podstatné, zdali je křesťanem nebo muslimem, daleko větší roli hrála obecná atmosféra odporu proti Izraeli a politická scéna: „Bylo zde spousty křesťanů, kteří zastávali důležité posty v různých palestinských politických stranách. Takže bylo všeobecně známo, kdo je křesťan a kdo muslim, ale nebylo to příliš důležité.“⁷³

Jeden z čelních představitelů palestinské teologie osvobození Na'ím 'Atíq (Naim Ateek) hovoří o své identitě jako o čtyřrozměrném komplexu. V první kapitole, která nese název *The Encounter* knihy *Justice and only Justice* začíná slovy: „Jsem Palestinec. Bylo mi právě jedenáct let, když sionisté okupovali moje město, Bejsán“ (Ateek 1991: 7). V této kapitole popisuje, že

⁷² Pontifical Mission's regional director for Palestine and Israel.

⁷³ A Life Under Occupation [online]. URL:

<<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3289&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=1>> [citováno 6. 4. 2015]

je nejenom Palestincem, ale zároveň křesťanem, Arabem a také izraelským občanem. „I když se účastním živé diskuse mezi mladými lidmi, zdali jsou spíše křesťanskými Palestinci nebo palestinskými křesťany či křesťanskými Araby nebo arabskými křesťany...tak pokud chci začít od obecného a pokračovat k částečnému tak jsem Arab, Palestinec, křesťan a občan státu Izrael v tomto pořadí“ (Ateek 1991: 17).

V nedávno vydaném dokumentu, který je označován za všeobecné prohlášení hlavních církevních představitelů jednotlivých církví v Palestině a Izraeli, je kladen důraz na dvojrozměrnou etnicko-náboženskou identitu tímto způsobem:

„Naše přítomnost v této zemi, jak Palestinců – křesťanů i muslimů není náhodná ale spíše hluboce zakořeněná do historie a geografie této země, je v souznění a propojení s ostatními lidmi, kteří v této zemi žijí... Trpíme okupací naší země, protože jsme Palestinci.“ (Kairos Palestine 2009: 8-9).

Přestože nelze sociální identitu jedince/skupiny spoutat do jasně vymezených kategorií, jak jsem se právě pokusila naznačit, v určitých situacích, kdy je překračována hranice jednotlivých identitárních složek, lze takto „zhmotněnou“ kategorii zachytit a popsat, možná i určitým způsobem definovat. Dále pak tím, že identitu nahlížíme jako proměnlivou a na určitých situacích vázanou veličinu, dostáváme dynamický pohled na zkoumanou problematiku. O to se na následujících stránkách dále pokouším.

4.1 „Ugly wall“ a checkpoint (*nuq̄et taftīš*)

Od roku 2002 začala být mezi Izraelem a Palestinskými územími budována tzv. bezpečnostní zeď. Izrael proklamoval jako hlavní důvod stavby zdi právě bezpečnost a ochranu před palestinskými teroristy. Nicméně výstavba zdi nerespektuje tzv. „zelenou linii“ (hranice Západního břehu stanovené po Šestidenní válce v roce 1967). Právě naopak, zasahuje a zabírá množství půdy, která by podle dohod měla připadnout budoucímu palestinskému státu. Ve světle této skutečnosti lze těžko uvěřit proklamovanému bezpečnostnímu důvodu výstavby této zdi. Právě naopak vede ke zvýšení frustrace obyvatel Západního břehu a dále komplikuje možný vznik samostatného Palestinského státu (Smith 2004: 507-509, Čejka 2007: 239-240).

„Do července 2012, bylo dokončeno 62% z původního plánu výstavby bariéry. Asi 3% území Západního břehu již bylo odříznuto a připojeno k Izraeli. Po dokončení výstavby podle

plánu, bude bariéra izolovat dodatečnou rozlohu více než 6% území Západního břehu, která bude připojena k izraelské straně. Stavba bariéry na Západním břehu vážně porušuje práva Palestinců v postižených oblastech, omezuje přístup k jejich území, klíčovým službám a kontaktu s příbuznými na druhé straně bariéry. Bariéra také brání jakékoliv možnosti ekonomického rozvoje.⁷⁴

Tato bezpečnostní bariéra, některými mými informátory nazývána též „ugly wall“, slouží jako jasně viditelná hranice mezi světy my – Palestinci (tj. muslimové i křesťané) a oni – Izraelci. Při definování etno-národního uvědomění hraje důležitou roli. Moji informátoři zeď vnímali veskrze jako negativní symbol izolace, separace, demonstrace síly Izraele. Jedná se tedy o projevy skupiny oni, jako nepřátelské skupiny, vůči které se může vztažná skupiny – my Palestinci jasně vymezit.

Etnická identita v sobě umocňuje tuto základní klasifikaci. „*Etnicita je aspekt sociálního vztahu mezi osobami, které se pokládají za zásadně odlišné od členů ostatních skupin, jejichž existenci si uvědomují a s nimiž vstupují do kontaktu*“ (Eriksen 2012: 34, 37). Etnicita se tedy ustavuje ve vzájemném kontaktu, představa izolované etnické skupiny je proto absurdní (Eriksen 2008: 317, Cornell, Hartmann 2007: 21).

Fredrik Barth, ve svém, dnes již klasickém, nespočetněkrát citovaném *Intruduction* ke sborníku *Ethnic Group and Boundaries* (1969) poukázal právě na tento vztahový aspekt etnicity. Etnická identita je tedy podle něj generovaná a transformovaná v průběhu interakce mezi jedinci (Jenkins podle Barth 2003: 12). Svoji kritiku tehdejšího pohledu na etnické skupiny jako na pevné stabilní sociální jednotky začíná Barth slovy: „*Ačkoliv naivní předpoklad, že každý kmen a lidé v něm udržují svoji kulturu bojovnou ignorací svých sousedů, není již dlouho udržitelný, zjednodušující pohled, že geografická a sociální izolace je rozhodujícím faktorem v kulturní odlišnosti, stále přetrvává*“ (Barth 1969: 9). Pokud budeme tedy zdůrazňovat pouze kulturní jedinečnost etnické skupiny, můžeme nesprávně předpokládat, že její existence je trvalá, pevná, neproblematická a také izolovaná od ostatního sociálního světa, naproti tomu Barth upozorňuje, že důležité jsou právě hranice, které definují skupinu, nikoli kulturní obsah, který je jimi uzavřen (Barth 1969: 14). Jinak řečeno „*spíše než kulturní danosti je pro diferenciaci etnických skupin relevantní vymezení etnických hranic*“ (Lozoviuk 2005: 169). Pokud se skupina snaží udržet určitou etnickou hranici, vždy je to ve vztahu k někomu, k nějaké

⁷⁴ *Separation Barrier - B'Tselem* [online]. 2011. URL: <http://www.btselem.org/topic/separation_barrier> [citováno 15. 6. 2015]

jiné skupině, proto je interakce nezbytná. Nezáleží potom tolik na tom, zdali rozdíly mezi skupinami jsou skutečné nebo zdali jsou pouze zviditelňované nepatrné rozdíly, kdežto možné shody jsou potlačovány. „Charakteristiky, které jsou brány v úvahu, nejsou souhrnem objektivních rozdílů, ale pouze těch, kterým samotní aktéři přisuzují prioritní důležitost“ (Barth 1969: 14).

Také podle obecné teorie sociální identity má každý jedinec tendenci nahlížet svoji vztahnou skupinu v tom nejlepším možném světle a naopak v nepříznivém světle vidí ostatní skupiny. V otázce etnické identity je toto pravidlo většinou umocňováno nepříznivou politickou, ekonomickou nebo sociokulturní situací, ve které se etnická skupina, která bývá většinou skupinou minoritní, nachází. K této definici můžeme také připojit tzv. simmelovo pravidlo, které říká, že „vnitřní soudržnost skupiny je závislá na síle vnějšího tlaku“ (Eriksen 2007: 132).

Výše uvedená teoretická východiska nám mohou pomoci v interpretaci významů bezpečnostní bariéry pro zkoumanou skupinu palestinských křesťanů. Jak jsem již uvedla bezpečnostní bariéra je vnímaná veskrze negativně. Je označována jako „ugly wall“, separační zeď nebo izolační bariéra.

M: No a co si myslíte o separační zdi/ bezpečnostní zdi?

N: Každý z nás říká, že je to ošklivá zeď. Dobře je to ošklivá zeď, ale pro mě to není něco jako berlínská zeď, je to jiná zeď a jednou spadne. Izrael říká, že je to z bezpečnostních důvodů, ne ale to není pro bezpečnost, kdyby to bylo pro bezpečnost, tak by ji stavěli na vlastním území, ale oni ji stavějí na našem území tuhle „bezpečnostní“ zeď [pohrdavě]. Já vždycky říkám, když chceš zajistit svůj dům proti zloději, zajistíš svůj dům nikoli dům sousedův. Ale oni stavějí svojí zeď na našem území, takže nám berou pořád více a více země. [Informátorka č. 10 - 27. 3. 2012]

M: A jaký je váš názor na tu bariéru?

T: Ohh! To je tak...nevidíme ani na ptáky [smutné pousmání]. Tak to je velice těžké. Luteránská škola jednou udělala výlet pro učitele, šli z vesnice Al-Ubajdija (Al-Ubeidiya), to je vesnice, když bys jela jako do Jericha, tak kde je ten kostel. Jeli jsme se autobusem podívat, jak začínají stavět tu zeď. Tam odtud až k Bajt Džálá, postupně z místa na místo. Byli jsme se podívat, jak to plánují a začínají s výstavbou. Rozhodně jsme si nemysleli, že to dosáhne takových rozměrů a takové podoby, jako je to dnes, ale pak když jsme viděli, jak začali a pokračují, řekli jsme si: aa, tak to bude zlé. A předtím bylo zavedeno povolení a mnoho pracujících mužů utíkalo přes ještě nedostavěnou bariéru, ale když je viděli izraelští vojáci, tak po nich stříleli, protože tady v Bajt Sáhúr bylo mnoho, kteří byli postřeleni, hlavně do nohou a poté chyceni. [Teresia, rozhovor C - 23. 3. 2012]

Většina lidí mluví o frustraci, vyčerpání a nepřátelství, které v nich tato zeď, jako symbol napjatých vztahů s Izraelem, přináší. Palestiňtí křesťané se definují při svém hodnocení politické situace jako příslušníci Palestinského státu, jako Palestinci. Bezpečnostní bariéra je tedy paradoxně symbolem, který odděluje, ale zároveň spojuje. Stmeluje různorodé křesťanské i muslimské skupiny, které pod vnějším tlakem Izraele „zapomínají“ na charakteristiky, které by je za jiných okolností mohly vzájemně oddělovat, a naopak kladou důraz na to, co mají společné – v tomto případě společnou izolaci, uzavřenost.

S bezpečnostní bariérou souvisí také otázka překračování této fyzicky viditelné hranice. Pokud chce Palestinec vycestovat z palestinských území, musí přejít přes tzv. checkpoint, neboli kontrolní přechod. V tomto bodě můžeme využít k uchopení tohoto problému tzv. situační identity a podívat se na to, jakým způsobem může být ento-národní identita palestinských křesťanů „aktivována“ právě přechodem této jasně viditelné hranice. Všichni informátoři shodně proklamují stejné pocity studu, ponížení, rozhořčení a zlosti při přechodu přes checkpoint. Abychom si celou situaci přechodu lépe přiblížili, uvádím několik úryvků z terénního deníku a analytické poznámky:

Checkpoint je rozdělen na dvě kontrolní části, palestinskou, kde vás nikdo téměř nekontroluje, a na izraelskou. Na palestinské straně je ulička určená pro cizince a druhá pro Palestince. Obvykle se oběma prochází bez zdržení, a tak jsem byla zvyklá chodit uličkou pro Palestince. Při jednom přecházení však byla neobvykle dlouhá fronta již v tomto prvním úseku. Vrátila jsem se a šla tedy druhou cestou pro cizince, kde čekalo jen pár lidí v ochranné kleci. Když jsem se zařadila k ostatním, jeden z turistů se na mě otočil a zeptal se mě: „Co tady děláte? Nevíte, že je to cesta určená pro cizince (turisty)?“ Zpočátku jsem nechápala jeho otázku, a tak jsem jen odpověděla, že to vím a jestli je tu nějaký důvod, proč by mu měla moje přítomnost vadit. On ukázal na palestinskou průchozí část a dodal: „Tam máte cestu pro Palestince.“ Ihned jsem pochopila, co má na mysli, asi si mě spletl s Palestinkou. Nejprve mě to pobavilo, a tak jsem mu jen ukázala pas. Turista se začal omlouvat, že to je nějaký omyl a rychle se otočil. (Později, když jsem o celé události přemýšlela, zdaleka se mi nejevila tak zábavná, cítit se chvíli jako Palestinka nebylo vlastně vůbec příjemné). [Terénní deník, 4. 11. 2009]

Dneska byla na checkpointu pořádná fronta, měla jsem sraz s K., tak jsem nevěděla, jestli to stihnu, naštěstí mě pustili cestou pro turisty. [Terénní deník, 25. 10. 2010]

Dneska to bylo na checkpointu dost nepříjemné, byla tam taková mladá Izraelka, určitě ani dvacet jí nebylo a nechtěla mě pustit, pořád něco řešila a odnesla mi pas, musela jsem čekat, pustila mě až asi po hodině a to bez udání důvodu. [Terénní deník, 23. 9. 2010]

Na co se doopravdy netěším je cesta domů a to především protože musím absolvovat přechod přes checkpoint a všechny kontroly na letišti. Minule mě přes něj (checkpoint) převezl abúna (kněz) autem, takže mě tolik nekontrolovali, ale teď musím přes turnikety a „běžnou“ cestou, takže to bude něco strašného s tím těžkým kufrem, kolem spousta lidí, dotazů a pohledů. [Poznámky, 4. 11. 2012]

Checkpoint je kovový, smutný, ostrý místo. Je tam cítit pot a vidět zbraně. Někdy je tam zlověstný ticho, jindy zase zlostný chaos a hluk. Neplatí tu žádná pravidla, dělníci vás málokdy pustí, spěchají, vy spěcháte, všichni se tlačí, možná někdo upadne. Někdy pustí ženu s dítětem, mě ale málokdy. Nad hlavou izraelský voják se samopalem, nebo co to je vůbec za zbraň... jenže postupně si zvyknete, tedy aspoň já si zvykla. [Poznámky, 11. 11. 2012]

Checkpoint je tedy místo tvrdé kontroly, místo, kde není žádný rozdíl mezi tím, zdali jste křesťan nebo muslim. I přesto, že jsem byla „cizincem“, člověkem, kterého se to vlastně netýká, tím, že jsem používala především hraniční přechod určený pro Palestince a nejezdila jsem autobusem jako většina turistů, jsem se občas dostávala i do nepříjemných situací a mohla jsem se vcítit do role palestinských obyvatel. Přechod tohoto kontrolního bodu se stává nástrojem, jímž je aktivována etno-národní identita palestinských obyvatel, která je vyjádřená pocitem uvědomění si svojí jinakosti, oddělenosti. Moji informátoři popisují přechod přes checkpoint následujícím způsobem:

M: Jak je ve skutečnosti těžké...

Lu:...dostat se na druhou stranu? Je to velice těžké, může to trvat hodiny, může to trvat hodiny. Znáám lidi, kteří vstávají ve tři hodiny ráno a jedou odtud do práce... ti, co mají povolení – myslím, že o tom víš. Myslím tím, jestli jsi byla na checkpointu, je to docela, je to --- je to --- jako --- je to ponižující [rozhodně], checkpoint. Je to -- - lidsky --- nebo --- ponižuje to naše lidství jako Palestince, proto pro mě, když procházím (myšleno checkpointem), cítím se jako když jsem --- víš, vedená jako dobytek, víš. To je pocit, který mám [vážně, přesvědčivě]. A z tohoto důvodu, z tohoto důvodu a z důvodu, že by to bylo velice obtížné, nepracuji v Jeruzalémě, přestože bych mohla – s kvalifikací, kterou mám – pracovat v Jeruzalémě.... [Informátorka č. 4, rozhovor A - 31. 10. 2009]

M: A jaký je tvůj názor na checkpointy?

*G: Ach ty chcekpointy, zrovna než jsem přijel, tak jsem tam měl problém. Já mám vystavené určité povolení od izraelské nemocnice, ale dnes, když jsem ho ukázal vojákovi, tak on řekl: „To je falešné, to sis vyrobil doma... Izraelští vojáci slouží na chcekpointech tři roky a podle výpovědi některých z nich dostávají příkazy od vedení: „Ponižujte je a ztěžujte jim život, jak jen můžete.“ **Tyhle chcekpointy nemají absolutně co dočinění s bezpečností, je to prostě pronásledování, ponižování.** [Informátor č. 9 - 12. 11. 2010]*

N: ...pracoval jsem v Jeruzalémě v roce 1993, potom začali Izraelci používat checkpointy, takže bylo pro nás náročně denně dojíždět do Jeruzaléma. Naše mateřská organizace YMCA, která má sídlo ve východním Jeruzalémě proto rozhodla, abychom zůstali a pracovali zde v Bajt Sáhúr. Od té doby jsem navštívil Jeruzalém pouze jednou v roce 2000 a to bylo tajně, ilegálně podle izraelského vojenského práva [ironicky, ukazuje uvozovky], ale ne ilegálně podle toho, jak já nahlížím tento problém. [Informátor č. 7 - 27. 10. 2010]

Důležitým bodem i v tomto případě zůstává významová rovina, kterou informátoři celému procesu kontrolování a přecházení z „vlastní země do vlastní země“ připisují. V této rovině význam „ugly wall“ i bezpečnostní bariéry pramení právě z etno-národní identity. Situací neustálého přechodu a pocitu izolace je etno-národní identita znovu a znovu aktivována a tím pádem i posilována, stává se tak významnou součástí sociální identity jak všech palestinských obyvatel, tak i mojí zkoumané skupiny. Je tak zvnějšku spoluutvářena kontaktem s nevztažnou skupinou, prožívána v konkrétních situacích a uvnitř posilována společnými významy, které jsou jí připisovány.

Pokud se vrátíme k Eriksenově modelu we-us. Významy připisované bezpečnostní bariéře a přechodu přes checkpoint posilují především druhý rozměr etno-národní palestinské identity – moment aspektu us. Na základě vnějšího tlaku, který stát Izrael pro Palestince představuje, se posiluje jejich vzájemné oddělení a získává konkrétní podobu vtělenou do konkrétních výše popsaných situací.

4.2 První palestinská intifáda jako integrující moment etno-národního vědomí

„Když skupina myslí na svoji minulost, cítí, že zůstává totožná a uvědomuje si svoji identitu jdoucí napříč časem“ (Halbwachs 2009: 132).

První palestinská intifáda je vskutku názorným příkladem tvorby skupinové my-identifikace. Tím, že se palestinští křesťané do první palestinské intifády naplno zapojili, jasně demonstrovali svoji přináležitost k palestinskému lidu. Jak o tom ostatně celá řada křesťanů se kterými jsem se setkala, svědčila⁷⁵, i jak o tom referují jiné zdroje. Viz například Tsimhoni Daphne (1993: 169-197), *Na'ím 'Atiq* (Ateek 1991: 45-47), Michael Dumper (1995: 283-287).

⁷⁵ Viz některé úryvky z nahrávaných rozhovorů uvedené níže. Jednalo se ale o celkový postoj křesťanů k první intifádě, se kterými jsem se setkávala během výzkumu.

První intifáda neboli první palestinské povstání, vypukla 9. prosince 1987 v pásnu Gazy a během několika dní se rozšířila na Západní břeh. Jednalo se o živelné povstání palestinských obyvatel proti státu Izrael, který od roku 1967, tedy od výhry v Šestidenní válce, ovládal tato dvě území. Samotný pojem intifáda lze překládat jako „setřesení“, v přeneseném významu tedy „setřesení“ izraelské nadvlády, do angličtiny je často překládán jako *popular uprising*, tedy „všelidové povstání“ (Milton-Ewards 2009: 143). Palestinci samotní jej ale někdy chápou ve významu „náhlé probuzení“⁷⁶. V tomto kontextu jako „probuzení“ palestinského lidu.⁷⁷ Marek Čejka uvádí jako jeden z hlavních významů samotné intifády především posílení etno-národní jednoty a identity (Čejka 2007: 172). Během několika prvních týdnů revolty byly stanoveny dva základní palestinské požadavky: „Právo na sebeurčení a vznik samostatného Palestinského státu“ (Milton-Ewards 2009: 143, Said 1989: 9). Tolik potřebná shoda, která překvapivě mezi Palestinci nastala, vedla k vnitřnímu posílení vlastního sebeuvědomění.⁷⁸

Velice názorně to také vyjádřil již několikrát citovaný Na[‘]ím [‘]Atíq ve své knize *Justice And Only Justice*:

„Palestinské povstání na Západním břehu a v pásnu Gazy v prosinci 1987 uzavřelo kruh palestinského sebevědomí... Intifáda začala jako spontánní reakce utlačovaných lidí. Tato reakce by se mohla snad přirovnat k sopce, která nakonec vybuchne, nebo k hrnci, který překypěl, když byl příliš dlouho na ohni“ (Ateek 1991: 44).

Palestinští křesťané se do povstání zapojili až několik měsíců po jejím vypuknutí, což také můžeme vnímat jako důkaz původně nepřiliš silné národní identifikace. Když ale 9. února 1988 zemřel při izraelském výslechu křesťanský mladík *Chálid Tarází* (*Khalid Tarazi*), zachvátila vlna odporu i do té doby nejasně se profilující křesťanskou stranu. Protože během několika měsíců zemřeli ještě další čtyři křesťané, společná identifikace v „palestinském utrpení a útlaku“ sehrála rozhodující roli v křesťanském zapojení se do intifády (Tsimhoni 1993: 167-168). Do té doby většinou umírnění představitelé jednotlivých církví začali viditelně proklamovat národnostní apel v kombinaci s křesťanskou identitou. *„Věřící musí splnit svůj úkol na všech úrovních. V soukromém i ve veřejném životě je zodpovědný sám za sebe a za svou rodinu. Ve své církvi se podílí na duchovním životě, a také na všech významných*

⁷⁶ Tento překlad odkazuje k nacionálnímu náboji intifády. Slovo probuzení je s oblibou používáno v nacionalistickém slovníku (Gellner 2003: 22).

⁷⁷ *The Intifada in Palestine: Introduction* [online]. 1997-2009. URL: <<http://www.intifada.com/palestine.html>> [citováno 27. 1. 2015]

⁷⁸ Podobně také v mojí diplomové práci (Fritzová 2013: 29-30).

*a sociálních potřebách komunity. Ve své zemi a společnosti si musí vzít svůj podíl v občanských a národních povinnostech. Každý člověk má poskytnout vlastní službu, sloužit v rámci svých možností. Někteří působí přímo na civilní úrovni a slouží při budování společnosti a dohlížíjí na národní bezpečnost.*⁷⁹

Kromě toho, že povstání vedlo ke sblížení muslimské a křesťanské strany, vytvořilo také podmínky, při kterých se začala rozvíjet do té doby nepřiliš viditelná ekumenická spolupráce mezi jednotlivými církvemi. První společné prohlášení proti politice Izraele vydaly církve koncem dubna 1988. K prohlášení se připojila i řeckopравoslavná církev. V tomto případě můžeme hovořit o důležitém průlom, protože řeckopравoslavná církev se do té doby profilovala spíše proizraelsky (Dumper 1995: 283-284).

Do čela církevního odporu se postavili tři hlavní církevní představitelé: římskokatolický patriarcha *Míšél Sabáh (Michael Sabbah)*, řeckokatolický patriarcha *Lutfí Lahám (Lutfi Laham)* a anglikánský biskup *Samír Qaf'ítí (Samir Kafeety)*. Manifest nacionální angažovanosti církví probíhal například prostřednictvím společných prohlášení hlav jeruzalémských církví, jejichž signatářem byl i řeckopравoslavný patriarcha Diodoros (Dumper 1995: 284-285, Tsimhoni 1993:168-169). Pokud nechtěl řeckopравoslavný patriarcha ztratit kredit u své církve i u ostatních křesťanů, bylo nezbytné, aby se jasně vyslovil, na jaké straně stojí, navíc rostla popularita především *Míšél Sabáha* a „*Dionoros, jenž byl velice zdatným nábožensko-politickým vůdcem, nechtěl zůstat ve stínu latinského patriarchy*“ (Šlajerová 2009: 134). Společných církevních prohlášení vyšlo během první intifády několik. V těchto prohlášeních byl kladen důraz na vzájemnou solidaritu palestinského lidu, utrpení, útlak a nespravedlnost, se kterou jsou denně lidé konfrontováni. „*My (všichni podepsaní církevní představitelé, v obecné rovině lze také chápat jako všichni palestínští křesťané) protestujeme proti opakovaným přestřelkám v blízkosti posvátných míst. My také odsuzujeme praktiky masivního zatýkání a stálého zadržování dospělých i nezletilých bez řádného soudu*“ (Tsimhoni 1993: 169 podle společného prohlášení z Velikonoc 1988).

Jednotliví církevní představitelé se zapojovali do intifády také individuálně, například pomocí pastýřských listů, které byly během ní vydávány:

⁷⁹ *First Pastoral Letters of H. B. Msgr. MICHEL SABBAAH Latin Patriarch of Jerusalem.* 1988 [online]. URL: <<http://www.lpj.org/newsite2006/patriarch/pastoral-letters/1988/in-pulcritudinis-pacis-en.html>> [citováno 20. 3. 2015]

„Toto povstání je výkřikem protestu proti situaci, která je nesnesitelná. Demonstruje to, že ponížení je nepřijatelné, že okupace nemůže pokračovat a že musí být nalezeno řešení. Povstání je jako řeč, ve které lidé mohou formulovat své požadavky na spravedlnost a mír izraelskému sousedu a bratru, který se však stal okupační mocí a utlačovatelem. Palestinci tak dávají najevo, že nemohou být spokojeni s takovýmto statutem, který je snižuje na pouhý dodatek k jinému národu, nebo lidský rezervoár pracovních sil.“⁸⁰

Kromě těchto prohlášení se křesťané zapojovali do intifády participací na všeobecném odporu - zapojením se do stávek, účastněním se demonstrací, šířením letáků aj.

M: Postoupíme o kousek dál k intifádě? Pamatujete si na první intifádu?

J: Ano, ovšem, byl jsem zrovna v semináři, byl to můj poslední rok, v semináři Bajt Džálá (Beit Jala). Během tohoto roku studia jsem vždy trávil polovinu týdne v Ramalláhu, tři dny tam a čtyři dny tady, takže jsem neustále přejížděl mezi těmito dvěma místy. A tak jsme tady měli intifádu, ale moje první osobní setkání s intifádou byla v právě v Ramalláhu na začátku roku 1988. Tehdy jsem potkal pomocného kněze, který volal do nemocnice, protože byl napaden izraelským vojákem, přímo před konventem, byl napaden (Peter se jmenoval, pochází z Jordánska) a následující den, bylo to v neděli, když jsme měli mši svatou a po ní jsme demonstrovali proti napadení tohoto kněze, jenže během demonstrace jsme všichni byli napadeni vojáky a slzným plynem.

M: To se stalo v Ramalláhu?

J: Ano v Ramalláhu. Tak to bylo moje první vážnější zapojení do intifády. No a poté jsem se zapojoval i do ostatních masových demonstrací, kdy jsme házeli kameny a protestovali proti izraelské okupaci... [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Když jsem jela provádět svůj první terénní výzkum do této oblasti, o první intifádě jsem nevěděla téměř nic, a i když jsem si samozřejmě procházela informace o politickém vývoji ve druhé polovině dvacátého století v dané oblasti, intifáda jako by unikla mé pozornosti. Obecné přehledové knihy jsou totiž zaměřeny především na čtyři izraelsko-arabské války a na válku v Libanonu. Samozřejmě, že je zmíněna i intifáda a následný mírový proces, jenomže dokud jsem se nepotkala s místními obyvateli Betléma a *Bajt Sáhúr* a neslyšela je o první intifádě vyprávět, neuvědomovala jsem si, jak hluboký dopad tato událost měla na všechny palestinské obyvatele, tedy i na místní křesťany.⁸¹ O první intifádě se drtivá většina informátorů vyjadřovala jako o silném momentu, který posílil jejich sebevědomí. Podobně o posílení vlastního ale také komunitního sebevědomí hovoří např. Sennott (2003: 136-148), který jako

⁸⁰ *Second Pastoral Letters of H. B. Msgr. MICHEL SABBAH, Latin Patriarch of Jerusalem. 1990 [online]. URL: <<http://www.lpj.org/newsite2006/patriarch/pastoral-letters/1990/prayforpeace.html>> [citováno 20. 3. 2015]*

⁸¹ Zamyšlení z mých terénních poznámek, použito též v méj diplomové práci (Fritzová 2013).

příklad uvádí rozhovory s několika obyvateli *Bajt Sáhúr*, kteří byli významně do první intifády zapojeni. Obecně lze říci, že se určitým způsobem k první intifádě vracela většina informátorů, se kterými jsem se setkala a to několika způsobem:

1. V konkrétních rozhovorech, které se týkaly současné sociopolitické situace, jako nostalgický povzdech po „pravém boji za svobodu a vzájemné solidaritě“.

2. Srovnávání první intifády, jako události kladné a osobní versus druhé intifády jako události ambivalentního a neosobního charakteru.

3. První intifáda a konkrétní zážitek s ní spojený, jako osobní záležitost.

4. V rozhovorech se všichni palestiniští křesťané vyjádřili právě k aspektu „sebe-uvědomění“. Všichni shodně proklamovali určité pocity hrdosti, odhodlanosti a solidarity. Je podivuhodné, s jakou mírou podobnosti tento význam intifády vyjádřili:

M: Když se řekne první intifáda, s jakým pocitem si tuto událost spojuješ?

D: Věř mi, že intifáda mě učinila šťastným, protože se věci začaly měnit. Bylo mi v té době šestnáct let, takže jsem vše prožíval o to intenzivněji.

Byl to „hezký čas“, protože jsme byli (doslova jedna ruka) a lidi byli mezi sebou velice solidární. A dnes občas cítíme, že bychom byli rádi, kdyby se ten čas vrátil.

[Informátor č. 11 - 26. 3. 2012]

*J: ...řeknu ti teď něco o obecné atmosféře intifády, něco o **naší hrdosti** [úsměv], hrdosti, že jsme...tedy že jsme věci vzali do vlastních rukou a že pro to něco děláme. A toto rozhodnutí a aktivita vytvořila obrovskou jednotu mezi námi a nešlo jen o jednotu mezi zdejšími Palestinci a PLO v zahraničí, ale o jednotu mezi všemi Palestinci. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]*

M: Pamatuješ si první den, kdy propukla intifáda a jaký jsi při tom měla pocit?

*N: Osobně jsem se na začátku hodně bála, ale pak jsem vnitřně cítila: **ano, toto je to, co potřebujeme**. Říkat jen dobře, dobře, jsme okupováni a jsme s tím smířeni, to nic neřeší, ale říci, že s tím potřebujeme něco udělat, dostat se z toho (doslova dostat se z té okupace), to jsem cítila jako velice důležitý krok. Takže to, co jsem cítila, bylo **ano, toto potřebujeme**. [Informátorka č. 10 - 27. 3. 2012]*

Ian Lustick ve svém analytickém článku *Writing the Intifada* napsal: „Intifádu lze hodnotit pouze jako jeden stupeň v dlouho trvajícím zápasu o národní osvobození a ne jako palestinskou revoluci“ (Lustick 1993: 571). A i když intifádu můžeme pochopit pouze jako jeden

z článků dlouhého řetězce vývoje etno-národního palestinského sebeurčení, tak musíme jedním dechem dodat, že právě první intifáda se stala určitou zmytologizovanou událostí, oním velkým vyprávěním o spolupráci a solidaritě, boji za svobodu. Nebyla to ani jedna ze čtyř arabsko-izraelských válek, nebyla to ani jiná akce vojenského, diplomatického nebo teroristického charakteru, byla to právě první intifáda, protože nesla znaky takového odporu, který byl akceptovatelný pro drtivou většinu palestinských obyvatel.

J:...obyčejně jsme čekali na to, že udělají něco ostatní Arabské země, nebo že se něco změní americkými volbami, kdy pomůže ten nebo ten americký prezident anebo volbami v Izraeli... tak jsme tu měli arabský summit, americké volby a volby v Izraeli a nic se nezměnilo... [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Z analýzy provedených rozhovorů a zúčastněného pozorování jsem stanovila tři hlavní témata, nebo spíše tři prioritní významy, ke kterým se moji informátoři neustále vraceli. Prvním je pocit národního sebeuvědomění: „*Toto je naše země, náš národ, náš boj.*“⁸² Druhým tématem je vzájemná solidarita, pomoc a kooperace při odboji, ale i v každodenních těžkostech, které daná situace přinášela. S tímto bodem informátory spojuje nostalgické vzpomínání:

D: Všichni jsme si byli blíží, jako by nás něco vnitřně silně spojovalo. Lidé se na sebe usmívali, půjčovali si jídlo, dokonce i peníze. [Informátor č. 11 - 26. 3. 2012]

Třetí význam, o kterém informátoři hovořili, je pak význam změny pohledu na palestinskou otázku v médiích a v zahraničí. Podobně obecné významy intifády (tj. významy důležité pro všechny Palestince) nastínila i Beverley Milton-Edwards v kapitole *Válka kamenů a zbraní* (Milton-Edwards 2009: 242-250), například k mediálnímu obrazu první intifády píše: „*Palestinci byli vnímáni (během první intifády) jinak než jako výsledek mediálního izraelského obrazu a snad poprvé ve své historii byli Palestinci vnímáni Západem jako oběti spíše než teroristi*“ (Milton-Edwards 2009: 242).

O negativěch intifády se moji informátoři příliš nezmiňovali.⁸³ Negativem intifády je například vznik a vzestup radikálních islamistických hnutí, což znamená pro všechny křesťany vysoce nebezpečnou okolnost. Ze sedmi informátorů o tomto negativu hovořili pouze dva.⁸⁴ Paní Teresia navíc pouze v náznacích a opisem. Například když mi při jednom neformálním rozhovoru vyprávěla o svých sousedech muslimech, kteří se během první intifády radikalizovali

⁸² V obdobném znění zaznělo od většiny informátorů.

⁸³ Kromě paní Teresie a dr. *Džamála Chadera*.

⁸⁴ Obecný náhled křesťanů, se kterými jsem se během výzkumů setkávala, byl veskrze kladný.

a manžel nakázal všem dcerám a manželce, aby se začaly zahalovat.⁸⁵ Dalším informátorem, který se o negativních intifády určitým způsobem zmínil, byl *Džamál Chader*, ve své podstatě však jeho odpověď negativa intifády přesunula z palestinské strany na neúspěšný mírový proces. V podstatě tím tedy řekl: „*Ano, negativa zde existují, ale nebyly by zde, kdyby byly splněny palestinské požadavky.*“

J: Další otázkou je užití slova terorismus. Izrael začal používat slovo terorismus a teroristi pro Palestince. Označili to, co zde děláme za terorismus. Izrael má plnou podporu Američanů, a když Šaron znovu okupoval Západní břeh tanky, americký prezident řekl, že by měl Izrael opustit palestinské území, co nejdříve to bude možné a celá diskuse byla o tom, jak brzy je co nejdříve, jenže oni jsou zde pořád [rozhodí rukama]. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

První intifáda je tedy určitou zmytologizovanou událostí, oním velkým vyprávěním, ke kterému se Palestinci, jak muslimové, tak křesťané hrdě hlásí. Na jedné straně můžeme tvrdit, že pohled na tuto událost je vykonstruovaný a uměle vytvořený Palestinci samotnými, na druhé straně je třeba dodat, že se jednalo o skutečnou událost, která sice je společným úsilím idealizována, která je ale reálně podmíněná existencí, tj. nejedná se o vymyšlenou událost.

Společně s Eriksenem, který vychází z Johna Peela, rozumím historií národa skutečné události, které jsou národem nebo etnikem dotvářena k obrazu svému, které ale vycházejí ze skutečných událostí (Eriksen 2012: 156-157). Takže navzdory tomu, „*že psaní ethnohistorie může zahrnovat vynalézání tradice, není pravděpodobné, že toto vynalézání bude úspěšné, pokud nenaváže na zkušenost lidí, tedy na historii, která se skutečně stala*“ (Eriksen 2012: 157 podle Peel 1989: 200).

Kolektivní paměť, která ještě stále udržuje ryze kladný obraz intifády, můžeme chápat především jako funkci, která v kolektivním vědomí skrze skupinové vzpomínání uchovává z minulosti pouze to, co je pro existenci skupiny životně důležité. Skupina vzpomínku na tuto událost udržuje a konstruuje vždy z pozice současnosti, může tedy docházet k přeskupování důrazů a významů dané události (Halbwachs 2009: 125). Kolektivní paměť je tedy nástroj, který pomáhá utvářet sociální identitu skupiny, uchovává zidealizovaný pohled na intifádu, protože skupina směřuje k tomu si své vlastní činy ospravedlňovat a zdůrazňovat pro sebe to, co pomáhá udržet její kladné sebepojetí (Tajfel 1981: 156).

Kolektivní paměť působí navíc selektivním způsobem. Přesvědčila jsem se o tom u většiny svých informátorů. Byl to obecně způsob „mluvení“ o intifádě a důraz, který

⁸⁵ Terénní deník, 23. 3. 2012.

informátoři kladli na její významy a její celkový průběh, tedy na její zidealizování a zároveň selektivní zapomínání negativ (Renan 1992: 27-28). Žádná vzpomínka není individuální, vždy je do určité míry kolektivní (Halbwachs 2009: 51). Tím, že první intifáda byla všelidovým povstáním a prakticky na ní participoval svým způsobem téměř každý, kolektivní vzpomínání na tuto událost probíhá v rámci skupiny nepřetržitě a každý ví „o čem se mluví“.

Když moje informátorka Teresia vzpomínala na první intifádu, zdůraznila i některá její negativa, její pohled se odlišoval od většinového postoje informátorů, se kterými jsem se setkávala. Když jsem se ale do hloubky věnovala jejímu životnímu příběhu a analyzovala její někdy protichůdná tvrzení týkající se první intifády, tak i v tomto případě byl patrný vliv kolektivní palestinské paměti. Teresia v době první intifády zažívala těžkou osobní ztrátu a hledala vlastní místo ve společnosti, takže v rovině vlastní biografie pro ni první intifáda nebyla obdobím šťastným, proto její pohled postrádá onen téměř až radostný nádech, se kterým jsem se u některých informátorů setkávala.⁸⁶ Vliv kolektivní palestinské paměti je patrný právě v některých protichůdných tvrzeních týkající se první intifády.

M: Myslíš, že by bylo lépe, kdyby první intifáda vůbec neproběhla?

T: No, možná můžeme říci, že by bylo lépe. Možná ano, lidi by zde měli práci, Jeruzalém by byl otevřený a lidé by tam mohli pracovat. Před intifádou můj bratr Michael pracoval také v Jeruzalémě, ale potom už ne. [Teresia, rozhovor C - 22. 3. 2012]

X

M: Co si tedy myslíš o první intifádě?

T: ...Víš, palestinstí obyvatelé chtěli být volní, a ne pod nadvládou Izraele, protože toto je naše země. To bys měla vědět, toto je naše země... [Teresia, rozhovor C - 22. 3. 2012]

Jako by uvnitř Terezie „zápasila vlastní biografie s kolektivním uvědoměním“ nebo přesněji kolektivní paměť týkající se rodinné skupiny s kolektivní palestinskou pamětí.

Jako socializovaní jedinci jsme vždy součástí několika skupin a každá tato skupina nás zahrnuje do svého kolektivní paměti, individuální paměť je tedy vždy spíše prolnutí několika sociálních vlivů, ze kterých tvoříme jedinečný obraz, který je však vždy skládkou z vlivů jednotlivých skupin, do kterých patříme (Halbwachs 2009: 80-81, 92). Jednou z těchto skupin je i národ nebo etnikum. Teresia jako Palestinka, ale také jako sestra a vdova, byla v době první

⁸⁶ Po rozhovoru s informátorem č. 11: „Když jsem s ním hovořila o první intifádě, všimla jsem si radostného výrazu v jeho očích, zápal, se kterým popisoval každý detail...a pak rozčarování a nechuť, když jsem se zeptala na mírový proces.“ [Terénní deník, 27. 3. 2012]

intifády součástí jak palestinského lidu, tak také svojí rodiny, ale také manželství, které záhy zaniklo. Zjednodušeně řečeno těchto několik segmentárních identit u Teresie vytvořilo také identitární uvědomění, které je do určité míry protichůdné a neslučitelné, což se také odráží v jejích nekonzistentních výpovědích a protichůdných tvrzeních. Protože však první intifádu většina Palestinců chápe jako kladnou událost, je také Teresí, i když s výhradami, takto nahlížena.

První intifáda je tedy zidealizovanou událostí. Kladné, výše uvedené významy však vycházejí z událostí, které moji informátoři a obecně palestinská společnost skutečně prožívala. Jde tedy o rekonstrukci, ale i o reálnou skutečnost. Z hlediska významu se jedná o důležitou událost posilující etno-národní identitu palestinských obyvatel. Intifáda pro palestinské křesťany, zároveň tedy i pro moji zkoumanou skupinu, je ještě hlubšího charakteru, především je to událost, kdy se křesťané vědomě přihlásili ke „svému palestinství“. Nejde jen o posílení jejich etno-národního uvědomění, jde o jeho přijetí.

První intifáda svým významem určitým způsobem přesahuje rámec kolektivní paměti a lze o ní hovořit také jako o události historické. „*Historie je bezesporu výběrem faktů, které zaujaly nejdůležitější místo v paměti lidí*“ (Halbwachs 2009: 125). Jako o události historické o ní lze hovořit pouze v tomto slova smyslu, protože svým časoprostorovým umístěním stále ještě setrvává v žité paměti jedinců, tj. v jejich kolektivní paměti.⁸⁷

4.3 *Hāda baladūna* - Toto je naše země

M: Jak se cítíš při kontrole na checkpointu?

*L: ...vyhýbám se celé té záležitosti, protože si myslím, že to snižuje moji důstojnost --- Ano, nechci. Nepotřebuji sedmnáctiletého (myšleno izraelského vojáka) s obrovskou zbraní nebo pistolí, nebo čímkoliv, co drží, jak mi říká, jestli můžu nebo nemůžu projít z **mojí země do mé země** [s letmým, smutným úsměvem], víš co tím myslím? [Informátorka č. 4, rozhovor A - 31. 10. 2009]*

Opakující se motiv: „*Toto je naše země,*“ zazníval jako ozvěna v našich rozhovorech, ať již v rozhovorech řízených nebo prostě jen tak, jakoby mimochodem, třeba při naprosto banálním rozhovoru nad šálkem čaje. Ať se moji informátoři tvářili jakkoli radikálně nebo umírněně, toto motto jakoby spojovalo tichou melodií všechny přítomné. Nejvíce mě překvapilo, když se toto „heslo“ objevilo v jednom rozhovoru s mojí informátorkou Teresí.

⁸⁷ Významu intifády pro konkrétního jedince se věnuji také v příloze P2.

Teresia je jinak velice umírněná křesťanka, odsuzuje násilí a arabský radikalismus. Například na první intifádu se dívá dost kriticky, jak jsem již uvedla a její celkový přístup k palestinsko-izraelským vztahům je apolitický a nanejvýš laický, přesto v jednom našem klíčovém rozhovoru uvedla.

T: ...všichni lidi z Palestiny, kteří jsou rozptýleni mimo naši zemi, se musí vrátit, protože to je náš domov, naše země. Ano, věřili jsme (během první intifády a mírového procesu), že musíme mít vlastní vládu a být volní, ano chceme vlastní domov. [Teresia, rozhovor C - 22. 3. 2012]

Především u jiných informátorů, kteří zdaleka nejsou tak apolitičtí jako Teresia, a také u mladší generace, je tato přináležitost ke konkrétnímu místu, v první řadě k místu narození, v obecnější rovině pak k vlasti, tj. k Palestině, nebo jak s oblibou říkají křesťané ke Svaté zemi⁸⁸ velice podstatný. Co se týká pojmu „Svatá země“, nebo také pojmu „země naši otců“, jak moji informátoři často používali, ráda bych se u něj na chvíli zastavila. Jak poukazuje například (Smith 1991: 23), toto označení má u dané etnické skupiny vyvolat pocit nostalgického až mystického propojení s určitou lokalitou, jedná se o důležitý moment, který má u všech Palestinců vyvolat dojem historické kontinuity a sepětí s konkrétním místem, ale také s konkrétními předky, kteří toto území obývali.

Z praxe lze uvést celou řadu příkladů, kde je tohoto odkazu využíváno (viz. Eriksen 2012: 121-126, Eriksen 1995: 432). Nicméně nezáleží na tom, zdali se jedná o příbuzenství skutečné nebo symbolické, spíše jde o to, zdali existuje skutečné víra v toto příbuzenství, jinými slovy, nejde o to, zdali společní předci skutečně existovali, ale zdali člen dané skupiny věří, že existovali (Cornell, Hartmann 2007: 17). V případě palestinských křesťanů odkaz ke společné zemi „našich otců“, ke „Svaté zemi“, překlenuje možnou problematičnost společných předků s muslimy, protože společné sňatky jsou zakázány.⁸⁹ Opět se dle mého názoru jedná o strategii, která se má vyhnout případnému rozdělení a posílit to, co je společné. Odvolání se ke společné zemi a označením této země jako „Svatá země“ se tak lze vyhnout přímé konfrontaci s touto otázkou. Druhou možnou strategií je odkaz ke společné nadnárodní identitě, tj. uvedení toho, že „Jsme všichni Arabové.“ Třetí možností je posílit víru v určité „mystické předky“ a odvolávat se na společnou pradávnu *kanaánskou* minulost.

⁸⁸ Použití označení Svatá země totiž v sobě skrývá odkaz k celistvosti území zahrnující jak území Izraele a tak palestinská území, navíc je tento název apolitický a vyjadřuje konkrétní vztah k zemi, která je pro ně posvátným místem spojeným s působením Ježíše Krista.

⁸⁹ Více v podkapitole 6.1 *Sňatková politika*.

Přes výše uvedené strategie, které se snaží posílit etno-národní uvědomění společně muslimům i křesťanům, nese v sobě odkaz ke „Svaté zemi“ také náboženskou rovinu. Pro křesťany je vztah k zemi, nebo v našem případě konkrétně k betlémské oblasti, klíčový. Křesťané se navíc označují a jsou označováni za nositele křesťanské tradice a historie v tomto regionu v obecné rovině. Jedná se o všeobecně sdílenou ideu, která je podporována jak uvnitř palestinské křesťanské společnosti, tak celosvětovou veřejností.

Křesťané hovoří o Svaté zemi jako o své vlasti, o svém domově. Konkrétním místem, ke kterému se velice často vztahují, je potom Jeruzalém: „*Pro křesťany je Jeruzalém místem jejich kořenů, vždy živý a život dávající. Jeruzalém je místem zrození každého křesťana. Být v Jeruzalémě znamená pro každého křesťana být doma... Stálá přítomnosti živých křesťanských společenství je neoddělitelná od historických míst. Prostřednictvím těchto "živých kamenů" se svatá archeologická místa stávají místem "života".*⁹⁰

Podobně také v dokumentu Kairos je otázka vztahu k vlastní zemi podrobně řešena: „*Naše přítomnost v této zemi, jak palestinských křesťanů, tak muslimů, není náhodná, spíše je zde hluboce zakořeněna v historii i územním členění, souzníme s ní stejně jako jakýkoliv jiní lidé se zemí, v níž žijí. Naše vyhnání bylo nespravedlivé. Západ se chtěl omluvit Židům za to, co v evropských zemích prožili, ale omluva byla připsána na náš účet a naší zemi. Západ se snažil o regulaci spravedlnosti, ale výsledkem byla další nespravedlnost*“ (Kairos Palestine 2009: 8).

*I: Dlouhou dobu chtěli Izraelci držet křesťany v přesvědčení, že nejsou součástí tohoto světa (této země). Snažili se rozdělit muslimy a křesťany a křesťané se cítili být stavěni proti muslimům. Je tedy velice důležité, **aby si křesťané uvědomili, že jsou opravdovou součástí této země**, a to je základ, že jsou Palestinci jako muslimové. Také je důležité sdělovat toto muslimům, že křesťané jsou jejich bratři, a že jejich problémy jsou společné, to je velice důležité... [Informátor č. 5 - 23. 10. 2009]*

Tento informátor patří k řeckopřavoslavné církvi v *Bajt Sáhúr*. Nebyl o moc starší než já, asi dvacet osm let. Během našeho rozhovoru se vracel k několika bodům: k rodině, k víře ke vzdělání a k půdě. Bylo zajímavé sledovat, jak propojuje rodinu, především pak svojí rodinu s určitým místem, s městem *Bajt Sáhúr* a jak tento lokální moment přenáší do kontextu etno-národního. Jinými slovy dvojici rodina-město přenesl do úrovně palestinský lid – palestinská zem. Drobné nesrovnalosti, jako to, že palestinský lid je ve skutečnosti tvořen celou řadou

⁹⁰ Memorandum of Their Beatitudes the Patriarchs and the Heads of the Christians Communities in Jerusalem – On the Significance of Jerusalem for Christians. 1994. [online]. Dostupné na: URL: <<http://www.al-bushra.org/hedchrch/memorandum.htm>> [citováno 6. 4. 2015].

nejednotných skupin, překryl tak obratně rovinou vztahu a požadavkem vzájemné tolerance a bratrství. Analogie, kterou si vytvořil, tedy analogie mezi rodinou a palestinským lidem a městem a palestinským územím je častým modelem, který je užívám v palestinském křesťanském prostředí. V různých obměnách jsem jej slyšela od většiny svých informátorů. V teoretické rovině se tedy jedná o analogické přenášení lidské zkušenosti z prostředí, které jedinec dobře zná, z prostředí tzv. *face-to-face* na prostředí, které překračuje možnosti naší osobní zkušenosti, tj. na imaginární skupinu zahrnující v tomto případě palestinský lid. (viz např. Jenkins 1996: 115, Bauman 1996: 48-49).

Pokud se vrátíme k Eriksenově teoretickému modelu sociální identity *we-us* (Eriksen 1995: 427-436), můžeme v těchto analogiích vidět především rovinu posilování tzv. *we-aspektu*. Pokud se tedy moji informátoři snažili vyzdvihnout výše uvedené analogie a kladli důraz na to, co mají s muslimy společné, snažili se tak posílit aspekt vnitřní jednoty a celistvosti.

G: Tyhle osady okupují Svatou zemi, tady už není žádné místo. Když se mluví o vzniku palestinského státu, tak kde asi tak vznikne, když se podíváš tady po okolí, všude jsou osady. Když se podíváš tady na betlémské okolí, všude okolo jsou osady (ukazuje rukama dokola). Tady už není žádná půda, absolutně, tady už není kam se rozšiřovat. Když se podíváš na Bajt Sáhúr, kam ten se může rozrůstat? Když se podíváš jakýmkoliv směrem, nikde není žádné místo. A osady prorůstají úplně všude. A když navštívíš jakékoliv palestinské město, tak všechna jsou uzavřena takto (ukazuje prsty dokola). To je strašné. Když jsou tu osady, nebude žádný Palestinský stát, to je jasné. [Informátor č. 9 - 12. 11. 2010]

Výše uvedený úryvek je poněkud jiného rázu. Jedná se o popis konkrétní, současné situace. Informátor sice na úvod používá označení „Svatá země“, vyjadřuje tak vnitřní vztah ke své zemi, z tohoto úryvku však není jasné, zdali tímto odkazuje k nějaké určité strategii. Úryvek tedy především ukazuje konkrétní pohled jedince, který ze své pozice popisuje izraelskou politiku uplatňovanou v místě svého bydliště. Dále pak postupuje od konkrétní zkušenosti ve vlastním městě a zobecňuje vývoj na všechna palestinská města. Nutno podotknout, že informátor byl velice dobře obeznámen s politickou situací ve své zemi.

K roku 2011 udávala nezávislá izraelská organizace *B'Tselem* 531,000 osadníků na Západním břehu. *Palestinian Central Bureau of Statistics*⁹¹ k roku 2013 uvádí 580 801 osadníků

⁹¹ *Palestinský centrální statistický úřad.*

na Západním břehu.⁹² Jedná se o více než 200 osad, z toho zhruba polovina byla vystavěna nelegálně.⁹³ Osady se šíří bleskovou rychlostí a jak další informátor podotknul, zabírají dle jeho tvrzení přes padesát procent pozemků, které by měly náležet Palestinskému státu podle dohod z Osla 1993 a 1995. Oficiální zdroje uvádějí, že osady zabírají 61-63% území ze zóny C, tedy ze zóny, která je plně pod izraelskou jurisdikcí. V zóně C navíc Palestinci mají zakázanou výstavbu.⁹⁴ Podle jiného zdroje osady sice reálnou zastavěnou plochou zabíraly v roce 2008 pouze 3% z území Západního břehu, nicméně rozsáhlá dopravní síť, výstavba bariéry, která je stavěna na palestinském území a další zkonfiskovaná půda znamenala ztrátu 40% palestinské země Západního břehu.⁹⁵ Dnes některé zdroje hovoří dokonce o ztrátě 60% z území Západního břehu.⁹⁶ Informátorka z městského úřadu v *Bajt Sáhúr* k tomuto problému říká toto:

L: Když procházíš naším městem, tak sis mohla všimnout, že domy se zde staví blízko sebe, chybí chodníky, městu je územně bráněno v jeho přirozené expanzi. Navíc budovy začínají být stavěny do výšky, vertikálním způsobem, což ale není tradiční způsob palestinské výstavby. Domy se zde vždy stavěli horizontálně. Příkladem nelegálního osadnictví je především expandující osada Har Homa. Co je na tom všem nejhorší, že pokud Izrael postaví byt jeden dům, zabere k němu tzv. ochranné vojenské pásmo v okruhu 1, 6 km, takto je postupně, ale velice rychle zabírána naše země. [Informátorka č. 4, rozhovor B - 18. 11. 2010]

Palestinští křesťané, stejně tak jako muslimové, vnímají jednání izraelské strany jako protiprávní a nespravedlivé. Země je však také symbolem odkazujícím k domovu, k rodině a rodu a v neposlední řadě k národu. Konkrétní politické kroky Izraele jen utvrzují a rozdmýchávají tento národnostní plamen a tvoří tak základ, na kterém vyrůstá palestinský nárok: „*Hāda baladūna.*“

⁹² *Israeli Settlements in Palestine Annual Statistical Report 2013*. State of Palestine Palestinian Central Bureau of Statistics. 2014. Dostupné na: URL: <http://www.pcbs.gov.ps/pcbs_2012/Publications.aspx> [citováno 6. 5. 2015].

⁹³ *Land Expropriation and Settlements* [online]. 2011-2014. URL: <<http://www.btselem.org/settlements>> [citováno 8. 4. 2015].

⁹⁴ *Land Expropriation and Settlements* [online]. 2014. URL: <<http://www.btselem.org/settlements>> [citováno 8. 4. 2015].

také na: الإحصاء الفلسطيني يصدر بياناً إحصائياً بياناً بمناسبة إحصائية إحصائية 30. 03. 2015 [online]. 2015. URL: <<http://www.pcbs.gov.ps/site/512/default.aspx?tabID=512&lang=ar&ItemID=1360&mid=3915&wversion=Staging>> [citováno 8. 4. 2015].

⁹⁵ *CEPR – Illegal Israeli Settlements* [online]. URL: <http://thecepr.org/index.php?option=com_content&view=article&id=115:illegal-israeli-settlements&catid=6:memos&Itemid=34> [citováno 8. 4. 2015].

⁹⁶ *Israeli settlements continue as Palestinians prep ICC submission*. 2015 [online]. URL: <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/04/palestine-land-day-israel-settlments.html#>> [citováno 8. 4. 2015].

4.4 Etno-národní identita palestinských křesťanů

Sociální identitu jedince a skupiny lze definovat jako věvec segmentárních identit a jeho dalších rolí a statusů (Turner 1982: 18), etnickou identitu tak můžeme v tomto pojetí chápat jako jednu z identitárních složek jedince i skupiny. Nebo lépe řečeno etnickou identitu společně s Jenkinsem (2003: 14) a Eriksenem (2012: 37) chápu jako určitou formu sociální identity, jedná se o jeden ze segmentů, který výrazným způsobem ovlivňuje sociální identitu skupiny i jedince. Podobně o etnické identitě uvažuje například Lozoviuk: „...*etnicitu je třeba považovat za jednu ze specifických forem kolektivní identity, byť jak se zdá, v dnešních industriálních a postindustriálních společnostech za formu převládající*“ (2005: 162).

Jak jsem již uvedla na v podkapitole 2.2, každá skupina se snaží minimalizovat vnitřní rozdíly, aby dosáhla co největší homogenity, a zároveň se snaží vyzdvihnout svoji odlišnost od ostatních skupin. Toto pravidlo platí i pro etnické skupiny. Toto se děje především na základě stereotypizování a vytváření předsudků. Stereotypizování vychází z již zmíněného kategorizování, tj. zjednodušeného třídění světa do jasně oddělených kategorií, které lidem slouží k jednodušší orientaci ve složitém sociálním světě. Stereotypy vyrůstají na určitých odlišných vlastnostech připsaných všem nebo většině členů nevztažné skupiny, kteří sdílejí tyto atributy (Tajfel 1981: 313). Nevztažná skupina je však viděna jako jeden celek, kde konkrétnímu jedinci jsou automaticky připsovány určité charakteristiky dané skupiny. Což vychází z předpokladu, že všichni členové nevztažné skupiny se budou chovat podobně, tj. podle našeho vzorce nahlížení, podle určitého stereotypu. Na základě této představy je pak organizována a posilována vnitřní integrita vztažné skupiny a je potvrzována její legitimita. Palestínští křesťané tím, že se přihlásili k palestinské etnické identitě, začali zároveň usilovat o minimalizaci vnitřních rozdílů vůči muslimské většině. Pohled, který by stejně tak mohl být upřen na vnitřní hranice, je obrácen vně, vůči Izraeli. Vnitřní rozdíly jsou tak minimalizovány prostřednictvím kladení důrazu na společnou historii, především pak na první palestinskou intifádu, společný jazyk, společné území, ale také na konkrétní významy, které jsou připsovány určitým symbolům vnějšího ohrožení, například bezpečnostní bariéry a checkpointu.

Ve shodě s Anthony Cohenem (1994), můžeme zřetelně vnímat, že si lidé, v tomto případě palestínští křesťané, začnou uvědomovat svoji identitu, když „*zakouší marginalizaci své kultury a bezmocnost pramenící z této pozice*“ (Cohen 1994: 57). Také když pocítí diskriminační ohrožení od ostatních a jejich negativní postoj založený na určitých

charakteristikách, které je oddělují (Tajfel 1981: 312). Etnická identita se proto stává důležitou právě v momentu vnějšího ohrožení. Ve výše uvedených příkladech projevů a aktivace etnické identity palestinských křesťanů je toto ohrožení způsobeno nátlakem na vnější hranice dané skupiny, v důsledku toho můžeme danou hranici rozpoznat a popsat, jak jsem se pokusila uvést v jednotlivých výše uvedených příkladech této kapitoly.

Kulturní charakteristické rysy dané skupiny ještě nemusí znamenat etnický nárok, teprve až interakce s okolním světem může ustavit takové podmínky, jež tento apel vyvolají. Posun od kulturní odlišnosti k etnickému požadavku Paul Brass zachycuje v odlišení dvou pojmů: „*etnická kategorie*“ a „*etnické společenství*“. Etnická kategorie je definována objektivními kulturními znaky, jako je jazyk, náboženství, zvyky aj. (Barša, Strniska 1999: 77 podle Brass 1996: 85-90). Lze tedy říci, že v etnické kategorii jsou sice ustaveny určité odlišné kulturní rysy dané skupiny, tyto vlastnosti však nejsou ještě aktivovány. Skupina v tomto případě tyto charakteristiky nevyužívá ke vznášení určitých požadavků. Naproti tomu v etnickém společenství jsou tyto odlišující kulturní rysy „*vědomě chápány jejími příslušníky jako symbolické výrazy skupinové soudržnosti a odlišnosti od ostatních*“ (Barša, Strniska 1999: 77 podle Brass 1996: 85-90). Etnické společenství je spojeno již s výše zmiňovaným „*subjektivním vědomím etnické sounáležitosti a touhou po jejím uznání. Právě tyto dva rysy jsou většinou konotovány výrazem etnická identita*“ (Barša, Strniska 1999: 78 podle Brass 1996: 85-90). Lidé v etnickém společenství si již uvědomují svoji odlišnost a vznášejí požadavky na základě této odlišnosti.

Cohen etnickou identitu nazývá „*zpolitizovanou kulturní identitou*“. Toto označení přesně vystihuje přechod od etnické kategorie k etnické identitě (etnickému společenství), v níž se symbolické vyjádření společných prvků etnické skupiny stává významnějším (Cohen 1993: 197). Etnické společenství tak na základě symbolicky zvolené a potvrzené identity začne vznášet sociálně-ekonomické, kulturní a politické nároky. Nároky skupiny mohou být buď pouze politizované, nebo nacionalizované. Záleží na míře nezávislosti, které chtějí dosáhnout. Podle toho můžeme mluvit o etnických skupinách, které chtějí jen určitou míru uznání v rámci jiného státu, nebo o etno-národních skupinách, které žádají úplnou separaci a vytvoření vlastního nezávislého státu (Barša, Strniska 1999: 78-79). Palestinský požadavek můžeme tedy charakterizovat jako etno-národní.

Historický vývoj izraelsko-palestinské oblasti můžeme přirovnat k postupné aktivaci palestinské etno-národní identity. Zvyšující se národnostní apel je důsledkem sociopolitického

vývoje v oblasti Izraele a Palestiny při vzájemném střetu izraelské a palestinské strany. Významný identitotvorným prvkem etnického uvědomění pro palestinské křesťany je pak například první intifáda.⁹⁷

V jednotlivých podkapitolách jsme si uvedli různé situace a konkrétní projevy etnické identity u palestinských křesťanů. Tyto projevy můžeme uchopit prostřednictvím určitých konkrétních kategorií, které v některých aspektech odpovídají všeobecně definovaným etnickým kategoriím.

Autoři, ze kterých primárně čerpám, se shodují na tom, že etnická identita má vždy co dočinění s představou společného původu (Eriksen 2012: 104) a kulturní odlišností, ať již skutečnou nebo imaginární (Eriksen 2008: 316, Cornell, Hartmann 2007: 17, Fenton 2003:3-7, Jenkins 2003: 10). Všichni tito autoři vycházejí ve svém přístupu z Maxe Webera.

Kromě těchto základních předpokladů, na kterých etnická identita většinou vyrůstá, můžeme uvést další specifická kritéria, avšak aby konkrétní skupina byla definována jako etnická skupina, nemusí tato kritéria zdaleka všechna naplňovat. Etnicita je situační a víceznačný aspekt sociálního života, proto se může měnit v závislosti na kontextu, ve kterém vystává a je určována potřebou samotných aktérů a jejím okolím. Tj. záleží, jak podstatné je konkrétní kritérium pro danou skupinu. V některých situacích jsou kulturní rozdíly a původ brány velice vážně, například v situacích konfliktních, což je právě situace, ve které se nacházejí palestínští křesťané. Někdy jsou chápány jako nepodstatné a nedůležité (Fenton 2003: 7).

Tato konkrétní kritéria asi nejlépe shrnuje Anthony D. Smith. Uvádí šest konkrétních kritérií, které vymezují etnikum: vlastní kolektivní jméno, mýtus o společném původu, sdílenou kolektivní paměť, jeden nebo více charakteristických kulturních rysů, asociace s určitým územím, které je označováno za vlast a vzájemnou solidaritu mezi významnými skupinami dané společnosti (Smith 1991: 21).

Podobně například Tomandl uvádí, že *„Analýza několika desítek definic etnických skupin prokázala, že se nejčastěji opírají o kritéria: jazyka, podobnosti fyzických rysů, náboženství, společných obyčejů a představ o společném původu“* (2010: 28). Dále pak také (Kandert 2011: 16) poukazuje na to, že od šedesátých let minulého století se výklad pojmu

⁹⁷ Některá výše uvedená teoretická východiska jsou také užita v mojí diplomové práci, viz (Vaňková 2010: 62).

eticita posunul do kritérií společného původu, jazyka, historie, kultury, sdílení území a mytologie.

Palestinští křesťané s ostatními obyvateli Palestiny sdílejí minimálně společný jazyk, kolektivní paměť týkající se nedávných událostí, asociaci s určitým územím a určité významy a pocity, které se vztahují k socioekonomickému prostředí, ve kterém se nacházejí. Tyto etnické kategorie společně s Fentonem chápu jako do určité míry uměle utvořené, vyrůstající však z určitých reálných předpokladů. *„Je možné, aby se kladl důraz na ostré linie etnických rozdílů, je však těžké si představit, že pokud absentují podstatné společensko-kulturní rozdíly, je těžké si představit, kolik potenciálně etnických hráčů odpoví na toto volání.“* (Fenton 2003: 75). Etnické kategorie, ze kterých vyrůstá etnická palestinská identita, jsou tedy dle mého názoru do značné míry reálně ukotvené, v rámci dané sociopolitické situace však dále uzpůsobované, konstruované a využíváné k posílení a potvrzení etno-národní identity všech palestinských obyvatel, tedy i palestinských křesťanů.

Eriksenův model zohledňující dva základní aspekty sociální identity we-us můžeme také využít k definování výše uvedených příkladů. Zatímco první část kapitoly zohledňovala ty situace, kdy je posilována vnitřní integrita skupiny především pomocí us-efektu, tj. zdůrazňováním vnějšího ohrožení, druhá část kapitoly se zaměřovala na určité konkrétní spojující momenty, tedy we-aspekt, které nejen posilují integritu Palestinců, ale spíše danou etno-národní skupinu vytváří.

Nutno dodat, že tyto dva aspekty jsou víceméně vzájemně propojené, protože například během první intifády můžeme vidět roviny, které podporují jak we-aspekt, tak us-aspekt. Konkrétněji řečeno, první intifáda vychází z určité historické události, která svými dílčími charakteristikami odkazuje k we-aspektu. První intifáda, jako povstání proti útlaku Izraele, avšak také odkazuje k us-aspektu.

5 *MĪN NIḤNA WMĪN HUMME?* – ČÁST DRUHÁ

Jak jsem se pokusila v předchozí kapitole objasnit, existují určité momenty, kdy je etno-národní identita palestinských křesťanů aktivována a její význam nabývá na důležitosti. Do těchto konkrétních situací, jako je přechod přes checkpoint, omezení vycestování, jazyková diskriminace se dostane občas téměř každý Palestinec. Existují však na druhou stranu momenty, které aktivují identitu náboženskou. V těchto situacích se pak naopak objevují rozdíly, které byly přelakovány společnou etnickou nebo národnostní fasádou (Bauman 1996: 48). Tyto rozdíly nemusejí vždy nutně znamenat rozkol nebo nepřátelství, vždy totiž záleží na celkovém kontextu vnitřního vztahu náboženských skupin, v našem případě křesťanů a muslimů. V následující podkapitole bych právě tento kontext chtěla vyzvednout a ukázat, že na dvou místech, které jsou od sebe vzdálené sotva tři kilometry, jsou tyto vztahy naprosto odlišné. I když v jednom případě – města *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*, můžeme hovořit o pokojném soužití a v druhém případě – města Betléma, o vzájemném neporozumění, existuje určitá obecná hranice mezi muslimskou většinou a křesťanskou menšinou, která bývá překračována jen ojediněle.

Tato konkrétní hranice se týká především soukromé společenské sféry, jako je například sňatková politika a tabu s ní spojená. Mezináboženské sňatky jsou v místní společnosti tabuizovány jak křesťany, tak muslimy, proto k nim dochází pouze výjimečně a pod vysokými sankcemi.⁹⁸ Druhou oblastí je samozřejmě samotné náboženství, které slouží jako zdroj kulturních a etických hodnot, které jsou v případě islámu a křesťanství v určitých rovinách odlišné. *„Náboženství je systém symbolů, které v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že formují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické“* (Geertz 1999: 107). Například v teologické rovině najdeme celou řadu rozdílů, asi nejpodstatnějším rozdílem je samozřejmě vnímání postavy Ježíše Krista.⁹⁹ Ale nejde jen o teologické rozdíly dogmatického charakteru, stačí si uvést příklady z běžného života.

Oddělení funguje zaprvé na úrovni prostorové, což se týká především sakrálního prostoru (mešit a kostelů), naopak jsou místa, kde dochází k pravidelné interakci mezi křesťany i muslimy. Jedná se o veřejné prostory, ale také prostory institucionálního charakteru, jako je

⁹⁸ O tomto tématu podrobněji v podkapitole 6.1 *Sňatková politika*.

⁹⁹ Více viz (Vaňková 2010: 76-77).

městský úřad v *Bajt Sáhúr*, školy, školky, budovy neziskových organizací, zdravotnická zařízení. V *Bajt Sáhúr* jsem nezaznamenala žádnou návštěvu kostela muslimem, a naopak nikdy jsem se nesečkala s žádným křesťanem, který by navštěvoval mešitu. Dokonce ani strýc Lamy, o kterém bylo mezi příbuznými známo, že praktikuje islám, mešitu nenavštěvoval. V Betlémě však existuje místo, které nese název Mléčná jeskyně¹⁰⁰, kam se chodí modlit křesťanky i muslimky za mateřství, za úspěšné početí, či zkrátka za svoji rodinu. Je to jediné místo, pokud vycházím z vlastní zkušenosti, kde dochází k překračování tohoto jinak pevně vymezeného prostorového oddělení.

Podle výpovědi paní Teresie a mojí hostitelské rodiny i některých ostatních informátorů, dříve se náboženské a rodové rozdělení odráželo i v prostorovém rozmístění soukromých domů jednotlivých rodin. Paní Teresie mi během jednoho našeho setkání ukazovala čtvrť ve svém sousedství, která dříve byla převážně muslimská.

T: Dnes však již toto oddělení tolik neplatí, lidé se více stěhují z místa na místo, mladé rodiny odejdou třeba na druhý konec města, nebo někam jinak. [Terénní deník, 23. 10. 2010]

G: Lidé emigrují a naopak i sem již občas přicházejí „cizí“ muslimové z okolí, právě do prázdných křesťanských domů. Bajt Sáhúr má stále ještě poměrně štěstí v tom, že lidé, přestože odejdou do zahraničí, svoje domy běžně neprodávají, ale nechávají si je, a občas se vracejí po nějaké době zpět. [Informátor č. 9 - 12. 11. 2010]

Zadruhé je to oblast času týkající se především slavení svátků. Zatímco pro křesťany je posvátným dnem neděle, pro muslimy je to pátek. Aby vše bylo ještě složitější, tak v Izraeli je slaven šabat¹⁰¹, který je zároveň dnem pracovního volna. Na Západním břehu navíc funguje pro Betlém a přilehlá městečka, (tj. i pro *Bajt Sáhúr*), částečně také pro Ramalláh (Thomas 2010: 300) určitá výjimka a volno je v pátek i neděli, na rozdíl od ostatních míst, kde je volno v pátek a sobotu.¹⁰² Tato zdánlivě zábavná neshoda často komplikuje už tak dost složitý život obyvatelům Západního břehu a to především v oficiální sféře.

Moje informátorka z městského úřadu v *Bajt Sáhúr* mi sdělila, že se vlastně musí počítat pouze se čtyřmi pracovními dny, protože vzdálenější palestinská města mají v sobotu volno,

¹⁰⁰ *Milk Grotto*. Více např. na *Milk Grotto: See The Holy Land*. 2010 [online]. URL: <<http://www.seetheholylan.net/milk-grotto/>> [citováno 19. 6. 2015]

¹⁰¹ Šabat – den odpočinku, začíná pátečním večerem při západu slunce a končí sobotním soumrakem, přesněji řečeno, když se rozsvítí na nebi první tři hvězdy a přichází noc. K šabatu více např. v knize *Židovské obřady a symboly* (Vries 2009).

¹⁰² Informace získané z rozhovorů a zúčastněného pozorování.

kdežto městský úřad v *Bajt Sáhúr* má volno až v neděli. Pátek je pak volným dnem pro všechny, jak pro křesťany, tak pro muslimy.¹⁰³ Naproti tomu palestínští křesťané, kteří pracují v Izraeli, nemohou slavit neděli, protože na izraelském území je to již běžný pracovní den. Jeden z kněží působících jak na Západním břehu, tak na izraelských územích k tomu poznamenal, že nedělní bohoslužby ve městě, kde působí, navštěvuje méně věřících než sobotní večerní mši svatou.¹⁰⁴ Pro palestinské obyvatele, kteří dojíždějí každý den za prací, je také účast na nedělní bohoslužbě přinejmenším problematická. Slavení nedělní bohoslužby může být také problematické pro křesťany na Západním břehu, kteří žijí např. na vesnicích a ve městech s naprostou muslimskou většinou, zde je totiž neděle běžným pracovním dnem.

K tomuto musíme připočítat ještě celou řadu náboženských svátků, které se samozřejmě svými termíny liší, Palestinská národní správa uznává svátky státní a náboženské, jak islámské tak i křesťanské (západní i pravoslavné).¹⁰⁵ „*Většina křesťanských komunit svátky sjednotila: Velikonoce jsou slaveny podle „východního“ kalendáře, Vánoce podle kalendáře „západního“. V Betlémě a Jeruzalémě vzhledem k poutníkům přicházejícím ze zahraničí slaví jednotlivé komunity zvláště dle svých kalendářů (západního i východního).*“¹⁰⁶ Právě o přílišné kumulaci svátků v betlémské oblasti se vyjádřilo několik mých informátorů jako o problému „příliš volných dní“. Muslimské svátky jsou povinné, křesťanské svátky jsou povolené. To znamená, že nestátní křesťanské instituce, křesťanské obchody a školy musejí dodržet muslimské svátky, jako dny pracovního volna a prázdnin a během křesťanských svátků, křesťané mají volno, křesťanské školy mohou vyhlásit prázdniny, ale pro muslimy platí normální pracovní doba. Výjimku tvoří betlémská oblast a Ramalláh, jak již bylo výše uvedeno.

Dalším příkladem vzájemného oddělení, ale i vzájemné spolupráce, může být vzdělávací systém. Zatímco v soukromých školách, které převážně patří křesťanským církvím a církevním společenstvím, je praktikován genderově smíšený přístup, tj. jednotlivé třídy jsou navštěvovány jak chlapci, tak děvčaty, státní školy stále praktikují oddělený systém, tj. studium probíhá v genderově oddělených třídách. Na druhou stranu jsou však soukromé školy

¹⁰³ Informátorka č. 4, poznámky – 31. 10. 2009.

¹⁰⁴ Informátor č. 8 – 29. 10. 2010.

¹⁰⁵ *Palestina - Ministerstvo zahraničních věcí České republiky*. Dostupné na: URL: <http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/blizky_vychod/palestina/index.html> [citováno 20. 6. 2015].

¹⁰⁶ *Palestina - Ministerstvo zahraničních věcí České republiky*. Dostupné na: URL: <http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/blizky_vychod/palestina/index.html> [citováno 20. 6. 2015].

otevřené muslimským studentům a studentkám a naopak státní školy běžně navštěvují křesťané. To se týká i terciální vzdělávací sféry.

I ve vzdělávací oblasti se projevuje nejednotné slavení náboženských svátků. Soukromé křesťanské školy mají volno v pátek i v neděli, kdežto státní školy mají volno pouze v pátek. V současnosti navíc funguje ve státních školách praxe zkrácené čtvrtetční výuky, žáci tak mají pouze tři nebo čtyři vyučovací hodiny. V betlémské oblasti je situace uzpůsobená stále vysokému počtu křesťanské populace, což se odráží například v tom, že i státní školy zde (konkrétně ve městech Betlém, *Bajt Sáhúr* a *Bajt Džálá*) mají volno v pátek i v neděli. Velké náboženské svátky, jako jsou Vánoce a Velikonoce, ovlivňují pouze křesťanské soukromé školy, ve státních školách i během těchto svátků probíhá výuka.¹⁰⁷

Výmluvným příkladem nábožensky svobodné instituce je Betlémská univerzita, kde v současnosti studuje dokonce více muslimů (konkrétně muslimek) než křesťanů, i když tato univerzita byla v roce 1973 původně založena jako křesťanská katolická vzdělávací instituce. V roce 2014 na Betlémské univerzitě studovalo 74% muslimských studentů a 26% křesťanů. Genderově se jedná o poměrně nevyvážený počet 77,1% studentek oproti 22,9% studentů.¹⁰⁸ O mezináboženské spolupráci a toleranci na univerzitě jsem hovořila s dr. *Džamálem Chaderem*, ten k současné situaci říká:

J: Můžu říci, že na Betlémské univerzitě je mezináboženský dialog velice dobrý, protože od samého založení univerzity v roce 1973 jsme vždy měli muslimské i křesťanské studenty i členy univerzitního sboru --- muslimsko-křesťanský vztah byl vždy dobrý. Ale vlastně nejde říci jen dobrý, máme různé činnosti. Například je zde kurz náboženských studií, které vedou muslimští učitelé i my. Například já a jiní teologové přednášíme o křesťanství a oni o islámu. Studenti jsou muslimové i křesťané.

Na Betlémské univerzitě slavíme náboženské svátky, Vánoce i Ramadán --- a zvláště v pátek během modlitebních hodin přestává výuka a muslimové se jdou modlit a křesťané jdou do kaple slavit mši svatou a pak se pokračuje. A další činnosti. Studenti na Betlémské univerzitě mají svobodu v náboženském vyznání i podporu a mohou slavit své svátky, to je velice důležité, respekt a uznání v rozdílnosti. A jak lze vidět, pracujeme spolu a nemáme problém sdílet tyto rozdílnosti a přijímat je. [Džamál Chader, rozhovor A - 23. 10. 2009]

Osobně jsem na Betlémské univerzitě stážovala během svých výzkumných pobytů dvakrát a to v roce 2009 a v roce 2012. Tyto stáže zahrnovaly především intenzivní spolupráci

¹⁰⁷ Teresia, rozhovor C - 23. 3. 2012.

¹⁰⁸ *Institutional Research Unit - Bethlehem University*. 2014. [online]. Dostupné na: URL: <<http://www.bethlehem.edu/facts>> [citováno 18. 6. 2015].

s knihovnou Betlémské univerzity s oddělením věnujícím se *Palestinskému dědictví a palestinskému křesťanství*¹⁰⁹. Také jsem absolvovala několik konzultací s *dr. Džamálem Chaderem* a dalšími dvěma lektory. Kromě toho jsem však mohla pozorovat běžný chod univerzity.

Koupila jsem si faláfel¹¹⁰ ve stánku a z lavičky, jako vždy, sleduji univerzitní život. Naproti mně sedí tři dívky, jedna z nich je zahalená, sedí uprostřed, ty další dvě zahalené nejsou. Jsou v živém rozhovoru a nesledují okolí... Tento obrázek bavících se „zahalených“ s „nezahalenými“ zde vídám poměrně často. U dívek se tímto způsobem dá poměrně jasně odhadnout, kdy se mezi sebou baví křesťanky s muslimkami, a zde na Betlémské univerzitě je to poměrně častý obrázek. [Terénní deník, 3. 11. 2009]

Řada mých informátorů na Betlémské univerzitě studovala. Obecně se o studiu na univerzitě vyjadřovali vždy kladně, hrdě a odkazovali právě na mezináboženskou otevřenost a spolupráci, kterou Betlémská univerzita představuje.

Ve vzdělávací oblasti najdeme příklady jak vzájemné spolupráce, tak určitého systémového oddělení, které funguje na základě náboženských hranic. Nicméně křesťanským soukromým školám je v palestinské společnosti přiznávána vysoká prestiž, proto jejich služby hojně využívá i muslimská strana (Abromet 1995: 191-208, Raheb 1995: 208-216). Vzdělávací sféra z tohoto úhlu pohledu tak slouží jako kladná sebeprezentace palestinských křesťanů (Tajfel 1981, Turner a Tajfel 1986), která je však přijímána i muslimským prostředím. Časoprostor, ve kterém se odehrává každodenní interakce mezi muslimy a křesťany, tak odráží specifickou náboženskou příslušnost. Protože betlémská oblast je stále charakteristická vysokým počtem křesťanské populace, postavení křesťanů je zde oproti ostatním místům na Západním břehu unikátní a vzájemná spolupráce s muslimskou stranou je zde více než nutná (i pro muslimskou stranu). Nicméně i v tomto případě se vždy jedná o určité vyjednávání pozic a zvážení možností, které vyjednaný kompromis oběma stranám přinese. Jde tedy o komunikaci dvou odlišných světů, která je za určitých okolností úspěšná a pro obě strany prospěšná, nicméně nesmazává vnitřní hranice, které mezi těmito dvěma světy existují.

¹⁰⁹ *Turathuna - Center for Palestinian Heritage*. Více viz: *Library - Turathuna Center for Palestinian Heritage - Bethlehem University*. 2014. [online]. Dostupné na: URL: <<http://www.bethlehem.edu/library/turathuna>> [citováno 18. 6. 2015].

¹¹⁰ Oblíbený arabský pokrm z cizrny. Podává se v podobě smažených kuliček se zeleninou a s jogurtovými omáčkami v pita chlebu.

5.1 Muslimsko-křesťanské vztahy

Oblast Izraele a Palestiny byla vždy pokládána za oblast s historicky dobrými muslimsko-křesťanskými vztahy. V posledních letech se však hovoří o zhoršení těchto vztahů a to díky ukončení mírového procesu, který probíhal intenzivně v devadesátých letech dvacátého století a následným propuknutím tzv. druhé intifády (*Developments, Current Politics...*2006: 33; Šlajerová 2009: 92). Toto druhé palestinské povstání proti Izraeli bylo na rozdíl od intifády první násilného charakteru a bylo úzce spojeno s terorismem (Čejka 2007: 2013). Nejednalo se navíc v pravém slova smyslu o lidové povstání, protože nešlo o spontánní reakci lidu, jak tomu bylo při první intifádě, nýbrž bylo řízeno palestinským a izraelským vedením (Smith 2004: 502). Muslimské obyvatelstvo se značně radikalizovalo, avšak křesťané zůstali během druhé intifády „jaksi“ bezradně stát opodál. Celá řada křesťanských představitelů, kteří během první intifády vyzývali k aktivnímu zapojení se, druhou intifádu nepodpořila.

Toto „nezapojení se“ do druhé intifády prohloubilo náboženský rozdíl mezi Palestinci-muslimy a Palestinci-křesťany. Rozdělení na my a oni v tomto případě opět začalo fungovat, nyní ale v rámci skupiny, která se semknula díky společnému etno-národnímu jmenovateli. Dlouhotrvající palestinsko-izraelský konflikt „paradoxně“ přispěl k upevnění palestinské identity u místních křesťanů, jak jsem již uvedla v předchozí kapitole. Etnický nárok může spojovat více rozličných skupin, které by však v jiné situaci byly od sebe odděleny (Barth 1969: 14). „*Arabští křesťané a muslimové sdílejí stejnou arabskou kulturu, historii a jazyk, jejich víra je propletená a neoddělitelná.... palestínští lidé sdílejí tři spojitosti: tuto zemi (většinou skrze narození), historii, kulturu této země a utrpení svých lidí*“ (Raheb 1995: 13).

„*Vědomí národní příslušnosti se vymezuje především na bázi jazyka, kultury a „mravů“ (náboženství)*“ (Šatava 2001: 17). Thomas Eriksen uvádí, že etnické ideologie odkazují především na tyto společné tradice a minulost, které vyvolávají dojem stálosti a sounáležitosti celé skupiny, která trvá „věky,“ a vyvolávají tak pocit „přirozenosti“ (Eriksen 2008: 322). Po propuknutí druhé intifády se zvýraznila pomyslná hranice mezi muslimy a křesťany, nicméně křesťané nadále proklamují svoji etno-národní příslušnost k Palestině. Jak jsem již několikrát uvedla, identita není staticky danou homogenní veličinou, ale spíše mozaikou segmentů, segmentárních identit. Jedna identita tak nevyklučuje druhou, spíše v tomto případě můžeme

zkoumat, jakým způsobem se projevuje „soupeření“ etno-národní identity a identity náboženské.

V betlémské oblasti dochází k zajímavému jevu, na kterém můžeme pozorovat různorodé projevy tohoto vzájemného vztahu. Proto pouze na základě rozdělení muslim-křesťan nelze zkratkovitě vyhodnocovat jejich vzájemný vztah. Celá otázka muslimsko-křesťanských vztahů je tedy o něco složitější. Některá místa na Západním břehu jsou již bez křesťanské přítomnosti a v některých městech žijí jen určité malé křesťanské komunity. Naopak v betlémském regionu je stále vysoké procento křesťanské populace. Každý region tak vychází ze specifických podmínek, podle kterých se formuje i vzájemný vztah muslimů a křesťanů.

Hovořit o zhoršení muslimsko-křesťanských vztahů z důvodů radikalizace muslimské většiny je tedy všeobecný a zjednodušený popis této složité situace. Řada křesťanů laiků i duchovních tvrdí, že k určitému zhoršení sice dochází, ale k nikterak závažnému. Poukazují na to, že i nadále funguje dobrá vnitřní spolupráce a že se křesťané necítí být diskriminováni.¹¹¹ Obě strany (muslimové i křesťané) také upozorňují na to, že k radikalizaci obyvatel dochází především díky frustraci a izolaci plynoucí z neřešitelné politické situace, nikoli z důvodů vnitřních náboženských rozporů (Sabbela 1994: 43).¹¹²

5.1.1 Muslimsko-křesťanské vztahy v Betlémě a *Bajt Sáhúr*

Chtěla bych nyní uvést dva konkrétní příklady toho, jak se zdánlivě stejné identitární rozdělení může díky dalším okolnostem od sebe podstatně odlišovat. Na jedné straně je to příklad města Betléma, kde muslimsko-křesťanské vztahy jsou poměrně napjaté, obě společnosti žijí odděleně. Na druhé straně je to příklad zkoumané lokality *Bajt Sáhúr*, kde naopak muslimsko-křesťanské vztahy jsou stále velice dobré.

V současnosti již žije v Betlémě jen necelých třicet procent křesťanů (některé zdroje uvádí i nižší čísla)¹¹³. Během druhé poloviny dvacátého století se tak procentuální zastoupení muslimů a křesťanů ve městě výrazně otočilo ve prospěch muslimů.

¹¹¹ Rozhovory a zúčastněné pozorování.

¹¹² Více k tomuto tématu viz (Vaňková 2010: 34-39).

¹¹³ K roku 2007 je uváděno 28,3% křesťanů žijících v Betlémě (*Palestinian Christians: Facts...* 2008: 7). Přehledová tabulka o demografickém vývoji v betlémské oblasti v příloze P3.

„Není to jen otázka křesťanské emigrace, ale také vyšší muslimské porodnosti.“¹¹⁴

Město Betlém se nevyliďňuje, právě naopak, počet obyvatel kontinuálně stoupá, i když křesťanů ubývá. Místní křesťanští obyvatelé popisují migrační proces následujícím způsobem: *„Řada bohatších a vzdělaných křesťanů emigruje na Západ. Nechávají po sobě prázdné domy, do kterých se pak stěhují muslimové z okolí. Do Betléma se stěhuje řada muslimů z Hebronu, za lepší práci, nebo zkrátka protože tady získali jednoduše dům. Jenže právě muslimové, kteří přichází z Hebronu a okolních vesnic, bývají často velice radikální a to nejen proti Izraeli, ale také proti nám. Vidí v nás spojence Západu a přehlíží fakt, že s námi Izrael jedná stejně jako s nimi. V Hebronu byla a je situace vždycky velice napjatá, proto i tamější lidé jsou jiní než lidé zdejší.“¹¹⁵*

V Betlémě tedy během druhé poloviny dvacátého století došlo k rozsáhlé změně sociálního klimatu. Situace v Betlémě tak ukazuje, že ani společná etno-národní identita nemusí znamenat společné smýšlení. Vliv náboženství je v tomto směru velice důležitý a hraje v případě města Betléma důležitou dělící linii. Náboženství však tvoří jen onu linii, aby byla aktivována, je potřeba ještě dalších aspektů. Pokud by totiž šlo jen o náboženství, proč by příchod nových muslimů musel nutně znamenat i nárůst vzájemné nesnášenlivosti?

Podívejme se nyní na poněkud jiný příběh, kde sice vedle sebe žijí muslimové a křesťané, ale kde svoje soužití vyjadřují v pozitivní rovině. Město *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* je oproti Betlému¹¹⁶ menším městem. I z *Bajt Sáhúr* křesťané odcházejí, ale zdaleka ne v takové míře, jako z města Betléma. Když jsem se snažila zjistit, proč zde lidé zůstávají, dostávalo se mi mlhavých odpovědí odkazujících na lokální historii města. *„Lidé tady mají svoji půdu rádi, a navíc máme tady rodinu, mě by nikdy nenapadlo odejít.“¹¹⁷*

M: Přemýšlela si někdy o odchodu z Bajt Sáhúr?

L: Ne, miluji Bajt Sáhúr, víš, mám zde svoji práci, svoje záliby, svoji církev a nemohla bych je tu nechat a jít. Není proč jít! Tady není žádný důvod odejít, možná, kdybych chtěla jít jen studovat a pak se vrátit, jít třeba na jeden rok – ne víc ne míň, dobře, získat titul a vrátit se, protože, víš, mám tady svoji rodinu a svoji práci. [Lama, rozhovor A - 21. 10. 2009]

¹¹⁴ Džamál Chader, rozhovor A - 23. 10. 2009.

¹¹⁵ Rozhovory a zúčastněné pozorování.

¹¹⁶ Betlém měl k roku 2007 - 25 266 obyvatel (*Palestinian Christians...*2008: 7). V současnosti podle odhadu má 30 983 obyvatel. *Localities in Bethlehem Governorate by Type of Locality and Population Estimates, 2007-2016*. Dostupné na: URL: <http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/betlhm.htm> [citováno 20. 6.2015]

¹¹⁷ Rozhovory a zúčastněné pozorování.

Lidé z *Bajt Sáhúr* odkazují na historické sepětí s jejich městem, půdou a lidmi zde žijícími (příbuzní i přátelé). Při rozhovorech se často objevovalo spojení jako – láska ke svému bydlišti, přítomnost rodiny a spřízněných rodin – to je uváděno, jako hlavní důvod proč zůstat. Křesťané v *Bajt Sáhúr* také často upozorňovali na to, že jejich vztahy s místními muslimy jsou velice dobré.

Ano my k sobě chodíme i na návštěvy, zvláště o významných svátcích, přijdeme si popřát. My je navštívíme během Ramadánu a oni nás o Vánocích. Potkáváme se všude a pracujeme společně. Známe se, celé rodiny se znají, dlouhou dobu, takže tady panuje vzájemná důvěra. [Informátor č. 5 - 23. 10. 2009]

Co je na Bajt Sáhúr velice pěkné je to, že vztahy mezi muslimy a křesťany jsou zde dobré. A ten hlavní důvod je, jak už jsem řekla, že zde nemáme příliš „neznámých“ lidí, to znamená lidí, kteří nepochází z Bajt Sáhúr. A protože se znali i generace našich rodičů a prarodičů atd., a protože zde trávíme společný čas, tak v Bajt Sáhúr můžeš cítit takovou vstřícnou atmosféru, kterou jinde nenajdeš.

Zatímco v Betlémě se atmosféra kompletně přeměnila. Ještě za mého dětství zde nebylo zvykem nosit hidžáb (ani muslimky jej často nenosily), dnes je většina žen zahalených. Spousta domů zůstalo prázdných, protože celé rodiny, především křesťanské, emigrovaly do zahraničí. Je to pro mě smutné. [Informátorka č. 4, rozhovor B - 18. 11. 2010]

Poměrně zřetelně celkový náhled obyvatel na muslimsko-křesťanské vztahy v obou městech vyjádřil jeden z informátorů takto:

Betlém má jiný příběh, protože lidé co teď žijí v Betlémě, nejsou z Betléma. Jsou to muslimové, kteří emigrovali do Betléma hlavně za posledních dvacet let. To způsobilo, že složení obyvatel v Betlémě je teď jiné. Není to tolik rodinně orientované jako v Bajt Sahúr. Tady lidé žijí desítky a stovky let, ale lidé v Betlémě nemají tuto tradici, takže nemají stejné vztahy, jako my máme zde. [Informátor č. 5 - 23. 10. 2009]

Situace v *Bajt Sáhúr* demonstruje druhou podstatnou okolnost, podle které se utváří zdejší vzájemné muslimsko-křesťanské vztahy. Nejde jen o náboženství, ale také o důvěru a společnou lokální historii, nebo můžeme jednoduše říci dlouhodobou „obeznámenost“ s určitými lidmi. Město *Bajt Sáhúr* stále ještě do určité míry vychází z „vesnického“ vzoru soužití. Muslimové jsou „staří dobří sousedé“ – „vždyť i naši rodiče se znali“. Podobně o vzájemné obeznámenosti a důvěře mezi jednotlivými rodinami v *Bajt Sáhúr* hovoří také Sennott (2003: 136). Na základě této lokální důvěry lze podle tvrzení místních obyvatel překlenut i náboženský rozdíl, který sice nepřestává existovat, ale je chápán v různosti, nikoli v cizosti.

V Betlémě naopak příchod nových „cizinců“ podpořený náboženskou rozdílností způsobuje vyšší míru odcizenosti ve společnosti. Lidé se těchto „cizích a radikálních“ přirozeně obávají (Douglas 1966: 52-53, Eriksen 2008: 287). Navíc křesťané v Betlémě ztratili svoje většinové zastoupení, což jen prohlubuje obavy a odcizení a vlastně vyvolává další vlnu migrace.

Ve vývoji muslimsko-křesťanských vztahů můžeme spatřit tedy odraz dvou zákonitostí. První z nich je náboženská příslušnost, která vytváří potenciál možného rozdělení skupiny na my a oni. Druhou zákonitostí je lokální důvěra opírající se o společnou historickou paměť, tedy o jeden z pilířů etnické sounáležitosti, náboženství v tomto světle přestává být nepřekonatelnou hranicí. Proto je na jedné straně možné téměř idylické soužití muslimů a křesťanů ve městě *Bajt Sáhúr* a na druhou stranu růst napětí o několik bloků dál v Betlémě. Betlému chybí v současnosti jeho historická paměť.

5.2 Vztahy mezi církvemi v *Bajt Sáhúr*

Jednotlivé církve ve městě *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* netvoří jedolitě společenství, členové těchto církevních obcí se setkávají vždy v rámci své církve, tvoří se tak viditelně oddělené celky, které spolu do určité míry kooperují v různé intenzitě, ale zároveň se vůči sobě vymezují. Můžeme tedy najít další rozměr oddělení vztažné církve - my a jiné církve - oni. Výše aplikovaná teoretická východiska teorie sociální identity můžeme využít i v charakteristice vztahů mezi jednotlivými církvemi, získáváme tak zaostření na jednání a vnitřní strukturu společnosti ve vymezeném prostoru jednoho města, která již zahrnuje interakci tváří v tvář (Bauman 1996). Hranice mezi jednotlivými církvemi můžeme definovat právě díky jejich vzájemnému kontaktu a interakci. Situační identita jedince, jako příslušníka konkrétní církve, je patrná vždy, když je jedinec s touto svojí rolí konfrontován nebo když se od něj očekává přímé zapojení do církevní činnosti.

Ve městě *Bajt Sáhúr* fungují čtyři církevní společenství. Nejpočetnější a také nejvlivnější je řeckopравoslavná církev, která má okolo 8000 členů.¹¹⁸ Dále následuje řeckokatolická církev, která má asi 800 členů, římskokatolická církev která čítá mezi 750-800 členy¹¹⁹, poslední církví

¹¹⁸ Churches [online]. URL: <http://www.beitsahourmunicipality.com/en/index.php?option=com_content&view=article&id=141&Itemid=1123> [citováno 15. 3. 2015]

¹¹⁹ Informace získané z městského úřadu v *Bajt Sáhúr*, dále pak potvrzeny místními informátory – např. v rozhovorech s místními kněžími z řeckokatolické církve, dále pak Lamou a informátorem č. 1.

je Evangelický luteránský sbor, který je sice co do počtu členů nejmenší, vlastní však soukromou školu, která ve městě požívá nejvyšší prestiže.¹²⁰ Z pohledu zkoumané skupiny – řeckokatolické komunity, se v následujících příkladech zaměřuji na interakci mezi řeckokatolickou církví a řeckopravoslavnou církví a mezi řeckokatolickou církví a římskokatolickou církví. Tyto dvě vztahové oblasti vzešly z terénu jako klíčové a pomohly objasnit další aspekt, který spoluutváří sociální identitu zkoumané skupiny.

Případ 1

Byla jsem pozvaná na křest a následné rituální obmývání malého N. Abu Talji¹²¹. Je to vnuk pana Abu Talja z mojí hostitelské rodiny. Křest je obecně brán jako velice významná událost pro celou rozšířenou rodinu. Na tuto příležitost jsem si byla dokonce nucená koupit nové šaty, protože paní Abu Talja nebyla příliš spokojena s oděvem, který jsem si přivezla z České republiky. Nejmladší dcera z rodiny Abu Talja se provdala před dvěma lety za řeckopravoslavného mladíka pocházejícího také z *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*. Jeho rodina žije na druhém konci města než rodina Abu Talja, další jeho příbuzní však bydlí v Galileji, proto bylo rituální obmývání a křest proveden ve dvou po sobě následujících dnech.¹²² Rodina Abu Talja se s jeho rodinou i přes denominační rozdíl pravidelně navštěvuje. Během této slavnostní události však došlo k nepříjemné hádce mezi oběma rodinami. Křest proběhl 19. 11. 2010 v místním pravoslavném kostele a rituální obmývání proběhlo v sobotu večer 20. 11. 2010 v domě manžela dcery pana Abu Talja.

Při obřadu křtu, který probíhal v pravoslavném kostele, skoro celá rodina Abu Talja (kromě matky malého N. Abu Talja) zůstala stát vzadu. Což lze chápat jako první signál oddělení a přináležitost k jiné církvi. Dopředu i při samotném obřadu nošení kolem oltáře¹²³ nepřišel z rodiny nikdo a všichni zůstali stát vzadu. Po obřadu celá rodina Abu Talja šla domů. V sedm hodin večer pak začala večeře, která byla pořádána v místní oblíbené restauraci. Byli pozváni nejbližší příbuzní i já. Společnost nebyla na zdejší poměry příliš rozsáhlá - dvacet šest

¹²⁰ *Evangelical Lutheran School Beit Sahour*, kterou mohou navštěvovat studenti i z jiných církví. Studuje zde také asi 20% muslimských studentů, v současnosti školu navštěvuje 439 studentů. *Evangelical Lutheran School – Beit Sahour* [online]. URL: <<http://www.elcjl.org/department-of-education/schools/beit-sahour/>> [citováno 15. 3. 2015]. O prestiži této školy jsem se dozvěděla především od svých informátorů. I některé řeckokatolické rodiny posílají svoje děti do této školy, i když ve městě mají školu vlastní.

¹²¹ Příjmení by ve skutečnosti mělo být po otci jiné, pro zjednodušení v orientaci používám pseudonym pro dítě odkazující k rodině matky, která pochází z rodiny Abu Talja.

¹²² Mezi rituálním omýváním a křtem se běžně dodržuje týdenní pauza.

¹²³ Dítě se symbolicky pronáší několikrát kolem oltáře.

lidí. Konverzace mezi rodinami (mezi mužovou rodinou a rodinou Abu Talja) téměř neprobíhala. Pozornost se točila především kolem šesti dětí, které neposedně běhaly po celé restauraci. Večeře skončila asi po dvou hodinách, což je na zdejší poměry dosti netypické (velice krátká). Celý večer probíhal v poměrně napjaté atmosféře. Lama mi řekla, že ta řeckopřavoslavná rodina z Galileje je „taková namyšlená“.¹²⁴ Druhý den slavnost pokračovala v zeťově (z pohledu rodiny Abu Talja) domě.

Přišli jsme do obýváku a společnost se přirozeně rozdělila na mužskou a ženskou část. Všichni muži byli na balkoně a ženy byly uvnitř v salónu s dětmi. Zbylo na mě místo vedle dvou dětí, což jsem trochu vnímala jako negativní jev, ale nedalo se nic dělat, trochu „hloupě“ si člověk občas připadat musí. Byla zde přítomná rodina křesťního kmotra tedy jeho žena, matka a babička, pak samozřejmě dcera pana Abu Talja, její tchýně, která žije s rodinou, manžel jí už zemřel a Lama dodala, že tím vlastně skončil i její život, jak se zdá. Pak zde byla švagrová a její dvě děti. Pan a paní Abu Talja, Lama a já.

Od samotného počátku návštěvy bylo cítit mezi přítomnými jisté napětí. Zábava v salónu vázla a všichni se dívali na televizi nebo sledovali, jak děti zlobí, v centru zájmu byl samozřejmě malý N.. Lama se ho chopila, tak trochu jako obrany. Paní Abu Talja se nebavila, ale aspoň na stůl připravila všechny dobroty, které upekla. Také se začala připravovat vana na obřadné obmytí malého N., ten zatím byl celkem spokojený u Lamy a její sestra říkala, že už se těší, až ho bude moci opět políbit.

Do umělé vaničky se nanosila horká voda. Potom začaly ženy malého N. svlékat. Hlavními osobami byly: kmotrova matka, švagrová a tchýně, tj. všechny ženy z manželovy strany. Všechny se na malého N. vrhly a každá z něj „rvala“ kousek oblečení, to se mu samozřejmě přestalo líbit a začal nespokojeně brečet. To ale ženy nezastavilo, pomáhala i dcera pana Abu Talja, matka malého N., ale viděla jsem, jak je nespokojená. Když ho konečně svlékly, chopila se ho kmotrova matka a nejprve mu omyla třikrát hlavu, potom začal zpívat rituální píseň, dost nakřáplým hlasem. Malý N. brečel pořád víc a víc, pak ho chtěla posadit do vaničky, ale N. začal strašně vyvádět a tak kmotrova matka začala vrtět hlavou a říkala, že je ta voda příliš horká, ať do ní matka malého N. přidá studenou vodu. Ta ale odporovala, že voda je akorát. Po krátkém dohadování, kdy část přítomných měla názor, že je voda horká a druhá část, že je akorát, tam nakonec matka N. přilila trochu studené vody. Rychle jsem taky do vody sáhla a voda byla skoro studená, ale kmotrova matka stále tvrdila, že to chce ještě studenou a tak matka N. ještě neochotně přilila další studenou vodu. A já si jen říkala „chudák dítě“. Když byl malý N. konečně ve vodě, vyváděl ještě víc, takže to asi nebylo teplotou vody. Kmotrova matka malého N. i přes jeho hlasité protestování několikrát ošplíchla a zpívala dál rituální píseň. Malý N. brečel ještě víc. Konečně jej vyndala a ženy ho rychle osušily. Matka ho pak pochovala a dala mu pořádnou pusku a smála se, že ho teď konečně může políbit. Pak jej oblékly do nového oblečení...

Konečně začala večeře, která se odehrávala formou rautu, společnost se nemohla vejít k jednomu stolu, takže se spíše postávalo a muži odešli grilovat na verandu.

¹²⁴ Terénní deník, 19. 11. 2010.

Na závěr nepovedeného večera se odehrál malý incident, který podtrhl atmosféru celého dvoudenního snažení. Švagrová a kmotrova matka si vzaly do ruky každá jednu z pečených dobrot, kterou přinesla paní Abu Talja, když se však zakously, obě udělaly zděšené obličejy a švagrová pronesla něco jako ve smyslu: „Z toho je mi na zvracení“. Paní Abu Talja to všechno viděla a tak se rozhněvala, že chtěla hned odejít. Celá rodina Abu Talja tím byla pobouřena, Lama došla pro otce a řekla mu, co se stalo a ten se sebral, naložil nás do auta a odvezl domů. Ještě několik dní o tom rodina mluvila jako o neslýchané urážce a všichni byli rádi, že rodina kmotra i švagrová jsou z Galileje a zase hned tak nepřijedou.
[Terénní deník, 20. 11. 2010]

Výše uvedená událost v sobě urývá více rozměrů, než by se na první pohled mohlo zdát. Začneme tedy od poměrně viditelných kontur vzájemného oddělení. Nejprve je nutné podívat se na chování rodiny Abu Talja. Během křtu se aktivně nezapojují do celé probíhající slavnosti, demonstrativně zůstávají stát v zadní části kostela. Při večeři se neujala hostitelské role, kterou by ale v rámci dobrých zvyků měla hrát, protože část pravoslavné rodiny z manželovi strany je z Galileje, tj. musela ujet dlouho cestu a jsou tedy hosty, kdežto místní rodina má hostitelskou povinnost. Druhý den naopak můžeme vnímat aroganci ze strany zeťových příbuzných, kteří celou slavnost dovrší hlubokou urážkou – která proběhne skrze odmítnutí připraveného jídla. Vzájemné oddělení se tak projevuje v konkrétním chování jednotlivých příslušníků těchto dvou církví. Jedná se o využití běžných prostředků, jako je zesměšnění, urážka a ignorace druhé strany. Zajímavé je, že v tomto případě se vůbec nejedná o určité konkrétní náboženské, teologické neshody, jde čistě o běžné společenské záležitosti, kterým ale jedinci přikládají značnou důležitost. Tento případ tedy demonstruje, že vzájemné církevní oddělení může probíhat jednak v rovině sociální, jednak na úrovni teologické a pastorační, které se věnují v následujícím příkladu.

Případ 2

Během mého prvního terénního výzkumu v roce 2009 jsem nezaznamenala žádnou výraznější aktivní spolupráci mezi řeckokatolickou a řeckopravoslavnou církví ve městě *Bajt Sáhúr*. Rozhovory s jednotlivými informátory tuto skutečnost potvrzovaly.

M: Aktivně spolupracujete s římskokatolickou církví a s řeckopravoslavnou ne?

L: Neříkám vůbec ne, ale většinu času ne, protože to je tak, když chceš slavit mši, tak poslouchej, co ti teď řeknu je tajemství [žertovně], oni s námi nemohou slavit mši svatou. To znamená, že jejich kněz nemůže jít a slavit mši s naším knězem. Ale římskokatolický kněz ano, katolíci přijdou a slavíme stejnou mši dohromady, a tak

můžeme být jeden s druhým tímto důležitým způsobem. [Lama, rozhovor A - 21. 10. 2009]

Na formální úrovni funguje v *Bajt Sáhúr* Komise pro vzájemnou spolupráci církví, kde spolupracují představitelé řeckokatolické, řeckopravoslavné a římskokatolické církve.

M: Můžete mi říci něco o spolupráci s ostatními církvemi zde?

B: Ano máme, ale nejvíce s katolíky, zřídka pak s pravoslavnými. Máme tady také Komisi pro všechny církve – která je složena z členů z řeckopravoslavné, řeckokatolické a římskokatolické církve. [Informátor č. 6, rozhovor A - 31. 10. 2009]

*N: Máme tady Komisi pro vzájemnou spolupráci, která funguje mezi klérem. Mám na mysli to, že mezi kněžími je vytvořena kancelář pro záležitosti církví v *Bajt Sáhúr*. Běžně, když se slaví nějaké křesťanské svátky, dochází k určité domluvě a koordinaci. Jako třeba o Vánocích. Například letos, až se bude rozsvěcovat vánoční stromek, církve se domluvily, že to bude ve stejný den a bude to společná akce pro všechny církve, jedna událost. Bude to zaštitovat kancelář městského úřadu v *Bajt Sáhúr* právě na žádost této komise. [Informátor č. 7 - 27. 10. 2010]*

Během druhého a třetího terénního výzkumu jsem však v tomto směru zaznamenala určitý vývoj. Především byla založena modlitební skupina, která byla složena z několika pravoslavných rodin, kterou ale navštěvoval řeckokatolický kněz a Lama. Každý týden se uskutečnilo večerní setkání u některé z rodin, jednalo se tak o propojení soukromé a církevní sféry. Průběh setkání zahrnoval tedy aspekt náboženský, ale také aspekt sociální, při kterém se prezentovala rodina, u které setkání zrovna probíhalo. Lama mě informovala o tom, že se jedná o určitý nový ekumenicko-misijní pokus řeckokatolické církve přiblížit se církvi řeckopravoslavné, dále pak že se tímto způsobem snaží o vzdělávání členů svojí sesterské církve.

M: Všimla jsem si, že máte nyní určité spojení s řeckopravoslavnou církví?

L: Ano i ne. Tato nová aktivita s řeckopravoslavnou církví se týká našeho sousedství, protože většina sousedů je řeckopravoslavných a oni chtěli uskutečnit nějaké setkání, kde by se hovořilo o Bibli a tak jsme založili modlitební skupinu, která se schází každé úterý. Zajímavé je, že všichni jsou řeckopravoslavní a jen kněz a já jsem řeckokatolíci. Někdy to funguje a někdy ne. Tedy spíše většinu času to nefunguje, protože oni nejsou schopní akceptovat řeckokatolického kněze.

Protože jsem jediná, která zná hodně kněží a všechny ty řeckopravoslavné rodiny, tak se snažím pro ně všechno zařídit a pozvu vždy nějakého kněze. A pozvala jsem jednoho kněze, který doopravdy dobře zná Bibli a dokáže propojit Starý a Nový zákon a oni viděli, že je doopravdy dobrý a byli schopní jej akceptovat. Takže v tomto případě to fungovalo.

M: Jak dlouho tato nová aktivita funguje?

L: Zatím pouze dva měsíce. Ale i tak je to skvělé, protože lidé z této skupiny nejsou zvyklí chodit do kostela, a tak je to pro ně těžké navštěvovat takovouto skupinu, ale myslím, že teď jsou šťastní, že se mohou společně modlit, ptát se na důležité otázky. Myslím si, že doopravdy chtějí lépe poznat Bibli a získat lepší vztah k Bohu. [Lama, rozhovor C - 20. 11. 2010]

Několikrát jsem se setkání této modlitební skupiny zúčastnila. Atmosféra byla téměř vždy poměrně dost napjatá, někdy se řeckokatolickému knězi podařilo získat zájem přítomných, někdy se debata zastavila v určité smyčce u malicherného problému. Lama z těchto setkání přicházela většinou dost rozladěna. Stěžovala si, že zdánlivě jasné téma je schopn jeden nebo dva účastníci obrátit v neplodnou debatu.

Jednou se Lama rozhodla pozvat všechny rodiny do řeckokatolického kostela ke společné modlitbě. Po modlitbě mělo proběhnout malé občerstvení, které Lama zafinancovala společně s jedním z řeckokatolických kněží. Bylo pozváno celkem osm rodin. Asi půl hodiny před začátkem se telefonicky šest rodin omluvilo. Ve smluvený čas nepřišel nikdo. Oba řeckokatoličtí kněží se rozhodli odejít. Lama s paní Teresí ještě chvíli počkaly, s půl hodinovým zpožděním dorazily dvě rodiny. Lama byla velice rozladěná a smutná. Příchozím oznámila, že si celou situaci vysvětluje jako osobní urážku a že již na setkání chodit nebude. *Abúna* Karím, který celkem pravidelně tyto biblické hodiny navštěvoval, pak oznámil, že už se jich také účastnit nebude.

To se odehrálo v úterý 26. 10. 2010. Ve čtvrtek večer přišli do domu rodiny Abu Talja dva sousedé, kteří se také úterního setkání měli účastnit. Omluvili se Lamě a požádali ji, aby přišla na další setkání v úterý 3. 11. 2010, Lama tedy slíbila, že ještě přijde, ale *abúna* Karím účast odmítl.

Následující úterý jsme se společně s Lamou a Teresí této další biblické hodiny zúčastnily. Lama si myslela, že se jí všichni omluví, ale většina se jen divila, proč se z toho „dělá takové pozdvižení“. To Lamu rozčílilo, a tak jsme odešly opět v napjaté náladě. Lama mi pak řekla, že už to asi nemá cenu a že je někdy lepší nic nedělat a nikam nechodit.

Nicméně během následujících dní přišlo další pozvání na společné grilování s těmito řeckopravoslavnými rodinami. Byl pozván *abúna* Karím, paní Teresie, Lama i já. *Abúna* Karím nakonec rozhodl, že se grilování zúčastníme a že se řeckopravoslavným rodinám dá ještě jedna šance.

Grilování se zúčastnilo celkem osm rodin (šestnáct manželských párů a jedenáct dětí) a my čtyři. Grilovalo se v místním parku, pro tento účel speciálně zařízeném. Grilování se tentokrát neslo celkem v uvolněné atmosféře. *Abúna* Karím se již k předešlému incidentu nevracel, mluvílo se o běžných věcech, o rodině, jídle a počasí. Neřešila se žádná biblická, teologická nebo politická témata. Nicméně bylo patrné, že my tři (Lama, paní Teresia a já) nejsme vnímány jako součást této společnosti. Zaprvé jsme seděly mimo hlavní společnost, za druhé, když Lama nabídla ostatním ženám, že jim pomůžeme s přípravou jídla, tak byla ubezpečena, že naši pomoc nepotřebují. V symbolické rovině to znamenalo jasně stanovenou hranici mezi námi a ostatní společností. Během večera jsme si povídaly hlavně my tři společně, do dění v okolní společnosti jsme byly zapojovány jen minimálně. Aby naše „jinakost“ byla určitým způsobem podtržena, Lama si demonstrativně otevřela pivo a vyzvala k tomu i mě. Až když jsem ho otevřela, uvědomila jsem si, že žádné jiné ženy okolo nás pivo ani jiný alkohol nepijí, i když byl v nabídce nápojů na stole.

Abúna Karím byl včleněn do mužské společnosti o poznání lépe. Muži seděli v hloučku okolo grilu a kouřili vodní dýmku, *abúna* Karím vyprávěl své všeobecně oblíbené vtipy o kněžích, což u všech mužů vzbudilo zvědavost a nadšení. Jídlo a jeho příprava se stala hlavním nástrojem komunikace, skrze kterou bylo vyjádřeno naše postavení v této skupině. O jídle jako systému symbolické komunikace hovoří např. (Barthes 2008: 28-35).¹²⁵ Když jsme se z grilování vrátili a ptala jsem se Lamy, jak se dnes večer cítila, smutně si povzdechla, že tento pokus o vzájemnou spolupráci asi nebude mít dlouhého trvání. Lama se z dalších několika setkání omluvila, ale *abúna* Karím v návštěvách ještě několik týdnů pokračoval.

Když jsem navštívila řeckokatolickou komunitu v roce 2012, vzájemné setkávání tohoto typu již neprobíhalo. Lama mě informovala, že se opakoval stále stejný scénář, že rodiny se scházely pozdě, nebo nepřišly na smlouvané místo a že se Lama i *abúna* Karím necítili v jejich přítomnosti některými členy vítáni. Nebyl tedy žádný důvod v této aktivitě pokračovat.

O žádné jiné vzájemné spolupráci Lama ani kněží či jiný informátor z řeckokatolické komunity během mých pobytů nemluvili ani neorganizovali. Kromě výše uvedeného neúspěšného ekumenicko-misijního pokusu a určité kooperace na oficiální úrovni žádná další spolupráce v letech 2009-2012 nebyla rozvinuta. Nicméně řeckokatolická a řeckopравoslavná církev v *Bajt Sáhúr* jsou v současnosti propojeny vzájemnou sňatkovou politikou, kterou vůči

¹²⁵ Více se symbolice jídla věnuji v kapitole 7.4 *Jídlo a stolování – sociální identita z jiné perspektivy*.

sobě uplatňují. Sňatek tak spojuje řeckokatolické a řeckopravoslavné rodiny a vytváří vnitřní vazby mezi jednotlivými rody v *Bajt Sáhúr*. Odkaz ke společné náboženské identitě (všichni jsme křesťané) je hlavním pojítkem, na jehož základě sňatky mohou být uzavírány.¹²⁶

Případ 3

L: Zde v Bajt Sáhúr funguje také římskokatolická farnost a my (řeckokatolíci) s nimi doopravdy široce spolupracujeme, mnohem více než s řeckopravoslavnou církví. Sice se modlíme jako pravoslavní (máme podobnou liturgii), ale svátky a jiné aktivity máme společné s církví římskokatolickou. Společně můžeme slavit mši svatou a to je velice podstatné. [Lama, rozhovor A - 21. 10. 2009]

Při svých výzkumných pobytech jsem se účastnila několika společných akcí, které byly připravovány dohromady řeckokatolickou a římskokatolickou církví. Jednalo se o společné výlety, modlitby růžence, setkání mládeže, ale i společné slavení eucharistie. Spolupráce probíhala nejenom v rámci *Bajt Sáhúr*, ale také v rámci dalších měst.¹²⁷ Jednalo se především o spolupráci mezi městy Betlém – *Bajt Sáhúr* – Ramalláh – Nábulus.

Dnes večer jsem byla pozvána na společné vystoupení katolických sborů. Měly vystoupit celkem tři skupiny. Nejvíce mě zaujalo vystoupení římskokatolického sboru z Betléma. Měli takový evropský styl a trochu mi připomínali evropské chválicí skupiny, jednu píseň jsem dokonce znala v anglické verzi. Velice působivě slyšet ji zde v arabštině. [Terénní deník, 1. 11. 2009]

V roce 2010 jsem byla Lamou pozvána na katolické setkání dětí a mládeže, kterého se zúčastnily děti jak z řeckokatolické, tak římskokatolické církve. Toto setkání proběhlo ve městě *At-tajjiba (Tayibe)* a účastnilo se ho asi 300 dětí z celého Západního břehu. Celodenní program byl zakončen společnou mší svatou. Celého programu jsem se mohla zúčastnit, protože Lama společně s jednou katolickou řádovou sestrou doprovázely děti z *Bajt Sáhúr* a *Bajt Džálá*. Další společnou aktivitou bylo pravidelné úterní setkávání řeckokatolické a římskokatolické mládeže. Jednou za měsíc byl na toto setkání pozván jeden z katolických kněží z Jeruzaléma. Výraznou spoluprací jsem také zaznamenala mezi Lamou a římskokatolickým knězem, především během svého prvního terénního výzkumu.

Nešlo však jen o takto jasně viditelné aktivity, ale i o běžné navštěvování mší svatých. Nebylo neobvyklé, když se člen řeckokatolické církve účastnil římskokatolické bohoslužby,

¹²⁶ Více k tomuto tématu v podkapitole 6.1.3 *Smíšené sňatky v řeckokatolické komunitě v Bajt Sáhúr*.

¹²⁷ Např. každý rok jsem se účastnila společného setkání mládeže a mladých rodin, které probíhalo v Ramalláhu.

nejčastěji v Betlémě v kostele sv. Kateřiny, kde jsem se osobně několikrát s některými členy řeckokatolické církve setkala.

Shrnutí

I když křesťanské komunity v *Bajt Sáhúr* sdílejí jak etno-národní tak náboženskou identitu můžeme vidět, že spolupráce funguje především mezi katolickými církvemi. Naopak vztah mezi řeckopравoslavnou komunitou a řeckokatolickou komunitou můžeme označit za problematický. Jeho ambivalentní charakter pramení především z historické skutečnosti oddělení se řeckokatolické komunity právě z většinové řeckopравoslavné církve. Existuje tak paradoxně pevné sepětí mezi řeckopравoslavnými a řeckokatolickými rody v podobě smíšených manželství, na druhou stranu ale nedochází k žádné výraznější spolupráci v oblasti spojené s církevními aktivitami. V *Bajt Sáhúr* církve fungují jako jasně oddělené skupiny, mezi nimiž dochází k pravidelné interakci.

Zaměříme-li se například na distanci prostorovou (kostely, školy), můžeme hovořit o tzv. „hranici propustné“. Např. ve vzdělávací sféře soukromé křesťanské školy v *Bajt Sáhúr* jsou otevřeny jak všem církvím a tak také muslimské společnosti.¹²⁸ Co se týká sakrálního prostoru kostelů, i v tomto směru se jedná o hranici propustnou, i když určitý distanc můžeme vnímat v rámci rozdělení katolictví – pravoslaví – protestanství. Konkrétním příkladem může být výše uvedená událost při křtu malého N. Abu Talja, kdy celá rodina Abu Talja zůstala stát v zadní části řeckopравoslavného kostela. Toto tvrzení může být také podloženo dlouhodobým zúčastněným pozorováním, kdy celkem běžně členové řeckokatolické komunity z *Bajt Sáhúr* navštěvovali římskokatolické bohoslužby v kostele sv. Kateřiny v Betlémě. Dále pak oblíbeným místem členů rodiny Abu Talja byl *Shepherd's Field* a římskokatolická kaple zde postavená.

Nejoblíbenějším laminým místem byl karmelský klášter (římskokatolický) v Betlémě, dokonce jsme se zde zúčastnily i nedělní mše svaté, kde bych předpokládala, že Lama dá přednost „domovské“ bohoslužbě v řeckokatolickém prostředí. [Terénní deník, 28. 10. 2009]

Dnes jsme vstávaly asi deset minut po sedmé hodině. Lama navrhla, abychom šly do Nativity Church¹²⁹, ve skutečnosti se jedná o římskokatolický kostel sv. Kateřiny, který stojí v bezprostřední blízkosti Chrámu narození, ale Lama stále říká, že jdeme do Nativity Church. Byly jsme tam asi ve tři čtvrtě na devět a od devíti začínala

¹²⁸ Je zde celkem 12 škol, z toho pět jich je soukromých. Těchto pět soukromých škol funguje na ekumenickém a nábožensky otevřeném principu.

¹²⁹ Bazilika Narození Páně.

arabská latinská mše svatá. Potkaly jsme tam ještě několik lidí z Bajt Sáhúr a Lama se smála, že zrovna dneska chtěla mít od všech pokoj, a že se snad celá komunita rozhodla dnes jít na mši do Betléma. [Terénní deník, 14. 11. 2010]

Protože je řeckokatolická církev v unii s římskokatolickou církví a tím pádem jsou určité vnější rozdíly překonávány společným teologickým přístupem a vnímáním. Naopak tento fakt zdůrazňuje rozdělení mezi pravoslavnou a katolickou stranu. Také zde existuje určitá jazyková bariéra mezi pravoslavím a katolictvím; zatímco katolictví zvolilo příklon k používání národního jazyka v liturgii, pravoslaví stále prosazuje řečtinu. S tímto faktem dále souvisí národnostní uvědomění a to, jak se která církev národnostně angažuje, což je v současné situaci podstatná skutečnost (Tsimhoni 1993: 55, Dumper 1995: 276-277).

Poslední bod, kde můžeme vnímat určité konkrétní oddělení pravoslavné a katolické strany se týká spíše konkrétně města *Bajt Sáhúr*, a to proto, že zde má pravoslavná církev většinové zastoupení a dá se předpokládat, že ani příliš nepociťuje potřebu spolupráce s ostatními minoritními církvemi, které ale naopak tuto spolupráci ve svém postavení více než vítají.

6 VLIV SŇATKOVÉ POLITIKY NA SOCIÁLNÍ IDENTITU ČLENŮ ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY V *BAJT SÁHÚR*

Sňatková politika zrcadlí určitou část sociální identity členů dané skupiny, která není na první pohled patrná, je třeba proto delšího pobytu v terénu a komparace jednotlivých výpovědí. Informátoři často v této oblasti vyjadřují především určitý ideál, který by si pro sebe či svoje rodinné příslušníky přáli. V praxi však bývají mnohá tabu s tímto tématem související překračována, obcházená nebo ospravedlňována. Nutno dodat, že některá jsou však stále silně hájena a dodržována drtivou většinou všech členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* (*Beit Sahour*).

Velký vliv má ve zkoumané společnosti stále rodina. Palestinská společnost se nachází někde na pomezí tradiční a moderní společnosti. Mladá generace je daleko individualizovanější a otevřenější k západnímu typu myšlení. To není jen banální tvrzení, je to podstatný fakt, který ovlivňuje nejen vnitřní život skupiny, ale také vztahy mezi církvemi ve městě *Bajt Sáhúr*. Na druhou stranu stále určité zvyky, tradice a normy slouží jako zdroj sociální identity, poskytují jedinci onu jistotu, že je pevnou součástí určitého společenství, které může nazývat svým vlastním domovem, místem, kterému rozumí. Tento střet touhy po liberalizaci, individualizaci, ale také obavy, že ztratí své místo ve společnosti je patrný v žité každodennosti řeckokatolických křesťanů.¹³⁰ Zdaleka nechci tento trend generalizovat na celou křesťanskou společnost na Západním břehu, omezím se pouze na fakta, která jsem získala z terénu, vztahují je tedy pouze na mojí zkoumanou skupinu.

Začněme jedním běžným příkladem při hledání si životního partnera. S mojí klíčovou informátorkou Lamou jsem se na toto téma snažila občas zavést řeč, ale chvíli trvalo, než jsem si získala její důvěru. Především během mého druhého výzkumného pobytu jsem se paradoxně stala její hlavní důvěrníci. Dokonce se domnívám, že mi později říkala všechny své pocity i tajná přání, ne snad proto, že bychom byly až tak dobré přítelkyně, i když doufám, že i to mohlo sehrát svoji pozitivní roli, ale zkrátka proto, že jsem ji jako nečlen skupiny nikterak nesoudila a také neohrožovala, protože jsem zase odjela pěkně zpátky do Čech a veškerá její tajemství se mnou. Výhodou bylo, že jsem všechny skutečné i zdánlivé rozdíly mezi „naší společností, a tou vaší“, jak Lama s oblibou říkala, mohla porovnávat se skutečnou praxí, tj. že jsem tvrzení,

¹³⁰ Podrobněji se struktuře a významu arabské rodiny věnuji v kapitole 7.2 *Rodina a arabská společnost*.

kteřá mi říkala, mohla porovnávat s jejím konkrétním chováním. O jednom základním společenském pravidle, které v řeckokatolické komunitě funguje do současnosti, mě Lama informovala během našeho prvního rozhovoru:

L: Tady nemůžeš jít ven sama s chlapcem, nemáme tu něco jako rande. [Lama, rozhovor A - 21. 10. 2009]

Toto pravidlo také Lama až s úzkostí dodržovala. Nešlo však jen o rande ve smyslu „vyjít si s chlapcem“, ve skutečnosti to znamenalo nebýt s žádným chlapcem nikdy o samotě. V praxi to vypadalo asi následovně.

Na začátku mého prvního výzkumného pobytu se několikrát opakovala situace, že Lama byla pozvána svým bratrancem nebo jedním kamarádem do místní restaurace, většinou šli tři a více lidí. Jednoho večera za mnou Lama přišla, jestli nezajdeme na pizzu do Betléma, toho dne jsem byla dost unavená a nikam se mi nechtělo, jenže Lama mě začala přemlouvat, že prý musím jít taky, že už za týden odjíždím, takže by to byla škoda. Tehdy večer jsme do Betléma jeli jen já, Lama a její bratranec. Když jsme se večer vrátily, ptala jsem se Lamy, jestli mě přemlouvala také proto, že by s bratrancem nemohla jet sama a ona nakonec potvrdila, že to byl vlastně ten hlavní důvod, proč mě přemlouvala.

Až postupem času jsem si uvědomila, že Lama je vlastně velice ráda, že jsem tady, hrála jsem jí totiž při většině situací „garde dámu“. Tuto roli před mým příjezdem hrála očividně paní Teresia. Občas se totiž i během různých církevních aktivit, které Lama pořádala, vyskytla situace, při které by chvíli musela být sama s nějakým mužem.

Během mého prvního výzkumného pobytu téměř všude chodila Lama s paní Teresí, během mého druhého výzkumného pobytu Lama předpokládala, že stejně tak jako během mého prvního pobytu s ní budu ráda navštěvovat všechna společná církevní setkání, a tak již s námi paní Teresia pokaždé nebyla. Nejprve mě to trochu překvapovalo, ale Lama tvrdila, že paní Teresia je tento rok (2010) mnohem víc unavená, a proto s námi nikam nechodí. Moje motivace, proč Lamu stále doprovázet byla zřejmá, bylo to nezbytné pro můj výzkum, Lamina motivace byla však jiná, než jsem zprvu předpokládala. Domnívala jsem se, že jsem jí prostě sympatická, že jsem si plně získala její důvěru a opět říkám, i když i toto mohlo z části sehrát určitou roli, bylo mi postupně jasné, že moje role „garde dámy“ je přinejmenším stejně tak důležitá, jako její náklonnost ke mně. Lama tedy toto nepsané společenské pravidlo plně dodržovala, za celou dobu mého výzkumu jej porušila pouze dvakrát, a to když ji místní kněz přivezl domů autem. K posouzení však zůstává, zdali by v tomto případě nebylo mnohem horší,

kdyby večer Lama šla domů sama pěšky, což je další situace, které se ženy na Západním břehu snaží vyhnout. Lze tedy předpokládat, že rozhodnutí nechat se svést autem, bylo v tomto případě bezpečnější a racionálnější, než jít za tmy přes celé město samotná.

Kromě toho, že Lama sama dbala o dodržování této společenské normy, všimla jsem si, že i otec s matkou pečlivě sledují, kdy, kde a s kým Lama tráví čas. Dobrým příkladem může být ono nečekané napomenutí od rodičů, když jsme se o deset minut opozdily při návratu z místní restaurace.¹³¹ Jako další příklad mohu uvést opět několik příhod, do kterých jsem byla určitým způsobem zapojená. Každé úterý od pěti hodin bylo pravidelné setkávání mládeže a vždy si paní Abu Talja nebo pan Abu Talja přišli ověřit, jestli půjdu s Lamou. Jednou se výjimečně stalo, že jsem účast odřekla, Lama musela potom rychle volat paní Teresii, jestli určitě přijde a až když ta účast potvrdila, Lama mohla v klidu odejít.

Lama musela také vždy podávat jakési „hlášení“ o tom, kam a s kým jde. Vždy musela být v deset hodin večer doma, pokud na dané akci nebyla s blízkým příbuzným¹³² či se nejednalo o nějakou konkrétní akci, kde byla přítomna křesťanská mládež či její učitelský sbor.

Otázkou pro mě zůstávalo, jestli chování Lamy je společenským standardem dívek řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, nebo zdali se jedná o výjimku. Nejvhodnějším místem, kde jsem si v praxi mohla ověřit toto tvrzení, byla místní řeckokatolická škola a také pravidelné setkávání řeckokatolické mládeže. Někdy ale mohly více prozradit i naše večerní procházky po *Bajt Sáhúr* či večerní návštěvy místních restaurací.

Během prvního výzkumu jsem se na *šabíbě*¹³³ setkala s následující situací: Byla jsem informována, že dva účastníci tohoto společenství mají před zásnubami. Poměrně dlouho jsem pozorovala jejich vzájemné chování a skutečně nikdy spolu nebyli sami. Mladík svoji budoucí snoubenku nikdy nešel sám doprovodit, dokonce se s ní téměř nebavil, přitom nebylo tajemstvím, že mají známost. To samozřejmě není žádným přímým důkazem toho, že se nikdy samotní nepotkali, i když oba tvrdili, že se vídají jen během setkání mládeže či o rodinných návštěvách, nicméně se jedná o přímý doklad toho, co je řeckokatolickou komunitou považováno za společensky vhodné a co nikoli.

V místní řeckokatolické škole studují děvčata a chlapci společně, na rozdíl od škol státních, které vycházejí z tradičního muslimského modelu. V tomto směru je vidět určitý

¹³¹ Viz s. 30.

¹³² Buď přímo s rodiči nebo s bratrem nebo sestrou či sestřinou rodinou.

¹³³ Pravidelné setkávání řeckokatolické mládeže.

posun k západnímu typu vzdělávání. Řada církevních soukromých škol byla také ve spolupráci se zahraničím založena, stejně tak jako řeckokatolická škola, která vznikla za přispění německého státu a německých donátorů.¹³⁴ Při návštěvách místní školy bylo patrné, že i když zde funguje smíšený vzdělávací systém, vzájemné chování studentů a studentek je pod přísným společenským dohledem. Nejsou zde přípustné žádné projevy sexuální náklonosti, např. že by se zde držel hoch s dívkou za ruku apod.

N: To však nebrání tomu, aby děvčata a chlapci studovali dohromady, dokonce si myslím, že je to pro ně i určitým způsobem zdravější, než studovat odděleně. Dokáží spolu v životě lépe komunikovat a vycházet. [Informátor č. 1 - 19. 10. 2009]

Pouze jednou jsem byla svědkem porušení tohoto základního společenského pravidla a to když jsme během večerní procházky potkaly děvče s chlapcem v malé místní kavárně. Lama celou situaci komentovala tak, že by dívka měla jít okamžitě domů a ne se tady ukazovat sama s chlapcem, že to není společensky vhodné. Jednalo se o jednu slečnu z řeckokatolické církve a mladíka z církve pravoslavné.

Tato společenská norma je tady stále většinou členů schvalována a dodržována a to nejen na formální úrovni, ale také jako určitý vnitřní konsenzus, který ukazuje míru „vhodnosti“ a slušnosti vzájemných styků mezi svobodnými chlapci a děvčaty.

Zajímavé bylo, že moje hostitelská rodina postupně uplatňovala podobná kritéria i na mojí osobu, dalo by se říci, že čím déle jsem u nich zůstávala, tím tato sociální kontrola byla vyšší. Větší sociální kontrolu mého chování jsem také zaznamenala při druhém a třetím výzkumném pobytu, kdy jsem byla vnímána téměř jako součást rodiny. Při ranní snídani se mě vždycky paní Abu Talja dopodrobna vyptala, kam jedu a kdy se vrátím. Rodina vždycky trvala na tom, abych se pokud možno vracela domů ještě před setměním, nebo abych si z checkpointu večer zásadně brala taxíka. V tomto posledním případě zřejmě rodině nešlo o dodržování výše uvedených společenských pravidel, ale spíše o moji bezpečnost. Jiným příkladem toho, že určitá sociální kritéria byla uplatňována i na mojí osobu, byla pečlivá kontrola mého zevnějšku.

Křesťanky se v Palestině nemusejí zahalovat ani nosit *hidžáb*, dodržují však poměrně striktně určité standardy v oblékání na veřejnosti.

¹³⁴ عناية 134 [online]. 2014. URL: <www.gcps.edu.ps/ar/عناية> [citováno 12. 4. 2015]

Můžeme zde v zásadě odlišit tři sféry – soukromá sféra domova, která dovoluje prakticky jakékoliv pohodlné oblečení. V mojí hostitelské rodině bylo celkem standardem nosit tričko a tepláky nebo tříčtvrteční legíny, bratr Lamy pak nosil často krátké šortky a tílko, podobně i pan Abu Talja. Paní Abu Talja ráda nosila dlouhé plátěné šaty s krátkými rukávy.

Druhá sféra se týkala oblékání na veřejnosti, tj. v práci, ve městě, ve škole. Mladé křesťanky v betlémské oblasti často nosily tričko či blůzu s dlouhým rukávem a dlouhé kalhoty. V době, kdy jsem prováděla svůj výzkum, zde bylo velice oblíbené nosit upnuté dlouhé džíny či jiné obtažené kalhoty a stejně tak elastické tričko s dlouhým rukávem, naprosto nepraktické a nezdravé v tomto horkém podnebí. V tomto smyslu můžeme hovořit o módě, která sice splňovala určitá společenská kritéria (oblečení zakrývalo dostatečně nahé části těla), paradoxně však zvýrazňovalo natolik ženské linie, že působilo mnohem smyslněji, než např. vkusně zvolená sukně či jiné šaty volnějšího střihu. Symbolicky tak současná móda zřejmě vyjadřuje určitou revoltu mladých dívek proti společenským normám a odhaluje touhu po svobodném sebevyjádření právě skrze ni. Dívky tak na jednu stranu „na oko“ dodržují nepsaná kritéria, na druhou stranu porušují jejich vnitřní smysl tím, že oblékají ve skutečnosti oblečení, které působí vyzývavě.

Třetí sféra oblékání zahrnovala důležité společenské události (svatba, křest, narozeniny apod.). V tomto třetím případě pravidla formálního oblékání ustupovala do pozadí, jinak poměrně striktně dodržovaná výše uvedená norma - zakrývání celého těla, byla bez mrknutí oka porušována. Dívky při těchto příležitostech mohly nosit společenské šaty, které by si svojí délkou či hloubkou výstřihu nezdaly s odvážnými západními modely. Snad protože společenské události jsou největší příležitostí, kde se žena může potkat se svým budoucím manželem, jsou formální hranice „slušného“ oblékání pravidelně a beztrestně porušovány. Jiným důvodem může být také fakt, že společenské události typu svatba, křest a narozeniny se odehrávají především v rámci církevní komunity, někdy je tato vztažná skupina rozšířena na všechny křesťany, což znamená, že se například v rámci svatebního obřadu a hostiny potkají řeckokatolíčtí a řeckopravoslavní křesťané.

Když jsem byla během prvního terénního pobytu pozvána na svatbu příbuzného rodiny Abu Talja, oblékla jsem si večer svoje nejlepší šaty, které jsem si z Čech přivezla. Jenže paní Abu Talja nebyla s mým oblečením vůbec spokojena. Lama nakonec pro mě našla u sebe ve skříni, dle mého názoru naprosto nevkusné stříbrné flitrové šaty s krátkým rukávem, poměrně hlubokým výstřihem a krátkou sukní. Osobně bych si takovéto šaty do společnosti nikdy

nevzala, protože dle mého vlastního měřítka působily až příliš vyzývavě. Nicméně když jsem si je po dlouhém přemlouvání přeci jen oblékla, byla celá rodina nadšena a spokojena a hned se se mnou začali všichni fotit. Když jsem se váhavě ptala, zdali přeci jen sukně není příliš krátká, paní Abu Talja zavrtěla hlavou a dodala, že na takovou významnou příležitost je to naprosto ideální oděv.

Jiná situace nastala, když jsem měla jít s panem a paní Abu Talja prodávat pečivo do místní školy. Vzala jsem si bílé tříčtvrteční kalhoty, které působily spíše sportovním dojmem. Když jsem vycházela z pokoje, zeptala se mě paní Abu Talja, jestli se půjdu ještě převléci, než pojedeme do školy. Překvapeně jsem namítla, že jsem již připravená k odjezdu, ona se však zatvářila velice nespokojeně. Šla jsem proto zpátky do pokoje a oblékla si šedivé společenské kalhoty. Když jsem potom vyšla z pokoje, paní Abu Talja se usmála a řekla jen: „*Maria good.*“ Když jsem postupně zjistila, jaký význam je přikládán mému zevnějšku i mému chování a že jsem ve společnosti brána jako součást rodiny, kterou tak určitým způsobem prezentuji, nakoupila jsem nové oblečení, které odpovídalo nejen místním poměrům, ale především místní módě. Jako poradkyni jsem si s sebou vzala Lamu a její švagrovou. Paní Abu Talja byla konečně spokojená, když jsme jí po nákupu ukazovaly jedny společenské šaty, dvoje kalhoty a několik šátků a blůz s dlouhým rukávem. Při opakované návratu do terénu jsem s lítostí vždy část prostoru ve svém cestovním zavazadle věnovala společenskému oblečení.

Kromě toho, že tedy v řeckokatolické komunitě fungují standardizovaná pravidla chování, která jsou víceméně určitou variací pravidel, která jsou standardní v celé palestinské společnosti, jak jsem již předeslala tím, že se jedná o společnost křesťanskou, ale také tím, že je betlémská oblast vystavena celé řadě zahraničních vlivů, dochází k určitému oslabování a přeměně těchto dříve striktně fungujících pravidel (např. současná móda mladé generace). To, jaká sociální pravidla určovala genderové vztahy v minulosti, můžeme usuzovat jen z nepřímých tvrzení, především pak z rozhovorů se staršími členy řeckokatolické komunity v *Bajt Sahúr*. Asi největší rozdíl, o kterém starší generace hovoří jako o zásadním posunu, je možnost volby partnera založená na individuálním přání jednice a také větší otevřenost církvi navzájem. Starší generace mluví o posunu, který se udál přibližně za posledních padesát let.

N: Dříve jsi mohla vidět, že mladí tak mezi 20 a 25 rokem, když se chtěli brát tak se nemohli potkávat přímo, bylo to více konzervativní, fungovala to zprostředkovaně, ale dnes už funguje to, že mladí chodí na společná místa (oslavy a jiná místa) a mohou se potkávat více přímo, není to problém a je to nyní jednodušší a rodina

už nemá žádné nástroje, jak ovlivňovat výběr partnera. Dnes je výběr spíše na samotných jedincích. [Informátor č. 1 - 19. 10. 2009]

Starší generace předkládala ustálený názor, který je vyjádřen výše uvedeným úryvkem, který však neodpovídá skutečné praxi. Zaznamenala jsem totiž, že i v současnosti má rodina značný vliv na výběr partnera, nebo spíše „odstraňuje z dohledu“ ty partnery, kteří jsou podle její představy nevhodní. Několikrát mi například Lama o určité dvojici řekla, že jejich vztah nemá šanci na úspěch, protože si to nepřeje jedna ze zainteresovaných rodin. I v Lamině případě se objevil striktní vliv rodiny při výběru partnera.¹³⁵ Na druhou stranu sňatky mezi členy z různých církví jsou v současnosti poměrně častým jevem, v tomto je posun doopravdy zcela zásadní. K tomuto posunu přispělo několik vnějších okolností, jako je například postupné pronikání moderního modelu myšlení, 2. vatikánský koncil a s ním související rozvoj ekumenické spolupráce, historické sepětí jednotlivých rodů a současná sociopolitická situace související s palestinsko-izraelským konfliktem. Nadcházející podkapitola se do hloubky věnuje právě sňatkové politice a všem výše uvedeným aspektům, které ji v současnosti ovlivňují. Sňatková politika a její vnitřní dynamika tak na jednu stranu může sociální identitu skupiny posilovat, na druhou stranu ale také oslabovat.

6.1 Sňatková politika

Vnitřní normy a pravidla, které v této oblasti skupina dodržuje, mají opět několik základních významů a rozměrů. Zaprvé je to význam vztahující se k vnějšímu oddělení, jasně vymezené sňatkové tabu slouží k orientaci a vytyčení rozdělení na my a oni, tj. na skupiny, ze kterých si jedinec může vybírat a na skupiny, které vhodné nejsou.

Mezi tímto základní rozdělením se však rozprostírá široké šedé pásmo, ze kterého je spíše vhodné nevybírat, ale když už se stane, existují zde určité mechanismy, které tuto volbu dokáží ospravedlnit a přiřadit vybranému jedinci „nálepku“ vhodný. Jedinec vybraný z této nepřilíživé oblasti může jako kompenzaci své „nevhodnosti“ nabídnout například určitou finanční náhradu, společenské postavení a uznání nebo skupinou ceněné charakterové vlastnosti. Z pohledu církevního práva se vhodnost posuzuje podle jasně stanovených předpisů a zákonů, kterým se také budu více věnovat. První význam tedy obsahuje rovinu sociální vhodnosti a rovinu náboženské právní vhodnosti.

¹³⁵ Více se tomuto příkladu budu věnovat v následující podkapitole.

Druhým významem těchto jasně stanovených kritérií je posílení vnitřní identity skupiny. Jedinci označení jako nejvhodnější jsou členové stejné církve, velkou roli však hraje také rodinná příslušnost, touto problematikou se budu dále ještě podrobněji zabývat. Třetí význam stanovených norem, které vytyčují oddělení, opět souvisí s identitou připisovanou z vnějšku. Nevztažné skupiny samy některá tato kritéria posilují, nebo dokonce vytvářejí a podtrhují tak vzájemné oddělení zvnějšku.

Než přistoupím k detailnímu rozboru praxe řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, ráda bych definovala několik základních pojmů, které jsou v této podkapitole dále užívány. Kromě toho také vycházím z jasně definovaných církevních předpisů a zákonů, které jsou pevně ukotvené v kanonickém právu. V tomto smyslu pracuji především s verzemi kanonického práva CIC/83¹³⁶ a CCEO¹³⁷. Je důležité podotknout, že vlastní praxe jednotlivých církví se může navzájem v určitých ohledech lišit. Především je všem východním katolickým církvím ponechána možnost regulovat všechny ostatní záležitosti, které nejsou přímo ukotvené v CCEO, partikulárním právem ve shodě s vlastní tradicí (Hošťálková 2012: 16, Dvořáček 2014: 33).

*„...církve Východu i Západu mají právo a povinnost řídit se vlastními zvláštními řády; mluví pro ně jejich úctyhodná starobylost, lépe odpovídají zvyklostem věřících a jeví se jako vhodnější pro péči o duchovní dobro“ (Orientalium Ecclesiarum 1964: odd. 5)¹³⁸. Obdobně také v *Oriente Lumen*¹³⁹ Jan Pavel II. vyjádřil svoji podporu východním křesťanským církvím, poukázal na jejich schopnost přijímat různorodé charakteristiky jednotlivých kultur a respektovat partikulární komunity (*Oriente Lumen* 1995: 4). Kromě toho však alespoň v krátkosti bude definován přístup k mezináboženským sňatkům ze strany muslimské a židovské, vždy ale pouze v konkrétním vztahu ke zkoumané problematice.*

Nejprve se tedy vraťme k definování několika základních pojmů. Nejprve bych od sebe chtěla důsledně odlišit pojem „mezináboženské manželství“ a „smíšené manželství“. Pojem „mezináboženské manželství“ lze chápat v jeho širším slova smyslu, tedy jako sňatek mezi příslušníky jakýchkoliv náboženství, v této práci jej však budu užívat stejně tak jako např. Sahanam, jako označení svazku mezi věřícími vyznávající různá náboženství, kde vždy jedna

¹³⁶ *Codex iuris canonici* - Kodex kanonického práva z roku 1983.

¹³⁷ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* - Kodex kánonů východních církví z roku 1990.

¹³⁸ Dekret o katolických východních církvích.

¹³⁹ Apoštolský list Jana Pavla II.

strana vyznává křesťanství (Sahanam 2009: 8). Prakticky se však pojem dá zúžit pouze na případy týkající se sňatků mezi křesťany a muslimy a mezi křesťany a Židy. Naproti tomu pojem „smíšené manželství“ budu používat vždy, když se bude jednat o manželství mezi křesťany různého vyznání. „V případě, že jeden z nupturientů je katolík, řídí se takový sňatek katolickým právem“ (Němec 2006: 88). Nutno podotknout, že jednoznačné používání termínu „smíšené manželství“ je poměrně mladé, ještě v druhé polovině dvacátého století bylo běžné tímto termínem označovat i sňatek s nepokřtěnou osobou. Důsledně je dodržované v církevních dokumentech až od vydání CIC/83 (Němec 2006: 88). Rozdělení pojmů „mezináboženská manželství“ a „smíšená náboženství“ je v současnosti používáno například i v islámu, ale s určitými odlišnými významovými nuancemi. Zahidul Islam používá toto rozdělení v jiném slova smyslu, „smíšené manželství“ označuje jako svazek mezi nupturienty, kteří jsou stejného vyznání, ale jiné „*rasy nebo ethnicity*“ (Islam 2014: 39).

Dále se jedná o již výše uvedený pojem nupturient¹⁴⁰, který používá Damián Němec (2006) ve smyslu označení osob, které uzavírají manželství a který ve stejném smyslu bude použit i zde.

Všeobecným kanonickým právem mám na mysli zákony pevně ukotvené v kodexech CIC/83 a CCEO. I když se v těchto dvou kodexech vyskytuje odlišné používání slova všeobecné a partikulární právo, v této práci je termín partikulární právo použit pro právní normy vycházející z vlastní tradice jednotlivých církví. Hovořím tedy o partikulární právu melchitické řeckokatolické církve jako o jejím tradicí vytvořeném právu, které by nemělo být v rozporu s právním východním kodexem, ale je specifické pro danou církev. CIC/83 může být tedy chápáno jako partikulární právo římskokatolické církve (Dvořáček 2014: 143).

6.1.1 Svátost manželství v církevním právu pro východní katolické církve

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* je součástí východních katolických církví sjednocených s Petrovým stolcem. V roce 1990 byl papežem vyhlášen nový zákoník CCEO závazný pro východní katolické církve. Nový zákoník nabyl účinnosti 1. 10. 1991. Podle *Annuario pontificio (2014)*¹⁴¹ existuje dohromady 22 katolických východních církví. Všechny ovšem nesplňují kritéria definovaná pro východní katolickou církev *sui iuris* (Dvořáček 2014: 47). Podle CCEO jsou tato kritéria dána kánonem 27: „*Skupina věřících spojených s hierarchií*

¹⁴⁰ Od latinského *nuptias* - tj. manželství.

¹⁴¹ Informační věstník římské kurie.

podle právních norem, které nejvyšší autorita církve výslovně nebo mlčky uznává jako sui iuris, se nazývá v tomto kodexu církve sui iuris“ (CCEO kán. 27). Melchitská řeckokatolická církev však patří mezi šest patriarchálních církví, jež jsou ve společenství s Římem - (communio) a jež tato kritéria splňují. Proto je pro ni zákoník CCEO závazný.¹⁴²

Manželství se v CCEO věnují kánony 776-866. Manželství je zde definováno jako svátost, kterou si sice udělují manželé navzájem, ale je bezpodmínečně nutná přítomnost a požehnání kněze nebo biskupa.

„§ 1. Platná jsou pouze ta manželství, která se slaví svátostným obřadem v přítomnosti místního hierarchy nebo místního faráře nebo kněze, který byl jimi pověřen, minimálně před dvěma svědky podle následujících kánonů, s výjimkami uvedenými v kánonech 832 a 834 § 2.

§ 2. Za posvátný se považuje ten obřad, kde je přítomný asistující a žehnající kněz“ (CCEO kán. 828 §1 a §2).

Na rozdíl od západního kodexu CIC/83, kde sňatek může být uzavřen i církví pověřeným laikem. *„§ 1. Kde chybí kněží a jáhni, může diecézní biskup, po předchozím příznivém vyjádření biskupské konference a po obdržení dovolení od Apoštolského stolce, zmocnit laiky, aby oddávali.*

§ 2. Vybere se vhodný laik, schopný provést poučení snoubenců a také schopný řádně vykonat liturgii uzavření manželství“ (CIC/83 kán 1112 §1 a §2).

Ve východních církvích je dále kladen velký důraz na svátostný rozměr manželství, jedná se především o akt náboženský. Právní otázka podle CCEO není zdaleka tak podstatná. V CIC/83 je manželství chápáno sice také jako svátostný úkon, zároveň se však klade důraz na to, že jde o smlouvu mezi dvěma stranami, důraz je tedy přenesen na právní stránku věci.

Problematika týkající se manželství je v kanonické právu poměrně detailně zpracovaná, pro tuto kapitolu je nicméně relevantní především část věnující se otázce mezináboženských sňatků a smíšených sňatků. CCEO uznává právní normy týkající se smíšených manželství, konkrétně se jim věnuje v kánonech 780 § 2 a 781 (podle Dvořáček 2014: 105). Dále se pak věnuje smíšeným a mezináboženským sňatkům v oddíle manželské překážky.

¹⁴² Podrobně se kanonickému právu východních církví věnuje Jiří Dvořáček (2014).

Překážka různosti náboženství v uzavření manželství

„Překážka různosti náboženství se zpočátku vyvíjela spolu s řešením otázky smíšených manželství a teprve v novověku se vyčlenila s vlastním právním dopadem. Tato překážka má své kořeny již v židovském právu“ (Němec 2006: 53). Ve Starém zákoně nalezneme několik konkrétních míst, kde je Židům zakázáno brát si pohanské ženy za manželky. „Tu povstal kněz Ezdráš a řekl jim: „Zpronevěřili jste se, že jste si přivedli ženy cizinky. Rozmnožili jste provinění Izraele. Nyní vzdejte chválu Hospodinu, Bohu svých otců, a jednejte podle jeho vůle. Oddělte se od národů země a od žen cizinek!“ (Ezd 10, 10-11). Také v Novém zákoně se tento požadavek objevuje a velice brzy i v kanonické právu, nejpozději však ve 3. století po Kr. Postupně se vytvořilo všeobecné povědomí a existenci této překážky, i když nebyl jednoznačně určen její právní dopad (Němec 2006: 54).

V současnosti je tato překážka pevně ukotvená v obou kodexech. CIC/83 stejně tak jako CCEO hledí na překážku různosti náboženství jako na něco, co může ovlivnit především víru samotných nupturientů a jejich dětí. Církev se proto tímto způsobem snaží své věřící nabádat k výběru partnerů stejného vyznání.

„§ 1. Manželství s nepokřtěným nemůže být platně slaveno.

„§ 2. Pokud byla strana v době uzavírání manželství všeobecně považována za pokřtěnou nebo o jejím křtu byla pochybnost, předpokládá se podle kánonu 779 platnost manželství, dokud se bezpečně neprokáže, že jedna strana byla pokřtěná a druhá nepokřtěná“ (CCEO kán. 803).

„Povolení sňatku může udělit místní hierarcha, nicméně jej nemůže garantovat, pokud nebudou splněny následující podmínky: katolická strana prohlásí, že on nebo ona je připravena odstranit nebezpečí odpadu od víry a upřímně slíbí, že podle svých sil učiní všechno, aby děti byly pokřtěny a vzdělány v katolické církvi, druhá strana je včas vyrozuměna o těchto slibech katolické strany tak, aby bylo zajištěno, že si je skutečně vědoma obsahu slibu a povinnosti katolické strany, obě strany se shodují v cílech a podstatných vlastnostech manželství, které nesmí být vyloučeny žádným z manželů“ (CCEO kán. 814).

Partikulární právo každé církve pak dále určuje, jakým způsobem se toto prohlášení a příslib bude dít, dále pak je stanoveno, že se musí jednat o prohlášení veřejné, o kterém je srozuměna nekatolická strana (CCEO kán. 815).

Kromě toho však musíme uvážit, že judaismus, stejně tak jako islám, se staví k mezináboženským sňatkům v některých ohledech ještě striktněji. Manželství a rodina jsou

základními pilíři, na kterých stojí muslimská společnost. „*Jestliže Korán je duší islámu, tak rodina může být chápána jako jeho tělo*“ (Abudabbeh 2005: 426). Proto je také uzavření sňatku povinností každého muže, kterou islám přikazuje (Mendel 2002:142, Abudabbeh 2005: 427, Islam 2014: 38, Hopkins, Ibrahim 2006: 174). Manželství je charakterizováno jako smlouva mezi mužem a ženou, jejíž cílem je, aby si muž a žena byli vzájemnou potěchou, stali se zbožnou rodinou a pevnou součástí celé společnosti (Islam 2014: 39). V *Encyklopedii islámu*¹⁴³ je kladen důraz na dva základní rozměry této smlouvy, zaprvé se jedná o rozměr duchovní, tj. sňatek je náboženskou povinností. Za druhé je to rozměr sociální, který říká, že se jedná o civilní kontrakt, který je vzorem pro další obchodní smlouvy (*Encyklopedia of Islam...430*).

„*Manželství se uzavírá smlouvou, zpravidla písemnou, mezi ženichem a zákonným zástupcem (walí) nevěsty za přítomnosti dvou plnoprávných svědků...Smlouva ve své nejpodstatnější části stanoví výši daru (mahr), který ženich vyplatí otci nebo přímo nevěstě*“ (Kropáček 1998: 127). *Mahr*, tj. platba za nevěstu, patří nevěstě, nikoli rodině nevěsty (Mendel 2002:143, *Encyklopedia of Islam...431*).

Polygamie, jako islámem dovolená praxe, se stává předmětem četných diskusí v západní společnosti. V současné arabské společnosti je však polygamie spíše vzácný jev. I když já osobně jsem se setkala v terénu nejméně se třemi muslimy, kteří měli více než jednu ženu. V některých zemích, jako je Turecko nebo Tunisko, byla polygamie zakázána. V jiných pak byla přijata ustanovení, která dávají ženě určité možnosti, jak se proti ní zajistit, např. tím že může žádat dodatek ke sňateční smlouvě, že manželství zůstane monogamní, nebo že si k druhému sňatku musí manžel vyžádat povolení od *kádiho* (Kropáček 1998:130, Abudabbeh 2005: 428).

Věková hranice není v islámském právu - *šaría* přesně stanovena. Ve většině arabských zemí je právně určen věk 15 nebo 16 let (Mendel 2002:143, Abudabbeh 2005: 428). Nicméně některé průzkumy ukázaly, že trend provdávat takto mladé dívky je v současnosti na ústupu. Jako dobrý příklad může sloužit vývoj ve Spojených arabských emirátech, kde od roku 1975 poklesly sňatky 15-19 letých dívek z původních 57% na 8% k roku 1995 (více viz *Marriage in the Arab World* 2005: 1). *Šaría* povoluje za určitých okolností i rozvod, ten je však vždy zdrojem společenského stigma (*Encyklopedia of Islam...431*). Rozvod je sice povolen, ale jako častá praxe je odmítán, což je nejčastěji podloženo výrokem proroka: „*Mezi věcmi, které nenávidím,*

¹⁴³ *Encyclopedia Of Islam And The Muslim World.*

se mi nejmíce oškliví rozvod.“ (Hopkins, Ibrahim 2006: 174, Mendel 2002:146, Abudabbeh 2005: 428).

Mezináboženské sňatky *šaría* přísně zakazuje. Jedinou výjimkou tvoří případ, kdy se muslimský muž chce oženit s *kitábijí*, tj. s křesťankou nebo Židovkou. Kdo je ale vůbec skutečnou *kitábijí*, je předmětem sporů různých islámských škol (viz např. Islam 2014). Zahidulah Islam se ve své studii staví odmítavě k mezináboženským sňatkům.¹⁴⁴

Většina islámských škol se nicméně shoduje, že pokud se jedná o cudnou a počestnou křesťanku nebo židovku, je takovýto sňatek povolen. I když je sňatek mezi muslimem a *kitábijí* dovolen, většina muslimských duchovních se k němu staví odmítavě. Žena musí před uzavřením sňatku slíbit, že děti vzešlé z manželství budou vychovávány v muslimské víře (Leeman 2009: 755-756). Také rodiny nuturientů se staví k mezináboženským sňatkům odmítavě. V zajímavé studii, která byla provedena mezi arabským obyvatelstvem v Izraeli, Lev- Wiesel a Al-Krenawi uvádějí, že rodina takovýto sňatek nepovolí. Mladý pár je donucen se buď rozejít, nebo je vyhnán (Lev-Wiesel a Al-Krenawi 1999: 52). Obecnou praxí pak je, že *kitábijí* po sňatku konvertuje k islámu, a tak se celá situace vyřeší, alespoň pro muslimského manžela. Pro ni to však většinou znamená ztrátu její vlastní rodiny. Islámské právo se tedy k mezináboženským sňatkům staví záporně. Stejně tak v sociální rovině není tato praxe vítaná a rodinou podporovaná.

6.1.2 Mezináboženské manželství v řeckokatolické komunitě v Bajt Sáhúr

Nyní bych se chtěla zaměřit na jasně definovaná sňatková tabu, která tvoří základní rámec, ve kterém se jedinec mojí zkoumané skupiny pohybuje. Tato sňatková tabu jsou jasně definovanou hranicí, která bývá překračována jen výjimečně, pokud však k překročení dochází, jedná se o závažný náboženský, ale i společenský přestupek. V kodexu CCEO je toto definované jako překážka manželství, od které však může být v určitých případech udělen dispens. Pokud se však podíváme na podmínky, které musí být pro udělení dispenzu splněny, zvážíme-li navíc požadavky druhé strany, tj. požadavky kladené na židovského nebo muslimského nupturienta jeho vlastním náboženským právem, je jasné, že takovýto sňatek může vzniknout jen velice

¹⁴⁴ Nicméně umělá polemika v jeho studii nad tím, koho lze označit za pravou *kitábijí*, je stejně tak problematická, jako otázka, kdo je skutečný muslim. Těžko lze měřit něčí vnitřní víru. Pozn. Autorky.

obtížně. V rovině právní, tak aby byly naplněny všechny právní předpisy obou stran, je to pak téměř nemožné. Takto vzniklý svazek tedy většinou v praxi znamená odpad jedno z nupturienu od vlastní víry.

Toto je však pouze jeden rozměr celé problematiky mezináboženských sňatků. V případě řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* vyvstávají další okolnosti, které dále uzavření takého sňatku ovlivňují. Podívejme se nejprve na otázku mezináboženských sňatků mezi nupturienty vyznávající křesťanství a judaismus.

M: Stalo se někdy, že si někdo z vaší komunity vzal Žida?

L: Žida? [údiv] - Žida? Nikdy, nikdy se to nestalo.

M: Nikdy se to nestalo?

L: Ano. Nikdy se to nestalo. S Židy, ne! [Lama, rozhovor A -21. 10. 2009]

Toto základní sňatkové tabu vychází z obecně dlouhodobě praktikované normy, která kopíruje jak náboženské, tak etnické hranice oddělení na několika úrovních.

Zprvé se jedná tedy o úroveň náboženského oddělení mezi křesťany a Židy, které vychází z již výše definovaných právně uznávaných norem. V případě řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* je však navíc toto oddělení posilováno etnickým oddělením mezi Palestinci a Židy na obecné úrovni. Dále se pak jedná o fyzické oddělení posílené v posledních letech vybudováním bezpečnostní bariéry¹⁴⁵. Toto fyzické oddělení hraje větší roli, než by se mohlo na první pohled zdát. Je jisté, že když se dva jedinci nemají šanci potkat, možnost, že se některý z nich stane potenciálním manželem/manželkou, je téměř vyloučena. Když jsem se setkávala pravidelně s řeckokatolickou mládeží a ptala jsem se, jak často navštěvují izraelské území, bylo mi sděleno, že jen velice omezeně.

L: Samozřejmě, když chceme navštívit Jeruzalém, Nazaret, Haifu, tak musíme mít povolení. A já? Čtyři roky jsem nedostala žádné povolení ... ano... Oni (izraelská strana) mi řekli, že když jsem tam byla poprvé, tak že jsem chtěla udeřit policajta, ale to se nestalo, protože to bych nikdy neudělala, oni raději čtyři roky.... Nedostala jsem žádné povolení [smutně]. [Lama, rozhovor A -21. 10. 2009]

Další informátoři uváděli, že Jeruzalém nebo nějaké další místo na izraelském území, navštívili jen několikrát za svůj život. Například informátor č. 2 uvádí, že Jeruzalém navštívil pouze jednou, a to když mu bylo deset let.¹⁴⁶ Další řeckokatolický mladík udává, že Jeruzalém

¹⁴⁵ Viz podkapitola 4.1 „Ugly wall“ a checkpoint (nuq̄et taftiš).

¹⁴⁶ Informátor č. 2 - 24. 10. 2009

a Haifu navštívil za svůj život pouze dvakrát, a to v roce 2005 a 2007.¹⁴⁷ Členové rodiny Abu Talja potvrdili, že se na izraelské území, pokud nemáte pracovní povolení, dostanete jen velice zřídka, periodicky tak jednou do roka.

Jednotlivé výpovědi můžeme chápat jako ilustrující momenty, všeobecně se ale jedná o to, že kontakt členů adolescentního věku řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* je s izraelskou stranou značně limitovaný, tím pádem i možnost případné známosti. Zvážíme-li všechny výše uvedené okolnosti, není divu, že představa sňatku s Židem byla pro všechny mé informátory, nikoho nevyjímaje, poněkud „bizarní“. Odpovědi typu: „nikdy, není možné, to se nikdy nestalo“, která v jiných situacích musí být chápána spíše jako stereotypní, nezrcadlící reálný stav, jsou v tomto případě podporována současnou komunitní praxí.

Opět bych chtěla podtrhnout, že tvrzení, které zde nyní uvádím, se týká výhradně mojí zkoumané skupiny v *Bajt Sáhúr*. V jejím případě se mi nepodařilo zjistit ani jeden případ, kdy by došlo ke sňatku mezi členem nebo členkou komunity a etnickým Židem či osobou hlásící se k jakékoliv větvi judaismu.¹⁴⁸ Jedná se tedy o hranici nepropustnou, relativně trvalou, v současnosti dále posilovanou sociopolitickým vývojem. Toto sňatkové tabu v sobě odrážejí vzájemné kategorické oddělení a slouží jako zdroj identitárního určení pro obě uváděné strany. V konkrétním případě řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* se jedná o jasně definované tabu, které sdílejí všichni členové a které tak posiluje vzájemnou soudržnost na základě posílení vnější hranice.

Druhým případem mezináboženských sňatků, jak bylo již výše předesláno, je sňatek ve kterém jeden z nupturientů vyznává islám. Obecná východiska pro uzavření takového typu manželství byla nastíněna v předchozí podkapitole. Nyní se však chci věnovat konkrétní praxi v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr*. Na začátek uvedme, že představa takového sňatku není zdaleka tak „bizarní“, jako v předchozím analyzovaném případě. Některé výchozí okolnosti totiž napomáhají vzniku takového manželství, alespoň v jedné možné situaci, a to když si křesťanská dívka chce vzít muslima.

G: A co mladí? Jak si tady mají někoho vzít, zvláště dívky? Nemáme rádi mimo křesťanské (ve smyslu mezináboženské) sňatky, s Židy nebo muslimy. Nemáme to rádi, protože náš křesťanský postoj k sňatku a k ženám, je to prostě jiné myšlení. [Informátor č. 9 - 12. 11. 2010]

¹⁴⁷ Informátor č. 3 - 25. 10. 2009

¹⁴⁸ Toto tvrzení mohu podložit pouze provedenými rozhovory a zúčastněným pozorováním.

Informátor č. 9. patří do řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, do rodiny Abu Housan, má tři děti. Jeho dcera byla v době mého výzkumu svobodná, bylo jí 22 let. Ukončila právě bakalářské studium a pracovala v Ramalláhu. Informátor č. 9. měl poměrně prestižní zaměstnání. Byl ředitelem v jedné místní organizaci. V rozhovoru sám sebe několikrát označil za moderního křesťana, který je „otevřený ke všem kulturám, všem tradicím i různým názorům“¹⁴⁹. Pokud jsme se však v rozhovoru dostali k otázce manželství, jeho názor byl jasně vymezen vůči mezináboženským sňatkům.

Na druhou stranu v našem rozhovoru popisoval současnou situaci ve městě *Bajt Sáhúr*, ve které si mladí lidé často „nemají“ mezi kým vybírat. Jak demonstruje výše uvedený úryvek. Jedná se o specifickou sociopolitickou situaci, ve které se všichni křesťané na Západním břehu, tj. i řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr*, nachází. Jedná se především o faktickou izolaci celého Západního břehu od okolního světa, ale i o tzv. vnitřní checkpointy, které rozdělují celé území Západního břehu. Cestování mezi jednotlivými palestinskými městy není tedy zdaleka tak jednoduché, jako například cestování po České republice.¹⁵⁰ Proto také setkávání křesťanských komunit z jednotlivých oblastí Západního břehu probíhá jen několikrát do roka a je poměrně pečlivě připravováno. Výběr možných partnerů se tak stává problematickým. Protože dnes v betlémské oblasti žije daleko více muslimů než před několika lety¹⁵¹, a protože muslimové také studují na Betlémské univerzitě, která se stává potenciálním místem setkání muslimské a křesťanské mládeže v dané oblasti, míra pravděpodobnosti, že dojde ke známosti a sňatku mezi muslimem a křesťankou, značně vzrůstá. Společná etno-národní identita v tomto případě může vznik těchto potenciálních mezináboženských sňatků ještě posílit. Informátor č. 9. sice poukazuje na omezenou volbu při hledání manžela, přesto dále v rozhovoru vyjádřil jasný názor, který stojí proti vzniku takového sňatku.

G: ...Já bych nechtěl, aby si moje dcera vzala muslima. A není to, že bych neměl rád muslimy, já mám i muslimské přátele, kteří jsou stokrát lepší, než někteří křesťané. Ale co se týká sňatku (striktně mávne rukou a naznačí přímou linii), tak to prostě nechci. Nechci, aby se s mojí dcerou zacházelo, jako s muslimkou, víc jak to myslím. [Informátor č. 9 - 12. 11. 2010]

¹⁴⁹ Informátor č. 9 - 12. 11. 2010.

¹⁵⁰ Nejen, že je Západní břeh oddělen bezpečnostní bariérou, uvnitř existuje celá řada vnitřních kontrolních bodů, které znesnadňují cestování i zde. Více viz např. na internetových stránkách neziskové organizace *B'Tselem*. Dostupné na: URL: <http://www.btselem.org/about_btselem> [citováno 17. 6. 2015]

¹⁵¹ Pro konkrétní vývoj v betlémské oblasti doporučuji svůj článek (Fritzová 2012), názorná tabulka mapující demografický vývoj v Betlémě v příloze P2.

Na jednu stranu tedy takovou možnost připouští a do určité míry chápe, když k uzavření mezináboženského sňatku dojde. Na straně druhé by však tento druh sňatku ve své rodině nepovolil. Z výše uvedeného úryvku lze vyčíst ještě něco jiného. Informátor č. 9. primárně nezdůrazňuje jako důvod, proč odmítá mezináboženský sňatek, náboženské nebo sociální tabu. Mluví pouze v rovině obecné, tj. říká, že „*je to zkrátka jiné myšlení*“. Kromě toho však vyjadřuje primární starost o svoji dceru a její postavení, které v muslimské společnosti vnímá jako nerovnocenné. Uvědomuje si navíc fakt, že jako křesťanka, která přichází do muslimské společnosti, by svoji pozici měla ještě ztíženou tímto faktem. Otázka mezináboženských sňatků samozřejmě prostupuje napříč náboženskou, kulturní, společenskou i právní rovinou, což je ostatně předmětem analýzy této kapitoly. Tento rozhovor však rozkryl ještě další sféru, kterou lze definovat jako vyjádření vztahu mezi otcem a dcerou. Interpersonální vztah mezi rodiči a dětmi tak může být přinejmenším chápán jako stejně důležitý, jako všechny ostatní roviny.

Moji informátoři potvrdili, že v jejich okolí znají několik výjimečných případů, kdy si křesťanka vzala za manžela muslima. Během mého prvního terénního výzkumu jsem byla navíc ujišťována, že se jedná především o dívky z řeckopravoslavných rodin.

L: ...sňatky s muslimy, samozřejmě je to zakázané, ale některé dívky utečou s muslimským chlapcem. Ale co já na tom nesnáším je, že křesťanky se někdy dívají na majetek. Když přijde křesťanský mladík, tak ona chce něco jako vilu, zámek, ona chce auto, ona chce, já nevím co ještě. A když přijde muslimský chlapec, ona prostě jde (tlesknutí rukama) a uteče s ním...

Dobře, tak to je vážně frustrující nebo rozčilující, to mě štve, protože ona musí přijmout křesťanství, i když je chudá, i když křesťanský chlapec, který by ji požádal o ruku a není třeba bohatý doktor, a ne jen utéci. A ne raději zapomenout na svoje křesťanství a svojí církev a na vše. [Lama, rozhovor A -21. 10. 2009]

Tento úryvek nám rozkrývá konkrétní motivaci pro mezináboženský sňatek a tou je ženichův finanční status. Pokud dívka pochází z chudých poměrů, může být tato motivace klíčová. Důležité je podotknout, že z takového finančně nerovného sňatku by „neměla radost“ ani muslimská rodina. Obecně se předpokládá, že žena by měla vycházet ze stejného socioekonomického prostředí, jako její muž (Mendel 2002: 143). Dále jak je zřejmé, muslim, který si bere *kitábijí*, bude muset jít proti vůli své rodiny, což pro něj bude více než těžké. Křesťanská dívka většinou konvertuje k islámu, ani to však nemusí stačit k tomu, aby byla do rodiny přijata. Její sociální postavení se pak bude odehrávat především od schopnosti porodit manželovi děti a především syna (Mendel 2002: 148).

*T: Ano máme tady případy, že dívka uteče s muslimským chlapcem, stává se docela často. A vím tady dokonce o dvou případech z rodiny Abu Talja. Asi tak před čtyřmi roky utekla jedna. Zpřetrhala všechny vazby se svojí rodnou, protože oni to nemohli snést. Až teprve na pohřbu své matky seděla v kostele s ostatními, ale jinak ne.
[Teresia, rozhovor B - 3. 11. 2010]*

Při mém prvním výzkumu jsem po několika výpovědích získala dojem, že členové řeckokatolické církve dodržují přísná mezináboženská tabu. V případě mezináboženských sňatků s Židy tento předpoklad byl potvrzen. V případě mezináboženských sňatků s muslimy se ukázalo, že původní tvrzení bylo určitou iluzí, ve které se mě z počátku snažili moji informátoři udržet. Domnívám se, že nešlo ani o záměrné zamlčování, spíše se zde projevilo již několikrát zmíněné pravidlo snahy skupiny nahlížet se v tom nejlepším možné světle. Je více než pochopitelné, že rodiny, kterým se tato nepříjemnost udála, se nechtějí o tuto skutečnost s nikým dělit, zvláště pak s cizincem, kterým jsem v době svého prvního pobytu určitě v jejich očích byla.

Běžnou praxí je, že dívka své rodině o rozhodnutí vzít si muslima neřekne a prostě si ho tajně vezme. Poté odejde do jeho domu a konvertuje k islámu. Rodina nevěsty se k tomuto samozřejmě staví velice záporně a ve většině případů s ní ukončí veškeré styky.

*T: Byl to velký boj, velké hádky, ale ona nakonec odešla. To byla pro rodinu velká rána, ale už bylo pozdě, teď se s rodinou nevidá a jak taky, když je teď muslimka?
[Teresia, rozhovor B - 3. 11. 2010]*

Sňatková politika jasně ukazuje, jak etno-národní uvědomění zdaleka nedokáže překlenout základní rozdělení vycházející z náboženství uvnitř palestinské společnosti. Vystává zde totiž jasná hranice mezi muslimy a křesťany, kterou nechce ani jedna strana příliš často překračovat. Nicméně existují různé motivace, které jsou podmíněné jak ekonomickou, tak sociopolitickou situací, ale také osobnostními vlastnosti každého jedince, které toto překročení zapříčiňují. Především mladá generace, u které lze vidět jasný vliv západní modernity, se kterou jsou křesťané navíc v přímém kontaktu, narušuje tradiční hodnoty a oslabuje vliv velkorodiny. I přesto tradiční rodinné struktury a náboženské oddělení hrají klíčovou roli při výběru partnera a výše uvedené příklady jsou stále spíše určitou „anomálií“, nevhodným občasným jevem, který se díky výše uvedeným okolnostem a vlivům v řeckokatolické komunitě objevují. Jedná se však o jev, který není členy řeckokatolické

komunity schvalován a podporován. Při tomto sňatkové tabu navíc působí i vnější oddělení a přístup muslimské strany.

6.1.3 Smíšené sňatky v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr*

Kodex východních církví, který nutně musel řešit otázku velké rozmanitosti křesťanských církví nejen v oblasti Izraele a Západního břehu, zakotvil v kánonech 780 a 781 předpisy, které se týkají „uznávání manželských právních norem nekatolických církví ve smíšených manželstvích“ (Dvořáček 2014: 105).

„I když je pouze jedna strana katolická, manželství katolíků se řídí nejen podle božského práva, ale také podle práva kanonického, s náležitým ohledem na pravomoci civilní autority týkající se výhradně občanských účinků takového manželství.

Kromě Božího práva manželství mezi katolickou stranou a nekatolickou pokřtěnou stranou je také upraveno: vlastním právem církve nebo církevního společenství, k němuž přísluší nekatolická strana, pokud toto společenství má vlastní manželské právo, právem, kterým je vázána nekatolická strana, jestliže církevní společenství, k němuž přísluší, nemá vlastní manželské právo“ (CCEO kán. 780.)

Tyto normy mají pomoci především v současné situaci, kdy vzniká velké množství smíšených manželství. Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* je toho dobrým příkladem. Ke smíšeným manželství však nadále katolická církev přistupuje jako k manželstvím zakázaným, což znamená, že před uzavřením sňatku musí být dán souhlas ordináře. Dále pak musí být učiněny konkrétní přísliby, ke kterým se zavazuje katolický nupturient viz (CCEO kán. 813-816).

Při samotném uzavírání smíšených sňatků, kdy je jeden z nupturientů východním katolíkem, musí být vždy zachována kanonická forma východního obřadu (CCEO kán. 834 §1 a §2). Dispens může udělit pouze Apoštolský stolec nebo patriarcha, ale pouze po udání velmi závažných důvodů (CCEO kán. 835).

Především po 2. vatikánském koncilu je vidět zřetelná snaha o vstřícnější přístup ke smíšeným manželstvím, která se odrazila i v obou právních kodexech CIC/83 a CCEO. Můžeme zde vnímat velký posun především mezi CIC/17 a současným kanonickým právem. CIC/17 (a odpovídající motu *proprio Crebrae allatae*, které upravovalo manželské právo východních katolických církví) obsahoval velmi přísný zákaz smíšených manželství (kan. 1060) a stanovil,

že udělení dispenzu spadá pod výhradní pravomoc Apoštolského stolce nebo jím pověřené autority - ordináře, kněze či zpovědníka (Němec 2006: 91).

Od roku 1949 platilo pro východní katolické církve nařízení, že smíšené sňatky musí být vždy uzavřeny pouze v katolické kanonické formě, pod sankcí neplatnosti (viz motu proprio *Crebrae allatae*). Toto nařízení bylo zrušeno až dekretem vydaným na 2. vatikánském koncilu, který nabyl účinnosti v roce 1965 pro východní katolíky a v roce 1967 pro latinské katolíky (Němec 2006: 95). O tomto výrazném posunu v přístupu ke smíšeným manželstvím hovořili i moji informátoři.

Vzít si například pravoslavného křesťana, to není žádná pohroma, ale dříve to pohroma byla. [Lama, rozhovor A -21. 10. 2009]

A máme tu ekumenismus, především po 2. vatikánském koncilu to znamenalo větší otevřenost jednotlivých církví a spolupráci mezi klérem, ale i vzájemné přiblížení laiků. [Džamal Chader, rozhovor A - 23. 10.2009]

Dříve to bylo více uzavřené, sňatky mezi členy různých církví nebyly tak časté. [Teresia, rozhovor B - 3. 11. 2010]

Především moje klíčová informátorka Teresia vzpomíná na dobu, kdy bylo na smíšené sňatky pohlíženo jako na „riskantní záležitost“. Přitom však její matka patřila do řeckopравoslavné církve a byla v patnácti letech provdána za řeckokatolíka v *Bajt Sáhúr* právě v roce 1949. Protože však byl obřad proveden katolickou kanonickou formou a ona navíc přešla do řeckokatolické církve, s uzavřením tohoto smíšeného manželství nebyl žádný právní problém. V CCEO je tento zvyk, kdy žena změní svojí příslušnost církve podle svého manžela, právně podpořen (v CIC tomu odpovídají kánony 111 a 112): „*Manželka má právo svobodně přestoupit k církvi, k níž přísluší její muž, při slavení manželství nebo v době jeho trvání; je-li manželství ukončeno, může se svobodně vrátit ke své původní církvi sui iuris*“ (CCEO kán. 33).

U členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* bylo toto pravidlo podpořeno ještě zvykovým právem. Manželka a děti se tak automaticky stávají členy manželovy církve. I když v CCEO je přestup do manželovy církve uveden pouze jako možnost, v praxi se setkáme se striktním dodržováním této normy. Tento zvyk potvrdil jak kněz *abúna* Bulos, tak i členové zkoumané skupiny i zúčastněné pozorování. Osobně jsem se potkala nejméně s osmy páry, které uzavřely smíšené manželství v posledních sedmi letech a které tento zvyk dodržely. Naopak jsem se v terénu nesečkala s žádným párem, který by tento zvyk nedodržel nebo naopak by muž přestoupil do manželčiny církve.

V jednom případě, který bude dále podrobněji analyzován, došlo ke změně církve u obou nupturientů, tj. každý pocházel z jiné církve a oba přešli pod církve novou. I tomto případě však nejprve změnil církev muž a po uzavření sňatku i jeho žena podle něj. Nyní bych chtěla představit některé možné kombinace smíšených manželství, se kterými jsem se v terénu reálně potkala a hlouběji je analyzovat. V závěru se pokusím charakterizovat, jakým způsobem sňatková politika posiluje či oslabuje sociální identitu mojí zkoumané skupiny.

Případ 1

Syn pana Abu Talja – Z. Abu Talja, se oženil několik měsíců předtím, než jsem přijela poprvé do *Bajt Sáhúr*, v roce 2009. Jeho manželka patří do římskokatolické církve v *Bajt Sáhúr*. Svatba probíhala podle řeckokatolických tradic a podle řeckokatolického kanonického obřadu v místním kostele *Shephred's Lady*. Z právního hlediska tento smíšený sňatek je vlastně sňatkem katolickým¹⁵². Latinská katolická církev je v kodexu východního práva považována za katolickou církev s vlastním partikulárním právem, které je zakotveno v CIC/83. Toto pojetí tak dovoluje vzájemné sňatky bez právních překážek, především když obřad probíhá podle nupturienta minoritní východní katolické církve, kterou melchitská církev vůči latinské katolické církvi jistě je. Navíc je právně ošetřeno, aby i latinští kněží mohli případně oddat nupturienty z jakékoliv katolické církve. „*Místní hierarchové a místní faráři, kteří právoplatně vykonávají svůj úřad, mohou kněžím kterékoli církve sui iuris včetně latinského udělit v hranicích svého území pravomoc požehnat určitému manželství*“ (CCEO kán. 830 §1).

Sňatky mezi řeckokatolíky a římskokatolíky jsou v *Bajt Sáhúr* běžnou záležitostí, která je navíc podporována příznivými právními normami. Především rodina Abu Talja tento druh sňatků podporuje na rozdíl od rodiny Abu Housan.

Případ 2

Mladší dcera pana Abu Talja se vdávala tři měsíce před mým příjezdem. Nemohu se nepozastavit na touto pro mě šťastnou okolností, protože právě díky tomu jsem byla do rodiny Abu Talja přijata a získala jsem její místo v Lamině pokoji. R. Abu Talja se vdávala ve 23 letech. Za manžela si vzala řeckopravoslavného mladíka z *Bajt Sáhúr*. Po svatbě se přistěhovala do domu manželovy rodiny, který stojí na druhé straně města. Obřad probíhal podle

¹⁵² Jde o tzv. interrituální manželství.

řeckopравoslavného obřadu v řeckopравoslavném kostele v *Bajt Sáhúr*. Sňatky tohoto typu, tj. jeden z nupturientů náleží do řeckokatolické církve a druhý do církve řeckopравoslavné, jsou v současnosti nejčastější sňatkovou praxí ve zkoumané komunitě, jedná se o více než 50% sňatků uzavřených za posledních deset let. V tomto případě se tedy jedná o sňatek smíšený, kde musí být udělen dispens od místního ordináře. Protože se navíc jedná o sňatek s řeckopравoslavným křesťanem je forma uzavírání zařazena CCEO k tzv. dovolenosti.

„Pokud uzavírá manželství strana připsaná některé východní církvi vlastního obřadu se stranou, která přísluší nekatolické východní církvi, právem předepsanou formu uzavírání manželství je třeba dodržet pouze k jeho dovolenosti; k platnosti se vyžaduje požehnání kněze při dodržení toho, co stanoví právo“ (CCEO kán. 834 §1).

Výše uvedený kánon dovoluje, aby proběhl řeckopравoslavný obřad, jak stanovuje právo. R. Abu Talja po svatbě navíc přešla ze svojí církve do církve řeckopравoslavné. Nadále, pokud jí to čas a rodinné povinnosti dovolí, navštěvuje řeckokatolické bohoslužby. V jednom rozhovoru potvrdila, že se stále cítí být součástí řeckokatolické církve, ale že je obecně platným zvykem následovat manžela do jeho církve. Dítě je automaticky zapsáno do církve rodičů, tj. do řeckopравoslavné církve.

Smíšené sňatky ve zkoumané oblasti jsou projevem nejen určitého posunu k nábožensky otevřenější praxi, která přímo souvisí s ekumenismem dvacátého století, ale také sociokulturním jevem, který je podmíněn konkrétní sociopolitickou situací v oblasti.

Řeckokatolickou komunitu v *Bajt Sáhúr* můžeme označit za minoritu v minoritě. Řeckopравoslavná komunita má zhruba desetkrát více členů, než řeckokatolická komunita zde, i proto není divu, že ke smíšeným manželstvím tohoto typu dochází nejčastěji. Vrátime-li se k výpovědi informátora č. 9. na straně 110, kde je jasně definován základní problém a to, že *„prostě nemáme z koho vybírat“*, je celkem pochopitelné, že smíšený sňatek je v očích řeckokatolických věřících v *Bajt Sáhúr* stále „dobrou“ volbou oproti mezináboženskému sňatku.

Případ 3

Poslední uvedený příklad je poněkud složitější. Týká se mojí klíčové informátorky Lamy. Lama Abu Talja byla na zdejší poměry dlouho svobodná. Vdávala se až ve svých 32 letech v roce 2012. Se svým budoucím manželem se seznámila už v roce 2008, když H. vedl jedno modlitební setkání pro řeckokatolickou mládež. H. je skoro o dvacet dva let starší než Lama. Když se

potkali, byl diakonem syrskokatolické církve, byl ženatý, i když se svojí manželkou v té době už několik let žili odděleně. V roce 2011 utrpěl vážnou nehodu na motorce, po které zůstal několik měsíců v pracovní neschopnosti. Lama se o něj začala v té době starat, a tak spolu trávili více času. V srpnu 2011 se rozhodli pro společný sňatek, nejprve však musel vyřešit H. stávající situaci.

Poté, co byla odmítnuta Svatým stolcem jeho žádost o zneplatnění manželství, rozhodl se H. přejít k syrskopravoslavné církvi. Pravoslavné církve v oblasti manželského práva umožňují za určitých okolností rozvod (Dvořáček 2014: 112-120). V tomto případě se jednalo o důvod nevěry z manželčiny strany. Změna konfese a následný rozvod mu byl za složitých okolností umožněn.¹⁵³

Svatba proběhla v Betlémě podle antiošského ritu, Lama pak odešla ze své církve a následovala H. do jeho nové církve. Oba jsou nyní zapsáni u syrskopravoslavné církve. Lama se odstěhovala z *Bajt Sáhúr* do města, kde pracuje její manžel. Protože manžel bydlí na izraelském území, musela Lama žádat o povolení k pobytu izraelské úřady. Prvních několik měsíců pobývala na izraelských územích nelegálně. V roce 2014 obdržela roční povolení k pobytu, o jehož prodloužení musí každoročně žádat.

Přístup rodiny Abu Talja k takovému sňatku byl velice záporný. Pan Abu Talja jej hned na samém začátku zakázal. Pan Abu Talja udává tři důvody, proč sňatek zakázal: zaprvé nevhodný sociální status budoucího manžela, ten by se mohl vylepšit jedině zneplatněním původního sňatku, nikoli rozvodem. Zadruhé, námitka proti věkovému rozdílu Lamy a pana H.. Třetím důvodem pak byla nejistá budoucnost pana H., který po nehodě na motorce nemohl několik měsíců pohybovat pravou rukou, a dlouhou dobu se nevědělo, zdali nezůstane v invalidním důchodu. „*Jak by se takový člověk mohl postarat o moji dceru?*“ řekl mi pan Abu Talja.

Lama popisuje nejhorší situaci, když se dozvěděla, že Svatý stolec zneplatnění manželství neudělí. Hovoří o několikaměsíční bitvě s panem Abu Talja. Sňatek byl nakonec povolen a to z důvodů: zaprvé umožnění rozvodu u syrskopravoslavné církve, což příliš status pana H. nevylepší, alespoň však právně umožnilo církevní sňatek, který je v očích Laminy rodiny nutný ke spořádanému životu. Za druhé pak zdravotní stav pana H. se zlepšil natolik, že se mohl vrátit do práce, jeho pracovní náplň i ohodnocení se sice muselo vzhledem k jeho

¹⁵³ Lama mluví o výplatném 50 000 dolarů, který musel pan H. slíbit manželce, aby přestup a následný rozvod povolila.

trvalé indispozici změnit, nicméně finanční příjem i status zaměstnaného byl v očích rodiny Abu Talja obnoven. Za třetí finanční zajištění Lamy v podobě koupě nového domu v *Bajt Sáhúr*, který slouží manželům jako přechodné bydliště především o víkendech.

Chtěla bych zde doplnit několik závěrečných postřehů. Lama vždycky tvrdila, že je pro ni její církev nejdůležitější a že by nikdy neodešla z *Bajt Sáhúr*, nikdy neopustila svoji církev, a nikdy neopustila svoji rodinu. I když Lama dále svoji rodinu velice často navštěvuje, což jí umožňuje především příznivá vzdálenost manželova bydliště a jejich nový dům, který musel pan H. pro Lamu zakoupit ještě před svatbou, všechny tyto tři „nikdy“ určitým způsobem porušila. Nabízí se otázka, proč?

Dovolím si v této chvíli vlastní interpretaci. Zaprvé, proto, že Lama je již příliš individualizovanou osobností, jak můžeme vytušit z několika popisovaných příhod. Za druhé v situaci, ve které se nacházela do doby, než se objevil vhodný manžel, musela Lama před sebou, ale také před ostatními (tj. i přede mnou) obhajovat svoji pozici neprovdané ženy, rodinný, náboženský a dokonce i národnostní apel ji v této obhajobě měl vždy pomoci.

Když se však objevuje pan H., který je praktikujícím katolíkem, podle Lamy „velice zbožným“, ale zároveň otevřeným, vzdělaným člověkem, Lama nemá důvod, proč by zůstávala ve svém společnosti nepochopeném svobodném stavu. Samozřejmě celá problematika má ještě konkrétní psychologický rozměr týkající se osobní potřeby každého jedince po sdílení se s blízkou osobou a naplnění jak sociálních tak sexuálních potřeb.

Případ Lamy Abu Talja názorným způsobem odráží stav, ve kterém se její komunita nachází. Lama na jedné straně naplní očekávání tradičně orientované společnosti uzavřením sňatku, na druhé straně způsob a okolnosti, za jakých je sňatek uzavřen, jsou nestandardní a odpovídají spíše vzorci chování typičtější pro společnost moderní. V případě Lamy se tedy názorným způsobem spojilo tradiční a moderní uvažování a jednání.

6.1.4 Sňatková politika uvnitř řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*

Zajímavým fenoménem jsou vztahy uvnitř řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* a sňatková politika, která je jejich názorným odrazem. V úvodu této kapitoly jsem uvedla tezi, že sňatek v rámci vlastní komunity je nejvíce ceněn a mělo by se tedy jednat o nejvyhledávanější a nejčastější model, ke kterému v řeckokatolické komunitě dochází. Tento předpoklad můžeme tedy uvést jako určitou hypotézu, kterou jsem se snažila v terénu ověřit.

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* je složena ze tří rodů. Zakládajícím rodem je rod Abu Talja. V současnosti rod Abu Talja tvoří většinu z řeckokatolické komunity, jedná o více než 650 členů. Několik rodin z rodu Abu Housan se k řeckokatolické církvi přidalo až na počátku dvacátého století. Původně patřil rod Abu Housan k řeckopravoslavné církvi. Na počátku odtržení stál spor mezi sourozenci. Paní Teresia uvádí, že její strýc se rozhodl stát se knězem, s tím ale část rodiny nesouhlasila, naopak druhá část jej podpořila. Strýc se rozhodl, že vstoupí do řeckokatolického semináře a jeho bratři se rozhodli odejít s ním do řeckokatolické církve. Mezi nimi i dědeček paní Teresie. Část rodu Abu Housan tedy patří k řeckopravoslavné církvi (asi 60 členů) a část patří k řeckokatolické církvi v *Bajt Sáhúr* (asi 120 členů). Asi sedm nukleárních rodin z rodu Abu Falj tvoří nejmenší část komunity. S jejími členy jsem se setkávala minimálně.

Vzájemné vztahy mezi rodinami jsou omezeny především na oficiální církevní prostor, tj. rodiny se setkávají především při bohoslužbách, v bývalém konventu při modlitebních a biblických skupinách, mládež se setkává při nedělní *šabíbě*. Jiné vzájemné kontakty mezi rody jsou velice omezené a slabé. Jedinou viditelnější výjimkou byla spolupráce mých klíčových informátorek Lamy (z Abu Talja) a paní Teresie (z Abu Housan). Komunita tak netvoří koherentní skupinu, ale je dále vnitřně diverzifikovaná podle rodové příslušnosti.

Tento fakt dobře zrcadlí sňatková praxe. Ze sesbíraného vzorku 25 uzavřených sňatků v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr* (v rozsahu dvou generací, tj. 20-40 a 40-60 let) 13 sňatků bylo uzavřeno mezi nupturienty z řeckokatolické a řeckopravoslavné církve, což činí 52% ze sebraného vzorku. Pět sňatků bylo uzavřeno mezi nupturienty z řeckokatolické a římskokatolické církve, pouze čtyři sňatky mezi řeckokatolíky navzájem. Dále pak dva sňatky mezi muslimským mužem a řeckokatolickou dívkou. Podle sesbíraného vzorku a výpovědí informátorů neproběhl žádný sňatek mezi rodem Abu Talja a Abu Housan. V rodě Abu Talja byly uzavřeny tři sňatky mezi takto rodově spřízněnými rodinami. Jeden sňatek mezi Abu Talja a Abu Falj. Zatímco v rodu Abu Housan z 80% dochází k uzavření sňatků s nupturienty z řeckopravoslavné církve, u rodu Abu Talja můžeme vidět alespoň částečnou snahu preference katolických manželství. Jedná se o 46% sňatků uzavřených s katolickým nupturientem oproti 40% uzavřených s řeckopravoslavným nupturientem. Navíc sňatky, které byly uzavřeny s řeckokatolickými nupturienty, byly uzavřeny ze 75% v rámci rodiny Abu Talja.

Z výše uvedených statistik je patrné, že sňatková praxe rozhodně nepotvrzuje výše uvedenou hypotézu. I když je proklamovaný postoj zkoumané skupiny jasně orientován na

prosazování ideálního sňatku v rámci vlastní církve, skutečná praxe, která je ovlivněna celou řadou konkrétních aspektů, je naprosto jiná. Z výše uvedeného vyplývá, že řeckokatolická komunita je dále členěna podle jednotlivých rodů, jedná se především o diverzifikaci mezi rodem Abu Talja a Abu Housan. Rod Abu Housan je fakticky rozdělen na řeckokatolickou a řeckopravoslavnou část. Tento fakt značně komplikuje jednoznačné identitární zakotvení tohoto rodu v řeckokatolické církvi. Protože se jedná o rozdělení, které trvá pouze několik generací, je zřejmé stále silné napojení na řeckopravoslavnou církev. Sňatková praxe je toho zřetelným důkazem.

Naproti tomu pozice rodu Abu Talja, který stál u zrodu řeckokatolické komunity (farnosti) v *Bajt Sáhúr*, je odlišná. Protože tento rod nemá žádné viditelné příbuzenské napojení na některý řeckopravoslavný ani římskokatolický rod v *Bajt Sáhúr*, je vidět patrná snaha naplňovat ideál katolických sňatků, i když i v případě rodu Abu Talja je výskyt sňatků s nupturientem z řeckopravoslavné církve také poměrně vysoký. Tento fakt je dle mého názoru však dán tím, že řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* je početně malou skupinou a výběr partnera je tímto faktem dále limitován. Jinak řečeno, ústy mojí klíčové informátorky Lamy:

*L: Z ideálu jsme za současné situace (je nás velice málo a jsme uzavřeni do několika málo měst) nuceni slevit, hlavní tedy pro nás je, že partner je aspoň křesťan.
[Lama, poznámky - 21. 10. 2012]*

6.1.5 Sňatková politika – shrnutí

Manželství jako vztah, ale i jako instituce, je základním stavebním kamenem rodiny a tím pádem také celé zkoumané skupiny. Sňatková politika pomohla objasnit některé základní vztahy fungující uvnitř i vně komunity. Tyto vztahy pak výrazným způsobem přispívají k posilování či v tomto případě spíše k oslabování sociální identity jejích členů.

Předně se jedná o základní sňatkovou tabu, která udržují jasně vymezené hranice napříč jednotlivými skupinami. Hranice mezi řeckokatolickou komunitou a židovskou stranou je jasně definovaná a v praxi striktně dodržovaná, konkrétním důvodům existence a fungování tohoto oddělení jsme se již více věnovali v podkapitole *6.1.1 Mezináboženské manželství v řeckokatolické komunitě v Bajt Sáhúr*.

Co se týká druhého případu, tedy oddělení zkoumané komunity od většinového muslimského světa, představy řeckokatolických členů se od praxe poněkud liší. V prostředí, ve kterém se zkoumaná skupina nachází, a kde je vystavena různým vlivům, dochází tedy

k občasnému překročení tohoto tabu a to zejména kvůli osobním či finančním motivům. Celkový postoj komunity je však jasně negativně vymezen proti mezináboženskému manželství s muslimským nupturientem. Člen, který toto pravidlo poruší, se setkává s tvrdým společenským postihem a to především v podobě ztráty společenského postavení a ve většině případů také se ztrátou vlastní rodiny.

I přes občasné překročení této sociální hranice je patrné, že etnonárodní identita, která v určitých momentech všechny Palestince spojuje, je v oblasti soukromé rodinné sféry stále velice slabou veličinou. Náboženské rozdělení je hlubinného charakteru a je ukotveno v myslích jedinců. Při výběru partnera náboženství a rodinná příslušnost hraje podstatnější roli než etnicita.

Zajímavým aspektem je sňatková praxe uvnitř komunity, která ukazuje, že komunita je vnitřně diverzifikovaná podle rodové příslušnosti, která se dále odráží v preferenci určitého sňatkového vzorce. Zatímco rodina Abu Talja se snaží orientovat i ve svých omezených možnostech na výběr katolického nupturienta, rodina Abu Housan jednoznačně praktikuje sňatky s pravoslavnou stranou.

V celkovém počtu je pak míra smíšených manželství vysoká, což v praxi znamená, že dochází k odchodu velkého počtu členek řeckokatolické komunity do řeckopravoslavného prostředí a naopak k vysokému příchodu řeckopravoslavných žen do řeckokatolického prostředí. Tato vzájemná výměna na jednu stranu sice může posilovat mezikomunitní vztahy, na druhou stranu však vede k oslabení řeckokatolického vlivu a postupnému oslabování oblasti sociální identity, která s touto příslušností přímo souvisí, tj. příslušností náboženskou a rodovou. Protože dříve ke smíšeným manželstvím nedocházelo v takto vysokém počtu, lze budoucí vývoj pouze odhadovat. Základní otázka je, jakým způsobem bude náboženská identita ustavována u budoucích generací řeckokatolické komunity. Procento žen přicházejících z pravoslavného prostředí je však vysoké, a proto lze předpokládat, že jejich děti nebudou vychovávány v tradičně řeckokatolickém prostředí, i když matka oficiálně bude do řeckokatolické církve náležet. Lze tedy očekávat další postupné oslabení sociální identity, která bezprostředně souvisí s vlivem církve jako instituce. Členů, kteří budou svoji náboženskou příslušnost chápat pouze v oficiální rovině, tak může spíše přibývat.

7 VNITŘNÍ ROZMĚR SOCIÁLNÍ IDENTITY ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY V *BAJT SÁHÚR*

7.1 Církev jako zdroj sociální identity

Nositel přináležitosti k určité skupině, v našem případě tedy palestinský křesťan, řeckokatolík, se na první pohled může jevit jako určitý jedinec s konkrétními vlastnostmi dané skupiny. Předpoklad, že všichni řeckokatoličtí křesťané jsou aktivními a praktikujícími křesťany, je samozřejmě mylný, ale přeci být křesťanem v Palestině nebo být křesťanem v České republice není stejné. Základním rozdílem je fakt, že v Palestině se zkrátka křesťanem narodíte a i když později během svého života svoji víru nepraktikujete, stejně stále zůstává zdrojem vaší identity, protože je vkořeněná do podvědomí celé společnosti. Zdrojem identity tedy není pouze její vnitřní rozměr, ale právě to, že jste neustále ostatními nevztáženými skupinami označováni a chápáni jako členové dané konkrétní skupiny. Působí zde tedy síla připsaného statusu a identita utvářená v rámci interakce s okolními skupinami. Vlastní vztažná skupina na druhou stranu poskytuje ochranu a jistotu, že stále ještě vím, kam patřím. I když samotná víra nemusí být stěžejním momentem v životě jedince, jeho přináležitost ke křesťanství, ale i ke konkrétní církvi ho bude provázet celý život.

To je i případem většiny členů řeckokatolické církve v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*. Nutno dodat, že však existují momenty, kdy se i tato přináležitost může změnit, konkrétním příkladem může být konverze, která je ale skutečně velmi výjimečným jevem. Za celou dobu svého výzkumu jsem se setkala jen s jedním případem konverze k islámu, která navíc nebyla provedena na oficiální úrovni, ale pouze na úrovni praxe. Jednalo se o Lamina strýce z otcovy strany, o kterém se všeobecně vědělo, že praktikuje islám, oficiálně byl však stále členem řeckokatolické církve. Druhým častějším jevem, kdy dochází ke změně církevní přináležitosti, je sňatek s členem jiné církve. Tomuto jsem se již věnovala v předcházející kapitole.

Většina členů, kteří se oficiálně hlásí k řeckokatolické církvi, tedy zdaleka nejsou praktikujícími věřícími. Místní bohoslužbu pravidelně navštěvuje asi jen pětina členů z celé komunity. Návštěvnost nedělních bohoslužeb, jak uvádí místní kněz, je 25% (cca 200 lidí) z celkového počtu 800. Osobně jsem při nedělních bohoslužbách napočítala ještě méně tj. 130-

150 lidí a jen 70-80 svatých přijímání. Lama Abu Talja udává počet návštěvnosti za roky 2013 a 2014 o něco vyšší než v době mých terénních výzkumů, hovoří o 120-170 věřících¹⁵⁴.

Například z mojí hostitelské rodiny se pravidelně bohoslužby účastnila pouze Lama a její sestra, která se ale svým sňatkem s řeckopravoslavným mužem stala oficiálně členkou řeckopravoslavné církve a poté řeckokatolickou bohoslužbu navštěvovala jen výjimečně. Paní Abu Talja chodila do kostela jen o velkých svátcích a pan Abu Talja jen pokud se bohoslužba týkala nějakým způsobem členů rodiny Abu Talja. Osobně jsem zaznamenala jeho návštěvu kostela jen při křtu¹⁵⁵ a svatbě¹⁵⁶ rodinného příbuzného. Lamin bratr se svojí ženou navštěvovali bohoslužbu také jen příležitostně. U rodiny paní Teresie Abu Housan to bylo podobné. Ona sama navštěvovala bohoslužby pravidelně, jeden její bratr s rodinou také, druhý bratr s rodinou jen výjimečně při velkých svátcích. Konkrétní návštěva bohoslužby je však pouze jedním aspektem vztahu jedinec-církev.

Církev kromě jiného plní svoji funkci „označující“, jak jsem již uvedla v úvodu. To znamená, že jedinec „má“ své místo ve společnosti, přinejmenším v rámci města *Bajt Sáhúr* jsou lidé zvyklí řadit se podle náboženské, církevní a rodinné příslušnosti. V praxi jsem se setkala například s následující situací: Během svého prvního terénního pobytu jsem se občas procházela ve volných chvílích po městě. Protože jsem byla „novou“ osobou, která se ve městě objevila, několikrát se mi stalo, že mě někdo ze sousedství pozval k sobě domů. Během těchto krátkých návštěv, které netrvaly více než čtvrt hodiny, protože se jednalo pouze o zdvořilostní návštěvy¹⁵⁷, jsem se dozvěděla, do jaké rodiny jsem byla pozvána, k jaké církvi patří a byla jsem také podrobena „výslechu“, v jaké rodině jsem ubytována. Jedná se tedy opět o vzorec chování, kdy jedinec se k nějaké skupině vztahuje, ale zároveň mu okolí připisuje na základě členství určité charakteristiky. Jedná se tedy o koncept celkem jednoznačně určitelných kategorií, který obyvatelům městečka slouží k rychlé orientaci v sociální terénu (více viz Douglas 1966, Tajfel 1981, Turner a Tajfel 1986, Bauman 1966, Eriksen 2012)¹⁵⁸. Bylo samozřejmé, že drtivá většina mých informátorů, ale i ostatních lidí, se kterými jsem se v *Bajt Sáhúr* setkala, dokázala zařadit jednotlivé rodiny do konkrétní církve. Oni sami se pak

¹⁵⁴ Emailové korespondence s Lamou, 28. 2. 2015.

¹⁵⁵ Konkrétně se jednalo o křest jeho vnuků.

¹⁵⁶ Svatba jeho dcery, svatba jeho synovce.

¹⁵⁷ Zdvořilostní návštěva je určitým typem krátkých návštěv, které byly v *Bajt Sáhúr* často praktikovány. Více k tomuto v podkapitole 7.4 *Jídlo a stolování – sociální identita z jiné perspektivy*.

¹⁵⁸ Teoretickému rozměru sociálního kategorizování jsem se věnovala již v podkapitole 2.1 *Kategorizace jako základní východisko sociální identity*.

jednoznačně vztahovali ke své rodině a ke své církvi. V městě *Bajt Sáhúr* funguje dobře lokální obeznámenost mezi jednotlivými rody, lidé se zde vzájemně znají a dokáží se identifikovat už podle jména, podobně o tom (Sennott 2003: 136-137). Církev tedy má funkci označující, slouží jako jasně definovatelná kategorie.

Církev také funguje na úrovni formální a sociální. Svoji sociální roli hraje tím způsobem, že její členové se na ni v krizových situacích (nedostatek finančních prostředků, práce, ubytování) často obrací. Místní kněz si občas povzdechl, že pro některé členy je církev dobrá pouze tehdy, když něco potřebují. Církev také zaměstnává vždy především své vlastní členy. Jako dobrý příklad může sloužit místní konvent Svatého Vykupitele, který v současnosti slouží jako turistické a ubytovací centrum a zaměstnanci jsou pouze z řeckokatolické církve. Dalším příkladem je místní řeckokatolická škola, která také zaměstnává členy své církve jak v učitelském sboru, tak i jako další pomocné síly. V místní řeckokatolické škole pracovali také pan a paní Abu Talja, bratr paní Abu Talja, paní Teresia a další dva moji informátoři. Podle informací poskytnutých ředitelstvem školy zde v roce 2015 pracovalo 16 učitelů z řeckokatolické komunity a 48 z ostatních církví.¹⁵⁹

Církev je také institucí, která zprostředkovává občanské záležitosti pro místní společnost nesmírně důležité, tj. křest, svatba a pohřeb. Církev tímto tedy plní svoji sociální funkci, ale také svoji funkci formální, protože svým členům zajišťuje tyto právní a společenské úkony. Protože především svatba je stále u členů zkoumané skupiny vysoce ceněna jako jedna z nejdůležitějších událostí v životě řeckokatolického křesťana vůbec, církev, která je jejím zprostředkovatelem a garantem, si díky tomu stále udržuje poměrně velký vliv a prestiž. Civilní sňatky mezi členy řeckokatolické církve nejsou praktikovány. I když členové nejsou praktikujícími věřícími, všichni jsou církevně oddáváni.

I když rod Abu Talja a rod Abu Housan fungují jako oddělené entity, jak napovídá sňatková praxe i každodenní interakce, společně se všichni členové setkávají v místním kostele, především během důležitých církevních svátků, jako jsou Velikonoce a Vánoce, i při slavení nedělních bohoslužeb. Určité skupiny jako je mládežnická skupina, modlitební skupina starých žen nebo pravidelné setkávání nad modlitbou růžence umožňují také interakci a posilování vnitřního spojení jinak odděleně fungujících rodů i jednotlivých rodin.

¹⁵⁹ Podle zúčastněného pozorování dále pak podle informací poskytnutých ředitelstvem školy. Přehledová tabulka v příloze P1.

7.2 Rodina a arabská společnost

Pro sociální identitu členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* hraje rodina jednu z klíčových rolí, ostatně jako pro jakoukoliv společnost. Rodina je nejdůležitější složkou pro primární socializaci každého nově narozeného jedince. „*Všechny politicko-sociálně-ekonomické okolnosti, které se dotýkají rodiny a základní skupiny, se všemi vnitřními a vnějšími účinky těchto podmínek tvarují osobnost jedince a vytvářejí jeho život*“ (Isaacs 1975: 32-33).

Richard Jenkins hovoří v souvislosti s touto primární socializací o tzv. primární sociální identitě. Tato primární identita je podle něj tvořena především genderem a lidstvím, které jsou neoddělitelně spojeny s lidskou individualitou, ta je pak utvářena právě v prvotním stádiu lidského života, v dětství (Jenkins 1996: 63-64). Takto primárně ustavená sociální identita, tj. získaná v raném dětství, vykazuje menší flexibilitu než později získané segmentární identity. Je více stabilní a stálá, tvoří základní sociální identitu, se kterou je jedincův život spjatý (Jenkins 1996: 62).

Jenkins se dále zamýšlí nad tím, jaké další segmentární identity můžeme považovat za tzv. primární identity. V tomto kontextu uvádí ještě další dvě možnosti, těmi jsou příbuzenství a etnicita. Etnicitě jsem se již věnovala v kapitole 4. V případě řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* a obecně i u palestinského obyvatelstva můžeme hovořit o podstatném vlivu etnicity na sociální identitu jedinců. Význam etnické identity u palestinského obyvatelstva je dán především unikátní situací, ve které se nachází. Etno-národní identitě jsem proto věnovala dostatečný prostor, abychom získali představu toho, jakým způsobem ovlivňuje každodenní život a identitu palestinských křesťanů a tedy také sociální identitu členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*.

Vraťme se ale k předmětu této kapitoly a tou je rodina a příbuzenství, jak navrhuje Jenkins. Protože arabská společnost byla vždy hluboce vkořeněna v sociální příbuzenskou strukturu, můžeme také příbuzenství, ostatně jak již bylo na řadě míst této práce ukázáno, chápat jako jednu s primárních identit, na základě které se ustavuje sociální identita zkoumané skupiny. Než se začnu podrobně věnovat řeckokatolické komunitě a konkrétně rodinným vazbám, zvykům a vztahům, musí být nejprve definované obecné předpoklady významu rodiny a příbuzenských struktur v arabské společnosti, protože této širší společnosti je zkoumaná komunita nevyhnutelně součástí.

I když arabskou společnost nemůžeme chápat jako jeden monolitický celkem a jak upozorňuje Joseph Suad: „*Arabský svět je složen z různých sociálních tříd, rasových a etnických skupin, náboženských uskupení, národů a jazykových skupin. Lidé žijí ve velkoměstech, provinčních městech i na vesnicích...během v tomto století navíc docházelo k intenzivním otřesům, změnám a revolučním změnám*“ (Suad 1996: 194). Přesto lze definovat určitý sociální základ, ze kterého arabská společnost vyrůstá a tím je patriarchální systém a rodinné struktury (Suad 1996: 194-200, Suad 2000: 15, Hopkins, Ibrahim 2006: 175, Sharabi 2013: 83-102).

Rodina je chápána jako základ společnosti, je bytostně propojená jak se sociální, tak s politickou, ekonomickou i náboženskou sférou. Je to základ, na kterém fungují veškeré vztahy v arabské společnosti. Rodina je chápána jako základní jednotka, která je zapojená do širších příbuzenských vztahů s ostatními rodinami (Suad 1996: 194-195, Sharabi 2013: 92-96). Lidé se zajímají, z jaké konkrétní rodiny pocházíte, a podle toho vás také zařazují, toto pravidlo funguje i v *Bajt Sáhúr*.

Kolektivní smýšlení a jednání je upřednostňováno před individualizovaným přístupem. Lidé sebe vidí především jako součást nukleární a širší rodiny. Což je i v současnosti patrné například na sňatkové praxi, kde domluvené sňatky rodinou nejsou stále výjimkou. Ve většině případů má přinejmenším rodina podstatný vliv na výběr partnera (Lev-Wiesel a Al-Krenawi 1999: 52, Kholoussy 2003: 250).

I v současnosti je stále velký důraz kladen na rodinou čest.¹⁶⁰ Jedincovo jednání tak má velký vliv na celou rodinu a jedinec je zároveň neustále pod sociální kontrolou celé rodiny, což se dotýká především žen. „*Rodina očekává, že se její člen pro ni obětuje*“ (Suad 1996: 199). Obecná socializační praxe nepodporuje individualismus, naopak se snaží zdůrazňovat povinnosti, které jedinec vůči rodině má. Jedinec si má být vědom toho, že je součástí širšího celku a že společně sdílí odpovědnost za její blaho (Suad 1996: 200). Rodina tedy na jedné straně jedince omezuje a kontroluje, na druhou stranu mu však poskytuje emocionální, finanční i sociální bezpečí a ochranu. Jedinec tak nikdy není ztracen a „*nemusí čelit světu sám*“ (Hopkins, Ibrahim 2006: 176).

N: Takže když nastanou nějaké problémy, tak tě v první řadě ochrání rodina. Samozřejmě já nemluvím o válce, ale například o finanční podpoře, sociální podpoře, zkrátka cítíš podporu, že se o tebe někdo stará. A to samozřejmě souvisí z celou orientální kulturou, kde rodinné právo je stále velice silné. Protože orient a

¹⁶⁰ Podrobně se tématem zabývá také Lama Abu Odeh ve svém článku *Honor Killings and the Construction of Gender in Arab Societies* (Odeh 2010).

hlavně Blízký východ stále řeší problém lidských práv a civilního práva, individualismus jak ho znáte vy, tady není. Takže lidé cítí potřebu takovéto ochrany a právo jim jí určitě neposkytne. Právo tady bohužel není. Takže proto zde jsou stále tyto silné rodinné struktury. [Informátor č. 7 - 27. 10. 2010]

Arabská společnost se v současnosti nachází zároveň v období transformace, je zde patrný vliv západní modernizace, nicméně rodinné struktury a z nich vyrůstající patriarchální systém je stále silně zakořeněn v kolektivním uvažování. Rodina v arabské společnosti není moderní rodinou v západním slova smyslu, také však již není tradiční rodinou z minulosti (Hopkins, Ibrahim 2006: 177).

Problematicke vlivu modernizace v arabské světě se podrobně věnuje např. Hisham Sharabi (2013) a stejně jako Hopkins, Ibrahim (2006: 175-180) upozorňuje na to, že pokud hovoříme o arabské společnosti, musíme mít na mysli, že se jedná o společnost, která prodělává kulturní a společenskou proměnu. Pod vlivem západní modernity došlo k některým přeměnám v arabské společnosti, které vedly k vytvoření tzv. neopatriarchátu/moderního patriarchy, čili společnosti, která je modernizována z vnějšku. Problém této přeměny tkví v tom, že neproběhla autenticky a autonomně uvnitř společnosti, jak tomu bylo v Evropě. Podle Sharabiho arabská společnost pouze imituje některé znaky modernity (dochází k tzv. westernizaci) a dostává se tak do vnitřní tenze, kde jsou v rozporu tradiční a moderní hodnoty a rozličné kulturní prvky. Protože je arabská společnost modernizovaná, nikoli moderní, jedná se o společnost v přerodu (Sharabi 2013: 91, Hopkins, Ibrahim 2006: 177). Přejímání moderních prvků však nevede k vytváření moderní společnosti v západním slova smyslu, nýbrž o pokus imitace a fetišizace a o nekritické přejímání a snahu ustavení západního typu vlády ve zcela jiných společenských a kulturních podmínkách (Sharabi 2013: 90-91, Farsoun 2006: 17-18).¹⁶¹

Sharabi uvádí šest základních kategorií, ve kterých definuje moderní a patriarchální společnost. Moderní společnost podle těchto kategorií vyrůstá z rozumového uvažování, vědy, analytického jazyka, demokratického či socialistického typu vlády. Moderní společnost je tvořena třídním systémem. Jedná se o tzv. *gesellschaft* společnost. Naproti tomu patriarchální společnost vyrůstá na náboženském přesvědčení a využívá spíše rétorického jazyka. Typ vlády je autoritářský či úřednický. Společenský systém staví na rodovém příbuzenství, kde základní společenskou jednotkou je rodina. Jedná se o tzv. *gemeinschaft* společnost.

¹⁶¹ K tomuto tématu také viz (Kropáček 1999: 19-22).

Moderní patriarchální arabská společnost má stále ve svém základu tradiční kmenovou/rodovou strukturu, která dále přináší vnitřní členění a jasnou hierarchizaci ve společnosti. Ke změně dochází především ve větších městech, kde se postupně od rozšířené rodiny oddělují autonomní nukleární rodiny, které s ní nejsou tak těsně svázány (Sharabi 2013: 92-96). I když tedy k určité změně dochází, jedinec a především ženy se dostávají do pozice, kde jsou na ně stále kladené vysoké nároky a musí i v modernizujícím se světě dostát tradičním povinnostem. I když tedy i žena může studovat a pracovat, stále se od ní očekává, že bude naplno vytvářet rodinné zázemí, mít děti, starat se o manžela i ostatní členy rodiny. V současné arabské společnosti se proto hlavně ženy a částečně také mladá generace nachází uprostřed této přeměny a plně pociťuje společenský tlak, který s ní nutně souvisí (Hopkins, Ibrahim 2006: 177).

Moderní patriarchální společnost se stále reprodukuje a to především protože národnostní stát neposkytuje jedinci materiální zajištění, není pro něj zdrojem identity ani ochrany. „*V neopatriarchální společnosti je jedinec ztracen, když je oddělen od rodiny, rodu, a náboženské skupiny. Stát pro něj nemůže převzít tyto základní ochranné struktury. Ve skutečnosti je pro něj stát cizí síla, která jej utlačuje a odlišná občanská společnost je pro něj džunglí, kde pouze bohatí a silní jsou respektováni a uznáváni a která jej rovněž utlačuje*“ (Sharabi 2013: 92-96).

Neúspěch sekulárních nacionálních hnutí v arabských zemích je tedy proto podle Sharabiho dán především tím, že neopatriarchální společnost vykazuje jinou společenskou strukturu, než mají západní země, protože rod a náboženství tvoří základní předpoklad pro naplňování lidských potřeb a sekulární, zvnějšku implantovaný model vlády, tak není přijímán a chápán širokou veřejností. Národnostní apel vyrůstá v arabských zemích spíše z náboženského uvědomění, nikoli ze třídní sekulární společnosti. Současný rozmach různých fundamentálních islámských hnutí staví právě na společném náboženském zakořenění, nicméně Sharabi doufá, že islámská lidová hnutí, která mají potenciál rozpoutat revoluční odpor, rozloží nakonec neopatriarchální společnost a bude moci konečně vyrůst originální moderní arabská společnost (Sharabi 2013: 101-102).

Budoucí vývoj v arabských zemích necháme stranou a zaměříme se nyní na základní charakteristiku arabské společnosti, tj. na důležitost a význam rodiny a rodových struktur, která se odráží i ve smýšlení a jednání členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*. Výše uvedené charakteristiky arabské společnosti (stálé fungování tradičních struktur, centrální

význam rodiny, důraz na rodinnou čest, rodina jako zdroj sociální jistoty, ale také jako zdroj sociální kontroly, rodina jako zdroj ekonomického, politického i sociálního postavení) nám tak umožní lépe pochopit ideové zdroje, na kterých kromě jiného (jako je např. etno-národní a náboženská identita, které jsme se již dopodrobna věnovali) vyrůstá sociální identita členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*.

7.3 Rodina jako zdroj emocionální podpory a sociální kontroly – rodina Abu

Talja

Jak výše uvedená teorie předeslala, rodina se významně podílí na utváření, předávání a uchování sociální identity arabské společnosti. V této podkapitole se věnuji rodině jako hlavnímu zdroji emocionální podpory, ale také jako zdroji sociální kontroly. Jakým způsobem tyto charakteristiky ovlivňují praktický život a z něj ustavující se sociální identitu zkoumané skupiny, se pokusím rozkrýt v následujících příkladech.

Nukleární rodina Abu Talja, která se během mých výzkumů stala mojí hostitelskou rodinou, se skládá z pěti členů. Egem¹⁶² bude chápána moje klíčová informátorka Lama. Lama má tedy dva mladší sourozence – sestru R. Abu Talja a bratra Z. Abu Talja. Rodiče jsou v této práci označováni jako pan a paní Abu Talja. V současnosti je Lama provdaná za pana H. Provdaná je i její sestra a ženatý je i její bratr.¹⁶³ Její bratr žije se svojí manželkou v sousedství se svými rodiči. Mají s rodiči společný dvojdomek, byty jsou ale oddělené. Lamin bratr má jednoho syna. Lamina sestra žije nyní na druhé straně *Bajt Sáhúr* se svým řeckopravoslavným manželem a mají dva syny. Lama je vdaná tři roky, zatím nemá děti.

Pan a paní Abu Talja pocházejí z rodu Abu Talja, takže jsou pokrevně spříznění. Ve stejné ulici bydlí také oba bratři pana Abu Talja s rodinami (jeden strýc má tři dcery a jednoho syna, druhý strýc má jednu dceru). V tomto smyslu můžeme hovořit o patrilokálně spřízněné rozšířené rodině, která tvoří širší rodinné zázemí. Jednotlivé nukleární rodiny se pravidelně (minimálně) jednou za týden navštěvují, především u příležitosti rodinných oslav či nedělního oběda nebo společného grilování. Jídlo a stolování tvoří obecný základ těchto společných setkání.¹⁶⁴

¹⁶² K ní budu vztahovat příbuzenskou síť.

¹⁶³ Podrobně se jejich sňatkům věnuji na s. 115-118.

¹⁶⁴ Touto problematikou se zabývám v podkapitole 7.4.2 *Společné stolování*.

Pravidelně rodinu navštěvuje i dcera R., minimálně třikrát do týdne a naopak poměrně často je vykonána zdvořilostní (poměrně krátká) návštěva u rodiny jejího manžela. R. Abu Talja navštěvuje rodinu většinou sama s dětmi, její manžel se účastní pouze významnějších rodinných oslav.

Dalšími členy rozšířené rodiny jsou rodiče paní Abu Talja, Laminy prarodiče, kteří pravidelně přicházeli na nedělní siestu a které naopak paní Abu Talja i s panem Abu Talja pravidelně navštěvovali. Nepravidelně dům Abu Talja také navštěvoval bratr paní Abu Talja s manželkou a vzdálení příbuzní Abu Talja z Nazareta.

Rodina Abu Talja patří socioekonomicky do nižší střední třídy. Tak se charakterizovali samotní členové této rodiny, ale i někteří informátoři z jiných církví. Pan a paní Abu Talja mají rodinnou živnost. Mají malé pekařství a prodávají vlastní pečivo a další pekařské výrobky v místní řeckokatolické škole. Žijí v přízemním domku, který má velkou kuchyň, salón, ložnici a pokoj, kde bydlela Lama se svojí sestrou. Z druhé strany tohoto rodinného domku je přistavěn druhý rodinný domek, kde nyní bydlí Lamin bratr se svojí rodinou.

K domu náleží nevelká zahrada s několika olivovými stromy a malým betonovým prostranstvím, které slouží jako místo pro večerní posezení, grilování a zábavu. Pan a paní Abu Talja si v roce 2010 koupili nové auto značky KIA, předtím jezdili ve starém fordě. Koupě auta provázely finanční neshody mezi nimi a Lamou.

Lamin bratr prodává auta a v *Bajt Sáhúr* vlastní malou kancelář. Lamina sestra je nyní na mateřské dovolené. Lama za doby mého výzkumu učila na základní škole na prvním stupni v Betlémě angličtinu.

7.3.1 Lejla a její návštěvy

Jedním z hlavních významů rodiny v arabské společnosti je její emocionální ochranná náruč a pevné sociální zázemí, které jedinci poskytuje. Na druhé straně pevné příbuzenské a rodinné struktury jedince uzavírají v jasně definovaný systém práv a povinností. Míra sociální kontroly chování a jednání rodinou a příbuznými je tak i přes moderní způsob života stále vysoká.¹⁶⁵ V tomto prvním příkladu bych chtěla ukázat, jakým způsobem se rodina stará o svého nemocného člena. Tento příklad velice názorně demonstruje výše uvedený význam rodiny – poskytnutí emocionálního a sociálního zázemí.

¹⁶⁵ Viz s. 125-129.

Při mém druhém výzkumném pobytu prodělala Lamina švagrová poměrně složitou operaci zad. I když se do rodiny Abu Talja přivdala celkem nedávno¹⁶⁶, byla zahrnuta péčí a starostí celou rozšířenou rodinou Abu Talja. Celý týden, kdy se Lejla Abu Talja¹⁶⁷ vrátila z nemocnice, jsem pečlivě sledovala chování všech členů rodiny. Chronologicky celý týden vypadal takto:

pátek 5. 11. 2010: odchod do nemocnice v Jeruzalémě

sobota 6. 11. 2010: operace

neděle 7. 11. 2010: návrat domů v 11.00, kdy už zde čekala Lejlina pokrevní rodina (otec, matka, sestra s malou dcerou i bratr). Odpoledne přišla její sestřenice s rodinou, poté pak R. Abu Talja (Lamina sestra) s manželem, k večeru (cca v 17.00) pak přišel Lamin strýc (z otcovy strany) s rodinou i druhý Lamin strýc (z otcovy strany) a také staří rodiče Abu Talja (Laminy prarodiče). Za celý den proběhlo asi 15 telefonátů, volali vzdálenější příbuzní a známí, aby se zeptali, jak se Lejle daří.

pondělí 8. 11. 2010: byla jsem pověřena paní Abu Talja, abych Lejle asistovala při snídani, pak přišla její matka, která zde byla až do oběda. Po obědě přišla její sestra s dcerou a ty zde byly celé odpoledne, mezitím se zde vystřídaly další tři návštěvy. V podvečer přišel Lamin strýc (z matčiny strany) s manželkou. Večer se u lůžka Lejly sešlo několik žen: Lama, paní Abu Talja (Lamina matka), R. Abu Talja (Lamina sestra), matka a sestra Lejly Abu Talja, Lamina teta (z matčiny strany) a já.

úterý 9. 11. 2010: návštěva *abúny* Búlose – přinesl Lejle svaté přijímání, celý den zde byla její matka se sestrou.

středu 10. 11. 2010: Přijel na návštěvu Lejlin bratr z Jordánska. Opět zde celý den byla její matka a sestra s malou dcerou.

čtvrtek 11.11 2010: Dopoledne jsem dělala společnost Lejle já, pak paní Abu Talja. Odpoledne proběhla návštěva Laminy tety (z matčiny strany) s dcerami, opět zde byla Lejlina sestra s dcerou. Večer přišel Lamin strýc (z matčiny strany) s manželkou.

Většina návštěv probíhala podle podobného scénáře. Příchozí nejprve šli pozdravit nemocnou a vyřídili jí pozdravy od ostatních příbuzných. Poté zůstaly u lůžka nemocné pouze ženy, muži odešli do salónu. Pokud se jednalo o nejbližší příbuzné, tak ti zůstávali delší část dne, pokud se jednalo o vzdálenější příbuzné nebo známé, ti se zdrželi většinou necelou hodinu, spíše však ještě kratší dobu.

¹⁶⁶ Přesněji se jednalo v té době o necelé dva roky.

¹⁶⁷ Pseudonym.

V pondělí 8. 11. jsem s Lejlou strávila společný čas při snídani. Což se opakovalo během následujících dní ještě dvakrát. Tyto tři společné snídaně, při kterých jsem Lejle podávala pití a krájela jídlo na malé kousky, byly velice příhodným časem pro společné sdílení. Byla jsem touto povinností pověřena paní Abu Talja a do určité míry jsem to chápala jako projev rodinné důvěry. Mohu říci, že mi to bylo velice milé. Nechme ale moje pocity stranou a zaměřme se na důležité informace, které jsem z těchto společných setkání získala. Prvním důležitým momentem, který jsem v našich osobních rozhovorech zaznamenala, byla její upřímná vděčnost za laskavost a starostlivost, kterou ji rodina a příbuzní zahrnovali. Když jsem se jí ptala, zdali ji návštěvy trochu neunavují, tak vždy tvrdila, že ne, že se naopak necítí být sama. I přes toto tvrzení během pondělní večerní návštěvy, kdy se nás u jejího lůžka sešlo osm, byla na jejím obličeji patrná únava a bolest. Naštěstí si toho všimla paní Abu Talja a všechny nás poslala do vedlejšího salónu, v pokoji pak zůstala jen její matka a sestra.

Domnívám se, že ostatní návštěvy během týdne přijímala Lejla doopravdy s vděčností a vnímala je jako projev zázemí a rodinného bezpečí. Každá návštěva se navíc zdržela pouze chvíli. Druhý moment, o kterém Lejla při našich rozhovorech hovořila, byla vděčnost a láska k manželovi a touha po tom, aby operace byla úspěšná.¹⁶⁸

Lejla mě také upozornila na to, že zdaleka není běžné, aby se Palestinka dostala na operaci do Jeruzaléma jako ona. Byla tedy na jednu stranu vděčná za to, že jí nakonec operace v Jeruzalémě byla umožněna, na druhou stranu poukazovala na to, že tyto nerovné možnosti demonstrují pozici, ve které se palestinské obyvatelstvo vůči Izraeli nachází. V souvislosti s tímto si povzdechla, že její možnosti jsou vlastně velice omezené:

Uvědomila jsem si, že nikam nemohu, že můj život je jen Bajt Sáhúr a Betlém a to je velice frustrující. Těším se však, že budeme mít konečně rodinu, doufám, že budeme mít rodinu. [Lejla, poznámky - 8. 11. 2010]

V sociopolitické situaci, ve které se nachází členové zkoumané skupiny, proto má rodina nenahraditelnou sociální úlohu. Vnější nepříznivé podmínky tak posilují vnitřní rodinné a příbuzenské vazby, na které se jedinec může za všech okolností spolehnout.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Všichni hovořili o operaci zad, ve skutečnosti se jednalo o operaci kostrče a pánevního dna. Tato operace měla Lejle umožnit otěhotnění.

¹⁶⁹ Viz s. 125-129.

7.3.2 Gerta a její návštěvy

To, že nemocný je zahrnován zvláštní pozorností všemi příbuznými, jsem si ověřila o několik dní později, když další členka z rodu Abu Talja prodělala operaci šlach na ruce. Nejednalo se o tak vážný zákrok, jako v případě Lejly. Odehrál se pouze ambulantně v Betlémě. Jednalo se o vzdálenější příbuznou mojí hostitelské rodiny. Laminy teta se vrátila ještě téhož dne, kdy byla operace provedena, do domácího ošetřování.

Následujícího dne jsme ji šly s Lamou navštívit. Cestou se k nám připojilo ještě dalších sedm žen, které společně s Laminou tetou navštěvují pravidelné modlitební setkání u modlitby růžence. Lama nesla velkou kytici růží, kterou koupila za celé společenství. Když jsme vstoupily do domu nemocné, bylo zde na návštěvě už osm jiných lidí!

O tetu se starala její dcera, která si vzala dovolenou. Nezdržely jsme se dlouho, vyřídily jsme pozdravy od ostatních členů rodiny a vypily nabídnutý šálek čaje. Lama tetě slíbila, že její rodiče ji přijdou navštívit večer. Když jsme odcházely, u dveří již stála další návštěva s kyticí růží. Následující den jsme opět vykonaly zdvořilostní návštěvu, tentokrát jsme šly Lama, paní Teresia a já. V domě nemocné byla opět její dcera, tentokrát i s manželem. Lama mě dále informovala, že takovýto přístup k nemocnému je v komunitě běžný a očekávaný. Je povinností člena rodiny navštívit nemocného. Pokud se jedná o blízkého příbuzného (člena rozšířené rodiny) je nezbytná osobní návštěva. Pokud se jedná o vzdálenějšího příbuzného, je návštěva také na místě, minimálně se očekává určitý zájem, např. telefonát, při kterém vyjádříte starost o nemocného a dopodrobna se vyptáte na jeho zdravotní stav.

7.3.3 Výchova dětí - *ḥabībi wḥabībti*

Vzájemná starostlivost se neprojevuje jen ve výše uvedených, spíše neobvyklých situacích, ale také v rámci každodenního fungování rozšířené rodiny. Tímto každodenním příkladem je i společná péče o nejmladší rodinné příslušníky. Způsob výchovy právě narozených rodinných členů ve zkoumané společnosti i v současnosti vychází z tradičního modelu chování. I když i v palestinské společnosti v poslední době narůstá procento pracujících žen, přesto jsem se poměrně často v mojí zkoumané komunitě setkávala s ženami, které zůstávaly v domácnosti, případně nastupovaly do práce, až když všechny jejich děti chodily do

školy. Na druhou stranu ale nebylo neobvyklé, když žena nastoupila do práce, i když děti byly ještě malé a v domácnosti ji zastoupila jejich matka (tj. babička dětí) či její tchýně.

V roce 2010 se mladší dceři R. Abu Talja narodil syn. Při mém druhém výzkumném pobytu mu bylo necelých pět měsíců. R. Abu Talja trávila často celé odpoledne a podvečer u svých rodičů, minimálně každý druhý den v týdnu, většinou ale i častěji. V podvečer se již běžně scházela celá rodina. V salónu byl vždy někdo, kdo malého N. pochoval nebo si s ním pohrál včetně mě. Jeho matka tak měla pár hodin pro sebe, většinou však byli členové rodiny společně v salónu nebo na venkovní terase.

Nejčastěji se o malého N. starali pan a paní Abu Talja, často také Lama, která jej brávala k nám do pokoje a dávala ho na svou postel, kde jsme si s ním obě hrávaly. Lamina oblíbená zábava byla pouštět mu z mobilního telefonu nejrůznější arabskou hudbu a malý N. byl většinou k mému překvapení velice spokojený. Nebylo ale výjimkou, že během večerního posezení, když přišel z vedlejšího bytu Lamin bratr, se o malého N. staral právě on.

U některých večerů jsem si udělala poznámku v terénním deníku – „kolovací dítě“. Jednoduše vysvětleno jednalo se o společné rodinné večery, kdy kromě celé rodiny Abu Talja zde byli přítomni ještě oba strýcové (z otcovy strany) a některé jejich dcery (většinou ne všechny). V tomto případě byl malý N. doslova „na roztrhání“, každý, včetně strýců si ho pochoval cca deset minut a pak jej předal dalšímu zájemci. Někdy se dostala řada i na mě, někdy ne. Vzhledem k tomu, že jsem byla chápána jako součást rodiny, byl mi občas malý N. svěřen.

S výchovou a péčí o malého N. také pomáhala tchýně. Protože tchýně nechodila do práce a bydlela se svým synem, a tím pádem také s celou jeho rodinou, péče o malého N. byla rozdělena mezi ní a R. Abu Talja. I to možná byl jeden z důvodů častých návštěv R, nicméně pokud jsem vyzorovala, R. se ke své tchýni chovala zdvořile a o žádných významnějších neshodách jsem se nedozvěděla ani od rodiny Abu Talja. Pouze jednou mi o ní Lama řekla, že zůstává doma, i když by nemusela, ale že si zvykla na pohodlný život.

Z výše uvedeného vyplývá, že malý N. byl od samého začátku svého života součástí širšího rodinného kruhu. Téměř denně se setkával se svými prarodiči, ale i dalšími příbuznými. O jeho výchovu se navíc rovnoměrně dělila jak rodina jeho matky, tak rodina jeho otce. Poměrně málo času však trávil se svým otcem, který přicházel z práce většinou až v pozdních večerních hodinách. Největší část dne naopak trávil se svojí matkou, babičkou (z otcovy strany) a celou rodinou Abu Talja. Ve zkoumané komunitě, která do současnosti vykazuje

charakteristické prvky tradiční společnosti, jak bylo již v úvodu této kapitoly předesláno, je výchova výše uvedeného typu věrohodným odrazem fungování těchto tradičních prvků v žité každodennosti.

Podobně tento model fungoval i při mém třetím výzkumném pobytu v roce 2012 a to, když se do rodiny narodil malý H. tentokrát Lejle Abu Talja, o které jsem se již zmínila v souvislosti s operací zad. Lejle Abu Talja se narodil syn těsně před mým třetím výzkumným pobytem, v té době mu byly necelé tři měsíce. Péče o něj fungovala podobným způsobem jako v případě malého N., který s matkou nadále pravidelně navštěvoval své prarodiče a tetu Lamu, ale zároveň se musel o svou pozici dělit s novým přírůstkem do domácnosti.

Paní Abu Talja pravidelně svojí švagrové a svému synovi vařila, večer se o malého H. pravidelně staral pan Abu Talja, opět pomáhala i Lama. Také Lejla, podobně jako R. Abu Talja, odpoledne odcházela s malým H. za svojí matkou a sestrou. Podobné fungování jsem zaznamenala i u vzdálené Laminy sestřenice, která měla tříletou dceru. Zatímco dopoledne trávila u sebe doma se svojí tchýní, tak odpoledne pravidelně navštěvovala svoji matku a otce.

I v oblasti výchovy je však patrný průnik moderního způsobu života a to když starost o děti je nechána výhradně na jedné osobě. S tímto příkladem jsem se setkala v rodině paní Teresie Abu Housan, kdy se ona starala o svého synovce a svoji neteř. Jejich matka odcházela do práce okolo půl sedmé a vracela se z ní kolem půl páté. Paní Teresia tak měla na starost děti vypravit do školy, také je pak ze školy vyzvednout, připravit jim oběd a udělat s nimi úkoly. Děti u ní také pravidelně v letním a podzimním čase přespávaly. Protože postavení paní Teresie, jako bezdětné vdovy v důchodu, nebylo socioekonomicky příliš vysoké, poskytoval jí oplátkou za tuto péči o děti záštitu její mladší bratr. Bratr ji tedy zajišťoval finanční i společenské zázemí. Paní Teresie tak reciprocitně naplňovala to, co se od ní žádalo a zároveň jí tato služba přidávala na společenské prestiži.

7.3.4 Víme stále o sobě I.

Rodina poskytuje emocionální a sociální zázemí i jiným způsobem. Čtvrtý příklad jsem nazvala „víme stále o sobě“, proto, že se mě možná ještě více než jiné společenské vzorce chování velice dotýkal. To, že nejbližší členové rodiny, kteří sdílejí stejný životní prostor, tj. kteří spolu bydlí, ví o každém svém kroku, je jedním ze základních aspektů, který jsem vnímala jako pro mě nestandardní chování. Jak jsem již uvedla straně 98, každé ráno probíhal určitý

„výslech“, kdy, kam a s kým půjdu a především kdy se vrátím, stejně tak jako u Lamy. Co se týkalo mojí osoby, byl rozdíl v tom, že pokud jsem dopředu oznámila, že budu přespávat někde jinde než v domě Abu Talja, rodina neměla kompetenci mi toto zakázat, ale Lamě ano. Samozřejmě, že jsem si ve srovnání s Lamou mohla vlastně dělat, co jsem chtěla. Cítila jsem však, že moje chování je skrytě pozorováno a hodnoceno. Míra mojí „svévole“ se tak mohla negativně promítnout do našeho vzájemného vztahu s panem a paní Abu Talja.

Kromě toho jsem pociťovala, jak se rodina stará o to, abych nebyla nikdy sama, v tomto smyslu mi Lama jednou řekla:

My tady jsme vlastně pořád spolu, někdy je to pro mě i dost vyčerpávající, ale je to přece moje rodina. [Terénní deník, 11. 11. 2012]

Tento fakt pro mě, jako pro výzkumného antropologického pracovníka, byl vlastně často výhodou. Rodina mě s sebou brala na všechny důležité oslavy, akce, výlety, zkrátka, neexistovalo, abych večer zůstala sama doma. I když některé oslavy byly ryze rodinného charakteru (křest, narozeniny, svatba), na všechny jsem byla pozvána a seděla jsem u společného stolu s rodinou Abu Talja. Při těchto příležitostech jsem byla zvána na společné focení, což jsem opět vnímala jako určitý projev rodinné náklonosti. Na druhou stranu jsem jen obtížně zdůvodňovala svoje cesty mimo Západní břeh nebo prostě jen potřebu být chvíli sama. Tento fakt se nejvíce projevil během mého druhého výzkumu v roce 2010. Protože jsem s rodinou trávila delší dobu (3 měsíce), přeci jen jsem již potřebovala „občasný nádech z celodenního sdílení se“. Proto jsem občas využívala odpolední siesty, kdy pan a paní Taljovi spali a Lama ještě nepřišla z práce ke krátkým procházkám po *Bajt Sáhúr*. Především paní Abu Talja pro tyto krátké vycházky neměla příliš pochopení a vždy se mě udiveně ptala, proč jsem radši také nešla spát nebo nepočkala na Lamu, ta že by se prý se mnou ráda šla projít.

Mechanismus sociální kontroly jsem viditelně zaznamenala jednoho dne při návratu z celodenního výletu z Tell Avivu. Do svého deníku jsem si k tomu poznamenala:

Když jsme se vracely z Tell Avivu, konečně jsem si naplno uvědomila, jak zde vlastně pracuje sociální kontrola. Aniž bych chtěla, byla jsem vmanipulována do určité pozice. Byla jsem nervózní, že se nestihnu vrátit včas „domů“, a že se na mě bude rodina zlobit!? Ale proč, jsem přeci nezávislý člověk. [Terénní deník, 6. 11. 2010]

Dostat se z Tell Avivu do Jeruzaléma nebyl velký problém, jenže autobus, který pokračoval z Jeruzaléma do Betléma, měl hodinové zpoždění. „Domů“ jsem dorazila v půl osmé. Celá rodina na mě čekala a Lama se mě ptala, proč jsem nezavolala nebo alespoň

nenapsala zprávu. Celkem marně jsem se snažila vysvětlit, že mám telefon vybitý a že autobus měl zpoždění. Ten večer jsem šla spát s podivným pocitem viny, ale zároveň jsem s překvapením zjistila, že jsem manipulovaná do určitých pozic, které jasně omezují moje svobodné jednání. Druhý den jsem paní Abu Talja při odchodu na Betlémskou univerzitu oznámila, že nevím, kdy přesně se vrátím, a že na mě nemusí čekat s večerí. Nicméně následující den opět proběhl ranní „výslech“ a já jsem si uvědomila, že pokud nechci ztratit vybudovanou důvěru, musím se těmto vnitřním normám podřídit i za cenu chvilkové ztráty určité části osobní nezávislosti.

Kromě toho, že členové rodiny o sobě neustále věděli, spolu také trávili většinu volného času. Oblíbené bylo především večerní venkovní posezení, kdy se pil čaj s mátou, káva s kardamomem, limonáda, příležitostně místní pivo. K tomu se většinou pojídali různé druhy oříšků. Jednou týdně (ve čtvrtek nebo v sobotu) se grilovalo maso a zelenina. Dalším společným časem byly společné nedělní obědy. Pravidelně dům Abu Talja navštěvovala jejich dcera R. Abu Talja a oba Lamini strýčkové (z otcovy strany). Velice často také Lamini prarodiče (z matčiny strany), sestřenice a bratřenci, i vzdálenější příbuzní z Nazareta.

7.3.5 Víme stále o sobě II.

To, že o sobě členové rodiny neustále ví, je pro ně tedy na jednu stranu zdrojem sociální jistoty a emocionálního zázemí, na druhou stranu je to určitý způsob sociální kontroly. Lidé trvale žijící v takovýchto podmínkách si míru kontroly nemusí příliš uvědomovat. Výjimkou byla moje informátorka Lama, které o své rodině hovořila jako o zdroji trvalého bezpečí, ale také o zdroji častých konfliktů a omezení. Sociální kontrola se projevuje nenápadně v hierarchickém uspořádání, které můžeme zjednodušeně rozdělit do tří dvojic: rodič – dítě, starší – mladší, muž – žena. Kromě tohoto celkem jasného uspořádání hrají v hierarchickém systému roli samozřejmě další okolnosti, především pak ekonomický status a sociální postavení jedince.¹⁷⁰

Toto uspořádání se projevuje především prostřednictvím práv a povinností jednotlivých členů rodiny. Tak například Lama jako neprovdaná dívka musela poměrně důsledně poslouchat své rodiče. To se projevovalo v určitých povinnostech, které musela dodržovat. Na druhé straně byla ekonomicky nezávislou osobou, protože byla výdělečně činná, část peněz ale odevzdávala do rodinné kasy. Nové auto, které si rodina Abu Talja v roce

¹⁷⁰ Což víceméně odpovídá obecné struktuře arabské společnosti. Viz s. 125-128.

2010 koupila, bylo z části financované Lamou. Lama si původně chtěla koupit vlastní auto, což jí ale nebylo dovoleno. Kompromisním řešením tedy bylo, že se koupilo auto společně - část zaplatila ona a část rodina. Auto tak mohla používat, ale nebylo její vlastní. Auto jako symbol nezávislosti nebyl vhodný pro neprovdanou dívku. I když Lama původně tvrdila, že hlavní motivace rodičů byla jejich nepříznivá finanční situace a že žádali od Lamy především finanční výpomoc, jako hlavní důvod nakonec Lama připustila interpretaci, kterou jsem jí opatrně předložila a to, že auto jako symbol nezávislosti nebylo vhodné pro neprovdanou dívku.

Pan Abu Talja svoje postavení dával najevo pouze tehdy, když s něčím nebyl spokojen. Pokud něco nezapadalo do jeho představ chodu domácnosti či obecně chodu společnosti, dokázal být velice neústupný. I když paní Abu Talja pomáhal v rodinné pekárně a staral se především o prodej pečiva, většina práce zůstávala na ní. Dalo by se říci, že on velel a organizoval, ona pracovala.¹⁷¹ Obecně měl mnohem více volného času než paní Abu Talja, ta kromě celé pekárny měla na starosti ještě chod vlastní domácnosti. Pan Abu Talja se s oblibou věnoval svým vnukům, se kterými trávil poměrně dost času, vydatně kouřil a popíjel jednu kávu za druhou. Jeho vztah k Lamě byl zpočátku nečitelný, ale pokud dodržovala všechna nepsaná pravidla, tj. přicházela a odcházela z domu včas, přesně informovala rodiče, kde se nachází, finančně přispívala na domácnost a pomáhala s výchovou sestřiných dětí, toleroval jí její náboženské aktivity a záliby. Pokud se však objevila nějaká konfliktní situace, byl velice přísný, hádavý a neústupný. Asi největším rodinným sporem byla Lamina známost a následné manželství s panem H.¹⁷²

Celkem nezávislému postavení se těšil Lamin bratr G., který se vždy přišel domů najíst, když měl právě chuť, zastavil se na večerní posezení nebo kávu a pak zase bez dlouhého vysvětlování někam zmizel za prací, za zábavou či za manželkou do protějšího vchodu.

Lamina sestra R. měla ve srovnání s Lamou výhodnější postavení v tom, že byla vdaná a měla syna (později dva syny). Lamini rodiče vyjadřovali svoji náklonnost k dětem a k R. velice často. R. byla také nejčastější návštěvnicí jejich domu. Velice vážené postavení měl její manžel F., čehož si byl také náležitě vědom. Kontakt s ženami se víceméně vyhýbal, i se svojí manželkou a tchýní mluvil jen minimálně. Lama sice tvrdila, že jsou výborní přátelé, ale ve skutečnosti s ním přišla do kontaktu minimálně. Pokud se F. účastnil nějaké rodinné akce či oslavy, zásadně se zdržoval v mužské společnosti, kouřil vodní dýmku, griloval maso a někdy

¹⁷¹ Při tomto tvrzení vycházím především ze svého zúčastněného pozorování.

¹⁷² Blíže jsem tuto situaci poslala již na s. 116-118.

popíjel pivo. Se mnou za celou dobu pobytu v terénu vyměnil pouze několik slov, většinou mě pouze pozdravil a pak celkem úspěšně přehlížel. V jeho přítomnosti jsem si velice dobře uvědomovala svoji odlišnost, zaprvé, že jsem žena a za druhé, že jsem cizinka. V jeho chování vůči mé osobě se jasně zrcadlilo ono výše uvedené hierarchické rozdělení společnosti. Jeho vztah ke mně, jako k jedinci, který stojí na okraji jeho společnosti, byl z jeho chování dobře čitelný.

Sociální kontrola probíhala skrytě také prostřednictvím telekomunikačních zařízení a sociálních sítí. Běžné bylo, že si členové rodiny i desetkrát (i vícekrát) za den volali. Paní Abu Talja využívala především pevnou domácí linku, která byla levnější než mobilní telefony. Během dne tak mluvila často se svojí matkou, bratrem a dalšími příbuznými či známými. Obvykle telefonovala také paní Teresii, se kterou byly sice přítelkyně, ale účelem telefonátu bylo především zjistit, jestli Teresie bude s Lamou v určitou dobu na určitém místě.

Obecně bylo používání mobilních telefonů velice oblíbené a „moderní“. Prakticky každý člen komunity vlastnil mobilní telefon, někteří vlastnili telefony dva (jeden pro komunikaci na Západním břehu, druhý pro komunikaci v Izraeli). Lama často volala se svojí sestrou i bratrem, matkou, s paní Teresíí, také s farními knězi *abúnou* Karímem a *abúnou* Búlosem, se svojí sestřenicí a několika dalšími kamarádkami. Během mého druhého a třetího výzkumného pobytu Lama využívala sociálních sítí ke kontaktu se svým budoucím manželem (každý večer trávila na facebooku a skypu i čtyři hodiny). Pan Abu Talja využíval často svůj mobilní telefon k rozhovorům se svými sourozenci, paradoxní na tomto bylo, že oba strýcové bydleli vedle v sousedství, takže se například potvrdilo večerní grilování a za dvě minuty zde již oba strýcové seděli. Řeckokatolická mládež telefonovala prakticky vždy a všude. Dobrým příkladem byl jeden kamarád Lamy, se kterým jsme se často vídaly především během mého prvního výzkumného pobytu. Telefonoval či psal zprávy celé hodiny i v naší přítomnosti. Telefonické rozhovory rozdělují do následujících kategorií:

Krátký zjišťovací rozhovor vedený s nejbližšími rodinnými členy, který zahrnoval otázky typu: Jak se máš? Kde jsi? Co děláš a kdy přijdeš?

Zdvořilostní rozhovor, jehož účelem bylo pozvat osloveného na nějakou blížící se akci nebo oslavu, nebo se zeptat na konkrétní rodinnou událost: Jak se daří tvé rodině? Jak se má tvoje nemocná matka? Jaká je tvá nová práce?

Pracovní rozhovor, jehož obsah byl jasně definován konkrétním předmětem diskuse, tj. kolik a čeho objednat, kdy a kam to dodat apod.

Přátelský rozhovor, který býval nejdelsí a který zahrnoval určitá osobní témata, který však počáteční strukturovaností vždy připomínal rozhovor zjišťovací, tj. v úvodu vždy zazněla otázka: Jak se máš? Jak se daří tvé rodině?

Používání telekomunikačních zařízení, v sobě zrcadlí zde zkoumanou ambivalentní vlastnost. Z jedné strany posiluje vzájemné vztahy a propojení členů rodiny a příbuzensky spřízněných osob, ze strany druhé podporuje už tak silně fungující sociální kontrolu v této komunitě.

7.3.6 Shrnutí

Solidarita, vztahové zázemí, pospolitost, to jsou základní hodnoty, které rodiny a rodové struktury poskytují jedinci v současné nestabilní sociopolitické situaci na Západním břehu. Zkoumaná řeckokatolická komunita vychází z obecné struktury arabské společnosti, kterou jsem se pokusila definovat v úvodu této kapitoly. Neustálý vzájemný kontakt jednotlivých členů rodiny, ale i častý kontakt se širší rodinou v sobě ale zároveň ukrývá nebezpečí sociální kontroly a neustálé reprodukce tradičních hierarchických vztahů i nerovného genderového postavení. Sociální identita členů komunity je těmito tradičními vazbami neustále posilována a mezigeneračně přenášena. Na druhou stranu je patrný vliv moderního způsobu života a individualismu, který s sebou tento styl přináší. I v současnosti však existují stále základní společenská pravidla, která členové důsledně dodržují. Výše uvedenými příklady jsem se snažila ukázat důležitost těchto nepsaných pravidel pro samotnou podstatu fungování vzájemných komunitních vztahů.

Starost a péče o nemocného vyjadřuje elementární rovinu sociálního a emocionálního zázemí, kterou mu rodina a příbuzní poskytuje. Stejně tak výchova právě narozených jedinců se odehrává v rámci rozšířené rodiny. Jedinec je tak od počátku vplétán do husté příbuzenské sítě, které se stává přirozeně součástí.

Neustálý kontakt mezi členy rodiny na druhou stranu vede k omezení individuální svobody jedince, v určité míře však opět vytváří ochranné prostředí před okolním světem a posiluje oddělení mezi my a oni (řeckokatolická komunita a ostatní společnost). Vnitřní soudržnost je dále posilována tradičními nástroji, jako je každodenní stereotypní chování, společné stolování a církevní společenská setkání. Skrze tyto běžné nástroje je jedinec zapojen

do každodenního chodu domácnosti, do chodu církve a je mu tak nabízena možnost, jak smysluplně trávit volný čas.

7.4 Jídlo a stolování – sociální identita z jiné perspektivy

Poslední optikou, kterou bych se chtěla podívat na sociální identitu členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, je jídlo a chování s ním spojené. Tento fenomén v sobě propojuje fyzickou i symbolickou zkušenost, protože jídlo je substance i symbol zároveň, poskytuje fyzickou stravu, je však také základem komunikace, která v sobě ukrývá celou řadu významů. Podílí se na vytváření jak individuální, tak sociální identity jedince (Wilk 2008: 308, Fischler 1988: 275). Skrze pokrm a zvyky s ním spojené dochází k sociální komunikaci mezi členy rodiny, ale také ke komunikaci uvnitř celé komunity, dochází tak k reprodukci a posilování vzájemných vazeb a struktur, které jsou přenášeny z generace na generaci (Lupton 1996: 25-26). Skrze jídlo jsou tak předávány hodnoty a určité vzorce chování s ním spojené. V dětství i dospělosti je jídlo neoddělitelně spojeno se sociální identitou jedince s jeho skupinovou i rodovou příslušností. Jídlo je tedy fenomén, který v sobě zrcadlí rozdíly mezi kulturami a podílí se na vytváření identity skupiny (Lupton 1996: 25-26).

Francouzský sociolog Claude Fischler se ve svém článku *Food, Self and Identity* zabývá vztahem jedince k jídlu a upozorňuje na dva základní aspekty, které jsou v tomto vztahu obsaženy. Jedním z nich je podle něj tzv. „paradox všežravce“, druhým z nich je tzv. „princip začlenění“ (Fischler 1988: 275-80). Podstatou prvního aspektu – „paradox všežravce“ je nevyhnutelná fyzická lidská potřeba příjmu rozmanité potravy. Tato potřeba na jednu stranu vytváří potenciál pro naše svobodné rozhodnutí, co budeme jíst, na druhou stranu je i určitým omezením, které vyplývá ze závislosti na této rozmanitosti. „Paradox všežravce“ se tedy projevuje touhou po rozmanitosti, rozličnosti a změně, která je podmíněna trvalou potřebou umění se přizpůsobit vnějším podmínkám (jedná se o jednu ze základních lidských dovedností přizpůsobení se, která je důležitá k přežití druhu v proměnlivých klimatických podmínkách), na druhou stranu je to obava a nedůvěra k jakémukoliv neznámému jídlu. Jedná se o určité oscilování mezi tzv. neofobií (odpor k jakékoliv změně, obava z neznámého) a neofilií (potřeba změny, rozmanitosti, novosti). Jde zřejmě o základní rozpor, který jedinec prožívá ve vztahu k jídlu jako takovému (Fischler 1988: 275-80).

Obava z neznámého jídla se tak mísí s touhou po novém chuťovém zážitku, s touhou po zkušenosti s něčím výjimečným a exotickým. Tuto skutečnost jsem jasně pochopila až v praktické zkušenosti, kterou jsem učinila se svojí hostitelskou rodinou. „Paradox všežravce“ jsem si uvědomila ve dvou vztahových rovinách, první z nich byla moje osobní zkušenost s novým, pro mě exotickým jídlem. I když míra „jídelní optimalizace“ dorazila v rámci globalizace i do *Bajt Sáhúr*, stále jsem se mohla setkat i s typickou palestinskou kuchyní, která předkládala rozmanitá a pro mě netradiční jídla. Kromě výše uvedené touhy a zároveň obavy z některých, pro mě doopravdy naprosto neznámých jídel, jsem prožívala také určitý pocit povinnosti nezklamat své hostitele, kteří se vždy velice snažili, aby mi chutnalo a abych se cítila jako doma.¹⁷³

Naštěstí mi většina předkládaných jídel doopravdy chutnala. Pouze s jedním jídlem jsem měla chuťový problém. Jednalo se o rýží a masem plněné cukety vařené v lehce soleném sýrovém nálevu (jednalo se o určitou variantu pokrmu známého pod názvem *kúsá mahšija*). K tomuto jídlu jsem chovala doslova fyzický odpor, protože se však jednalo o oblíbené rodinné jídlo, které se navíc podávalo v neděli jako hlavní chod, nemohla jsem zkrátka své hostitele zklamat. I když zřejmě paní Abu Talja vytušila, že se nebude jednat o moje oblíbené jídlo, asi netušila, jak moc přemáhání mě některé rodinné nedělní obědy stály.

K některým dalším jídlům jsem přistupovala také s určitou obavou, především k těm, které se vyznačovaly určitou vazkostí, či tahavou konzistencí. Jednalo se především o pokrm *mulúchija* (kuřecí vývar se slézem) a nadívané vinné listy v sýrové omáčce. Obě tato jídla mě sice na pohled odrazovala, ale chuťově uspokojovala. Musela jsem si na ně tedy jen „zvyknout“, na rozdíl od plněných cuket, které mě jak vizuálně, tak chuťově odpuzovaly. V souvislosti s těmito jídlu jsem si vždy vzpomněla na Mary Douglas, která v *Purity and Danger* upozorňuje na to, že stejně tak jako nezařaditelné věci, vztahy a jedinci v našem okolí, jsou viskózní látky nezařaditelné ve fyzikálním světě. Protože nejsou ani pevné ani kapalné, stojí tak na pomyslném pomezí, nelze je jednoznačně zařadit, a také proto v nás např. hlen nebo sperma často vyvolává odpor, na rozdíl od slz, které jsou čiré a působí dojmem vody, která je čistá (Douglas 1966).

Protože jsem tato jídla neznala, vizuálně na mě působila stejným dojmem jako nezařaditelné viskózní látky. To se zřejmě stalo i důvodem počátečních obav, které ale určitým

¹⁷³ Cítit se jako doma ve vztahu k jídlu je problematika, kterou se zabývám v podkapitole 7.4.2 *Žena, jídlo, rodina*. Podrobně si jí věnuje např. (Pokorná 2009).

opakováním a především důvěrou, kterou ve mně vzbuzovali moji hostitelé, kteří jídlo připravovali, byly překonány. Dále pak samotné konzumování jídla bylo podpořeno mojí touhou po nové chuťové zkušenosti, touhou zařadit se mezi ostatní členy rodiny, neurazit své hostitele a budovat vzájemnou kolektivní důvěru, která se během společného stolování ustavuje.¹⁷⁴

Druhou zkušenost s „paradoxem všežravce“ jsem učinila s rodinou Abu Talja, když jsem se rozhodla zprostředkovat jim kulinářský zážitek s českou, tentokrát pro ně exotickou kuchyní. Na nápad připravit mojí hostitelské rodině typicky české jídlo mě vlastně přivedla moje spolužačka, které shodu okolností v době mého druhého výzkumného pobytu studovala arabštinu v Jeruzalémě a bydlela v Ramalláhu. Při jedné návštěvě jejího bytu, který sdílela s dalšími čtyřmi arabskými studentkami, mi navrhla, že bychom mohly k večeři upéci tradiční české bramboráky nejen pro sebe, ale také pro její spolubydlící. Celý večer jsme tedy připravovaly toto podle našeho názoru výborné jídlo, leč bez očekávaného výsledku. Dvě spolubydlící se omluvily, že jim není dobře a při pohledu na mastné bramboráčky rychle zmizely ve svých pokojích. Třetí se vymluvila na večerní sraz s přáteli a čtvrtá statečně ochutnala jedno sousto a poseděla s námi zdvořilostních deset minut. Další sousto však s úsměvem odmítla a dodala, že je to sice výborné, ale že si už nedá. My jsme si s K. samozřejmě velice pochutnaly a divily jsme se, že jsme neuspěly.

Poučena z tohoto neslavného pokusu jsem pak celý týden přemýšlela, jaké české jídlo do zdejších podmínek a poměrů zvolit. V duchu jsem rázně zamítla všechna tradiční tučná česká jídla jako „knedlo, zelo, vepřo“ či svíčkovou s knedlíkem. Nakonec jsem rodině navrhla naše tradiční jídlo, které může být určitou variantou štedrovečerního pokrmu, a to kuřecí řízek s bramborovým salátem. Paní Abu Talja rozhodla, že by bylo nejlepší, kdybych oběd uvařila na svoje narozeniny 18. 10. 2010. Původně jsem myslela, že jídlo udělám pouze jako ochutnávku, ale nakonec z toho měla být úplná hostina pro všechny členy rodiny. Pozvala jsem i K.

Probudila jsem se velice brzy. Celou noc se mi zdálo o tom, co jsem nerozumně slíbila – totiž vaření oběda. Byla jsem z toho velice nervózní. Potom, co jsme zažily absolutní nepřijetí našich skvělých bramboráků, jsem se sama sobě divila, že jsem se k tomu vůbec odhodlala.

¹⁷⁴ V souvislosti s tímto, bych ráda upozornila na podkapitolu 5.2 *Vztahy mezi církvemi v Bajt Sáhúr*, kde popisují hádku mezi rodinou Abu Talja a řeckopřavoslavnou rodinou ze strany manžela jejich dcery, která se odehrává právě skrze pohanění kulinářského umění paní Abu Talja. Viz s. 86-88.

...pak Lama s K. připravily na stůl a konečně dorazila i paní Teresia s neteří. Nejdřív tvrdily, že mi přišly jen popřát, a že nebudou nic jíst, ale nakonec jsem je přemluvila a ony se posadily. Nakonec se zdálo, že jim celkem chutná. Všichni chválili, ale řízky měly větší úspěch než salát. Naštěstí zbylo ještě spousta salátů od sobotního večerního grilování, takže si každý mohl brát, co chtěl. [Terénní deník, 18. 10. 2010]

I když jsem se zpočátku setkala s opatrností a nedůvěrou, nakonec všichni ochutnali a do kuřecích řízků se zamilovala celá rodina. Salátu si všichni nabrali jen trochu a nikdo si ho nepřidal, jen mě a K. velice chutnal. Když jsem o rok později přijela na kratší návštěvu, tehdy i se svým manželem, první otázka paní Abu Talja byla, jestli jim usmažím ty výborné řízky. Byla jsem velice překvapena a myslela jsem, že se jedná o malý žert. Nicméně druhého dne ihned po probuzení mě paní Abu Talja zavolala do kuchyně, kde měla připravenou kupu kuřecího masa, *laban*, vajíčka a strouhanku. A tak jsme i s manželem pekli řízky pro celou rodinu Abu Talja. Salát ale nechtěli, jako přílohu zvolili vlastní zeleninové saláty a pita chleba.

Vysokou oblibu kuřecích řízků, které jsem pekla pro rodinu ještě při dalších návratech, jsem si vysvětlovala právě „paradoxem všežravce“ a s tím souvisejícím sociálním mechanismem, který dobře popsal ve své knize *Food Is Culture* Massimo Montanari: „Předmětem naší touhy tedy dlouho nebude jídlo, kterého se nám dostává v hojnosti, ale to, které je vzácné“ (Montanari 2006: 73). Paní Abu Talja se mi přiznala, že se řízky jednou pokoušela upécti sama, ale že se jí příliš nepovedly, proto prý raději vždy počkají, až zase přijedu a sama je upeču. Neúspěch bramborového salátu lze také tímto mechanismem vysvětlit, tentokrát však v rodině převládla obava z netradičního spojení jednotlivých surovin, které promíchány v jídlo vykazovaly také viskózní vlastnost. Přílišná chuťová odlišnost, nestandardní spojení jednotlivých surovin a vazkost tak způsobily jednoznačný neúspěch tohoto pokrmu.

Jediný, kdo nikdy neochutnal ani salát, ale ani řízky, byl pan Abu Talja. Řekl mi tenkrát, když jsem je pekla poprvé přímo: „*Maria, já jím jen jídlo od svojí ženy, nechci jíst žádný novoty.*“ Během oběda také někam zmizel, a když se vrátil a my ještě dojídali, seděl v salonu a popíjel kávu a kouřil. K obědu si vzal jídlo *maqlúbe* (kuřecí kousky s rýží, smaženým květákem, lilkem a bramborem), které jsme měli k obědu předešlý den.

U většiny členů rodiny Abu Talja zvítězila ona touha po rozmanitost a nové chuťové zkušenosti. U pana Abu Talja naopak převládla rigidita a lpění na starých pořádcích, tj. „paradox všežravce“ ve svém protipólu. Určitý sklon ke striktnímu dodržování tradičních

pravidel a genderových pozic byl u pana Abu Talja patrný i v jiných oblastech.¹⁷⁵ Vztahem k jídlu a chápání jeho důležitosti, jako něčeho, co je v jeho sociálním světě vázané na konkrétní osobu (osoby) a konkrétní proces přípravy, byl vyjádřen jeho celkový vztah k paní Abu Talja a k pozici, kterou v domě zaujímal, tj. roli hospodyně, pečovatelky a kuchařky.

Na druhé straně to, že mi bylo vůbec umožněno (pan Abu Talja sice moje jídlo nejedl, ale také mi vaření nezakázal) připravit jídlo pro ostatní členy domácnosti a společně ho sdílet, mi přiřadilo právě tuto úlohu „hospodyně“, tj. úlohu toho, kdo se stará o druhé, toho, kdo skrze připravovaný pokrm sdílí s ostatními členy domácnosti svoje hodnoty a kulturu. Jídlo se tak stalo komunikačním systémem, kterým členové rodiny vyjádřili a sdíleli se mnou výše uvedené postoje a významy (Barthes 2008: 28-35). Zároveň i můj postoj k předkládanému jídlu od paní Abu Talja měl symbolickou rovinu. Snažila jsem se o začlenění do rodiny, a tak jsem toto i skrze jídlo rodině sdělovala tím, že jsem nikdy připravený pokrm neodmítla, vždy jsem jej ocenila, pochválila a hlavně snědla. Jídlo se v tomto případě stalo nástrojem, skrze nějž jsem vstoupila do rodinného světa a zároveň jsem mohla odhalit některé vztahové nuance uvnitř této sociální sféry.

7.4.1 Společné stolování

Jídlo je základním sociálním tmelem a komunikačním systémem. Skrze jídlo a jeho konzumaci, ale také skrze jeho přípravu, jeho podávání a všechny rituály s ním spojené, se vytváří základní symbolický systém, který tvoří komunikační nástroj mezi všemi, kdo jsou v něm zahrnuti. „*Obsah jídla, techniky jeho přípravy, zvyky, toto vše se stává součástí systému významových rozdílů, jakmile se toto událo, můžeme hovořit o komunikaci prostřednictvím jídla*“ (Barthes 2008: 30). Rodina tak skrze jídelní návyky komunikuje každý den.

V arabské společnosti jsou navíc oblíbené dlouhé společné večery u grilování, kde se schází nejen nejbližší rodina, ale často zavítá také širší příbuzenstvo. Dochází tak k propojení a posilování vzájemných rodových vazeb a neustálému obnovování sociálních kontaktů mezi širším příbuzenstvem. Reprodukce a posilování sociální identity členů jednotlivých rodin tak bývají denně obnovovány skrze jídlo a s ním spojené zvyky. V řeckokatolické komunitě lze hovořit o čtyřech základních rovinách, ve kterých jídlo hraje klíčový moment.

¹⁷⁵ Jednalo se především o oblast sociálních rodinných vztahů, tj. vztah k manželce, dcerám a synovi.

Zaprvé je to úroveň rodinná. V rámci rodiny probíhá společná interakce, která je téměř vždy určitým způsobem spojená s jídlem. Ať už se jedná o ranní kávu, snídani, nedělní oběd, nebo o společnou přípravu některých jídel, jako jsou saláty, maso, či úklid po společném jídle. Při všech těchto interakcích dochází ke společnému sdílení, verbální komunikaci, ale také k symbolické komunikaci skrze jídlo.¹⁷⁶

Za druhé jídlo hraje základní moment při setkávání rozšířených rodin či celého rodu. Jídlo je tak na jedné straně integrující silou v rámci konkrétního rodu, na druhou stranu posiluje vzájemné rozdělení mezi rodem Abu Talja a Abou Housan, protože probíhá téměř vždy odděleně. Jinak řečeno, ke společnému stolování se rodiny příslušného rodu scházejí výhradně v rámci svého rodu. Jídlo tedy jako nástroj spojuje i odděluje (Montanari 2006: 93-98), spojuje určitou část zkoumané komunity, ale rozděluje ji vnitřně na dva oddělené celky. To se děje především při významnějších rodinných oslavách, jako je svatba, oslava narozenin apod.

Třetí úroveň je společné sdílení určitých rituálních praktik během návštěv a společných náboženských aktivit. Každé společné setkání bylo jasně doprovázeno symbolickou komunikací skrze jídlo. I každá návštěva byla provázena symbolikou jídla a pití.

Dobrym příkladem může být návštěva formálního typu. Jde o návštěvu, která běžně netrvá déle než 15 minut. Tuto návštěvu bylo možno vykonat prakticky kdykoliv a u kohokoliv (nemuselo se nutně jednat o rodinného příslušníka či blízkého příbuzného, dokonce ani o člena řeckokatolické komunity). Při této návštěvě se podávala pouze klasická černá arabská káva či čaj s mátou. Káva se rychle vypila, prohodilo se několik vět o rodině a o počasí a již byla u konce. Těchto zdvořilostních setkání jsem společně s Lamou vykonala nespočet, nejvíce však během svého prvního terénního výzkumu. Protože jsem zprvu nevěděla, že pokaždé nabízenou kávu od hostitelů nemusím přijmout, nebo že mohu požádat o čaj, první den jsem vypila několik těchto silných černých káv. Lama se večer smála a ujistila mě, že kávu nemusím vždy vypít, že je pouze dobrým zvykem ji nabízet.

Káva v tomto případě vyjadřuje pověstnou arabskou pohostinnost, ale také taktně upozorňuje na to, o jaký typ návštěvy se jedná. Je zvykem kávu dávat do malých šálek o obsahu nejvýše 100ml, není proto problém ji za deset minut vypít a rychle pokračovat v přerušené práci či v cestě. Během těchto návštěv dochází k neustálému obnovování sociálních vazeb mezi

¹⁷⁶ Těto úrovni se věnuji více v podkapitole 7.4.2 *Žena, jídlo, rodina*.

příbuznými, ale i mezi přáteli. Ve městě tyto návštěvy pomáhají udržovat vzájemné širší sociální kontakty.

Mezi příbuzenstvem, ale také mezi přáteli probíhají pravidelné návštěvy, které trvají o něco déle. Jedná se většinou o návštěvy, které trvají okolo jedné hodiny. Během nich se zpravidla na počátku podává studený sladký nápoj, poté jsou nabídnuty ke konzumaci různé druhy oříšků, případně jiná pochutina (datle, fíky, ovoce, méně často potom *baqláva* – klasická arabská sladkost s ořechy aj.). V době mých výzkumů byly oblíbené malé čokolády, které vždy rozdávala hostitelka z kulatých plechových krabic. Každý host dostal vždy jednu tuto sladkost a poté byla krabice odnesena. Na závěr návštěvy byla servírována káva a čaj. Stejně tak tomu bylo i během církví organizovaných setkání (např. během setkání mládeže či biblických skupin). Pití a jídlo tak přesně oddělovalo jednotlivé části návštěvy či programu setkání a dávalo jasný signál o průběhu dané události. Pokud se například návštěva odehrávala v nepříjemném či nudném tónu, mohla takto hostitelka poměrně jednoduše naznačit její konec, naopak chtěli návštěvníky ještě pozdržet, přidala další pochutiny a oddálila servírování závěrečného nápoje, či nabídla další studené pití. Uvedený vzorec je samozřejmě pouze orientační, avšak byl uplatňován ve vysoké míře ve všech domácnostech i na všech náboženských akcích, kde jsem byla přítomna, případně byl pouze lehce upraven.

Kromě těchto dvou typů návštěv se rozšířená rodina schází pravidelně k večernímu grilování (minimálně jednou týdně, ale většinou častěji). Jedná se o specifický druh návštěvy, protože i tato má svá nepsaná pravidla. Především se během grilování, více než jindy, projevuje stále fungující genderové rozdělení. Symbolicky je vyjádřeno v oddělené přípravě různých pokrmů. Zatímco v kuchyni všechny ženy připravují nejrůznější saláty a jiné pochutiny, muži venku grilují maso a placičky z mletého masa (*kefta*). Příprava pokrmů se tak stává symbolickým vyjádřením oddělení mužské a ženské sféry. Během večera však dochází k opětovnému propojení těchto sfér a to, když se společně konzumuje takto odděleně připravené jídlo. Jídlo, a především jeho příprava, se tak v tomto případě opět stává určitým systémem komunikace (Barthes 2008: 28-35, Montanari 2006: 93-98).

Maso, oheň a venkovní prostor jsou mužské symboly, mají vyjadřovat jeho sílu, nezávislost a odkazovat k tomu, že muž kdysi maso pro domácnost zajišťoval. Zelenina, voda a vnitřní prostor jsou symboly ženy a mají vyjadřovat místo, kde je žena v bezpečí a o které má pečovat, zároveň odkazuje k artiklu, který pro domácnost zajišťovala žena. I když se jedná v současnosti pouze o určitou analogii mezi artiklem a jeho reálným ziskem (vše se dá koupit),

v symbolické rovině jídlo a jeho příprava stále odkazuje na tradici, která se stává zdrojem identity pro členy zkoumané skupiny. Důsledné lpění na tomto nepsaném pravidle potvrzuje hodnotu jedince ve společnosti a dává mu konkrétní místo. Poskytuje také prostor, ve kterém probíhají debaty určitého typu, ženy probírají rodinná témata a mateřské problémy, muži zase práci a politiku. Mužská část mě mezi sebe však nikdy nepustila, proto tvrzení, že muži se baví o práci a politice, jsou získané pouze zprostředkovaně. Pouze jednou jsem se pokusila při grilování navštívit mužskou část, pohledy mužů mě ale jasně upozornily, že moje chování je nanejvýš nevhodné, a tak jsem se rychle vrátila mezi ostatní ženy.

Pokud se ale jednalo o grilování domácího typu (přítomni byli jen členové nukleární rodiny Abu Talja), tato hranice se nedodržovala tak striktně. I když griloval vždy zásadně pan Abu Talja, během opékání zde byli přítomní všichni (děti i rodiče) dohromady.

Poslední úroveň, o které bych se chtěla zmínit, je úroveň náboženská. Jedná se o posvátné spojení skrze duchovní pokrm – eucharistii. Toto spojení se opakuje u praktikujících členů komunity při každé společně slavené mši svaté. Eucharistie symbolizuje spojení především s Ježíšovým mystickým tělem, ale také s celou církví. „*Společenství božského života a jednota Božího lidu, které vytváří podstatu církve, jsou vyjádřeny a uskutečněny eucharistií*“ (Katechismus katolické církve 1995: 341). Toto propojení skrze chléb-eucharistii je z antropologického pohledu důležité především ve své sociální rovině, ve které členové církve takto vyjadřují příslušnost k jednomu společenství, hlásí se tak veřejně ke společným hodnotám, idejím a společné tradici. Pro sociální identitu členů řeckokatolické komunity je tento odkaz zvláště důležitý pro vyjádření jednoty s katolickou církví a vyjádření oddělení od jiných církví. Duchovní pokrm se tak stává opět symbolem jednoty, ale také oddělení všech, kdo tento pokrm mohou právoplatně přijímat od těch, kdo jej přijímat nemohou.

7.4.2 Žena, jídlo, rodina

Žena je ve společnosti dodnes spojována s domovem, pokrmem a starostí o domácnost. Role ženy jako manželky a matky je udržovat rodinnou pohodu, poskytovat emocionální stabilitu a starat se o přípravu jídla (Lupton 1996:69). Tyto obecně platné vzorce, platí jak pro západní, tak arabskou společnost.

I když v současnosti je i arabský svět součástí modernizace, přerodu a globálních změn, přesto si tradiční kuchyně a také role ženy drží svoji významnou pozici (Campo 2003: 103).

Jídlo a starost o domácnost se tak stává zdrojem ženské hrdosti (Campo 2003: 103, DeVault 2008: 256). Ženy v arabském světě jsou právem hrdé na svoje kulinářské umění, které se tradičně předává ústní formou z matek na dcery, ale také v rámci širších rodinných i rodových vazeb uvnitř celé společnosti. V současnosti se ale také stávají stále oblíbenější nejrůznější tradiční arabské kuchařky, ale i pořady o vaření (Campo 2003: 105-107).

Paní Abu Talja každý den pravidelně sledovala několik pořadů o vaření a občas se také pokoušela některé takto získané recepty vyzkoušet v praxi. Většinou se jednalo o nové pečené dobroty. I zde se projevovala neochota pana Abu Talja přijímat nové, neznámé pokrmy. Ostatní členové domácnosti, včetně mě, však tyto novinky na stole vítali a rádi ochutnávali.

Na druhou stranu se péče o domácnost a stálá odpovědnost za „nakrmení rodiny“ může stát pro ženu záležitostí, která jí nepřináší potěšení, ale každodenní stres a povinnost (DeVault 2008). To se děje především tehdy, kdy se žena cítí přetížena. Moderní způsob života, který se i *Bajt Sáhúr* v některých oblastech začíná projevovat, na ženu uvaluje daleko více povinností. Od ženy se v současnosti očekává stoprocentní péče o domácnost, děti a o manžela, navíc ale také profesní nasazení (Hopkins, Ibrahim 2006: 173-183).

V řeckokatolické komunitě jsem se setkávala jak s tradičním vzorcem fungování domácnosti, tj. že žena nechodila do práce, ale starala se o rodinu a domácí povinnosti, ale i s tím, že žena chodila do práce a zároveň se starala o domácnost. V druhém uvedeném typu se však jednalo o ženy, kterým doma vždy výrazně někdo pomáhal, jak tomu bylo například u paní Teresie, která se starala o svojí neteř a synovce. V řeckokatolické škole jsem při rozhovorech s místními učitelkami zjistila, že jim v domácnosti výrazně pomáhá buď jejich matka, tchýně nebo jiná blízká příbuzná, ostatně jak tomu bylo i v několika domácnostech, do kterých jsem měla bližší přístup.¹⁷⁷ Pokud matky měly již velké děti, některé z nich se vracely do práce, pokud však již předtím někde pracovaly. Většinou se ale dívky po ukončení středoškolského či vysokoškolského studia hned vdají a práci si hledají až později. Což je někdy nemalý problém, protože na Západním břehu je obecně nedostatek pracovních příležitostí, *Bajt Sáhúr* v tomto není výjimkou.

Pro život členů řeckokatolické komunity je to další důvod, který podporuje tradiční rozdělení rolí v sociální sféře a klade na ženu větší nároky, když chce vstoupit do pracovního procesu. V tomto ohledu může být výhodou příslušnost k určité církvi či k určitému rodu.

¹⁷⁷ Tj. moje hostitelská rodina a s ní patrilokálně spřízněné rodiny (rodiny obou Laminých strýců), také rodiny Laminých sourozenců, dále pak rodiny bratrů Teresie Abu Housan.

Například celá řada členů rodu Abu Talja byla církví nebo s ní spolupracujícími organizací zaměstnána. V tomto směru jsou pracovní podmínky pro ženy příznivější než v jiných institucích. Církev vychází svým zaměstnancům vstřícně ohledně pracovní doby, a ženy tak snáze naplňují jak roli matky, tak roli pracující ženy.

Paní Abu Talja byla příkladem oné hospodyně, jejíž sociální identita byla bytostně spojena s vařením, domácností a rodinou. Vstávala každý den v půl třetí ráno, aby připravila vše potřebné na pečení pečiva, které potom se svým manželem prodávali v místní škole. Nejprve zadělala těsto, pak připravovala nejrůznější náplně, nejčastěji se pekly malé arabské pizzy (*sfíha*) a plněné pirožky (*sambúzík*). Okolo půl čtvrté vstával i pan Abu Talja, oběma uvařil vydatnou arabskou kávu a připravil plechy na pečení. Pak si šli oba ještě chvíli lehnout, než těsto vykynulo. Pak již následovala samotné pečení. Dopolední prodej v místní řeckokatolické škole skončil těsně po desáté hodině. Potom ještě následoval případný rozvoz dalšího pečiva po městě, to se však jen dvakrát do týdne. Při zpáteční cestě se pravidelně uskutečnil nákup potřebné zeleniny a jiných čerstvých potravin. O půl dvanácté (někdy trochu později) se již vraceli z práce.

Paní Abu Talja pak většinou vařila oběd, nebo jen dodělala, co si již ráno předpřipravila. Obědvalo se většinou kolem jedné hodiny. Po odpolední siestě se opět paní Abu Talja pustila do přípravy nějakého pokrmu, či se věnovala domovnímu úklidu.

Oblíbeným rodinným pokrmem byly ony plněné cukety, o kterém jsem se již zmínila na s. 142. Paní Abu Talja jich většinou nadívala velké množství, protože k nedělnímu obědu, kdy se nejčastěji podávaly, zavítali i další příbuzní (Laminy sourozenci s dětmi a strýcové). Bylo proto potřeba připravit velké množství této pochoutky. Některé podvečery tedy trávila paní Abu Talja tak, že vydlabávala a plnila tyto malé cukety, přitom sledovala některý ze svých oblíbených pořadů o vaření. Ráda jsem jí v této práci pomáhala, pokud byla vhodná příležitost a čas.

Pokud se chystalo večerní grilování, muselo se vše náležitě připravit. Oblíbenou pochoutkou bylo opékané mleté maso (*kefta*), a celá řada salátů. Tyto večery jsem měla obzvlášť ráda. V kuchyni se postupně sešly všechny ženy z širší rodiny, v čele s paní Abu Talja a Lamou a za hlasitého povídání a příjemného zmatku se všechny tyto dobroty připravovali.

Paní Abu Talja ráda vařila a byla ráda, když byla za svoji práci řádně pochválena. O čemž v teoretické rovině hovoří např. DeVault (2008). V případě členů domácnosti jí však stačilo,

když připravený pokrm zmizel ze stolu. Když viděla, že některý od ní připravený pokrm není doceněn, byla nespokojená a rozladěná, což se ale v rodinném kruhu stávalo výjimečně, protože členové rodiny jídlo od paní Abu Talja přímo milovali. Často někdo z rodiny zmínil nebo připomněl, že paní Abu Talja je výborná kuchařka a hospodyně.

Podobně tomu bylo i u paní Teresie. Ta si také velice zakládala na svém kulinářském umění a pohostinnosti, její specialitou byl arabský chléb. Umění pečení arabského chleba se naučila od své matky, která se jej naučila od své matky. S hrdostí mi jej předvedla hned v prvním týdnu terénním výzkumu v roce 2009. Obvykle jej pekla jednou nebo dvakrát týdně, v okrouhlém elektrické peci na malých kamenech nasbíraných přímo na zahradě. Chléb pekla pro své příbuzné, ale často jej posílala i mojí hostitelské rodině Abu Talja.

Největší kulinářskou přehlídkou byly samozřejmě oslavy nejrůznějšího typu, jako byla svatba, oslava narozenin, křest, výročí svatby, křesťanské svátky jako jsou Vánoce a Velikonoce, ale například i získání nové práce či úspěšné ukončení studia. Při svatbě vzdáleného Lamina bratrance (z rodu Abu Talja) byla celá rodina pozvána na několikadenní předsvatební oslavu, které se odehrávala v ženichově domě. Během několika dní se v jeho domě vystřídalo několik stovek hostů. My s rodinou Abu Talja jsme se účastnili dvou po sobě jdoucích dnů. Při této příležitosti jsme ochutnali nejrůznější saláty, grilovaná masa, kde nechybělo hovězí či skopové. Zde jsem také poprvé ochutnala arabskou sladkou specialitu *kunáfa* – (ovčí sýr či kozí sýr) zapečený s tenkými nudlemi, politý sladkým sirupem a posypaný drcenými pistáciemi.

Ženichova matka, jako hlavní hostitelka, nás nezapomněla oba dva dny řádně uvítat. Mě cizince věnovala zvláštní pozornost. Během večer osobně několikrát přišla zjistit, jak se mi večer líbí a vždy mi nabídla něco k pití či k jídlu.

Role ženy v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr* je tedy viditelně propojená s mateřstvím, domácností, přípravou jídla, hostitelskou rolí a dalšími povinnostmi, které tyto oblasti přinášejí. Jedná se na jednu stranu o zdroj ženiny sociální identity, protože to, co je společností ceněno, je tak vnímáno jako všeobecně kladná hodnota. Žena-manželka a hospodyně je tak určitý symbol spokojeného života, naproti tomu je však zřetelná touha po vzdělání a profesním růstu především u mladé generace. Příkladem toho může být moje klíčová informátorka Lama, která žila až do svých 33 let poměrně individualizovaným způsobem života, přesto však stále toužila po manželovi a vlastní domácnosti. Druhým obdobným příkladem může být Lamina sestřenice, která vystudovala na Betlémské univerzitě,

našla si zaměstnání v Betlémě jako koordinátorka programů pro turisty v jedné místní organizaci, ale stále byla nespokojená, protože byla svobodná. Když jsme ještě s Lamou a s ní byly jedno večer v kavárně, vyprávěla nám se slzami v očích, jak jí opustil její snoubenec.¹⁷⁸

Některým ženám se daří spojit obě roviny, ale za cenu určitých kompromisů, či za cenu obrovského fyzického i psychického nasazení. I když se výše uvedený příklad paní Abu Talja jeví jako ideální propojení pracovní a soukromé sféry, ve skutečnosti se jednalo o celkem náročnou každodenní rutinu a povinnost, se kterou byla paní Abu Talja konfrontována. Fyzicky náročná práce, ale také snaha za každou cenu „nasytit“ všechny členy domácnosti, se občas nenápadně projevovala už za doby mého pobytu jako náhlá prudká bolest krční páteře, nemluvnost a velké vyčerpání. V těchto dnech fyzické únavy nosila paní Abu Talja krční límec a často odpočívala, pokud byl nějaký den volno, většinou jen uvařila oběd a polehávala v salónu. Pokud však nastal pracovní týden, límec byl odložen a muselo se zpět ke každodenní práci.

Žena v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr* je tedy stále ztělesněním domova (ostatně jako i v jiných společnostech). Jídlo podle Deborah Lupton (1996) vyjadřuje v symbolické rovině především obdarování. Žena-hospodyně, která obdarovává své nejbližší, dává do přípravy pokrmu svůj čas, lásku, obětuje vlastní individuální touhy ve prospěch ostatních členů domácnosti (DeVault 2008). Jedná se o dar ve své symbolické i fyzické podobě, jde o výraz lásky a povinnosti (Lupton 1996: 47).

Jedná se tedy o individualizovaný dar, který navíc bere v potaz přání členů rodiny. *„Protože žena stojí v centru domova, svou činností nepředává pouze svoje osobní postoje, ale model postavení ženy v rámci domova. Předává to, co sama obdržela, k naplnění reciprocity jejího daru dochází přes generace a spojuje je“* (Pokorná 2009: 31).

Žena a jídlo, jako symbol sociální identity členů řeckokatolické komunity, má tedy ambivalentní povahu. V myslích členů komunity je žena především matka a hospodyně, která poskytuje onu stabilitu, zázemí a nasycení. Pod vlivem modernity se však ona sama stává individualizovanou osobností, s touhou po profesním uplatnění. Tento kontrast je patrný například v tom, jak některé informátorky žily a po čem doopravdy toužily.¹⁷⁹ Ale také v tom, co je ve zkoumané komunitě ceněné – vzdělání i práce stojí na pomyslné druhé přičce hned za

¹⁷⁸ Terénní poznámky 16. 11. 2010.

¹⁷⁹ Viz příklad Lama a její sestřenice.

rodinou a domovem. Tradiční vzorec fungování je tak konfrontován s modernitou ve svém základu, nicméně v době mého výzkumu stále v rámci zkoumané společnosti v oblasti rodinné sféry dominoval.

8 ZÁVĚR

V úvodu této práce byly zvoleny dva základní cíle. Jakkoli se první cíl, zaměřující se na sociální identitu palestinských křesťanů v obecné rovině mohl zdát všeobecný a neurčitý, jeho hlavním úkolem bylo vymezit zkoumané pole a určit rámec, ve kterém probíhalo další bádání, které již bylo konkrétně zaměřeno na každodenní chování a sociální identitu členů řeckokatolické komunity ve městě *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*. První cíl jsem se snažila naplnit především ve čtvrté a páté kapitole. Jednalo se o detailní rozbor dvou základních kategorií, které jsou alespoň do určité míry společné všem palestinským křesťanům a to je náboženství a etnicita. V této čtvrté a páté kapitole jsem uplatnila především základní koncept vzájemného rozdělení na vztažnou skupinu „my“ a nevztažnou skupinu „oni“ (Tajfel 1981, Turner a Tajfel 1986, Cohen 1985, Bauman 1996, Eriksen 2007: 80, Lozoviuk 2005: 163, Jenkins 1996: 80, Jenkins 2003: 168) a zaměřila jsem se na fungování tohoto konceptu v praxi.

Zaměřila jsem se navíc na určité situace, kdy jsou tyto dvě základní segmentární identity (náboženská a etno-národní) aktivovány. Etno-národní uvědomění palestinských křesťanů se odvíjí od základního rozdělení na „my“ – Palestinci a „oni“ Izraelský stát.

Otázka palestinského etno-národního uvědomění je otázkou moderní doby. Zdali by se arabští obyvatelé oblasti Izraele a Palestiny definovali jako Palestinci i před sto lety, je otázka více než sporná. Až politické události přelomu devatenáctého a dvacátého století a následný historický vývoj značně přispěly k vytvoření a posílení identitárního uvědomění místních arabských obyvatel jako Palestinců. Nicméně to nepopírá fakt, že zde po staletí žilo arabské obyvatelstvo s určitou etnickou specifičností.

Jak jsem již několikrát uvedla, etnicita je především otázkou sociálního vztahu (Eriksen 2012: 37) a etnická identifikace vyvstává až z interakce mezi skupinami (Barth 1969: 9-11, Jenkins 2003: 11, Eriksen 2012: 37, 45, 70), a proto až s kontaktem s jinou etnickou (národní) skupinou se mohla tato specifičnost aktivovat. Tento základní teoretický předpoklad rozdělení na „my“ a „oni“ se projevuje mezi Palestinci a Izraelci, jako mezi dvěma skupinami, které jsou v těsném vzájemném styku. Členové etnické skupiny, kteří se cítí být marginalizováni, mají tendenci pod vnějším tlakem vnitřní rozdíly svojí skupiny umenšovat a zaměřují se spíše na kategorie, které mají společné (Tajfel 1981).

Mezi tyto kategorie, které se palestinští křesťané, ale i Palestinci obecně snaží vyzdvihnout, řadíme společný jazyk, společnou historii a společné území. K těmto základním

kategoriím, o kterých hovoří v obecné rovině např. (Smith 1991, Eriksen 2008, Jenkins 2003), můžeme přiřadit ještě další dvě a to je neustálý pocit nespravedlnosti a pocit izolovanosti. I když je tedy vnitřní diverzita etnické skupiny (Palestinců muslimů a křesťanů) vysoká, společný „nepřítel“ (Izrael) slouží jako základní stmelovací prvek, proti kterému se daná skupina (Palestinci) vymezují. Ve čtvrté kapitole jsem se proto snažila přiblížit některé specifické situace a podněty, které etnickou identitu aktivují. Za symbol fyzického i sociálně-kulturního oddělení byla palestinskými křesťany označena bezpečnostní bariéra a přechod přes s ní, jinak řečeno přechod přes checkpoint. Kolektivní sdílená paměť palestinských obyvatel také vytvořila z první intifády integrující moment společného etno-národního uvědomění mezi křesťany a muslimy. Výše uvedené aspekty společně s jednotným jazykem a odkazem k nejasně geograficky definovanému pojmu Svatá země jako k domovu pro palestinské obyvatele, vytváří základní předpoklady pro silné nálady a motivace, které vnitřně sjednocují jinak rozdílné sociální a náboženské skupiny ze kterých je palestinské obyvatelstvo složeno. K tomuto odkazu se také velice silně hlásí jak většina palestinských křesťanů, tak členové řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*. Etno-národní uvědomění tvoří proto nedílnou součást jejich sociální identity.

Naproti tomu náboženská identita odděluje křesťany od většinového muslimského obyvatelstva a určuje tak především jejich soukromou sféru chování a jednání. Lze zde uplatnit opět koncept „my“ a „oni“, tentokrát však ve vzájemném vztahu mezi křesťany a muslimy.

Dobrým příkladem tohoto vzájemného rozdělení jsou tabuizované sňatky mezi křesťany a muslimy a to nejen ze strany muslimské, ale také ze strany křesťanské. Hluběji se tomuto aspektu věnuji v páté a šesté kapitole. Jako další příklad můžeme uvést sféru vzdělávací – křesťané navštěvují především svoje vlastní školy, které jsou otevřené i muslimům, ale které převážně slouží jim samotným. Tyto školy obecně požívají větší prestiže a jsou lépe ekonomicky zajištěné, než školy státní. Patří totiž pod správu místních církví, které hojně využívají zahraniční pomoc od svých mateřských církví i od západních zemí. Svým studentům nabízejí výuku cizích jazyků a obecně jsou inspirovány západním modelem vzdělávání (Dane, Knoch 2010: 73, Abromet 1995, Raheb V. 1995). Další sférou, kde je vzájemné oddělení muslimů a křesťanů patrné, je sféra ekonomická. Křesťané jsou výrazně úspěšnější v hledání práce, protože mají celkově vyšší vzdělání než většina palestinských muslimských obyvatel. Palestiňtí křesťané patří tedy do střední a vyšší převážně městské sociální vrstvy. Celá řada z nich je učitelé, lékaři a inženýři (Dane, Knoch 2010). Kromě těchto

obecných ukazatelů existuje ale vzájemné oddělení, které se promítá do každodenního života běžného křesťana a to na úrovni prostorové, některá místa sloužící k náboženským účelům jsou pro jednu náboženskou skupinu tabuizována a pro druhou znamenají centrum společenského života, mám na mysli samozřejmě kostely a mešity. Na úrovni časové se jedná o celou řadu významných křesťanských svátků, ale také o slavení neděle, která pro muslimy je obyčejným dnem. Ze všech těchto zdánlivých nedůležitých rozporů vyplývá však rozdělení, které je hlubinného charakteru, protože jednotlivé náboženské skupiny žijí každá ve svém vlastním časoprostoru.

Podle teorie sociální identity, má každá skupina tendenci vidět sebe v tom nejlepším světle a to především proto, aby jedinec podpořil svoji sebeúctu či zvýšil prestiž vztahné skupiny (Tajfel 1981, Turner 1982). Palestiňští křesťané se proto zaměřují na oblasti, ve kterých vynikají – tj. na vzdělání, pracovní schopnost, ekonomický status. K tomu lze přičíst ještě pocit hrdosti na své náboženství a orientace na západní svět, který je v jejich vlastních očích prezentován jako rozvinutější a modernější. Určitou opakující se mantrou může být také jejich neustálé volání po nenásilném odporu vůči izraelské okupaci. Nutno dodat, že celosvětové mínění jim k jejich úspěšné sebe prezentaci značně pomáhá. To samozřejmě neznamena, že by všechny výše uvedené aspekty byly jen smyšlenými pomocnými atributy k budování kladného sebe obrazu. Jedná se ale o hodnoty, které palestinští křesťané hojně využívají ke zvyšování vlastní prestiže.

Tajfel-Turnerovu teorii sociální identity dále můžeme částečně využít k objasnění vysokého emigračního potenciálu palestinských křesťanů do Evropy a USA. Jeden z motivů emigrace, i přes výše uvedený kladný obraz, který o sobě křesťané mají a vytvářejí, může být individuální snaha uniknout z minoritního postavení svojí skupiny. V tomto případě můžeme teorii sociální identity využít jen částečně, protože motivů emigrace, jak četné výzkumy ukazují, je celá řada.

Konečně teorii sociální identity můžeme uplatnit také k objasnění etnického požadavku všech Palestinců, kteří volají po vlastním státě a využívají k dosažení svého cíle všech možných prostředků, násilných i nenásilných. V tomto případě se jedná o třetí v teoretickém úvodu uvedenou strategii změny negativního postavení skupiny.

V šesté a sedmé, ale částečně i v páté kapitole jsem se věnovala každodennímu životu a sociální identitě členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*. Jejich sociální identita je do určité míry podmíněna a také do určité míry vychází z výše uvedené náboženské a etnické

identity, která je sdílená všemi palestinskými křesťany. Protože však existuje celá řada dalších aspektů, které sociální identitu členů řeckokatolické komunity spoluutváří, bylo nutné tyto další aspekty definovat a analyzovat.

Tyto další rozměry sociální identity vyvstaly z konkrétních situací, se kterými jsem se setkávala v terénu a které se ukázaly jako identitotvorné pro členy zkoumané společnosti. Tři základní fenomény, skrze které jsem se na zkoumanou společnost dále dívala, byly sňatková politika, rodina, a jídlo. Všechny tyto tři aspekty navíc souvisí s genderovým postavením a fungováním vztahů v tradičně orientované společnosti.

Analýzou sňatkové politiky jsem nejprve dospěla k celkem očekávanému závěru, že sňatková tabu fungují na náboženském principu a posilují vzájemné oddělení mezi třemi základními celky, mezi křesťany, muslimy a Židy. I když náboženské sňatkové tabu není ve všech případech uplatňováno stejně radikálně (více jsou tabuizované ve zkoumané komunitě sňatky mezi Židy a křesťany, jak podle výpovědí informátorů, tak podle skutečné praxe), je přesto základní rovnicí, podle které se odvíjí hledání budoucího partnera. Vhodnost partnera se tak vždy odvíjí od jeho náboženské a rodové příslušnosti. Analýza sňatkové politiky však dále odkryla vnitřní rozdělení zkoumané náboženské komunity, které funguje na základě rodové příslušnosti. Původní předpoklad, že dva rody, které tvoří drtivou většinu řeckokatolické obce ve městě *Bajt Sáhúr*, preferují především vzájemné sňatky, se nepotvrdil. Právě naopak se ukázalo, že oba rody fungují jako oddělené celky a praktikují i sňatky s členy, kteří stojí mimo komunitu. Především rod Abu Housan preferuje sňatky s členy řeckopravoslavné církve. Tento fakt je dle mého názoru podmíněn především historickým sepětím rodu Abu Housan s pravoslavnou církví (část tohoto rodu zůstala u řeckopravoslavné církve a část přešla do církve řeckokatolické), dále pak současnou sociopolitickou situací, která omezuje možnost vycestování z Betlémské oblasti a celkově tak zmenšuje možnost výběru partnera.

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* je tedy vnitřně diferenciovaná podle rodové příslušnosti a každodenní interakce se odehrává především v rámci rozšířené rodiny a vlastního rodu, nikoli v rámci celé náboženské komunity. Přesto však církve jako instituce zprostředkovává pravidelný kontakt mezi rody a tvoří významný spojující prvek. Jedná se především o společné náboženské, sociálně-kulturní a vzdělávací aktivity.

Rodina a rod pak hraje významnou roli při utváření základní sociální identity jednice nejen v arabské společnosti (Jenkins 1996), ale v lidské společnosti obecně. V arabské společnosti kde stále převládá tradiční pohled na rodinu a rodina tvoří základní rámec sociální

jistot, je však tento aspekt oproti západní společnosti zvýrazněn. Rodina jedinci poskytuje nejen základní sociální zázemí, je pro něj především komunitou, která jej doprovází celý život. Jedinec je hluboce vevázán do rodinných a rodových struktur a jeho snaha na individualizaci je často společností negativně hodnocena.

Tradiční rodinná pouta a rodové struktury jsou stále patrné také ve fungování vzájemných vztahů v řeckokatolické komunitě. Pokusila jsem se analyzovat některé vybrané situace z terénu a zachytit tak, jak se tento tradiční model myšlení odráží v praktickém životě. Analýza situací typu návštěvy nemocného, mateřství, ale také využívání telekomunikační techniky a sociálních sítí potvrdilo základní předpoklad, že sociální identita členů zkoumané společnosti je vnitřně definována právě rodinnými a rodovými strukturami a právy a povinnostmi, které v sobě tradiční rozdělení rolí přináší. Vytváří se tak hierarchicky definované vztahy, kde mladší je povinován úctou ke staršímu, žena k muži, děti k rodičům. Na druhou stranu jsem zaznamenala v některých oblastech poměrně velkou individualizaci a příklon k modernímu modelu myšlení. Jedná se především o uvolnění hranic při výběru životního partnera, důraz na vzdělání a podpora žen ve vzdělání. Konkrétněji řečeno otec podporuje svoji dceru při vzdělání. Vzdělání a profesní postavení je obecně v komunitě vysoce ceněno hned po rodině a mateřství.

Prostřednictvím analýzy symbolické komunikace probíhající skrze jídlo (Barthes 2008: 28-35, Lupton 1996), jsem se snažila odkrýt některé další rozměry vnitřních vztahů ve zkoumané komunitě. Skrze významy připsané jídlu, jeho přípravě a stolování jsem definovala základní vztahy mezi členy rodiny, ale také obecně důležitost, která je jídlu, jako sociálnímu tmelu připsána a v praxi potvrzována. Dále pak jsem na základě některých všeobecných předpokladů, jako je např. „paradox všežravce“, odpor k viskózním látkám, jídlo jako fenomén, který spojuje, ale také rozděluje, definovala a vysvětlila některé konkrétní situace, se kterými jsem se v terénu setkala.

Sociální identita členů řeckokatolické komunity ve městě *Bajt Sáhúr* je definována vnějšími i vnitřními aspekty. Jak jsem již několikrát v této práci uvedla, nejedná se vlastně o jednu sociální identitu, ale o více vzájemně se prostupujících identitárních složek, které jsou podmíněné výše uvedenými aspekty, které jsem se snažila postupně v jednotlivých kapitolách analyzovat. Nelze tedy tuto práci zakončit jednoznačným tvrzením, že sociální identita členů řeckokatolické komunity je právě taková a lze ji bezpodmínečně definovat jednou větou. Nicméně jsem se pokusila co nejvíce přiblížit aspekty, kterými je určena a zachytit jednotlivé

situace, kdy je některá z konkrétních segmentárních identit aktivována a tím pádem hraje v daném momentu rozhodující roli pro chování a jednání jedince. Několik všeobecných závěrů však lze dle mého názoru přeci jen vyslovit. Sociální identita členů řeckokatolické komunity je utvářena třemi základními okolnostmi, výjimečnou sociopolitickou situací, ve které se nachází, tradičním modelem uvažování a modernitou, která toto uvažování proměňuje a přetváří. Stejně tak jako celá arabská společnost i řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr* se nachází uprostřed bouřlivých sociálních proměn. Sňatková politika, která je v současnosti otevřená především vůči ostatním křesťanům z jiných církví navíc dále narušuje jasně definovanou náboženskou příslušnost právě k jedné církvi. Dojde-li k opětovnému vymezení se komunity oproti vnějšímu světu, či naopak k postupné infiltraci do ostatních skupin, zůstává nyní nezodpovězenou otázkou.

9 SUMMARY

The main aim of this dissertation is to depict the social identity of the Palestinian Christians. Secondly, the dissertation delivers a coherent ethnographic study of the Greek-Catholic Community in the town of Beit Sahour with focus on the social identity of its members. This specific ethnography tries to capture daily life of the examined community.

This dissertation is primarily based on a field research, which is the main source of data. By analysing and interpreting these data, the author tries to answer the question of how concrete partial internal interactions and relationships within and outside the community confirm or undermine the social identity of its members, and also, which social areas, relationships and interactions contribute to transferring and strengthening the identity among the members of the examined community.

The general social identity theory by Henri Tajfel and John Turner, complemented by other theories by contemporary authors – especially Richard Jenkins and Thomas Eriksen – forms the theoretical basis. The theoretical framework is presented in detail in the second chapter.

The dissertation views the social identity of the Palestinian Christians in the same way as the above mentioned authors, from several key perspectives. Firstly, the Palestinian Christians are viewed as a group that shares certain characteristics – first of all their ethnic, national and religious identity, which the author describes in the fourth chapter. The fifth and the sixth chapters focus on specific ethnographic research and the internal dimension of the Beit-Sahour-located Greek-Christian Community's social identity.

The second perspective concerns the interpenetration of the category-based and situation-based approach, i.e. uncovering basic categories, on which a clear division in the researched society is based and on the basis of which boundaries are defined. The situation-based approach shows, on the contrary, that even clearly defined boundaries may be transgressed, circumvented or, conversely, strictly observed in certain cases. Identity viewed as a fluctuating, multi-layered state enables us to study concrete situations, in which a particular identity component is activated. Hence, it brings closer everyday-life reality much more precisely than a mere description of the defined categories. The author tries to combine both the approaches in every chapter.

The first chapter describes the state of the examined topic, which is viewed by experts from four key perspectives. In short, the research deals with demography and history of the Palestinian Christians in the concrete socio-political context of the community. The closing paragraphs are dedicated to Palestinian contextual theology. Basic theoretical approaches are outlined in the second chapter.

Chapter three portrays in detail the field research, which the author carried out between 2009 and 2012 in the West Bank. This fieldwork was split into three stages. The first research stage which took place in 2009 helped to map and to specify the research topic, as well as to explore the area. The second stage can be characterised as the pivotal stage. It provided key information and confirmed or disproved some assumptions made during the first research stage. The third research stay in 2012 can be characterised as complementary.

Chapter four depicts concrete situations which the author experienced in the field. Based on them, she defines categories which can play a vital part in the ethnic and national identity of the Palestinian Christians – such as language, historical awareness building, shared territory, as well as shared meanings, which the Palestinians attribute to the external pressure by the Israeli Party. Ethnic identity is the main link between the Palestinians in general, particularly between Christians and Muslims, who claim – with respect to ethnicity and nationality – the Palestinian identity. It is the underlying division “we – Palestinians / they – Israelis” which benefits ethnic and national awareness of the Palestinians and which is the main link between the religiously varied worlds of Christians and Muslims.

In chapter five the author defines several characteristics of religious self-determination that clearly separate Christians and Muslims. In the Palestinian society there still exist underlying societal taboos that people rarely break. The main division concerns private life – family, marriages and everyday interactions. The division between both “worlds” exists at the level of space (churches, private houses) and the time-level (religious holidays and related celebrations). Chapter six describes a concrete marriage practice Greek-Christian Community in the town of Beit Sahour.

Chapter seven describes a concrete internal life of the Greek-Christian Community in the town of Beit Sahour. The author tries to uncover practices that strengthen and maintain social identity within the group, such as clannish and family relationships, significance of food and family celebrations, gender issues and everyday stereotyped behaviours.

The combination of the category-based and situation-based approach to social identity of the Palestinian Christians helped to provide a coherent image of this society.

In general it can be said that the Palestinian Christians build on their ethnic and religious self-determination. The concrete ethnographic study shows, however, the existence of social boundaries which arise primarily at the level of the Muslim and Christian society's division and which also concern additional division between the churches in Beit Sahour. Hence, the social identity is created based on the separation of the reference group from other groups, as well as based on shared moments strengthened within the group through marriage arrangements, clannish and religious cohesion.

10 ZUSAMMENFASSUNG

Das Hauptziel dieser Dissertation ist es, die soziale Identität der palästinensischen Christen darzustellen. Das zweite Ziel ist es, eine kohärente ethnographische Studie der griechisch-katholischen Gemeinschaft in der Stadt Beit Sahour zu liefern, mit Schwerpunkt auf der sozialen Identität ihrer Mitglieder. Es handelt sich um eine konkrete Ethnographie, die sich bemüht, das Alltagsleben der erforschten Gemeinschaft zu erfassen.

Diese Arbeit basiert vor allem auf einer Feldforschung, die zur Hauptquelle konkreter Daten geworden ist. Mit der Analyse und Interpretation dieser Daten versucht die Autorin die Frage zu beantworten, wie einzelne Interaktionen und Beziehungen innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft die soziale Identität ihrer Mitglieder stärken oder beeinträchtigen, und auch, welche soziale Bereiche, Beziehungen und Interaktionen zur Übertragung und Stärkung der sozialen Identität unter den Mitgliedern der erforschten Gruppe beitragen.

Die theoretische Grundlage stellt vor allem die allgemeine Theorie der sozialen Identität von Henri Tajfel und John Turner dar, ergänzt durch weitere Ansätze gegenwärtiger Autoren – in erster Reihe Richard Jenkins und Thomas Eriksen.

Die vorliegende Dissertation behandelt die soziale Identität der palästinensischen Christen genauso, wie die oben erwähnten Autoren, aus mehreren Grundperspektiven. Erstens geht es um die Perspektive, die die palästinensischen Christen als eine Gruppe sieht, die bestimmte Charakteristiken teilt. Es handelt sich vor allem um ihre ethnisch-nationale und religiöse Identität, der das vierte Kapitel gewidmet wird. Der Schwerpunkt der Kapitel fünf und sechs ist die konkrete ethnographische Forschung und die interne Dimension der sozialen Identität der griechisch-katholischen Gemeinschaft in der Stadt Beit Sahour.

Die zweite Perspektive ist die Verflechtung eines auf Kategorien und eines auf Situationen basierenden Ansatzes. Bei dem ersten Ansatz geht es um die Entdeckung von Grundkategorien, auf denen eine klare Spaltung der erforschten Gesellschaft beruht, und um die Festlegung dieser Grenzen. Der auf Situationen basierende Ansatz zeigt im Gegenteil, dass auch klar definierte Grenzen in manchen Fällen überschritten, umgangen, oder aber strikt eingehalten werden. Bei der Wahrnehmung der Identität als eines variablen, mehrschichtigen Zustandes hat man die Möglichkeit, konkrete Situationen zu beschreiben, in denen eine konkrete Identitätsschicht aktiviert wird. Es kann also die Alltagsrealität viel genauer

dargestellt werden, als bei einer einfachen Beschreibung der definierten Kategorien. Die Autorin kombiniert beide Ansätze in jedem Kapitel.

Das erste Kapitel beschreibt den Zustand der erforschten Materie, die die Experten aus vier Perspektiven betrachten. In Kürze gesagt handelt es sich um eine Forschung, die sich mit der Demographie und Geschichte der palästinensischen Christen, und mit dem konkreten sozialpolitischen Kontext, in dem sich die erforschte Gruppe befindet, beschäftigt. Die letzten Absätze werden der palästinensischen kontextuellen Theologie gewidmet. Grundlegende theoretische Ansätze werden im zweiten Kapitel dargestellt.

Das dritte Kapitel beschreibt im Detail die Feldforschung, die die Autorin zwischen 2009 und 2012 im Westjordanland durchgeführt hat. Diese Feldforschung umfasste drei Phasen. 2009 fand die erste, einführende Forschung statt, die geholfen hat, sich sowohl über das Forschungsthema zu orientieren und es zu spezifizieren, als auch die ausgewählte Lokalität gründlich zu erkunden. Die zweite Forschung, die 2012 stattfand, kann als die Schlüsselforschung bezeichnet werden. Sie brachte einige substantielle Informationen und bestätigte, bzw. widerlegte Annahmen, die während der ersten Forschung gemacht wurden. Der dritte Forschungsaufenthalt in 2012 kann als ergänzend charakterisiert werden.

Im vierten Kapitel geht die Autorin von konkreten Situationen aus, die sie vor Ort erlebte. Anhand dieser Situationen versucht sie, Kategorien zu definieren, die essentiell sein können für die ethnisch-nationale Identität der palästinensischen Christen – wie Sprache, geschichtliche Bewusstseinsbildung, gemeinsames Gebiet, und auch gemeinsame Bedeutungen, die die Palästinenser dem äußeren Druck von der israelischen Seite zuschreiben. Ethnische Identität stellt die Hauptverbindung zwischen den Palästinensern allgemein, vor allem also zwischen Christen und Muslimen dar, die sich mit Hinsicht auf Ethnizität und Nationalität zur palästinensischen Identität bekennen. Es handelt sich um die grundlegende Trennung zwischen „wir“ – Palästinenser und „sie“ – Israelis, aus der sich das ethnisch-nationale Bewusstsein der Palästinenser speist, und die die Hauptverbindung der unterschiedlichen religiösen Welten der Christen und Muslime darstellt.

Im fünften Kapitel definiert die Autorin einige Charakteristiken der religiösen Selbstbestimmung, die Christen und Muslime ziemlich klar voneinander trennen. In der palästinensischen Gesellschaft funktionieren bestimmte grundlegende gesellschaftliche Tabus, die nur selten überschritten werden. Die grundlegende Trennung funktioniert daher vor allem in der Privatsphäre, die die Familie, Eheschließungen und alltägliche Interaktionen

betrifft. Die Trennung zwischen den beiden Welten funktioniert sowohl auf der räumlichen Ebene (Kirchen, Privathäuser), als auch auf der zeitlichen Ebene (religiöse Feiertage und die damit zusammenhängenden Feste). Das sechste Kapitel beschreibt eine konkrete Heirats Praxis der griechisch-katholischen Gemeinschaft in der Stadt Beit Sahour.

Das siebte Kapitel befasst sich mit konkreter ethnographischer Beschreibung des internen Lebens der griechisch-katholischen Gemeinschaft in der Stadt Beit Sahour. Die Autorin versucht dabei, verschiedene Praktiken zu entdecken, die die soziale Identität innerhalb dieser Gruppe stärken und aufrechterhalten – wie Beziehungen innerhalb eines Stammes oder einer Familie, Bedeutung von Essen und Familienfesten, Genderfragen und alltägliche stereotype Verhaltensweisen.

Die Kombination von einem auf Kategorien und einem auf Situationen basierenden Ansatz ermöglicht es, ein kohärentes Bild dieser Gesellschaft zu skizzieren. Generell können wir sagen, dass die palästinensischen Christen von der ethnischen und religiösen Selbstbestimmung ausgehen. In der konkreten ethnographischen Studie haben sich jedoch einige grundlegende soziale Grenzen gezeigt, die vor allem auf der Ebene der Trennung zwischen der moslemischen und christlichen Gesellschaft auftreten, die allerdings auch eine zusätzliche Trennung zwischen den einzelnen Kirchen in Beit Sahour betreffen. Die soziale Identität entsteht also nicht nur auf Grund einer Trennung der Referenzgruppe von anderen Gruppen, sondern auch auf Grund gemeinsamer Momente, die innerhalb der Gruppe gestärkt werden, durch arrangierte Heiraten, durch Zusammenhalt innerhalb des Stammes und innerhalb der Religion.

11 BIBLIOGRAFIE

11.1 Literatura

ABUDABBEH Nuha. Arab Families. In: *Ethnicity and Family Therapy*. McGOLDRICK Monica, GIORDANO Joe (ed.). New York: The Guilford Press. 2005. s. 423-436. ISBN-13: 978-1593850203.

ABROMEIT Hans-Jürgen. „Es war keine Schule irgendwelcher christlicher Denomination in ganz Palästina“. Der Beitrag christlicher Schulen in Palästina. In: *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. BECHMANN Ulrike, RAHEB Mitri (ed.). Frankfurt am Main: Knecht, Frankfurt. 1995. s. 208-216 ISBN 3-7820-0729-8.

AATEK Naim Stifan. *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*. New York: Orbis Books. 2008. ISBN 978-1-57075-784-6.

AATEK Naim Stifan. *Justice, and only justice: A Palestinian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books. Maryknoll. 1991. ISBN 0-88344-540-9, ISBN 0-88344-545-X.

BAILEY Betty Jane, BAILEY J. Martin. *Who Are the Christians in the Middle East?*. Grand Rapids: Wm. B. Eadmans Publishing Co. 2003. ISBN 0-8028-1020-9.

BARŠA Pavel, STRMISKA Maxmilián. *Národní stát a etnický konflikt*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 1999. ISBN 80-85959-52-6.

BARTH Fredrik. Introduction. In: BARTH Fredrik (ed.). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Company. 1969. s. 9-38.

BARTHES Roland. Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption. [1961] In: *Food and culture: a reader*. COUNIHAN Carole. VAN ESTERIK Penny (ed.). New York: Routledge. 2008. s. 28-36. ISBN 978-0-415-97777-7.

BAUMAN Zygmunt. *Myslet sociologicky*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství. 1997. ISBN: 80-85850-14-1.

Beit Sahour City Profile. Palestinian Localities Study Bethlehem Governorate. Jerusalem: The Applied Research Institute. 2010.

BERNARD H. Russell. *Research methods in anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham, MD: AltaMira Press. 2006. ISBN 0-7591-0868-4.

BERNARD H. Russell. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Walnut Creek: Altamira Press, 1995. ISBN 0-8039-5244-9.

Bible: Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost. 1996. ISBN 80-85810-11-5.

BROWN Rupert. Meziskupinové vztahy. In: *Sociální psychologie: moderní učebnice sociální psychologie* HEWSTONE Miles, STROEBE Wolfgang (ed.). Praha: Portál. 2006. ISBN: 80-7367-092-5.

BRUNER Jerome. *The Process of education*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1960. ISBN: 9780674710016.

BRUNER Jerome. The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*. Vol. 18, No. 1. 1991. pp. 1-21. Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/1343711>> [citováno 20. 2. 2013].

BRUNER Jerome. *Acts of Meaning*. Cambridge: Harvard University Press. 2000. ISBN 0-674-00360-8.

CAMPO Juan E., CAMPO Magda. Food Preparation. In: *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality And Health, Volume 3*. SUAD Joseph, Nağmābādī Afsāna (ed.). Brill. 2003. s. 103-107. ISBN: 978-90-04-12819-4.

COHEN Anthony Paul. Culture as Identity: An Anthropologist's View Author(s). *New Literary History*. Vol. 24. No. 1. 1993. s. 195-209. dostupné na URL: <<http://www.jstor.org/stable/469278>> [citováno 20. 2. 2010].

COHEN Anthony Paul. *Culture, Identity and the Concept of Boundary* [online]. 19. 4. 2005. s. 49-60. dostupné na URL: <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/1131558x/articulos/RASO9494110049A.PDF>> [citováno 2. 2. 2010].

CORNELL Stephen E., HARTMANN Douglas. *Ethnicity and race: making identities in a changing world*. Thousand Oaks: Pine Forge Press. 2007. ISBN: 1-4129-4110-5.

CRABTREE Benjamin F., MILLER William L. Doing Qualitative Research. 2. vyd. *Thousand Oaks, California: Sage*. 1999. ISBN: 9780761914983.

ČEJKA Marek. *Izrael a Palestina. Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu*. 1. vyd. Brno: Centrum strategických studií. 2007. ISBN 978-80-87029-16-9.

DANE Felix, KNOCHA Jörg. *Rolle und Einfluss der Christen in den Palästinensischen Gebieten*. Kas Auslandsinformationen. 2010/12. Dostupné na: <<http://www.kas.de/wf/en/33.21240/>> [citováno 9. 9. 2014].

DEVAULT Marjorie. Conflict and Deference. [1990] In: *Food and culture: a reader*. COUNIHAN Carole. VAN ESTERIK Penny (ed.). New York: Routledge. 2008. s. 240-258. ISBN 978-0-415-97777-7.

DEWALT Kathleen M., DEWALT Billie R., Participant Observation. BERNARD H. Russell. (ed.) In: *Handbook of methods in cultural anthropology*. Walnut Creek, Calif: AltaMira Press. 1998. s. 259-301. ISBN 0761991514.

DEWALT Kathleen M., DEWALT Billie R., *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Lanham, Md: AltaMira Press. 2010. ISBN 978-0759119277.

DOUGLAS Mary. Self-Evidence. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 1972. pp. 27-43.

DOUGLAS Mary. *Purity and Danger*. London: Cox and Wyman Ltd. 1966.

DUMPER Michael. Church-State Relations in Jerusalem since 1948. In: *The Christian heritage in the Holy Land*. O'MAHONY Anthony (ed.). London: Scorpion Cavendish Ltd. 1995. s. 266-287. ISBN 1-900269-06-6.

DVOŘÁČEK Jiří. *Východní kanonické právo*. Praha: Apoštolský exarchát řeckokatolické církve a Institut sv. Kosmy a Damiána. 2014. ISBN 978-80-905948-0-7.

Educational Rights and Academic Freedoms in Palestinian Authority Territories. Ramallah: Ramallah Centrum for Human Rights Studies. 2008.

Encyclopedia Of Islam And The Muslim World. MARTIN Richard C., ARJOMAND Said Amir (ed.). Macmillan Reference USA. 2004. ISBN: 0-02-865603-2.

Encyclopedia of social and cultural anthropology. BARNARD Alan, SPENCER Jonathan (ed.). London: Routledge. 2003. ISBN: 0-415-28558-5.

ERIKSEN Thomas Hylland. We and Us: Two Modes of Group Identification. *Journal of Peace Research*. Vol. 32, No. 4. 1995. pp. 427-436.

ERIKSEN Thomas Hylland. *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton. 2007. ISBN: 978-80-7254-925-2.

ERIKSEN Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie*. 1. vyd. Praha: Portál. 2008. ISBN 978-80-7367-465-6.

ERIKSEN Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus*. Praha: SLON. 2012. ISBN: 978-80-7419-053-7.

FARSOUN Samih K. Class Structure and Social Change in the Arab World. In: *Arab Society: Class, Gender, Power, and Development*. HOPKINS Nicholas S., IBRAHIM Saad Eddin. (ed.) New York: The American University in Cairo Press. 2006. s. 11-28. ISBN: 978-977-424-404-9.

FARSOUN Samih K. Introduction. In: *Arab Society: Continuity and Change*. FARSOUN Samih K. (ed.). New York: Routledge. 2013. s. 1-15. ISBN: 978-1-134-09611-4.

FARSOUN Samih K., LANDIS Jean M., The Sociology of an Uprising. In: NASSAR Jamal R., HEACOCK Roger (ed.). *Intifada: Palestine at the Crossroads*. New York: Praeger. 1990. ISBN 0-275-93411-X.

FENTON Steve. *Ethnicity*. Cambridge, Oxford: Polity Press. 2003. ISBN: 978-0745622873.

FISCHLER Claude. Food, Self and Identity. *Social Science Information*. Vol. 27. 1988. pp. 275-293.

FRITZOVÁ Marie. *První intifáda v narativních příbězích křesťanských obyvatel Palestiny – příběhy z betlémské oblasti*. Plzeň. 2013. Diplomová práce. Obhájeno na FPE ZČU 2013.

FRITZOVÁ Marie, recenze: KAUFMANN Jean-Claude. Chápající rozhovor. SLON. 2010 In: *AntropoWebzin*. Plzeň: AntropoWeb při Katedře antropologie FF ZČU. 3/2011.

FRITZOVÁ Marie. Palestiniští křesťané – problém dlouhotrvajícího exodu z místa zrodu křesťanství. *AntropoWebzin*. Plzeň: AntropoWeb při Katedře antropologie FF ZČU. 2/2012.

FRITZOVÁ Marie. První intifáda v narativních příbězích obyvatel Palestiny. Příběhy betlémské oblasti. *Historie 2012: Sborník prací z 18. celostátní studentské vědecké konference konané 11. a 12. dubna 2013 v Plzni*. Plzeň: Západočeská univerzita. 2013. ISBN: 978-80-261-0339-4

FRITZOVÁ Marie. Dva životní příběhy palestinských křesťanů a první intifáda. *Theatrum historiae*. Pardubice: Univerzita Pardubice. 2014/14. s. 203-225. ISSN 1802-2502.

- GEERTZ Clifford. *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. 1. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON). 2000. ISBN 80-85850-89-3.
- GELLNER Ernest André. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK). 2003. ISBN 80-7325-023-3.
- HALBWACHS Maurice. *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství. 2009. ISBN 978-80-7419-016-2.
- HENDL Jan. *Kvalitativní výzkum: Základy metody a aplikace*. 1. vyd. Praha: Portál. 2005. ISBN 80-7367-040-2.
- HOLSTEIN J., GUBRIUM J., The active interview. In: *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. SILVERMAN David (ed.). 2. vyd. London; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications Ltd. 2004. ISBN 9780761949343.
- HOOG Michael A., ABRAMS Dominic. *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group*. Routledge. 1990. ISBN 978-0415006958.
- HOOG Michael A., Intragroup Processes, Group Structure and Social Identity. In: ROBINSON Peter (ed.). *Social Groups and Identities: Developing the Legacy of Henri Tajfel*. Routledge: Reissue edition. 1998. pp. 65-41. ISBN 978-0750630832.
- HOPKINS Nicholas S., IBRAHIM Saad Eddin. Family and Gender. In: HOPKINS Nicholas S., IBRAHIM Saad Eddin. (ed.) *Arab Society: Class, Gender, Power, and Development*. New York: The American University in Cairo Press. 2006. s. 173-183. ISBN 978-977-424-404-9.
- HOŠŤÁLKOVÁ Radmila. *Uzavření manželství pod podmínkou v kodexové legislativě katolické církve ve 20. století*. Diplomová práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci. 2012.
- HUNTER F. Robert. *The Palestinian uprising: a war by other means*. Berkeley: University of California Press. 1991. ISBN 0-520-07489-0.
- ISAACS Harold R., Basic Group Identity. [1975]. In: *Ethnicity: theory and experience*. GLAZER Nathan (ed.). Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press. 1995. s. 29-52. ISBN 978-0-674-26856-2.
- ISLAM Zahidul. Interfaith marriage in Islam and present situation. *Global Journal of Politics and Law Research*. Vol. 2, No. 1. 2014. pp. 36-47. Dostupné na: <<http://www.eajournals.org/wp-content/uploads/Interfaith-Marriage-in-Islam-and-present-situation.pdf>> [citováno 15. 5. 2015].
- JANDOUREK Jan. *Sociologický slovník*. 1. vyd. Praha: Portál. 2001. ISBN 80-7178-535-0.
- JENKINS Richard. *Rethinking Ethnicity*. London: SAGE Publications. 2003. ISBN 0-8039-7678-X.
- JENKINS Richard. *Social Identity*. London, New York: Routledge. 1996. ISBN 0-415-12052-7, ISBN 0-415-12053-5.
- KANDERT Josef. Menšiny – historické a současné přístupy. In: *Etnické komunity: integrace, Identita*. BITTNEROVÁ Dana, MORAVCOVÁ Mirjam (ed.). Praha: FHS UK. 2011. ISBN 978-8087398135.
- Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon. 1995. ISBN 80-7113-132-6.

KAUFMANN, Jean-Claude. 2010. *Chápající rozhovor*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON. ISBN 978-80-7419-033-9.

KHOLOUSSY Hanan. Marriage: Islamic Discourses. In: *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality And Health, Volume 3*. SUAD Joseph, Naǧmābādī Afsāna (ed.). Brill. 2003. s. 246-252. ISBN 978-90-04-12819-4.

KHOURY Geries S., The Significance of Jerusalem: A Christian Perspective - Jerusalem is the core of the Christian faith. *Palestine-Israel Journal*. Vol. 2, No. 2. 1995. Dostupné na: <http://www.pij.org/details.php?id=648#> [citováno 9. 6. 2015].

KILDANI Hanna Said. *Modern Christianity in the Holy Land*. Bloomington: AuthorHouse 2010. ISBN 978-1-4490-5284-3.

KROPÁČEK Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad. 1998. ISBN 80-7021-287-X.

LEEMAN Alex B. Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions. *Indiana Law Journal*. Vol. 84. Iss. 2. pp. 743-771. Dostupné na: < <http://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol84/iss2/9> > [citováno 15. 5. 2015].

LE GOFF Jacques. *Paměť a dějiny*. Praha: Argo. 2007. ISBN 978-80-7203-862-6.

LEV-WIESEL Rachel, AL-KRENAWI Alean. Attitude towards Marriage and Marital Quality: A Comparison among Israeli Arabs. *Family Relations*. Vol. 48, No. 1., 1999. pp. 51-56. Dostupné na: < <http://www.jstor.org/stable/585682> > [citováno 12. 5. 2015].

LOZOVIUK Petr. Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In: HIRT Tomáš, JAKOUBEK Marek (ed.). *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Aleš Čeněk. 2005. s. 162-198. ISBN 80-86898-22-9.

LUPTON Deborah. *Food, the Body and the Self*. London: Sage. 1996. ISBN 978-0803976481.

LUSTICK Ian S., Writing the Intifada: Collective Action in the Occupied territories. *World Politics*. Vol. 45. No. 4 (Jul., 1993). s. 560-594. Dostupné z: <<http://www.jstor.org/stable/2950709>>[citováno 7. 2. 2013].

NĚMEC Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*. Praha: Krystal OP. 2006. ISBN 80-85929-83-X.

MENDEL Miloš. Žena, láska, rodina. In: *Islám: ideál a skutečnost*. KŘIKAVOVÁ Adéla (ed.) Praha: Baset. 2002. s. 117- 152. ISBN 80-86223-71-X.

MILTON-EDWARDS Beverley. *The Israeli-Palestinian Conflict: A People's War*. Oxon: Routledge. 2009. ISBN 0-145-41044-4.

METCALF Peter. The Book in the Coffin: On the Ambivalence of "Informants". *Cultural Anthropology*. Vol. 13, No. 3., 1998. pp. 326-343. Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/656593>> [citováno 10. 9. 2014].

MONTANARI Massimo. *Food is culture*. New York: Columbia University Press. 2006. ISBN 978-0-231-13790-4.

- OTHMAN Omar. *Yalla Nihki Arabic I*. Jeruzalem: Alquds Univerzity – Center for Jerusalem Studies. 2010.
- Palestinian Christians: Facts, Figures and Trends 2008*. Bethlehem: DIYAR. 2008.
- PAVLINCOVÁ Helena a kol. *Judaismus, křesťanství, islám*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta. 1994. ISBN 80-204-0440-6.
- PETROSILLO Piero. *Křesťanství od A do Z*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 1998. ISBN 80-7192-365-6.
- POKORNÁ Anna. *Domov pod pokličkou: K antropologii jídla*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova v Praze. 2009.
- POLÁŠEK František. *Východní křesťanské církve*. 1. vyd. Olomouc: Maticе cyrilometodějská. 2002. ISBN 80-7266-127-2.
- RAHEB Mitri. *I Am a Palestinian Christian*. Minneapolis: Fortress Press. 1995. ISBN 0-8006-2663-3.
- RAHEB Viola. Das Schulsystem in Palästina. In: *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. BECHMANN Ulrike, RAHEB Mitri (ed.). Frankfurt am Main: Knecht, Frankfurt. 1995. s. 208-216. ISBN 3-7820-0729-8.
- RAPPORT Nigel. Narrative as fieldwork technique. In: *Constructing Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. VERED Amid (ed.). Routledge: 2000.
- RASHAD Hoda, OSMAN Magued, ROUDI-FAHIMI Farzaneh. Marriage in the Arab World. *Population Reference Bureau*. Washington. 2005. Dostupné na: http://www.prb.org/pdf05/marriageinarabworld_eng.pdf [citováno 16. 5. 2015].
- SABBAH Michael. *Faithful Witness*. New York: New City Press. 2009. ISBN 978-1-56548-307-1.
- SABELLA Bernard. Socio-Economic Characteristics: Reality, Problems and Aspiration in the Holy Land. In: *Christians in the Holy Land*. PRIOR Michael, TAYLOR William (ed.). London: World of Islam Festival Trust. 1994. s. 31-44. ISBN 0-905035-32-1.
- SAID Edward W., Intifada and Independence. In: *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*. LOCKMAN Zachary, BEININ Joel (ed.). Boston: South End Press. 1989. ISBN 0896083632.
- SAHANAM L. E., *Belonging But Not Believing: Interfaith Marriage*. Delhi: ISPCK. 2009. ISBN 978-8184580884.
- SHALABI Fahoum. *Effective Schooling in the West Bank*. Twenty University Press: 2002.
- SMITH Anthony. D., *National Identity*. Reno, Las Vegas: University of Nevada Press. 1991. ISBN 0-87417-204-7.
- SHARABI Hisham. The Dialectics of Patriarchy in Arab Society. In: *Arab Society: Continuity and Change*. FARSOON Samih K. (ed.). New York: Routledge. 2013. s. 83-104. ISBN 978-1-134-09611-4.
- SENNOTT Charles M., *The body and the blood: the Middle East's vanishing Christians and the possibility for peace*. New York: Public Affairs. 2003. ISBN 978-1-58648-165-0.

SMITH Charles D., *Palestine and the Arab-Israeli Conflict*. Boston: Bedford/St. Martin's. 2004. ISBN 0-312-40408-5.

SUAD Joseph. Gender and Family in the Arab World. In: *Arab Women: Between Defiance and Restraint*. SABBAGH Suha (ed.). New York: Interlink Books. 1996. s. 194-210. ISBN 9781566561877.

SUAD Joseph. Gendering Citizenship in the Middle East. In: *Gender and Citizenship in the Middle East*. SUAD Joseph (ed.). New York: Syracuse University Press. 2000. s. 3-30. ISBN 978-0815628651.

ŠAFR Jiří. Sociální distance a interakce: relační přístup ke studiu stratifikace. In: *Sociální distance, interakce, relace a kategorizace*. ŠAFR Jiří (ed.). Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky. 2008. ISBN 978-80-7330-146-0.

ŠANDEROVÁ Jadwiga. Takzvaný kulturní obrat v konceptualizaci nerovností. In: *Sociální konstrukce nerovností pod kvalitativní lupou*. ŠAFR Jiří (ed.). Praha: Sociologické nakladatelství. 2009. ISBN 978-80-7419-015-5.

ŠLAJEROVÁ Monika. *Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. 2009. ISBN 978-80-87378-20-1.

TAJFEL Henri. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge University Press, Cambridge. 1981. ISBN 978-0-521-22839-8.

TAJFEL Henri, TURNER John C., The social identity theory of inter-group behavior. In: *Psychology of Intergroup Relations*. WORCHEL Stephen, AUSTIN William G. (ed.). Chicago: Nelson-Hall. 1986. s. 7-24. ISBN 978-0-830-41075-0.

TESAŘ Filip. *Etnické konflikty*. Praha: Portál. 2007. ISBN 978-80-7367-097-9

The Cambridge Dictionary of Sociology. TURNER Bryan S. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press. 2006. ISBN 0-521-54046-1.

THOITS Peggy A., VIRSHUP Lauren K., Me's and We's: Forms and Functions of Social Identities. In: ASHMORE Richard D., JUSSIM Lee (ed.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. New York: Oxford University Press. 1997. pp 106-133. ISBN 978-0195098273.

THOMAS Amelia a kol., *Izrael a palestinská území*. (edice Lonely Planet). Praha: Svojtka & Co., 2010. ISBN 978-80-256-0423-8.

THOMPSON Paul. *The Voice of the past oral history*. 3. vyd. New York: Oxford University Press. 2000. ISBN 0-19-289317-3.

TSIMHONI Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: An Historical, Social and Political Study*. London, Westport, Connecticut: Praeger Publishers. 1993. ISBN 0-275-939219.

TOMANDL Miloš. K teoretickým aspektům formování sociální identity. In: *Etnické komunity v kulturní a sociální různosti*. BITTNEROVÁ Dana, MORAVCOVÁ Mirjam (ed.). Praha: FHS UK. 2010. ISBN 978-80-87398-08-1.

TURNER John C., Towards a cognitive redefinition of the social group. In: TAJFEL Henri (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations*. New York: Cambridge University Press. 1982. pp. 15-41. ISBN 978-0-521-15365-2.

VANĚK Miroslav. *Naslouchat hlasům paměti: teoretické a praktické aspekty orální historie*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR. 2007. ISBN 978-80-7285-089-1.

VAŇKOVÁ Marie. *Palestinští křesťané ve světle své současné identity*. Plzeň. 2010. Diplomová práce. Obhájeno na FF ZČU 2010.

VIDICH Arthur J., Participant Observation and the Collection and Interpretation of Data. *American Journal of Sociology*. Vol. 60, No. 4. pp. 354-36. Dostupné na: <<http://www.jstor.org/stable/2772028>> [citováno 6. 9. 2014]

WILK Richard. Real Belizean Food: Building Local Identity in the Transnational Caribbean. [1992] In: *Food and culture: a reader*. COUNIHAN Carole. VAN ESTERIK Penny (ed.). New York: Routledge. 2008. s. 308-326. ISBN 978-0-415-97777-7.

11.2 Internetové zdroje

A Life Under Occupation [online]. URL: <<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3289&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=1>> [citováno 6. 4. 2015].

Al-Zaytouna Centre - Statistical Report - ARIJ The Israeli Efforts to Consolidate Settlers' Colonial Hold over the City of Jerusalem. Dostupné na URL: <<http://www.alzaytouna.net/en/resources/statistics/112606-the-israeli-efforts-to-consolidate-settlers-colonial-hold-over-the-city-of-jerusalem.html>> [citováno 8. 8. 2015].

Catholic encyclopedia: Melchites [online]. 2009. URL: <<http://www.newadvent.org/cathen/10157b.htm>> [citováno 7. 4. 2010]

CEPR – Illegal Israeli Settlements [online]. URL: <http://thecepr.org/index.php?option=com_content&view=article&id=115:illegal-israeli-settlements&catid=6:memos&Itemid=34> [citováno 8. 4. 2015].

CNEWA – Christian Emigration Report: Palestine [online]. 1999-2014 URL: <<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=761&pagetypeID=8&sitecode=HQ&pageno=2>> [citováno 12. 11. 2014].

CNEWA – Issues ONE May 2012 [online]. *Bernard Sabella*. 1999-2014 URL: <<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3627&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=2>> [citováno 6. 4. 2015].

CNEWA – The Melkite Catholic Church [online]. 24. 7. 2007. URL: <<http://cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=68&IndexView=toc>> [citováno 8. 3. 2010].

Codex iuris canonici - Kodex kanonického práva z roku 1983. Dostupné na: <<http://cic.biskupstvi.cz/index.php>> [citováno 28. 5. 2015].

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium - Kodex kánonů východních církví z roku 1990. Dostupné na: <<http://www.jgray.org/codes/cceo90eng.html>> [citováno 28. 5. 2015].

Custodia di Terra Santa [online]. 31. 3. 2009. URL: <<http://www.custodia.fr/The-Church-in-the-Holy-Land-a.html?lang=it>> [citováno 8. 3. 2010].

Chacour, Elias (1939-) [online]. © 2010. URL: <<http://encyclopedia.jrank.org/articles/pages/5629/Chacour-Elias-1939.html>> [citováno 9. 6. 2015].

Churches [online]. URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [citováno 8. 3. 2015].

Čtyři sta let „stále krvácející rána na těle Pravoslaví“ [online]. 9. 7. 2007. URL: http://www.pravoslav.gts.cz/unie_96.htm [citováno 20. 4. 2010].

First Pastoral Letters of H. B. Msgr. MICHEL SABBAH Latin Patriarch of Jerusalem. 1988 [online]. URL: <<http://www.lpj.org/newsite2006/patriarch/pastoral-letters/1988/in-pulcritudinis-pacis-en.html>> [citováno 20. 3. 2015].

History, Economy, and Tourism [online]. Welcome To Beit Sahour Official Website. 2005-2010. URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/english/historic.htm>> [citováno 28. 3. 2013].

Institutional Research Unit - Bethlehem University. 2014. [online]. Dostupné na: URL: <<http://www.bethlehem.edu/facts>> [citováno 18. 6. 2015].

Israeli Settlements in Palestine Annual Statistical Report 2013. State of Palestine Palestinian Central Bureau of Statistics. 2014. Dostupné na: URL: <http://www.pcbs.gov.ps/pcbs_2012/Publications.aspx> [citováno 6. 5. 2015].

Israeli settlements continue as Palestinians prep ICC submission. 2015 [online]. URL: <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/04/palestine-land-day-israel-settlments.html#>> [citováno 8. 4. 2015].

Kairos Palestine Document [online]. 11. 12. 2009. Dostupné na: <<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palestine-document>> [citováno 7. 10. 2014].

Land Expropriation and Settlements [online]. 2011-2014. URL: <<http://www.btselem.org/settlements>> [citováno 8. 4. 2015].

Localities in Bethlehem Governorate by Type of Locality and Population Estimates, 2007-2016. Dostupné na: URL: <http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/betlhm.htm> [citováno 20. 6. 2015].

Melkite Church [online]. © 1998-2009. URL: <<http://www.holycrossmelkite.org/ECPA/Byzantine/Melkite.html>> [citováno 8. 3. 2010].

Melkite Church [online]. © 1998-2009. URL: <<http://www.holycrossmelkite.org/ECPA/Byzantine/Melkite.html>> [citováno 8. 3. 2010].

Melkite Greek Catholic Church Information Center [online]. 2014. URL: <<http://www.mliles.com/melkite/indexmelkiteotherholylandseminaryholysavior.shtml>> [citováno 12. 4. 2015].

Memorandum of Their Beatitudes the Patriarchs and the Heads of the Christians Communities in Jerusalem – On the Significance of Jerusalem for Christians. 1994. [online]. Dostupné na: URL: <<http://www.al-bushra.org/hedchrch/memorandum.htm>> [citováno 6. 4. 2015].

Milk Grotto: See The Holy Land. 2010 [online]. URL: <<http://www.seetheholyland.net/milk-grotto/>> [citováno 19. 6. 2015].

Orientalium Ecclesiarum 1964 - Dekret o katolických východních církvích. Dostupné na: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_cs.html> [citováno 1. 6. 2015].

Oriente Lumen 1995 - Apoštolský list Jana Pavla II. z roku 1995. Dostupné na: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html> [citováno 2. 6. 2015].

Palestina - Ministerstvo zahraničních věcí České republiky. Dostupné na: URL: <http://www.mzv.cz/jnp/cz/encyklopedie_statu/blizky_vychod/palestina/index.html> [citováno 20. 6. 2015].

Palestinian Christians in the Holy Land-IMEU [online]. URL: <<http://imeu.org/article/palestinian-christians-in-the-holy-land>> [citováno 12. 11. 2014].

Palestinian Central Bureau of Statistics. Population, Housing and Establishment Census-1997, Final Results. Ramallah. 1999. s. 48. Dostupné na URL: <<http://www.pcbs.gov.ps/Downloads/book426.pdf>> [citováno 8. 8. 2015].

Second Pastoral Letters of H. B. Msgr. MICHEL SABBAH, Latin Patriarch of Jerusalem. 1990 [online]. URL: <<http://www.lpj.org/newsite2006/patriarch/pastoral-letters/1990/prayforpeace.html>> [citováno 20. 3. 2015]

Separation Barrier - B'Tselem [online]. 2011. URL: <http://www.btselem.org/topic/separation_barrier> [citováno 15. 6. 2015].

Shepherds' Field, Bethlehem [online]. URL: <http://www.atlastours.net/holyland/shepherds_field.html> [citováno 7. 6. 2015].

Statistical Abstract of Israel 2010 - No. 61 Subject 2 - Table No. (s. 94). Dostupné na URL: <http://www1.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_05&CYear=2010> [citováno 8. 8. 2015]

The Intifada in Palestine: Introduction [online]. 1997-2009. URL: <<http://www.intifada.com/palestine.html>> [citováno 27. 1. 2015].

The Sabeel survey on Palestinian Christians in the West Bank and Israel: Historical Demographic Developments, Current Politics and Attitudes Towards Church, Society and Human Rights. Jeruzalem: Sabeel. 2006. Dostupné na: <<http://www.fosna.org/content/sabeel-survey-palestinian-christians-west-bank-and-israel-pdf>> [citováno 30. 12. 2014].

Turathuna - Center for Palestinian Heritage. Více viz: *Library - Turathuna Center for Palestinian Heritage - Bethlehem University*. 2014. [online]. Dostupné na: URL: <<http://www.bethlehem.edu/library/turathuna>> [citováno 18. 6. 2015].

وزارة التربية والتعليم – فلسطين [online]. 2010. URL: <<http://www.mohe.gov.ps/ShowArticle.aspx?ID=180>> [citováno 12. 6. 2012].

عنا نبذة [online]. 2014. URL: <www.gcps.edu.ps/ar/عنا-نبذة> [citováno 12. 4. 2015].

30. 03. 2015 [online]. 2015. URL: <<http://www.pcbs.gov.ps/site/512/default.aspx?tabID=512&lang=ar&ItemID=1360&mid=3915&wversion=Staging>> [citováno 8. 4. 2015].

12 PŘÍLOHY

Příloha P1 – Přehled počtu studentů a učitelů v řeckokatolické škole v *Bejt Sáhúr*

Greek Catholic Patriarchate school in Beit Sahour
--

Students Report

Scholastic year	# of students	Greek Catholic students	other students	Muslims students
2009	618	119	417	82
2010	566	102	368	96
2011	564	90	376	98
2012	590	88	389	113
2013	611	88	392	131
2014	651	98	405	148

Staff Report

Scholastic year	# of Teachers and administration	Greek Catholic	Others	Muslims
2015	69	16	48	5

Zdroj: *Greek Catholic Patriarchate school in Beit Sahour*, informace poskytnuté ředitelstvem školy, 2015. Ve vlastnictví autorky.

Příloha P2 – První intifáda jako tvůrce etno-národní identity v příbězích palestinských křesťanů¹⁸⁰

Paní Teresia

Paní Teresia se narodila v roce 1949 ve městě *Bajt Sáhúr*. Její matka pocházela ze syrské *Lázikíje (Latakia)*. Těsně před vypuknutím první arabsko-izraelské války odešla celá rodina z matčiny strany do městečka Lod za prací, aby odtud byla záhy vyhnána izraelskými vojsky. „Z deště pod okap,“ tak by se dala nazvat situace, do které se dostala celá rodina. Při rozhodování, kam se obrátit, zvolil Teresiin dědeček cestu do Betléma, kde měl několik známých. Celá rodina se nakonec usadila nedaleko Betléma v městečku *Bajt Sáhúr*.

T: Dědeček ale nemohl najít práci, ale alespoň strýc ano, ten vyráběl boty a také je opravoval, pronajal si tady kousek odtud místo a tam pracoval. A moje matka se hned vdala a její sestra také. Mojí matce bylo teprve patnáct let, když sem přišla a hned se vdala. [Teresia, rozhovor D - 20. 10. 2012]

V této situaci nicméně Teresiin dědeček, otec její matky, uvítal, že se o jeho rodinu postarají i další muži. Její otec se hlásil k nové řeckokatolické generaci, která se odtrhla od svojí původní velké řeckopravoslavné rodiny po rodinných rozepřích. Rodina z matčiny strany, která patřila k pravoslavné větvi, však tento detail ve své tísnivé situaci nepokládala za velký problém, i když v této době se na konfesní příslušnost kladl mnohem větší důraz, než je tomu dnes.

Teresia je nejstarší ze šesti sourozenců, má jednu sestru a čtyři bratry. Paní Teresia vypráví o svém dětství jako o spokojeném období, kdy si hrála s ostatními dětmi, především v blízkém okolí, kde bydlel její strýc s rodinou. Po první arabsko-izraelské válce se stal Západní břeh součástí Jordánska a pracovních příležitostí bylo v okolí Betléma poskrovnu, a tak když byly malé Teresii čtyři roky, odjel její otec pracovat do Kataru.

T: Mně byly tenkrát asi čtyři roky a on odešel na deset let. Šetřil a vydělával tam peníze a posílal nám je. Každý rok pak přijížděl v létě, ale jen na jeden měsíc.

M: A jakou práci tam dělal?

T: Byl tesař, vyráběl dveře a stoly.

M: A chyběl ti?

T: No samozřejmě. Na to si moc dobře pamatuji. [Teresia, rozhovor D - 20. 10. 2012]

Teresia tedy vyrůstala s matkou a sourozenci a jako nejstarší dcera velké rodiny měla na starost valnou část domácnosti.

¹⁸⁰ Tento text byl původně publikován v historickém časopise *Theatrum historiae* (Fritzová 2014: 203-225). Zde uvádím jeho zkrácenou a uravenou verzi.

M: Pomáhala jsi matce v domácnosti?

T: Ano, pomáhala jsem jí hodně, protože jsme velká rodina, a ještě s námi žila babička. Bylo nás tedy pět v domácnosti. A nebylo to jako je to teď, že máš úplně všechno a můžeš si odpočinout, máš všechnen nábytek a elektřinu, to předtím tak nebylo... Bylo hodně těžké práce. Nemohli jsme si vzít vodu jako teď, z vodovodu, měli jsme studnu. [Teresia, rozhovor D - 20. 10. 2012]

Na základní školu chodila paní Teresia do státní, tehdy jordánské (muslimské) školy v *Bajt Sáhúr*. *Taudžíhí* (*tawjihi*) ale složila na křesťanské *Terra Santa Collage* v Betlémě, protože v období po Šestidenní válce byla státní škola v *Bajt Sáhúr* nějakou dobu uzavřená a matka si přála, aby dcera vzdělání co nejdříve dokončila. Období kolem Šestidenní války i její průběh však Teresie popisuje jako velice klidné.

T: První týden jsme se báli vycházet na ulici, ale oni potom volali, že jsme v bezpečí a také vyhlásili: Pokud máte zbraně, nože, zkrátka cokoliv jako zbraň, tak je prosím odevzdejte na městském úřadu. Takže jsme zbraně většinou odevzdali, ale někteří si je schovali, zakopali je pod zem...ale jinak to bylo dobré. Mohli jsme do Jeruzaléma, mohli jsme všude.[Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

M: Ale znamenalo to změnu, začal zde vládnout Izrael.

T: Ano, Izrael, byla to změna, ale celkem v dobrém. Vojáci z Jordánska odešli do Jordánska a byla udělána hranice tam, kde je Jordán, jedna část pro Izrael, jedna pro Jordánsko. Izrael zde zpočátku vládnul dobře, mohli jsme do Jeruzaléma... [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Paní Teresia prožila celý život v *Bajt Sáhúr*, nicméně některé události, které pro ni mají hluboký identitotvorný význam, ještě nezazněly. Po úspěšném ukončení školy a složení *taudžíhí* získala Teresia místo učitelky na řeckokatolické škole.

T: Celá škola měla jen tři třídy, když jsem tam nastoupila, protože začala fungovat v roce 1966, a já nastoupila v roce 1968, takže každý rok jedna přibyla. Prvních šest let jsem učila v první třídě, všechny předměty.

Celou školu měly na starosti řádové sestry z Německa, a protože jsem se hodně věnovala výtvarným činnostem, nakonec mi navrhly, že mám učit výtvarnou výchovu ve všech třídách. Bránila jsem se, že to nezvládnou, ale ony mi řekly, že mi pomohou. Přinesly mnoho knih a různého materiálu a „zavřely mě ve škole“ [smích]. [Teresia, rozhovor A - 24. 10. 2009]

Po šestnácti letech každodenní práce se Teresia v roce 1982 seznámila s německým stavitelem Alfonzem. Alfonz často navštěvoval řádové sestry v konventu a tam se také poznali. Teresii bylo tenkrát 33 let a Alfonso byl o půl roku starší, byl stavebním inženýrem a pracoval pro jedno německé církevní společenství. Zabýval se hlavně projektováním staveb. Zamílovali se do sebe a po roce a půl se vzali. Jejich společný život byl však velice krátký.

T: Bydleli jsme chvíli v bytě v Betlémě, ale Alfonzo¹⁸¹ se chtěl vrátit zpátky do Německa, a tak jsme se rozhodli, že tam odjedeme. Jenže mi nepovolili odlet z Tel Avivu. Alfonzo odletěl sám a domluvili jsme se, že se potkáme v Německu o něco později. Měla jsem počkat měsíc, jestli mi dají povolení odletět z Tel Avivu, ale nechtěla jsem čekat. Odjela jsem proto do Jordánska na německou ambasádu, ale tam mi také hned nedali vízum, že musí nejprve vyřídit nějaké právní záležitosti. Musela jsem se vrátit domů a volala jsem Alfonzovi, že musíme ještě chvíli počkat. Začala jsem opět zařizovat vízum přímo v Izraeli a on zatím byl v Německu. O týden později mi volali, že měl autonehodu, jenže mě pořád nechtěli pustit (smutně). Tak mi řádové sestry hodně pomáhaly a konečně po dvou dnech jsem mohla odletět. [Teresia, rozhovor A - 24. 10. 2009]

Když Teresia přistála v Německu, měla jediný cíl, dostat se co nejdříve do nemocnice za svým manželem.

T: Jeho rodina na mě byla moc hodná, řekli mi, že je v nemocnici, ale že mě asi nepozná, abych na to byla připravená. A tak jsem šla, v pátek jsem ho viděla a v sobotu zemřel. [Teresia, rozhovor A - 24. 10. 2009]

Teresia zůstala měsíc v Německu a pak se vrátila zpět do *Bajt Sáhúr*. Mezitím se změnila situace ve škole, kde předtím vyučovala. Řádové sestry, se kterými mnoho let spolupracovala, odešly a nový kněz, který jí slíbil návrat do školy, svůj slib nesplnil. Teresia tak zůstala dva roky nezaměstnaná, bez manžela, pouze s rodinou, která se jí stala oporou. O tomto období mluví jako o jednom z nejtěžších ve svém životě. Teresia se poté už nikdy nevdala, ale o něco později se alespoň konečně mohla vrátit do své milované školy. Právě v době, kdy začala první intifáda.

Teresia se nikdy politicky neangažovala, její pohled na povstání je tedy nanejvýš laický. Intifáda je v jejích očích spojená především s prostředím, ve kterém se pohybovala. Jako učitelka nejvíce pociťovala a vnímala události, které ovlivňovaly průběh vyučování. Během intifády byly uzavírány školy, výuka probíhala omezeně. Děti se zapojovaly do povstání tak, že uzavíraly ulice a házely kameny na izraelské vojáky a osadníky. Teresie se ve svém vyprávění často k této skutečnosti vracela. V jejím líčení průběhu první intifády se však neobjevuje hrdost, se kterou jsem se setkala u jiných informátorů, naopak, v jejím popisu se objevuje často nesouhlas s jednáním dětí a strach, který o ně měla.

T: Jednou, když začal vojenský útok, posílali jsme děti ze školy domů. Říkali jsme jim: „Jděte, prosím vás, domů, jděte domů.“ Jenže ony nechtěly, chtěly zůstat a uzavřely zase ulici, a když přišli vojáci, začaly po nich házet kameny. Vojáci se obrátili a šli do školy, na to nikdy nezapomenu. Schovala jsem se (ještě s několika dětmi) rychle do třídy a zavřela dveře, ale jeden voják nás zpozoroval a začal bušit na dveře třídy a začal křičet. Byla jsem strachy a nervozitou celá bez sebe, ale neotevřela jsem. Pak některé děti proběhly chodbou, ale vojáci obešli školu z druhé strany a některé děti chytili a odvezli. [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

¹⁸¹ Pseudonym.

V jiné příhodě mi Teresia popsala, jak jeden učitel z její školy pomohl utéci zatčeným dětem z izraelského vojenského auta. Teresia byla přímo u toho, svého kolegu ještě s dalšími učiteli neprozradila, ale jeden izraelský voják ho při vyšetřování poznal.

T: Tam si přivedli vojáka, který viděl našeho učitele, který těm dětem pomohl. Zeptali se, kdo byl v té době na ulici. A my jsme se přihlásili, asi šest se nás přihlásilo. A zeptali se nás, jestli víme, co se stalo, ale my na to, že nevíme. Ten voják řekl, že jsme házeli kameny a že tři děti zatkli, ale že zde je jeden učitel, který jim pomohl utéci, tak ať, prosím, řekneme, kdo to udělal.

Nikdo se nepřihlásil. A tak jeden z vojáků potom mluvil a mluvil a nakonec si zavolal ředitele do kanceláře a řekl mu, že ví, kdo to udělal. Přivedli znovu toho vojáka, který viděl našeho učitele a ten mu řekl: „Pojď se mnou dovnitř.“ Potom s ním dlouho mluvili a řekli mu, že si ho dobře zapamatují a jestli něco podobného příště udělá, že půjde do vězení. Na tohle nikdy nezapomenu. [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Teresie se ve svém vyprávění k dětem a jejich výtržnostem často vracela během našich rozhovorů, občas doplnila nějakou další příhodu, na kterou si během vyprávění vzpomněla. Kladla velký důraz na to, že dětem jejich jednání zakazovala a nechtěla, aby chodily do ulic.

T: Tak například tady nedaleko je jedna židovská osada, z té osady pravidelně vyjížděl autobus s židovskými osadníky, který projížděl přes Bajt Sáhúr. Naše děti věděly tedy přesný čas, kdy bude autobus projíždět, a když začala intifáda, nikdo je nemohl zadržet, aby neběhaly po ulici a neházely kameny a alespoň tak se zapojily do protestů. Dobře si to pamatuji, protože to bylo vedle naší školy. Děti vzaly kameny a uzavřely jimi celou ulici a pak, když autobus zastavil, ještě po něm začaly házet kameny, to samozřejmě vedlo k tomu, že osadníci začali střílet a děti utekly pryč. [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Teresia uvádí další zkušenosti podobné výše zmíněným. Intifádu hodnotí mnohem kritičtěji než ostatní informátoři a lidé, se kterými jsem o intifádě hovořila. Spíše než hrdost na tuto událost popisuje strach a neustálou obavu o děti ve škole, o svoji rodinu a také o sebe.

T: Intifáda, to byl těžký čas, měl jsi pořád strach, že se něco rychle „semele“, jako když jsem byla třeba jednou v Jeruzalémě... Víš, najednou se něco stalo. To byl důvod, proč se člověk vlastně pořád něčeho obával... [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Paní Teresia dále vzpomíná na dvě příhody spojené s chováním izraelských vojáků. Obecně však netvrdí, že by se izraelští vojáci chovali k civilistům špatně, nicméně tyto dvě události vhodně dokreslují atmosféru doby.

T: Ještě je tu jedna příhoda, kterou bych ti chtěla říci. Tady vedle je jedna rodina, se kterou jsem se přátelila. Jednou jsem je byla navštívit. Kamarádka chovala dítě a já si s nimi povídala. Nedaleko domu mezi stromy stál nějaký chlapec, nevím už přesně, co tam dělal. Najednou jsme slyšeli střelbu, a jak chlapec spadl pod stromy.

Pak jsme slyšeli, jak k němu přišel izraelský voják se zbraní a bušil do jeho rukou a nohou a do všech částí těla a jak ho střílil. Ale my jsme se tak báli a nemohli, neodvážili jsme se podívat se z okna. Seděli jsme v koutku, aby nás voják neviděl. A po nějaké chvíli, co ho tak zmlátil, když jsme se odvážili podívat, tak jsme viděli, jak ho ten voják vzal a hodil ho na auto a vzal ho do Betléma a tam ho tajně odhodil. Jenže někteří lidé to viděli, a když ten voják odjel, vzali toho chlapce do nemocnice. Naštěstí neumřel, uzdravil se a je v pořádku. Když jej ale dnes vidíš, má trvalý handicap, nemůže pořádně chodit (doslova když ho vidíš, tak nechodí normálně). Chodí asi takto (ukazuje kulhání). [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

T: Pamatuješ si na mého bratra, když se oženil, pronajal si dům kousek tady od města. A kousek od domu vedla ulice, kterou Izraelci uzavřeli a udělali tam kontrolní bod. Jednou během intifády tam nějaký chlapec házel kameny a můj bratr byl s rodinou doma. Byl zrovna zákaz vycházení. A bratr řekl svojí ženě: „Mám hlad, udělej mi brambory,“ ale v tom slyšeli, jak někdo na ulici vystřelil a ta střela patřila tomu chlapci. Ten spadl na zem a potom zemřel. A můj bratr, vyběhl ven a vzal ho a celý se třásl, třásl, třásl. Potom ho vzal k sobě do auta a celé auto bylo plné krve a jel do nemocnice. Byli tam během pěti nebo deseti minut, ale ten chlapec zemřel. To byl pro mého bratra obrovský šok, tři dny nemohl chodit a jen ležel v posteli a pak ho vzali k doktoru, aby se na něj podíval, byl jako šílený, protože předtím nikdy neviděl nic podobného. [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Na druhé straně se také ale jako jediná zmiňuje o vzniku a roli extremistických stran Hamásu a Islámského džihádu ve spojitosti s povstáním. V některých otázkách však zůstávají její výpovědi nejasné a rozpolcené. Na jedné straně popisuje období před intifádou jako klidné období bez vážnějších obtíží, a dokonce polemizuje s úvahou, že by bylo možná lepší, kdyby intifáda vůbec nezačala.

T: No, možná můžeme říci, že by bylo lépe. Možná ano, lidi by zde měli práci, Jeruzalém by bylo otevřený a lidé by tam mohli pracovat. Před intifádou můj bratr Michael pracoval také v Jeruzalémě, ale potom už ne. [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Na druhé straně jasně zastává názor, že musí vzniknout samostatná Palestina a že Izrael nemá na Západní břeh žádné právo.

T: Víš, palestínští obyvatelé chtěli být volní, a ne pod nadvládou Izraele, protože toto je naše země. To bys měla vědět, toto je naše země, musíme... všichni lidi z Palestiny, kteří jsou rozptýleni mimo naši zemi, se musí vrátit, protože to je náš domov, naše země. Ano, věřili jsme, že musíme mít vládu a být volní, ano. [Teresia, rozhovor C - 20. 10. 2012]

Závěrečná interpretace Teresiina životního příběhu není snadná a ani jednoznačná. Interpretace vždy vychází z určitého porozumění dané problematice a způsobu analýzy.

Interpretací tedy může být celé řada, proto i tato interpretace je jen jedna z možných.¹⁸² Začneme tedy konstatováním, že pro paní Teresii je první intifáda pouze jednou z politicko-sociálních událostí, kterou prožila. Hlavní biografický význam pro ni mají samozřejmě události osobního rázu. Stěžejní, můžeme říci životní, význam je ukryt v dění mezi lety 1982-84, kdy potkala svého manžela, kterého tak záhy ztratila. Paní Teresia subjektivně kladně hodnotí období sedmdesátých a osmdesátých let, protože to bylo období před její osobní tragédií z roku 1984, naopak období po tomto roce, kam patří i první intifáda, je hodnoceno jako těžké, složité, tragické.

Dále pak je zřejmé, že vidí intifádu ve světle současnosti, která je dle jejího názoru horším stavem než období před intifádou.

Období po Šestidenní válce totiž zprvu přineslo určitý ekonomický vzestup a cestovní uvolnění. Robert Hunter, který se ve svém díle *The Palestinian uprising: a war by other means* věnuje nejen intifádě, ale také jejím příčinám uvádí, že právě tento počáteční ekonomický rozvoj je stěžejním důvodem, proč na palestinských územích nepropukl hned od počátku viditelný odpor. Tisíce pracovníků ze Západního břehu a z Pásmu Gazy získalo v Izraeli po roce 1967 práci, do roku 1977 to bylo až 35 procent. Rozvíjela se také palestinská ekonomika, která se však během několik prvních let stala naprosto závislou na ekonomice izraelské, dovoz izraelského zboží byl automaticky a celoplošně bez nejmenších opatření distribuován na palestinská území, zatímco palestinství farmáři nemohli svoje zboží volně vyvážet do Izraele. Rozvoj ekonomiky nicméně v prvních letech přinesl vyšší životní úroveň a také různé spotřební výtoby do palestinských domácností (Hunter 1991: 37-39).

Okupace zprvu nezasahovala do běžného života jedince. Palestinská společnost tak byla ukolébána vidinou toho, že se jedná o přechodný, navíc celkem ekonomicky prospěšný čas. Lidé navíc mohli poměrně jednoduše cestovat a navštěvovat místa předtím těžko dosažitelná. Tento z počátku kladný vývoj zřejmě ovlivňuje i Teresiin kladný postoj k sedmdesátým létům. Jako křesťanka si navíc uvědomuje radikalizaci muslimského obyvatelstva, kterou částečně a zřejmě i oprávněně připisuje první intifádě.

Na druhé straně je v jejím vyprávění patrný vliv kolektivní palestinské paměti. První intifáda se totiž pro většinu Palestinců stala určitou zmytologizovanou událostí. Kolektivní paměť vytvořila velice kladný obraz intifády, jako ideálního období národního uvědomění, hrdosti a vzájemné spolupráce mezi palestinskými obyvateli. První intifáda tak přinesla identitotvorný význam, který je důležitý pro všechny Palestince a stala se součástí jejich nacionální historie. Můžeme říci, že první intifáda se stala velkým vyprávěním o vzájemnosti a solidaritě palestinského lidu, což vychází právě z vlastnosti narativa, totiž, že lidé je hodnotí

¹⁸² Jean-Claude Kaufmann ve své knize *Chápající rozhovor* vyzívá všechny výzkumníky k pečlivé analýze získaných rozhovorů a k jejich následné intepretaci. (Kaufmann 2010: 87-117, Vaněk 2007: 122-123).

spíše než podle jeho pravdivosti, podle toho, zda mu chtějí uvěřit a zda ho mohou začlenit do svého vidění světa (Bruner 1991: 6).

Kolektivní palestinská paměť se zrcadlí ve vyprávění paní Teresie především ve ztotožnění se s odmítnutím izraelské přítomnosti a voláním po jednotném palestinském území a státu. Tak lze vysvětlit zdánlivě spolu neslučitelná tvrzení týkající se kritiky intifády, ale zároveň volání po palestinském národním uvědomění.

Intifádu Teresie hodnotí pod vlivem subjektivních zkušeností a životních událostí, zároveň je však částečně ovlivněna kolektivní sdílenou pamětí. Teresie navíc nebyla do intifády aktivně zapojena a z jejího úhlu pohledu spadá toto období do kritické části jejího života. Teresia tak neprožívá spolu s ostatními euforii a radost, nýbrž strach a obavy. Její celkový náhled na intifádu je dosti odlišný od většinového palestinského vnímání této události, potvrzuje se v něm však to, že na danou historickou událost existuje nespočet pohledů a význam může být pro jednotlivce odlišný.

Džamál Chader (Jamal Chader)

S dr. *Džamálem Chaderem* jsem se seznámila prostřednictvím emailu v létě roku 2009. Stál na počátku mého výzkumu a poskytl mi cenné rady a informace.

Džamál Chader se narodil v malé vesničce *Al-Zabábida (Zababdeh)*¹⁸³ nedaleko města Jenin v početné katolické rodině. Rodiče z matčiny strany pocházeli z Nábulusu a rodiče z otcovy strany ze *Al-Zabábida*. Jedná se tedy o rodinu minimálně se stoletou místní tradicí. *Džamál* vzpomíná, jak se jako děti byly zvyklé o vše dělit, protože rodina neměla moc peněz.

Takže jsme si museli své vzdělání platit sami, ale pomohlo mi to vyrůst a také to spojuje naši rodinu. Když jsme byly děti, byly jsme zvyklé o všechno se podělit, samozřejmě, sedm sourozenců [usmívá se]. A vlastně je tomu tak v naší rodině stále. Prošili jsme si těžkým časem, ale nevzdali jsme se. Takový je vlastně normální život běžné palestinské rodiny. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Džamál vzpomíná, jak jeho otec musel každé ráno vstávat a dojíždět za prací do daleké Haify, vzpomíná také, jak si vzájemně s bratry pomáhali při studiu a jak si sami během studií přivydělávali, aby je mohli dokončit. *Džamál* má čtyři bratry a dvě sestry a všichni studovali na vysoké škole. *Džamál* vůbec ve svém vyprávění kladl velký důraz na vzdělání jako na základní předpoklad osobního rozvoje a rozvoje celé Palestiny. Celá rodina byla v tomto duchu vychovávána, jak dále uvádí.

J: Co se týká vzdělání jeho dětí (mluví o svém otci), nemohl za ně (resp. za nás) platit. Takže můj nejstarší bratr studoval šest let na univerzitě, protože zároveň studoval i pracoval, můj druhý bratr přerušil svoje studium kvůli práci a až později je dokončil. No, a my jsme pak pomohli ve studiu našemu nejmladšímu bratrovi,

¹⁸³ V severní části Západního břehu. Dnes má tato vesnice asi 3000 obyvatel, dříve kolem 1000.

protože náš otec nám nemohl pomoci platit naše vzdělání. Samozřejmě, že nás v tom velice podporoval, ale nemohl nás finančně podpořit. Takže dva moji bratři studovali v Damašku v Sýrii, jeden v Rusku, tedy na Ukrajině, a další pokračoval ve studiu ve Francii. Já jsem studoval zde v semináři a poté také v Římě. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

První intifáda je s jeho životem spojena mnohem úžeji než v případě paní Teresie. Samozřejmě, i v jeho případě je intifáda stále pouze vnějším sociopolitickým pozadím, na kterém se odehrával jeho soukromý život, nicméně zapojení se do toho sociopolitického prostoru je v jeho případě mnohem častější a vnitřnější. Tento fakt je dán především politickou angažovaností většiny členů jeho rodiny, dále je to jeho vlastní, i když ne přímo politické, spíše nacionální zapojení do intifády. Třetím, nepřehlédnutelným faktem je, že *Džamál* byl právě v době intifády vysvěcen na kněze. Vidíme tedy, že jedna ze zlomových událostí jeho života koresponduje s dobou průběhu intifády, proto i vzpomínky na toto období, stejně tak jako vzpomínky paní Teresie, mají určité subjektivní zabarvení. Začátek povstání popisuje *Džamál* následujícím způsobem:

M: Postoupíme o kousek dál k intifádě, pamatujete si na její počátek?

J: Ano, ovšem, byl jsem zrovna v semináři, byl to můj poslední rok v semináři Bajt Džálá. Během tohoto roku (studijní rok 1987/88) studia jsem vždy trávil polovinu týdne v Ramalláhu, tři dny tam a čtyři dny tady, takže jsem neustále přejížděl mezi těmito dvěma místy. A do toho začaly nepokoje etc..., ale moje první osobní setkání s intifádou bylo právě v Ramalláhu na začátku roku 1988. Tehdy jsem potkal jednoho kněze, když právě volal do nemocnice, protože byl napaden izraelským vojákem. Byl napaden přímo před konventem (jmenoval se Peter, pocházel z Jordánska). Následující den, což bylo v neděli, jsme po mši svaté demonstrovali proti napadení tohoto kněze, jenže během demonstrace jsme všichni byli napadeni vojáky a slzným plynem a demonstrace byla rozehnána. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

V létě roku 1988 byl *Džamál Chader* vysvěcen na kněze a stal se farářem ve své rodné vesnici *Al-Zabábida*. Počátek jeho působení však nebyl vůbec jednoduchý, jak říká. Intifáda byla stále ve svém počátku a Izrael zasahoval na mnoha místech vojenskou silou.

J:...mnoho lidí se bálo chodit i na mši svatou, situace byla doopravdy velice vážná. Během té doby (rok 1988) bylo zabito sedm lidí v okolních vesnicích. Ne tedy přímo v naší vesnici, ale okolo. Jenže lidé byli i z toho vyděšení, a tak jsme měli pouze mši svatou a žádné jiné oslavy, protože jsme zkrátka nemohli nic slavit, nic podnikat...[Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Římskokatolický patriarchát se rozkládá na území Izraele, Palestiny a Jordánska. Z tohoto důvodu byl *Džamál* po prvním roce působení ze své rodné vesnice povolán do Jordánska. Tento přesun mu způsobil nemalé komplikace, protože Izrael v té době vydal jeden z vojenských zákonů týkajících se cestování.

J: V té době byl vydán vojenský zákon, že mladí Palestinci mladší 45 let se po vycestování z Palestinských území mohou vrátit až po uplynutí devíti měsíců. Intifáda trvala několik let až do počátku mírového procesu, takže jsem odešel do Jordánska a nemohl jsem se devět měsíců vrátit zpátky, a tak jsem zmeškal pár událostí, třeba svatbu mého bratra a jiné rodinné události. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Rok 1989 tedy strávil Džamál v Jordánsku, ale o dění na palestinských územích se stále zajímal. Dozvěděl se, že jeden z jeho bratrů byl po návratu ze Sýrie uvězněn. Bratr v Sýrii dokončoval studia a potřeboval se tedy vrátit na další studijní semestr zpět do Sýrie, jenomže ve vězení byl držen několik měsíců. Další z izraelských vojenských zákonů mu navíc značně zkomplikoval celou situaci

J: Jeden z mých bratrů, který studoval v Sýrii, se vrátil po třech letech a byl Izraelem uvězněn na čtyři měsíce, zmeškal tak pokračování studia na univerzitě. Podmínkou jeho propuštění bylo, že musí opustit zemi na tři roky. Takže pokud chtěl pokračovat ve studiu, musel zemi opustit na tři roky. Jenže podle jiného vojenského zákona, pokud ses nevrátil zpět do země do tří let, ztrácel jsi právo návratu na celý život, ztratil jsi svoji ID¹⁸⁴. Takže musel vycestovat na tři roky, ale přesně za tři roky by ztratil svoji ID...[Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Bratr celou situaci vyřešil jediným možným způsobem, a to tak, že přesně za tři roky po propuštění, kdy mu byl povolen návrat, ale zároveň, kdy měl ztratit svoji ID, „stál na izraelských hranicích“ a v tomto jediném dnu vyřídil všechny náležitosti, takže ID neztratil a zároveň byl vpuštěn zpět do země. Džamál dále zdůraznil, že jeho bratři se sice politicky angažovali, ale nikdy se nezapojovali do násilností. Do vězení se tak dostali právě za politickou angažovanost nebo za účast v protestech a stávkách.

J: Tři moji bratři byli několikrát ve vězení z politických důvodů. Dva z nich za členství v OOP, to je tedy zločin, jeden asi na čtyři měsíce, druhý asi na pět měsíců a můj nejmladší bratr byl zadržen asi na 10 dní za házení kamenů, to je také součást našeho palestinského života, prostě dost z nás strávilo nějaký čas ve vězení...Z politického hlediska jsme rodina, která byla a je vždy proti násilí, nikdy jsme nepoužili násilí a byli jsme vždy proti násilí, to je to, v co věříme. A zároveň to neznamená, že bychom se nezajímali. Můj bratr je aktivní v politickém životě a za to se platí určitá daň. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

Džamál se vrátil v roce 1989 z Jordánska zpět na Západní břeh a zůstal zde jeden rok. Pak opět odjel do Jordánska. Intifádu tak střídavě viděl z vnějšího pohledu a zároveň ji vnitřně prožíval. Při cestování se setkával s řadou izraelských vojenských zákonů, které byly vyhlášeny jen po dobu intifády.

¹⁸⁴ Identifikační karta, plní funkci občanského průkazu.

Ve svém hodnocení intifády se často vrací k několika, podle něj hlavním významům intifády, které ve velké míře korespondují s kolektivní pamětí a všeobecně přijímaným étosem, který se okolo první intifády mezi Palestinci vytvořil. Hlavní přínos vidí tedy v národním uvědomění, které intifáda mezi lidmi oživila. Snad ještě větší důraz klade na vznik vzájemné solidarity a rozvoj „undergroundového“ vzdělání mezi lidmi. Ve vzdělání obecně navíc *Džamál* vidí palestinskou budoucnost.

J: ...řeknu ti jeden konkrétní příklad: Školy a univerzity byly zavřené po tři roky, všechny školy, všechny univerzity.

M: Tři roky? Během intifády?

J: Ano, tři roky, během první intifády, podle vojenského zákona, všechny školy byly zavřené, což vyvolalo četné demonstrace... a tak se lidé organizovali vzájemně a pokračovali tak ve vzdělání ve svých vlastních domech – v soukromí, v kostelích, v hotelech, prostě kdekoliv, ale pomáhala si i jednotlivá sousedství. Tak například univerzitní student učil mladší studenty ze sousedství. Bylo to velice dobře organizováno a nejen tady v Bajt Sáhúr, který byl toho příkladem, ale kdekoliv. (Izraelští) vojáci byli samozřejmě ve městech úplně všude a bylo zločinem jít po ulici s knihou nebo se školními učebnicemi, a tak se knihy musely pašovat a ukrývat. Když se přicházelo do konkrétního domu, kde měla být výuka, tak nás vojáci nesměli vidět, protože to bylo zakázáno (byl to zločin), vyučovat během intifády. Avšak solidarita se projevovala také jinak, a to vzájemnou pomocí v ekonomické rovině. Mnoho lidí ztratilo svůj příjem, svoji práci, takže lidé se dělili o všechno, co měli, to byla doopravdy skvělá zkušenost, tato solidarita se organizovala především lokálně.

Organizovanost a vzájemná pomoc při vzdělání je ale dle mého názoru výborným příkladem. Mám spoustu přátel, kteří promovali na Betlémské univerzitě během doby, kdy byla uzavřena [úsměv], potkávali se v kostelích, doma, během zkoušek a potom promovali, i když byla univerzita oficiálně uzavřena. Bylo to doopravdy velice těžké, to si neumíš představit, celá populace bez škol a univerzit po tři roky, to byl podle mě obrovský zločin. [Džamál Chader, rozhovor B - 6. 11. 2012]

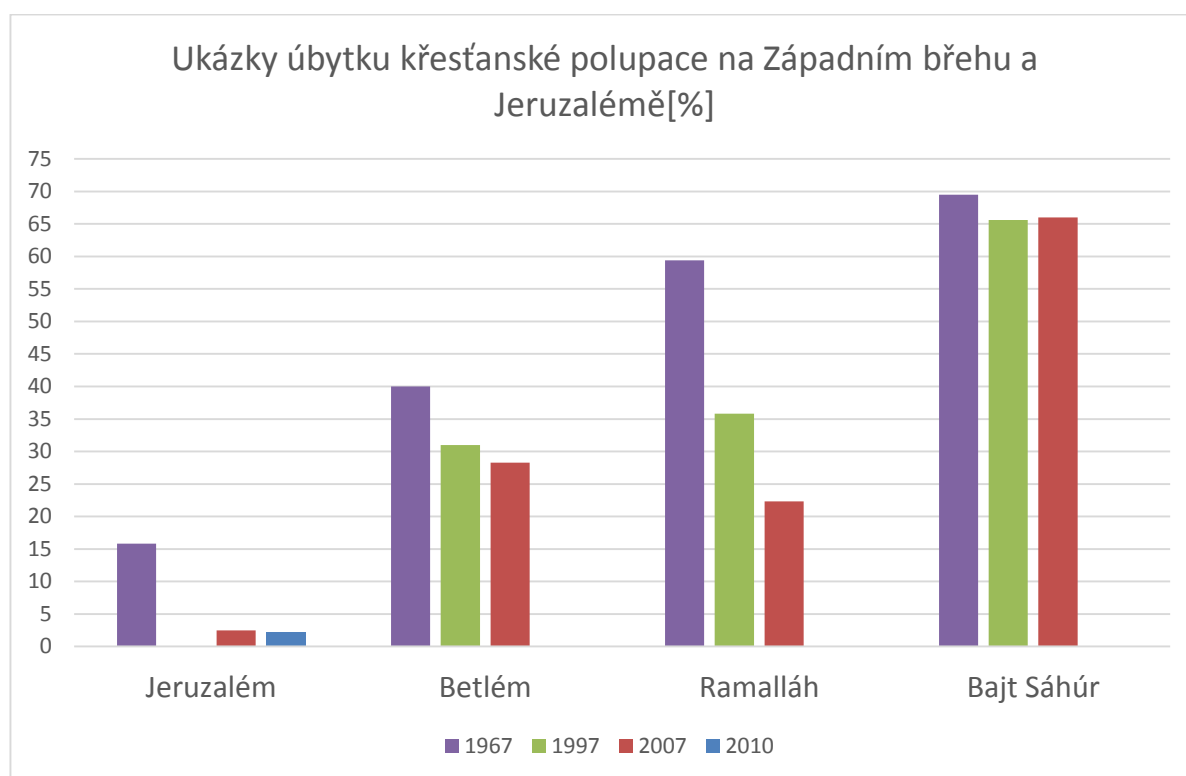
Význam intifády chápe jak osobně, tak kolektivně, k událostem intifády se hrdě hlásí, ale zdůrazňuje nenásilnost osobního i rodinného zapojení. *Džamál* také ve svém rozhovoru hodnotí následný neúspěšný mírový proces.¹⁸⁵ Vliv intifády na jeho život je tedy nesporný a on sám tento vliv vnímá jako pozitivní. Zdůrazňuje tak kladné významy intifády a hodnotí je v rozsahu, který sám prožíval, zároveň s přesahem politických a historických znalostí. Vliv kolektivní paměti a částečné idealizace této doby můžeme zhodnotit v porovnání s výpovědí paní Teresie, která mnohem realističtěji hodnotí onu „nenásilnost“ intifády a dále pak vznik extrémních hnutí, která právě v tomto období zahájila svou činnost. *Džamál*, ať už záměrně či

¹⁸⁵ V tomto bodě je *Džamál* jeden z lidí, kteří pomohli budovat kladný obraz intifády – ono až mytické vyprávění o pomoci a solidaritě palestinského lidu, ale který tomuto obrazu také sám bezmezně věří. Nepřisuzuji se roli hodnocení toho, jestli je toto vidění první intifády pravdivé, či nepravdivé, jistě je však ideologicky zabarvené.

neuvědoměle, popisuje intifádu právě jako ono ideální období národní hrdosti a spolupráce, stejně tak jako částečně mytologizovaný přístup, který vytvořila kolektivní sdílená paměť.

Příloha P3 – Betlém, Jeruzalém, Ramalláh a *Bajt Sáhúr*

Ukázky úbytku křesťanské polupace na Západním břehu a Jeruzalémě[%]				
rok	Jeruzalém	Betlém	Ramalláh	<i>Bajt Sáhúr</i>
2010	2,3	x	x	x
2007	2,5	28,3	22,3	66
1997	x	31	35,8	65,6
1967	15,8	40	59,4	69,5



Sestaveno z následujících zdrojů:

TSIMHONI Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948...1993*. s. 24-25.

Palestinian Christians: Facts, Figures and Trends 2008. 2008. s. 7.

Statistical Abstract of Israel 2010 - No. 61 Subject 2 - Table No. (s. 94). Dostupné na URL:

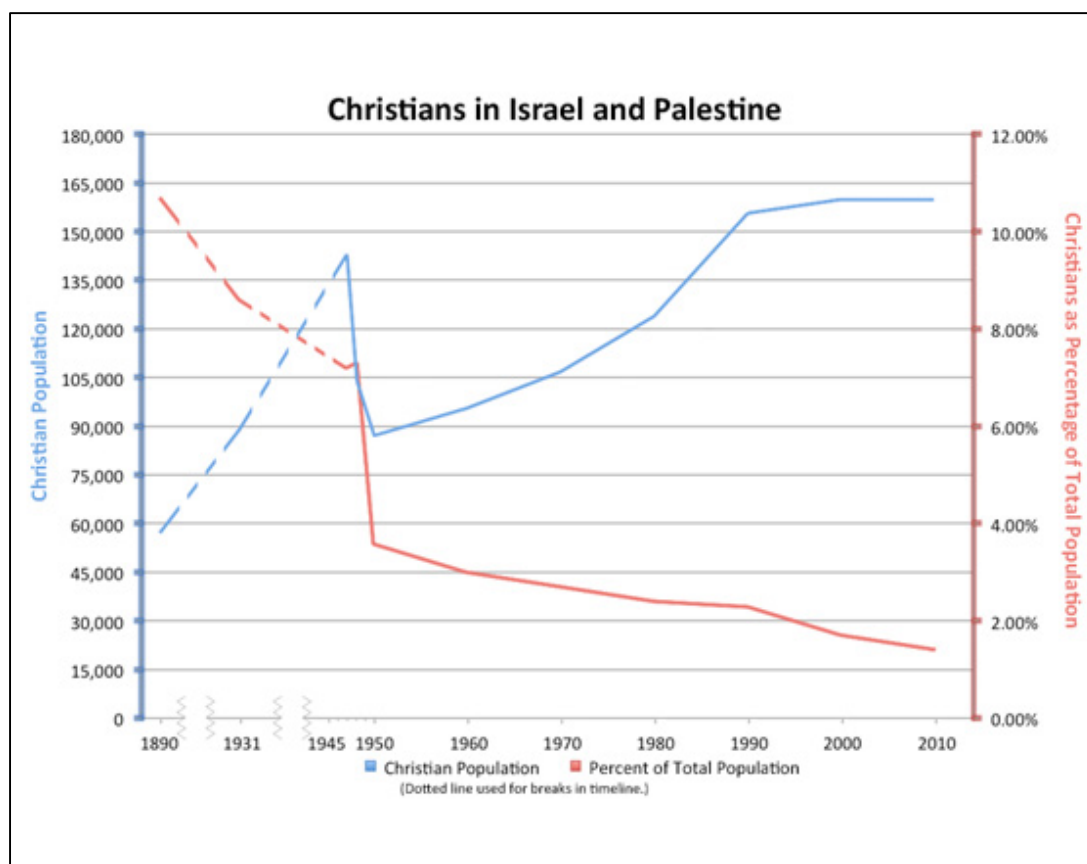
<http://www1.cbs.gov.il/reader/shnaton/templ_shnaton_e.html?num_tab=st02_05&CYear=2010> [citováno 8. 8. 2015]

Palestinian Central Bureau of Statistics. Population, Housing and Establishment Census-1997, Final Results.

Ramallah. 1999. s. 48. Dostupné na URL: <<http://www.pcbs.gov.ps/Downloads/book426.pdf>> [citováno 8. 8. 2015]

Příloha P4 – Počet palestinských křesťanů od roku 1890 do roku 2010 v Izraeli a Palestině.

Year	Total	Muslims	Christians	Jews
1890	532,000	432,000 – 81.2%	57,000 – 10.7%	43,000 – 8.1%
1931	1,033,000	760,000 – 73.5%	89,000 – 8.6%	175,000 – 16.9%
1947	1,954,000	1,181,000 – 60.5%	143,000 – 7.1%	630,000 – 32.4%
1948	1,402,800	582,100 – 41.5%	104,000 – 7.0%	716,700 – 51.5%
1950	2,360,100	1,070,100 – 45.4%	87,000 – 3.6%	1,203,000 – 51.0%
1960	3,228,200	1,221,445 – 37.8%	95,455 – 3.0%	1,911,300 – 59.2%
1970	4,030,287	1,341,106 – 33.3%	107,181 – 2.7%	2,582,000 – 64.0%
1980	5,275,900	1,869,200 – 35.6%	124,000 – 2.4%	3,282,700 – 62.0%
1990	6,626,420	2,524,120 – 38%	155,600 – 2.0%	3,946,700 – 60.0%
2000	9,212,861	4,072,361 – 44.3%	160,000 – 1.7%	4,980,500 – 54.0%
2010	11,267,300	5,271,300 – 46.6%	160,000 – 1.4%	5,836,000 – 52.0%

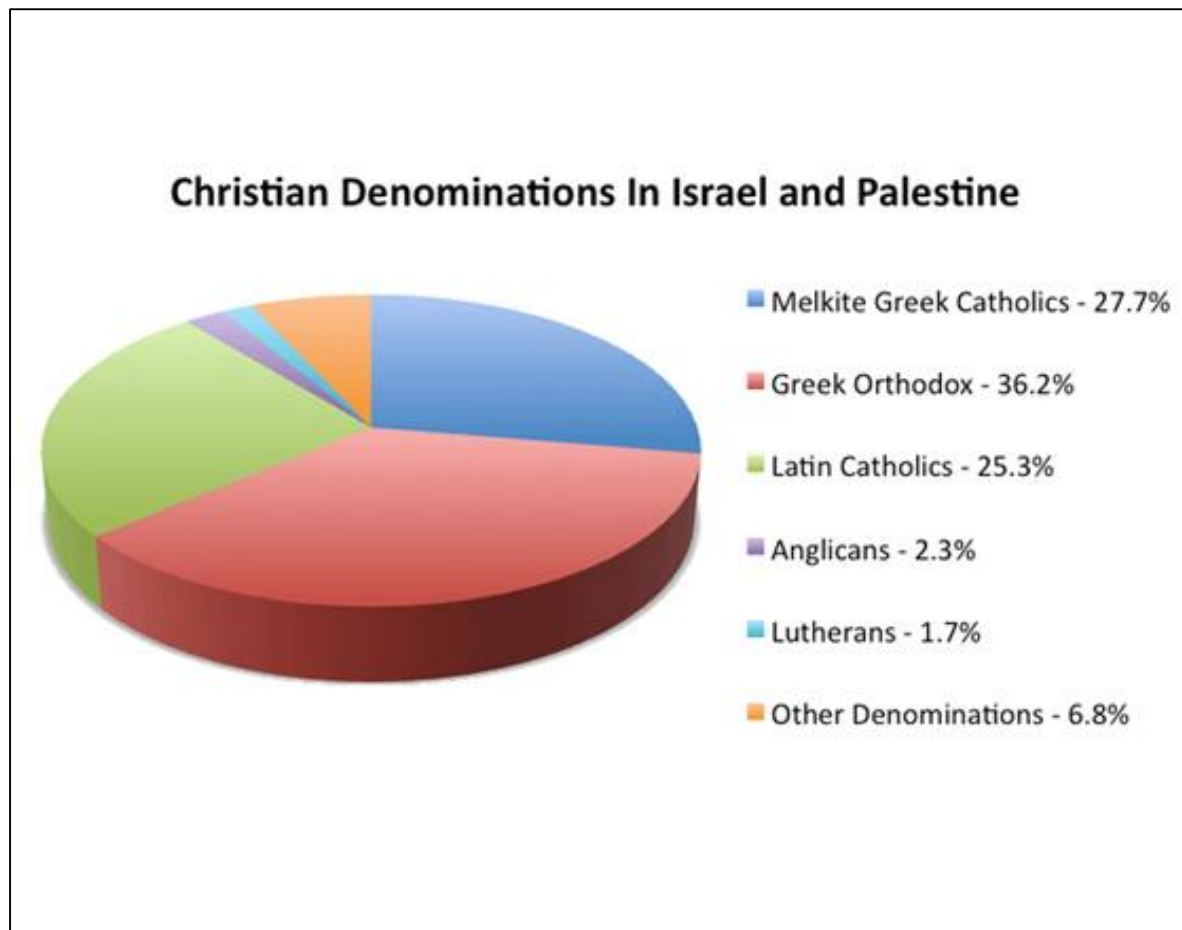


Zdroj: CNEWA – Issues ONE May 2012 [online]. Bernard Sabella. 1999-2014 URL:

<<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3627&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=2>>[citováno 6. 4. 2015].

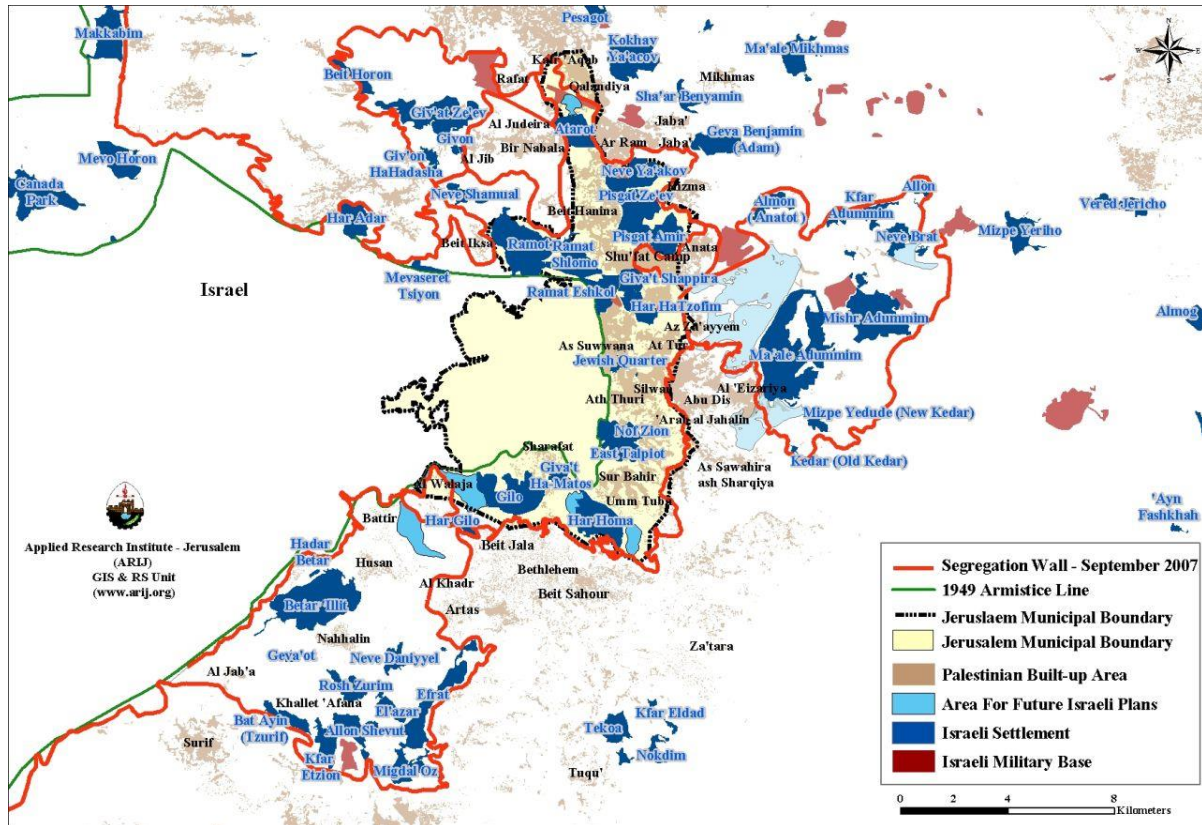
Příloha P5 – Procentuální zastoupení jednotlivých církví v Izraeli a Palestině k roku 2010.

Church/Denomination	Israel	Palestinian Territories	Total	%
Melkite Greek Catholics	43,437	1,000	44,437	27.7
Greek Orthodox	33,030	25,000	58,030	36.2
Latin Catholics	23,623	17,000	40,623	25.3
Anglicans	2,200	1,500	3,700	2.3
Lutherans	1,300	1,500	2,800	1.7
Other denominations	7,000	4,000	11,000	6.8
Total	110,590	50,000	160,590	100



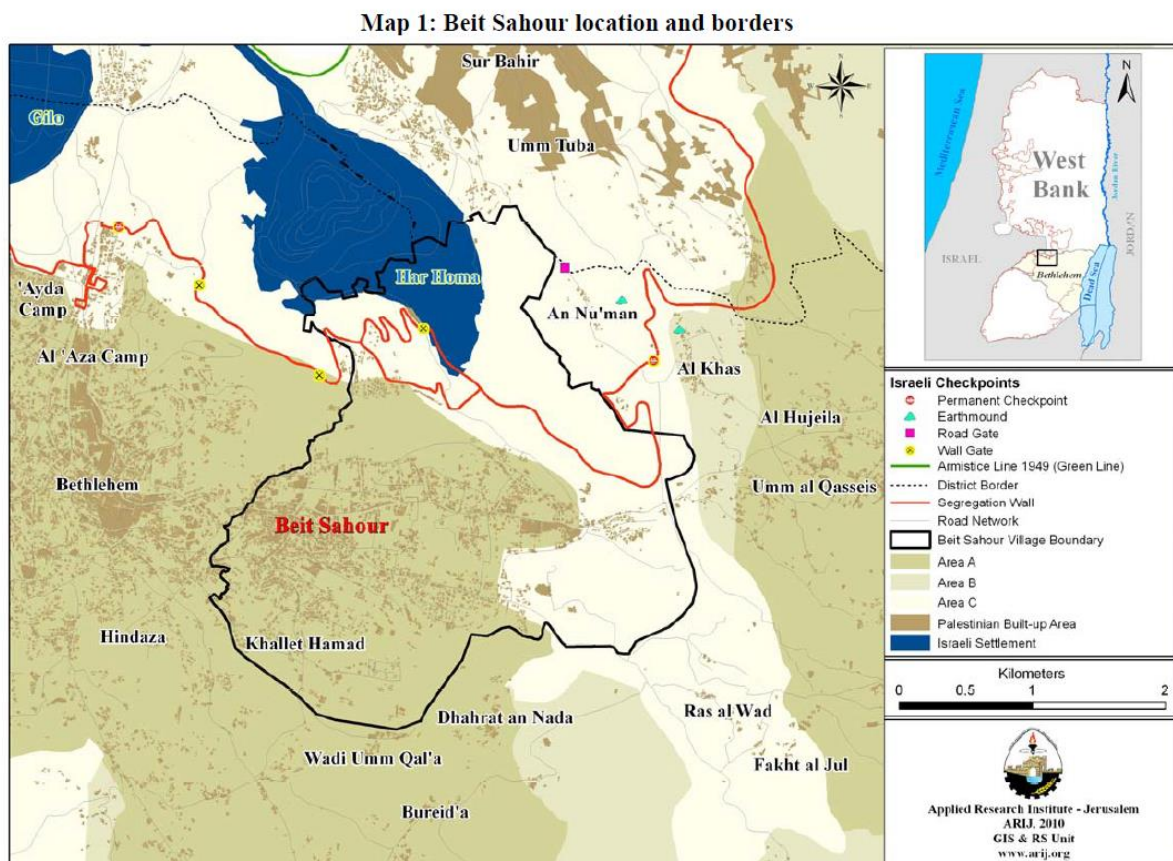
Zdroj: CNEWA – *Issues ONE* May 2012 [online]. Bernard Sabella. 1999-2014 URL: <<http://www.cnewa.org/default.aspx?ID=3627&pagetypeID=4&sitecode=HQ&pageno=2>>[citováno 6. 4. 2015].

Příloha P6 – Mapa okolí Jeruzaléma a izraelských osad



Zdroj: *Al-Zaytouna Centre - Statistical Report* - ARIJ The Israeli Efforts to Consolidate Settlers' Colonial Hold over the City of Jerusalem. Dostupné na URL: <http://www.alzaytouna.net/en/resources/statistics/112606-the-israeli-efforts-to-consolidate-settlers-colonial-hold-over-the-city-of-jerusalem.html> [citováno 8. 8. 2015].

Příloha P7 – Mapa *Bajt Sáhúr* a přilehlého okolí, expanze izraelských osad



Zdroj: *Beit Sahour City Profile*. Palestinian Localities Study Bethlehem Governorate. Jerusalem: The Applied Research Institute. 2010. s. 4. – elektornický materiál poskytnutý městským úřadem *Bajt Sáhúr*. Ve vlastnictví autorky.

13 OBRAZOVÉ PŘÍLOHY



Foto č. 1. Dům mojí hostitelské rodiny Abu Talja. 9. 10. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 2. Pokoj, ve kterém jsem byla ubytovaná, sdílený s Lamou Abu Talja. 5. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 3. Okno pokoje v domě rodiny Abu Talja. 5. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 4. Salón v domě rodiny Abu Talja. 5. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 5. Výroba náplně do arabského pečiva *sfiha* v rodinné pekárně Abu Talja. 17. 11. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 6. Výroba tradičního arabského pečiva *sfiha* v rodinné pekárně Abu Talja. 16. 10. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 7. Pečení arabského chleba u paní Teresie Abu Housan. 22. 10. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 8. Výroba arabského pokrmu *kefta*, v domě bratrance Lamy Abu Talja. 2. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 9. Výroba arabského pokrmu *kúsá*, večerní čas s paní Abu Talja. 20. 10. 2012. Marie Fritzová.



Foto č. 10. Příprava salátů na večerní grilování. 16. 10. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 11. Řeckokatolická svatba v *Bajt Sáhúr*. 6. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 12. Řeckokatolická svatba v *Bajt Sáhúr*. 6. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 13. Řeckokatolická škola v *Bajt Sáhúr*. 27. 10. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 14. Řeckokatolická škola v *Bajt Sáhúr*, velká přestávka. 3. 10. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 15. Řeckokatolická škola v *Bajt Sáhúr*, výuka náboženství. 6. 11. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 16. Paní Abu Talja prodává ve stánku v řeckokatolické škole v *Bajt Sáhúr*. 23. 9. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 17 a foto č. 18. Setkání katolické mládeže a dětí v městečku *At-tajjiba (Tayibe)*. 5. 11. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 19. Church of Shepherds' Lady - řeckokatolický kostel v Bajt Sáhúr. 10. 10. 2010. Marie Fritzová



Foto č. 20. Church of Shepherds' Lady - řeckokatolický kostel v Bajt Sáhúr. 10. 10. 2010. Marie Fritzová



Foto č. 21. Křest N. Abu Talja. 19. 11. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 22. Příprava na rituální obmývání N. Abu Talja. 20. 11. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 23 a foto č. 24. Betlémská univerzita. 19. 10. 2009. Marie Fritzová.



Foto č. 25. Přechod přes checkpoint. Betlém. 30. 9. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 26. Přejechení přes kontrolní bod. Betlém. 28. 3. 2012. Marie Fritsová.



Foto č. 27. Bezpečnostní bariéra. Betlém. 30. 9. 2010. Marie Fritsová.



Foto č. 28. Setkání řeckokatolické mládeže. 24. 10. 2010. Marie Fritzová.



Foto č. 28. Křestní hostina druhého vnuka pana Abu Talja. 21. 10. 2012 Marie Fritzová.