

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Palestinské církve po roce 1967
Církevně-politický a teologický vývoj

Dizertační práce

Autor:	Mgr. Monika Šlajerová
Katedra:	Ekumenický institut
Vedoucí práce:	doc. Ivana Noble, PhD.
Studijní program:	Teologie P 6141
Studijní obor:	Systematická a praktická teologie
Rok odevzdání:	2008

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci s názvem „*Palestinské církve po roce 1967. Církevně-politický a teologický vývoj*“ napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, dne 1. prosince 2008

Mgr. Monika Šlajerová

Anotace:

Církevně-politický a teologický vývoj palestinských církví v Jeruzalémě a na Západním břehu je hlavním tématem disertační práce nazvané „Palestinské církve po roce 1967. Církevně-politický a teologický vývoj“. Proces politizace a nacionalizace palestinských církví je prezentován jako hlavní faktor vedoucí během první intifády k vyjádření vnitrocírkevně a ekumenicky jednotné pozice odmítající izraelskou okupaci jako neetickou. V souvislosti s narůstajícím národním uvědoměním vzniká od osmdesátých let lokální palestinská teologie věnující se především reflexi konfliktu a jeho důsledků pro církve. Podobně i palestinská hermeneutika čelí politickému zneužití Starého zákona a snaží se číst Bibli z palestinské perspektivy.

Historickému a regionálnímu kontextu v rámci území Velké Sýrie (Bilād aš-Šām) jsou věnovány první dvě kapitoly práce. První popisuje charakter vzájemných vztahů a mentalitu blízkovýchodních církví, druhá identifikuje hlavní politické, ekumenické a teologické problémy církví v rámci státních celků Sýrie, Libanonu a Jordánska. Poté následují tři kapitoly věnující se církevní politice, teologii a hermeneutice palestinských církví. Poslední kapitola předkládá teologicky normativně orientovanou úvahu o charakteru správy blízkovýchodních církví a o vzájemných mezicírkevních a mezikomunitních vztazích.

Klíčová slova:

Blízkovýchodní církve

Palestinské církve

Jeruzalémský patriarchát

Palestinská teologie

Izraelsko-palestinský konflikt

Abstract:

Church-policy and theological evolution of Palestinian Churches in Jerusalem and in the West Bank is the main topic of a thesis entitled „Palestinian Churches after 1967. Evolution in Church Politics and Theology.” Gradual process of politization and nationalization of Palestinian Churches is taken as a chief development leading towards ecumenically shared position denouncing Israeli occupation as unethical, statement commonly expressed by church representatives starting with the first Intifáda. Within context of growing national awareness, local Palestinian theology has emerged in the eighties trying to reflect upon the ongoing political conflict and its impact on churches. Similarly, Palestinian hermeneutics deals with political misuse of Old Testament struggling to create a genuine Palestinian reading of the Bible.

To understand the situation of Palestinian churches better, historical and regional context of Great Syria (Bilad ash-Sham) territory is described in two first chapters. The first examines the historical condition of mutual Muslim-Christian and inter-church relations. The second identifies the main socio-political, ecumenical and theological problems of Churches in neighbouring countries of Syria, Lebanon and Jordan. Then the three chapters consecrated to church policy, theology and hermeneutics of Palestinian Churches follow. Last chapter offers theological evaluation of the present state of Middle Eastern church administration and mutual inter-church and Muslim-Christian relations.

Keywords:

Middle Eastern Churches

Palestinian Churches

Jerusalem Patriarchate

Palestinian Theology

Israeli-Palestinian Conflict

OBSAH

1. ÚVOD	1
2. SOCIOHISTORICKÁ PODMÍNĚNOST CÍRKVÍ VELKÉ SÝRIE	8
2.1. DĚLIMÍ STATUT A MILLETOVÝ SYSTÉM.....	9
2.2. KAPITULACE A EVROPSKÉ MISIE	13
2.3. TANZĪMĀT A AN-NAĤĀ	20
2.4. ROZMANITÁ JEDNOTA	24
3. SOUČASNÉ CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ, EKUMENICKÉ A TEOLOGICKÉ TÁZÁNÍ KŘEŠŤANŮ A CÍRKVÍ V SÝRII, LIBANONU A JORDÁNSKU	27
3.1. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V SÝRII	27
3.2. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V LIBANONU	34
3.3. EKUMENICKÁ SITUACE V SÝRII A LIBANONU	43
3.4. TEOLOGIE V SÝRII A V LIBANONU	52
3.5. CÍRKEVE V JORDÁNSKU.....	61
3.5.1. Politická a mezináboženská situace	61
3.5.2. Ekumenická a teologická situace	66
3.6. SHRUTÍ.....	70
4. CÍRKEVNĚ-POLITICKÝ VÝVOJ V JERUZALÉMSKÉ OBLASTI	73
4.1. ZÁKLADNÍ PŘEHLED SOCIOPOLITICKÝCH PODMÍNEK PALESTINSKÝCH CÍRKVÍ	74
4.2. FORMOVÁNÍ PALESTINSKÉ NÁRODNÍ KŘEŠŤANSKO-MUSLIMSKÉ POZICE (PŘED ROKEM 1948)	76
4.2.1. Role křesťanského tisku před první světovou válkou	76
4.2.2. Muslimsko-křesťanská opozice za britské mandátní správy.....	80
4.3. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V JORDÁNSKU A V IZRAELI PO ROCE 1948	86
4.3.1. Jeruzalém a Západní břeh pod Jordánskem (1948-1967).....	90
4.3.2. Izraelští Palestinci a izraelská politika vůči církvím (1948-1967)	92
4.4. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V IZRAELI A NA OKUPOVANÝCH ÚZEMÍCH PO ROCE 1967	99
4.4.1. Izraelská vládní politika vůči církvím.....	101
4.4.2. Vnitrocírkevní a mezicírkevní politický vývoj po roce 1967.....	104
4.4.3. Územní otázka tří jeruzalémských patriarchátů	108
4.4.4. Shrnutí.....	113
4.5. POLITICKÁ POZICE CÍRKVÍ ZA PRVNÍ INTIFÁDY	113
4.5.1. Společná prohlášení a aktivity církví	115
4.5.2. Beitsahourská daňová vzpoura.....	116
4.5.3. Zabrání hospice svatého Jana.....	117
4.5.4. Důsledky intifádové spolupráce církví.....	119
4.6. VÝVOJ CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ POZICE V OBDOBÍ MÍROVÉHO PROCESU	120
4.6.1. O významu Jeruzaléma pro křesťany (1994)	122
4.6.2. Některé z oblastí pokračující ekumenické spolupráce	123
4.6.3. Navázání diplomatických vztahů: Vatikán - Izrael (1993) a Vatikán - OOP (2000) 126	
4.6.4. Územní otázka z pohledu laiků řecko-pravoslavné církve a volba patriarchů	127
4.6.5. Mírová jednání v Camp Davidu (2000)	130
4.7. NÁSTIN CÍRKEVNÍHO VÝVOJE PO ROCE 2000	131
4.8. SHRUTÍ.....	134
5. PALESTINSKÁ POLITICKÁ TEOLOGIE	136
5.1. VZNIK SOUČASNÉ PALESTINSKÉ TEOLOGIE	136
5.1.1. Mezinárodní konzultační proces křesťanských církví.....	137
5.1.2. Lokální křesťanská politicko-teologická reflexe.....	142
5.1.3. Shrnutí.....	145
5.2. PALESTINSKÁ TEOLOGICKÁ CENTRA.....	146
5.2.1. Al-Liqa', Sabeel a Dar Annadwa.....	147
5.2.2. Zapojení církevních představitelů	152
5.3. PALESTINŠTÍ TEOLOGOVÉ: JEDNOTLIVÉ PŘÍSTUPY	153
5.3.1. Evangelikální církve	154

5.3.1.1.	Apologetická teologie	154
5.3.1.2.	Musalaha a Salim Munayer - teologie smíření.....	156
5.3.2.	Protestantské církve	158
5.3.2.1.	Naim Ateek: palestinská teologie osvobození.....	158
5.3.2.2.	Mitri Raheb: kontextuální teologie a hermeneutika „šestého evangelia“	159
5.3.2.3.	Munib Younan: teologie svědectví	161
5.3.2.4.	Riah Abu El-Assal: teologie politické spravedlnosti a smíření	161
5.3.3.	Řecko-katolická (melkitská) církev	162
5.3.3.1.	Geries Khoury: muslimsko-křesťanský dialog a teologie politické angažovanosti ..	162
5.3.3.2.	Elias Chacour: narativní teologie smíření	163
5.3.3.3.	Emil Shoufani: teologie mezináboženského dialogu kultur	164
5.3.4.	Římsko-katolická (latinská) církev	165
5.3.4.1.	Rafiq Khoury: teologie obnovy lokální církve.....	165
5.3.4.2.	Msgr. Michel Sabbah: pastorální teologie lokální církve.....	166
5.3.5.	Politicko-teologická reflexe církevních představitelů řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve	167
5.3.6.	Závěr: otázky palestinské teologie	170
6.	PALESTINSKÁ BIBLICKÁ HERMENEUTIKA	176
6.1.	VZNIK HERMENEUTICKÉHO PROBLÉMU	177
6.2.	VÝVOJ ODPOVĚDI: IDENTIFIKACE S PŘÍBĚHY	179
6.2.1.	Exodus a Nábotova vinice.....	183
6.2.2.	Problém identifikace	185
6.3.	VYVOLENÍ IZRAELE A ZASLÍBENÍ ZEMĚ: PŘÍSTUPY PALESTINSKÝCH TEOLOGŮ K ÚSTŘEDNÍ PROBLEMATICE	187
6.3.1.	Popření otázky	188
6.3.2.	Univerzalizace.....	190
6.3.3.	Kontextualizace.....	191
6.3.4.	Etizace.....	193
6.3.5.	Shrnutí.....	194
6.4.	NÁVRHY OBECNÉ HERMENEUTIKY Z PALESTINSKÉ PERSPEKTIVY	195
6.4.1.	Naim Ateek	196
6.4.2.	Mitri Raheb	198
6.4.3.	Michel Sabbah	200
6.4.4.	Shrnutí.....	202
6.5.	KRITICKÁ EXEGEZE ZÁPADNÍCH TEOLOGŮ	204
6.5.1.	Socioideologická kritika deuteronomistické tradice (Thomas Römer)	204
6.5.2.	Spirituálně-kanonický přístup (David Neuhaus, Alain Marchadour).....	209
6.6.	ETICKÉ A DUCHOVNÍ HODNOTY PRO HERMENEUTIKU SMÍŘENÍ	210
6.7.	ZÁVĚR: PALESTINSKÁ BIBLICKÁ HERMENEUTIKA	211
6.8.	ZÁVĚR: PALESTINSKÁ POLITICKÁ TEOLOGIE A HERMENEUTIKA	213
7.	SPRAVOVAT CÍRKEV	217
7.1.	LAICI A HIERARCHIE	217
7.2.	MEZICÍRKEVNÍ A EKUMENICKÉ VZTAHY	222
7.3.	TEOLOGOVÉ A TEOLOGICKÁ REFLEXE	224
7.4.	MEZIKOMUNITNÍ A MEZINÁBOŽENSKÉ VZTAHY	226
7.5.	MEZINÁRODNÍ CÍRKVE	229
8.	ZÁVĚR.....	231
9.	SEZNAMY ROZHOVORŮ	233
9.1.	SÝRIE	233
9.2.	LIBANON	233
9.3.	JORDÁNSKO	235
9.4.	PALESTINA	235
10.	BIBLIOGRAFIE	238

1. ÚVOD

Ačkoli je blízkovýchodní dění tradičně velmi přitažlivé pro politology, teologové se blízkovýchodnímu regionu věnovali především v jeho historickém významu jako Přednímu východu a současný vývoj církví přehlíželi. Orientalisty naopak upoutala majoritní témata, spojená s islámem. S narůstajícím sbližováním mezi Evropou a Blízkým východem a s propojováním vědních disciplín, v tomto případě politologie, sociologie a teologie, však vyvstalo téma současného vývoje blízkovýchodních církví do popředí, a spojilo tak politologický a teologický zájem. Neméně podstatným důvodem pro uplatnění politologie v teologii je skutečnost, že blízkovýchodní církve kromě duchovní funkce plní i funkci sociální a politickou a vytváří pro své věřící silný identitní sociopolitický zdroj. Blízkovýchodní církve, jako instituce a komunity věřících s dvoutisíciletou tradicí, jsou pod vlivem lokálního a regionálního politického vývoje a charakteru lokální populace, a to je třeba vzít při popisu vývoje těchto církví v potaz.

Předkládaná studie sleduje současný církevně-politický a teologický vývoj křesťanských církví v oblasti Velké Sýrie (Bilād aš-Šām), tedy zemí Sýrie, Libanonu (Antiochijský patriarchát), Jordánska, a především Izraele/Palestiny (Jeruzalémský patriarchát). V práci sbírám informace z primární a sekundární bibliografie, ze zúčastněného, angažovaného pozorování, z vedení rozhovorů s místními teology, církevními představiteli, v církvi aktivními laiky a s místními a mezinárodními odborníky. První, úvodní kapitola studie je branou vedoucí k porozumění jednání blízkovýchodních církví ve dvacátém století, a to pomocí představení historických jevů, jež mentalitu církví podmiňují. Uvádí-li první kapitola do kontextu časového, uvádí druhá kapitola do kontextu prostorového, regionálního, neboť je sondou do politické, ekumenické a teologické situace zemí Sýrie, Libanonu a Jordánska. Třetí, čtvrtá a pátá kapitola se pak již zcela věnují hlavnímu tématu práce uvedenému v názvu, tedy palestinským církvím po roce 1967 a jejich církevně-politickému a teologickému vývoji. Ve třetí, nejobsáhlejší kapitole je sledován vývoj církevně-politické pozice jeruzalémských církví a místních křesťanů od konce 19. století, především pak po okupaci Západního břehu a Pásmu Gazy v roce 1967. Pozice třinácti tradičních jeruzalémských církví vůči izraelské vládě se vyvíjela a vyústila ve společné odmítnutí okupace

s počátkem první intifády, církevně-politicky i ekumenicky významnému kroku. Ve čtvrté kapitole se věnuji teologii, jež v průběhu posledních třiceti let v Jeruzalémském patriarchátu vznikla, a domnívám se, že je možno ji nazvat teologií politickou, jelikož se vymezuje především vůči politickému konfliktu. Pátá kapitola pojednávající o palestinské hermeneutice představuje postupy, pomocí nichž se palestinští teologové vyrovnávají s politickým zneužitím Bible k podpoře proizraelských nároků. Závěrečná šestá kapitola je eticky normativní reflexí věnující se správě a obnově blízkovýchodních církví.

Odhlédneme-li od podpůrných kapitol, je hlavním cílem práce zodpovědět otázku vývoje vztahu předních církví okupovaných palestinských území k národnostní palestinské otázce, a tím potažmo k otázce izraelské okupace a izraelsko-palestinského konfliktu. Ačkoli je výklad církevně-politického vývoje sledován chronologicky, vnitřní logika vývoje postoje palestinských církví k národnostní otázce je uchopena z událostního a myšlenkového těžiště neboli událostí během první intifády, kdy se všech třináct tradičních jeruzalémských církví shodlo na církevně-politické pozici odsuzující okupaci a vyjadřující solidaritu palestinskému povstání. Tento čin hodnotím jako církevně-politicky a teologicko-pastoračně oprávněný v daném období vzhledem k tomu, že absolutní většina palestinských křesťanů náleží k palestinskému lidu a sdílí jeho národní aspirace, a jako politicky a teologicky umírněný. V průběhu chronologického zpracování je sledována otázka, jaké okolnosti bránily a jaké naopak vedly k intifádové pronárodní pozici církví. Po intifádovém vrcholu je pozornost obrácena k pointifádovému vývoji devadesátých let a přelomu tisíciletí.

Církevně-politický vývoj a teologickou reflexi politické situace chápu v lokálním kontextu jako dva vzájemně se ovlivňující a doplňující nástroje. Nejprve však pojednávám o církevně-politickém vývoji (třetí kapitola), neboť teologická reflexe vznikla spíše jako odpověď na narůstající vědomí o vnitrocírkevně a národně neudržitelně nízkém pronárodním profilu oficiální pozice jeruzalémských církví po roce 1967. Teologické kapitoly následují po kapitole církevně-politické rovněž proto, že se teologie rozvinula nejvíce po změně v pozici církevně-politické, tj. v devadesátých letech.

K nahlédnutí specifičnosti práce je třeba objasnit otázky týkající se východisek, pramenících z mého rozhodnutí a z charakteru blízkovýchodní reality. Jedná se o zvýšený politologický zájem, operování s palestinskou

křesťanskou populací jako s kolektivem, o pragmatické pojetí ekumenismu a mezikomunitních vztahů, o zvýšený zájem o aktuální teologické dění, o snížený zájem o dogmatickou teologii a teologický ekumenismus.

Vzhledem k tomu, že blízkovýchodní, a především palestinský církevní vývoj je výrazně odkázán na vývoj politický, je popis církevního a teologického vývoje postaven na popisu politické situace církevních komunit v národním kontextu. Kromě rámcového popisu politické situace v Sýrii, Libanonu a Jordánsku jde především o dvě témata, o izraelsko-palestinský konflikt, jenž je vnímán palestinskou stranou zejména ve svých důsledcích jako neoprávněná okupace palestinských území, a o palestinský nacionalismus. V této souvislosti je třeba uvést, že práce při prezentaci palestinského křesťanského národnostně orientovaného názoru nepřekračuje politická stanoviska podpořená rezolucemi OSN a současnými izraelskými historiky (viz bibliografie).

Pokud jde o operování s palestinskou křesťanskou populací jako s kolektivem, práce vychází z kolektivní identity palestinských křesťanů definované palestinskými a izraelskými sociology a teology jako identity arabské, palestinské a křesťanské příslušnosti (viz bibliografie). Pokud jde o politické stanovisko, práce vychází z prvořadého zájmu palestinské křesťanské populace na ukončení okupace. Skutečnost kolektivní palestinské identity a kolektivně sdíleného základního palestinského politického názoru nepovažuji za nutné dokazovat, neboť jsou v blízkovýchodním regionu sdílenou veřejnou znalostí, podloženou rovněž mnou vedenými rozhovory a bibliografií. V této souvislosti je třeba upozornit na to, že demografické otázky se věnuji pouze zběžně, a to v případě palestinských církví, neboť obecně platí, že informace o příslušnosti občanů k církvím jsou na Blízkém východě z různých důvodů značně zkrácené.

Hodnocení kvality mezicírkevních a mezikomunitních vztahů¹ je v práci uchopeno teologicky netradičně, neboť je založeno značně pragmaticky. Vycházím z kritéria úspěšné mezikomunitní a mezicírkevní koexistence především na sociopolitické a sousedské rovině, a nikoli v závislosti na stupni teologického konsenzu. V tomto smyslu je oficiální teologický a mezináboženský dialog poněkud upozaděn a v práci mu není věnována patřičná pozornost, protože

¹Mezicírkevními vztahy nazývám vztahy mezi jednotlivými křesťanskými církvemi, zatímco mezikomunitními vztahy označuji vztahy mezi muslimskými komunitami a křesťanskými církvemi (viz dále v úvodu).

není vnímán jako pozitivní sám o sobě (akademická rovina), ale především ve svém významu pro praxi, ať už ekumenickou či v širokém slova smyslu politickou.² Vycházím zde z pozorování, že na Blízkém východě je to především sociopolitický soulad mezi církvemi a náboženskými komunitami, a nikoli primárně soulad teologický, který je určující pro rozvoj dobrých vztahů a nezbytný pro přežití křesťanských církví. Navíc, vzhledem ke starobylosti odlišností církevních tradic, ke starobylosti náboženských sporů a k praktické nepropustnosti muslimsko-křesťansko-židovských hranic nemají místní církve a náboženské komunity příliš velkou potřebu vést teologický a mezináboženský dialog, který by směřoval k teologické konvergenci a byl veden akademicky. Naopak, církve se spolu navzájem a s ostatními náboženskými komunitami spojují především v případě vnějšího ohrožení či společného sociopolitického zájmu.

To, že se práce věnuje současné církevně-politické a teologické problematice, a nikoli historickému vývoji blízkovýchodních církví, rovněž vychází z charakteru arabského způsobu myšlení. Ačkoli jsou si arabští křesťané vědomi, že dávná historie mezicírkevních a mezikomunitních vztahů zcela zásadním způsobem ovlivňuje vztahy současné, jejich prvořadá pozornost je zaměřena k aktuální současnosti a její bezprostřední minulosti s tím, že tradice věnovat se zkoumání církevní historie není u arabských křesťanů příliš rozšířena. Přirozeně se práce zaměřuje na současnou církevní a teologickou scénu i z důvodu zvýšeného zájmu západního publika o vývoj současných mezikomunitních vztahů na Blízkém východě.

S obratem k současnosti souvisí i zájem práce o nově vznikající blízkovýchodní teologii jako teologii lokální. Na arabských teologických seminářích a institutech se vyučuje teologie východní (řecká, arménská, syrská) a ve velké míře také tradiční teologie západní (katolická, protestantská). Málo jsou ale tyto teologie aktuální a lokální. V tomto smyslu jsou v této práci politické potřeby věřících i teologů brány jako legitimní součást potřeb duchovních. Tradiční východní teologii, nejen syrské či řecké, ale ani středověké arabské, se tedy práce nevěnuje z toho důvodu, že ji blízkovýchodní teologové prozatím příliš

² Přístup, jenž upřednostňuje praxi před teorií je obvyklý například v teologii osvobození. BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. Burns&Oates, Wellwood, 1987. PARRATT, John (ed.) *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

nepoužívají k tomu, aby z ní hovořili do současné situace věřících. Nově vznikající teologické myšlení, jež na aktuální otázky odpovídá, však v žádném případě nelze svým rozsahem, záběrem a razancí srovnávat s hnutím latinskoamerické teologie osvobození či feministické teologie. Korektivem nově vznikající blízkovýchodní teologie je totiž stále silná zakořeněnost v tradiční blízkovýchodní společnosti, v církevní tradici a stabilitě liturgie pro jedny a v Písmu pro druhé. Je to proto spíše ovlivnění západní teologií, které dává vzniknout novému teologickému myšlení, přičemž na propojení nového myšlení s tradiční východní, například sociální, teologií se ještě čeká.

Na základě zvolených východisek používá práce do jisté míry specifickou terminologii. Vzhledem k tomu, že náboženské komunity na Blízkém východě plnily a plní nejen náboženskou, ale především společenskou funkci, na západě užívaný pojem „mezináboženský“ je nevhodný a užívám jej pouze v úzké definici pro výlučně mezináboženskou interakci, například mezináboženský dialog. Obvyklé vztahy mezi muslimskými komunitami a křesťanskými církvemi označuji jako „mezikomunitní vztahy“, neboť jde o interakci na nábožensko-socio-politické rovině. Také volím nediskriminační přístup a všechny církve a církevní společenství nazývám „církvemi“, pojmem, jež je pro církevní společenství v blízkovýchodní oblasti cennější. V interakci s muslimskými a židovskými komunitami či v interakci mezicírkevní rovněž nazývám církve „komunitami“. Tím se snažím nastolit rovnocenný přístup k náboženským komunitám a zároveň upozornit na převážně sociopolitický charakter vzájemné interakce. Vztahy mezi církvemi popisuji termínem „mezicírkevní“, a pokud jsou tyto vztahy nasměrovány k mezicírkevnímu sblížení, označuji je jako „ekumenické“. Potřebuji-li věroučně rozlišit jednotlivé církve, hovořím o nich převážně jako o „denominacích“, popřípadě „konfesích“. Na vnitrocírkevní rovině rozlišuji tři základní vrstvy, tj. laiky, klérus (nižší a vyšší) a hierarchii (oficiální církevní představitelé). Slovo „laický“ pak používám v politickém (například laický stát) a církevním významu (nevysvěcený, popřípadě neteologicky vzdělaný). Pojem „místní“ a „lokální“ používám víceméně synonymně, dalšími stupni jsou pak pojmy „regionální“ a „mezinárodní“. Obdobně rozlišuji lokální a univerzální teologii, církev apod. V národním kontextu rozlišuji rovinu „národní“ a „státní“, popřípadě „vládní“. Termínem „konfesionální“ pak označuji uzavřený způsob myšlení či výlučně definovanou identitu, ať už u křesťanských či

muslimských komunit, přičemž „konfesionalismem“ je nazýván libanonský politický systém.

Čemu se tedy práce věnuje a čemu ne? Práce chce demonstrovat církevně-politický, teologický a hermeneutický vývoj v palestinských církvích co do otázky národně-politické, tj. vyrovnání se s fenoménem okupace a souvisejících nároků. Práce nepopisuje historii izraelsko-palestinského konfliktu ani historii palestinského národního hnutí. Rovněž je upuštěno od prezentace jednotlivých blízkovýchodních církví co do jejich církevní historie, teologických tradic, liturgie a historie mezicírkevních a ekumenických vztahů. Práce informuje o blízkovýchodních církvích jako o církvích činných v národní sociopolitické oblasti.

A jakou metodou práce vznikala? Při zpracování tématu palestinských církví jsem nejprve vycházela ze znalostí získaných v průběhu přípravy diplomové práce, která byla založena především na pracích Uwe Gräbeho a palestinských teologů Naim Ateeka a Mitri Raheba. Pro zpracování disertační práce jsem se nejprve věnovala rozhovorům s palestinskými církevními představiteli, teology a laiky aktivními v církvích a společenském životě (viz seznam rozhovorů v závěru práce). Jejich výběr byl učiněn na základě předchozí znalosti (autoři monografií apod.) a na základě informací poskytnutých místní populací na otázku, kteří lidé v církvích určují církevní a teologický vývoj a mají přehled o dané problematice. V průběhu sbírání a třídění materiálu z rozhovorů jsem vyhledávala další primární a sekundární literaturu za účelem srovnání a doplnění. Zde se osvědčily především práce Davida Neuhausa, Michaela Dumpera a Anthonyho O'Mahonyho. S nimi a s dalšími místními i mezinárodními odborníky na danou problematiku jsem konzultovala dílčí závěry práce (někteří z nich jsou uvedeni v seznamu rozhovorů v závěru práce). Z nasbíraných rozhovorů přímo cituji převážně ve druhé kapitole věnované Sýrii, Libanonu a Jordánsku. V dalších kapitolách cituji z rozhovorů mnohem méně, a to především z toho důvodu, že se již jedná o souvislý výklad a myšlenky respondentů jsou integrovány přímo do výkladu textu, takže pouze odkazují na jejich autora. Na konci práce uvádím seznam osob, s nimiž jsem vedla rozhovory a jejichž informace jsem v práci uplatnila.

Práce s arabskými osobními jmény je náročná, neboť pro účel další práce s textem je třeba přepisovat jména více způsoby. Jako první znění jsem se rozhodla ponechat jména v anglickém, popř. francouzském znění, tak jak jsem je

zaznamenala v zahraniční literatuře či jak je používají sami autoři, protože jsou tak lehce dohledatelná v textech uveřejněných v západních jazycích. Jako druhá je uvedena mezinárodně uznávaná, arabštině věrná forma transliterace dle normy DIN_31635. Dle tohoto přepisu je možno jména přímo přepsat zpět do arabštiny a dále s nimi v arabštině pracovat. U těch jmen, která by se česky četla zásadně jinak, než jak je čteno na základě anglického a arabského znění, uvádím i český fonetický přepis. U osobních jmen, která jsou v českém jazyce již všeobecně zavedena, používám zavedenou českou formu, aniž bych je přepisovala do mezinárodně uznávaného přepisu. U názvů časopisů, novin a některých termínů však používám především transliteraci. Vzhledem k tomu, že často používám tatáž osobní jména, transliterace, popř. přepis do fonetické češtiny je užit při prvním výskytu jména v příslušné kapitole. Přepisy jsem používala především u osobních jmen užívaných v hlavním textu, často však i v poznámkovém aparátu. Transliteraci jsem nepoužila u osob, s nimiž jsem dělala rozhovory a jež neuvádím v hlavním textu. Jmenný seznam osob je pak uveden v závěru ve jmenném rejstříku a v seznamu rozhovorů.

Chtěla bych zdůraznit, že pojednávat o blízkovýchodní problematice z politického, církevního, ekumenického a teologického hlediska je velmi citlivou záležitostí. Spíše než o fixní závěry mi proto jde o rozkrytí linií odpovědí místních křesťanských komunit na současné politické otázky a o příslušnou teologickou reakci, tak jak jsem obojí zachytila v příslušné bibliografii, a především vyzozorovala z místní církevní a politické situace a z mnoha rozhovorů provedenými s místními křesťany a s místními i mezinárodními odborníky. Proto bych ráda svoji práci nazvala interpretací a představila ji jako příspěvek k diskusi. Kritickým postojem, který na mnoha místech zaujímám, bych se rovněž nikterak nechtěla dotknout zainteresovaných subjektů či zakrýt úctu, jež k blízkovýchodním církvím chovám. Rovněž bych chtěla poděkovat všem těm, kteří mi věnovali svůj čas, sdělovali své názory a poskytovali pomoc a rady. Jmenovitě oceňuji zázemí poskytnuté Evangelickou teologickou fakultou a péči vedoucí práce doc. Ivany Noble PhD.

2. SOCIOHISTORICKÁ PODMÍNĚNOST CÍRKVÍ

VELKÉ SÝRIE

K uvedení do problematiky blízkovýchodního církevního vývoje dvacátého století je potřeba si uvědomit, které z historických jevů situaci na Blízkém východě ovlivnily natolik, že její vývoj podmiňují i v současnosti. V této kapitole je proto ve třech oddílech nejprve popsána a poté co do významu pro současnost

analyzována trojice historických jevů. Jedná se o *ḍimmī statut* a *milletový systém*,

jež v průběhu staletí upravovali vztah islámu ke křesťanským komunitám, o takzvané *kapitulace*, smlouvy uzavírané mezi evropskými zeměmi a Osmanskou říší, doprovázené *evropskými křesťanskými misiemi*, a nakonec o reformy provedené Osmanskou říší v devatenáctém století, řečené *tanzīmāt* a o hnutí arabské kulturní renesance, *an-naḥḍa*.

Ačkoli jsou v průběhu celé práce blízkovýchodní církve charakterizované jako lokální komunity s dvoutisíciletou tradicí, přetrvávající problém je viděn v napětí mezi lokálním zakořeněním v arabsko-islámské kultuře a zesíleným západním vlivem. Úvodní kapitola popisuje proces této sociopoliticky

protichůdné dynamiky ve třech krocích. Oddíl věnovaný *ḍimmī* statutu a

milletovému systému představuje jakousi tezi a seznamuje s tradičním společensko-politickým uspořádáním blízkovýchodních vztahů mezi islámem a křesťanskými komunitami. Antitezi představuje druhý oddíl věnující se evropskému politickému a církevnímu vlivu, jež bylo možno uskutečnit na základě sdílené náboženské příslušnosti evropských zemí a blízkovýchodních křesťanů. Syntézi ve vývoji pak představují vládní osmanské reformy

devatenáctého století zrovnoprávňující postavení křesťanských komunit a laicizující společnost, stejně jako an-naḥḍa, arabská renesance začleňující za významné pomoci místních křesťanů evropské sociopolitické hodnoty do blízkovýchodního společenského myšlení.

Cílem úvodní kapitoly je nejen seznámit s historickými jevy, ale především ozřejmit jejich dopad na myšlení a jednání současných blízkovýchodních církví. Jednotlivé oddíly proto postupují tak, že po krátkém představení pojmů nastupuje popis toho, jak tyto jevy působí na současný vývoj, jednání a mentalitu církví. Po třech oddílech ozřejmujících blízkovýchodně-evropské napětí přichází závěrečný čtvrtý oddíl, jenž tématicky shrnuje hlavní rysy současných blízkovýchodních církví.

2.1. Dīmmī statut a milletový systém

Islám jako vládnoucí náboženství si v průběhu dějin přirozeně vyčleňoval právo strukturovat společenské a politické vztahy. Křesťanství, považované za náboženství knihy, bylo tolerováno a křesťanský lid byl lidem chráněným (dīmmī statut).³ To v praxi znamenalo, že křesťané nemuseli přijmout islám a mohli nadále vyznávat své náboženství. Podmínkou však bylo uznat muslimskou politickou nadvládu a vzdát se vlastní politické a misijní aktivity. Výměnou za ochranný statut bylo rovněž třeba platit zvláštní daně a přijmout praktická opatření odkazující na nižší společenský statut křesťanů a církví.⁴ Právní stránka

³ Dle ISSA, Anton Odeh. *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles, études historico-juridique et développement moderne international*. Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1976. PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999. CHABRY, Laurant, CHABRY, Annie. *Politique et minorités au Proche-Orient. Raisons d'une explosion*. Maisonneuve&Larose, Paris, 1984, str. 15-61. MISSIR, L. A. *Eglises et Etat en Turquie et au Proche-Orient*. Chez l'auteur, Bruxelles, 1973. BRAUDE, B., LEWIS, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Volume I. *The Central Lands*. Volume II. *The Arabic-Speaking Lands*. Holmes&Meier Publishers, London, 1982. HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècle)*. École française de Rome, Palais Farnèse, 1994, str. 39-137.

⁴ Předpisy týkající se omezení křesťanských komunit byly v průběhu dějin upravovány a zpravidla nebyly uplatňovány v plné šíři. První druh omezení se týkal náboženské oblasti. Misijní aktivita byla církvím zapovězena, byly omezeny veřejné projevy náboženské zbožnosti a stanoveny podmínky rekonstrukcí a charakter staveb náboženských objektů. Druhý druh omezení vylučoval křesťany z vojenské služby a politických funkcí. Křesťané platili speciální daně, daň z hlavy (qizja, džizja, později považována za náhradu výkonu vojenské služby) a pozemkovou daň

islámu rovněž plnila funkci občanského zákoníku společného všem muslimům. Jelikož však nebylo možno uplatňovat islámský zákoník na nemuslimskou populaci, bylo jednotlivým křesťanským komunitám přiznáno právo spravovat vlastní církevní záležitosti a záležitosti osobního statutu věřících na základě zákonů odvozených z křesťanství. Islám tedy po staletí představoval ve společnosti politicky, právně a nábožensky dominantní sociopolitický a věroučný systém, přičemž křesťanské církve byly považovány za podřízené, avšak chráněné komunity s náboženskou a do značné míry i církevně-právní svobodou.

Milletový systém, zavedený na počátku Osmanské říše, upřesnil vágní charakter dīmmī statutu, institucionalizoval odlišné právní postavení křesťanů v otázce osobního statutu a upravil charakter vztahu mezi církvemi a říší. Nemuslimské komunity v říši rozdělil dle dané náboženské příslušnosti do takzvaných milletů („národů“), socionáboženských, značně autonomních celků. Millet fungoval jako nezávislý orgán v záležitostech náboženských (například kanonická disciplína), administrativních (správa církevního majetku včetně hřbitovů, kostelů a vzdělávacích institucí) a jurisdikčních (soudní tribunály týkající se osobního statutu, tj. sňatek, rozvod, dědictví apod.). Byl to zpravidla patriarcha, který millet vedl a jako jediný křesťanský představitel tím zastával důležitou politickou funkci v oficiální hierarchii říše. Obyčejně byl volen církevním synodem či bratrstvem, popřípadě členy komunity, a schvalován sultánem formou beratu, který mu umožnil ujmout se církevních i politických funkcí.⁵

Na konci 19. století tak uznávala Osmanská říše následující církevní komunity. Z pravoslavných církví to byl řecko-pravoslavný millet čtyř patriarchátů, Konstantinopolského, Alexandrijského, Antiochijského a Jeruzalémského, a pravoslavné církve na Balkáně, vydělené v 19. století. Ze starobylých východních neboli prechalcedonských církví byla uznávána arménská

(hārah, chardž). Co se týče sociální oblasti, není až do současnosti možno uzavřít sňatek mezi nemuslimským mužem a muslimskou ženou, pokud muž nepřestoupí na islám.

⁵ Na počátku Osmanské říše byly nejprve uznány millety dva, řecko-pravoslavný, zřízený roku 1453, a židovský. Po osm let zastupoval řecko-pravoslavný patriarcha všechny křesťany Osmanské říše. Roku 1461 byl zřízen druhý křesťanský millet, arménský, pod jehož správu byly umístěny všechny prechalcedonské církve, tradičně nazývané nestoriánské a monofyzitské. Tyto komunity se zpravidla spravovaly samy pomocí svých náboženských představitelů, zodpovídajících se představiteli celého milletu. Evropská misijní aktivita způsobila reduplikaci církví, a z toho důvodu došlo ke vzniku nových milletů pro takzvané uniátské, s Římem sjednocené církve (viz dále).

apoštolská církev, asyrská církev východu (nestoriáni) a syrská pravoslavná církev (jakobité). Z katolických církví byla uznávána římsko-katolická církev (latinská), řecko-katolická církev (melkitská), maronitská církev, syrsko-katolická církev, arménsko-katolická církev a chaldejská církev. Protestantské církve se řídily zvláštními regulacemi.⁶

Po tomto krátkém náčrtku základních pojmů muslimsko-křesťanského sociopolitického uspořádání je třeba se obrátit k hlavnímu cíli kapitoly, jímž je vysledovat, jak tyto jevy podminily vývoj církví ve dvacátém století.

V prvé řadě je důležité si uvědomit, že dīmmī statut a milletový systém fixoval mentální společenský úzus nahlížet jednotlivce jako příslušníka určité skupiny, primárně charakterizované danou náboženskou příslušností. Základní jednotkou nebyla kategorie jednotlivce, ale komunity, a to povětšinou buď s vyšším, islám, či nižším, křesťanství a židovství, společenským statutem. Jelikož

se mentalita dīmmī statutu a milletového systému dotýkala sociopolitické oblasti,

poznámala nejen náboženské, ale také obecně společenské uspořádání. Právě z důvodu komunitního přístupu k jednotlivci je v této práci pojednáváno o blízkovýchodních mezináboženských a mezicírkevních vztazích jako o vztazích mezi komunitami, formujícími svoji identitu po dlouhá staletí.

V důsledku mnohasetleté tradice dīmmī statutu a z důvodu menšinové demografie mnozí křesťané i v současnosti vnímají, že islám je považován za společensky hodnotnější. Bez ohledu na vnější situaci mají sami křesťané ve svém kolektivním povědomí tento menšinový statut stále dosti pevně usazený. Nejčastěji se projevuje v přetrvávajícím pocitu ohrožení z muslimské či vládní strany. Tato ne zcela racionální psychosociální úzkost vyvolává u křesťanských komunit nepříjemné obranné reakce, jako například pocit nadřazenosti, elitářství, či naopak ukřivděnost a uzavírání se. Jako menšina se křesťané rovněž domnívají, že o své místo ve společnosti musí bojovat a obhájit si jej zvýšenou společenskou aktivitou. Přesto je však třeba zdůraznit, že muslimsko-křesťanské vztahy na

⁶ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 21-22.

území Bilād aš-Šām byly a jsou tradičně velmi dobré, především na mezilidské rovině.

Dopad milletového uspořádání na církevní a církevně-politickou oblast se odvíjí především od role patriarchy, jeho vztahu k veřejným autoritám, k laikům a k ostatním církvím. Nejprve k prvnímu a druhému bodu. Jako představený milletu zastával patriarcha významnou sociopolitickou pozici a sám byl zodpovědný za daňové odvody jemu podřízených subjektů. Ačkoli byl závislý na centrální autoritě ve věci schválení do funkce představeného milletu a na lokálních autoritách v běžných administrativních opatřeních, očekával od vlády preferenční zacházení, odvislé od starobylosti svého úřadu a církve. V průběhu devatenáctého století však začaly osmanské reformy omezovat téměř absolutní, často svévolnou moc patriarchů ve prospěch laiků, k nevoli církevních představitelů. Role patriarchů se v sociopolitické sféře rovněž umenšovala s nástupem laických elit, celkovou demokratizací a individualizací společnosti v průběhu devatenáctého století a s demografickým úbytkem křesťanů ve století dvacátém. Patriarcha tak postupně přestal být jediným politickým reprezentantem své komunity. Od 19. století se proto datují trvalé rozepře mezi patriarchy a mnišskými bratrstvy, chtějícími si zachovat silnou mocenskou pozici v administrativních a církevně-politických záležitostech církví, a křesťanskými laiky, usilujícími o částečný podíl na správě církví. Nejvyostřeněji tento spor přetrvává v lůně řecko-pravoslavné církve Jeruzalémského patriarchátu. Z důvodu rozepře mezi církevní hierarchií a lidem je místní vláda, chtě nechtě, zatažena do vnitřních sporů příslušných církví. Jelikož je vláda pro obě dvě strany odvolací instancí, je jí tím ponechán značný prostor k uplatňování vlastních zájmů na úkor příslušných církví či místního křesťanstva jako celku. Vůči vládní intervenci jsou citliví jak církevní představitelé, tak laici. Vládní intervence do vnitřních záležitostí církví je však historickou tradicí a projevuje se i přesto, že v současnosti vlády blízkovýchodních zemí víceméně respektují stávající vnitřní organizaci patriarchátů a církví a roli církevní reprezentace. A přistupuje třetí oblast sporů, která odhaluje mezicírkevní řevnivost a tradici klientismu a kooptace vládními autoritami. Boj patriarchů o upevnění vlastní moci tradičně spočíval v boji proti ostatním křesťanským milletům, s negativním dopadem v oblasti mezicírkevních vztahů. Patriarcha usiloval o zajištění co největšího množství výhod a privilegií a z nich plynoucích finančních příjmů. Osobní a církevní privilegia, ač zavedená,

však nikdy nebyla zcela zajištěná. Jejich zachování a případné rozšiřování bylo odkázáno na libovůli vládních struktur. Církev byly proto zvyklé bojovat jedna proti druhé, čímž byly odkázány nejen ve vnitrocírkevních, ale i v mezicírkevních vztazích na vládní struktury více, než by musely. Mezcírkevní rivalita a tradice vládní intervence a kooptace církví jsou faktory, které i dnes způsobují blízkovýchodním církvím značnou vnitřní nestabilitu a vnější zranitelnost.

Charakteristickým rysem milletu byla i jeho tendence k národnostnímu zabarvení. Pojem millet byl totiž užíván jak pro náboženskou komunitu, tak pro její národní, etnický aspekt. O tom svědčí fakt, že za první dva millety byly uznány řecký, rům a arménský millet. I přesto, že pod řecký millet spadaly balkánské i arabské řecké pravoslavné církve a pod arménský millet původně spadaly i všechny další prechalcedonské církve, měl tento stále se strukturálně upevňující myšlenkový úzus za důsledek prohloubení identifikace náboženské konfese s určitým národem, jehož většina sídlila vně hranic Osmanské říše.⁷ Důsledky spojení náboženství či konfese s národní afilací můžeme spatřovat na mezinárodní rovině v takzvaných kapitulacích, konkrétně v tom, že odlišné křesťanské země prosazovaly své zájmy skrze „ochranu“ odlišných křesťanských blízkovýchodních církví. Kapitulace a evropské misie jsou již témem následujícího oddílu.

2.2. Kapitulace a evropské misie

Evropské země, ve snaze získat vliv v prostoru Osmanské říše, přijaly roli ochránců blízkovýchodních křesťanských komunit prostřednictvím takzvaných *kapitulací*.⁸ Kapitulace byly původně smlouvy uzavírané mezi evropskou mocností a Osmanskou říší se dvěma částmi, obchodní částí udělující obchodní výhody a právní částí zajišťující ochranu konzulů a církevních osob. Původně se jednalo o osoby francouzské národnosti, později bylo ustanovení rozšířeno na ochranu všech osob franského, tj. křesťanského náboženství. Nejprve uzavřeny pro potřeby františkánů ve Svaté zemi mezi Benátskou republikou a Sulejmanem Nádherným, staly se zejména od dob Ludvíka XIV. především francouzským

⁷ Viz tradiční vtíp, jenž se dá dle potřeby obměňovat: „*Kolik je v Sýrii náboženství? Tři: muslimské, křesťanské a arménské.*“ Armash Nalbandian, 3. července 2007, Damašek.

⁸ Dle PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, Proche Orient Chrétien, Jeruzalém, 1997. ISSA, Anton Odeh. *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles, études historico-juridique et développement moderne international*. Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1976.

obchodním, náboženským a politickým nástrojem k prosazení katolických zájmů v Osmanské říši (1673). Kapitulace uzavřely s obdobným politickým zřetelem i ostatní evropské mocnosti.⁹ Vedlejším důsledkem evropských aktivit na Blízkém východě bylo založení tradice protekcionismu východních církví. Francie držela ochrannou ruku nad katolickými církvemi, Británie nad protestantskými a Rusko nad pravoslavnými.

Nyní k evropským misiím.¹⁰ Setkání s římsko-katolickou církví se nejprve otevřel Libanon a maronitská církev. První významnou a trvalou příležitostí ke kontaktu východního a západního světa na církevní půdě po období křížových výprav bylo založení Maronitské koleje v Římě roku 1584.¹¹ Studenti z Kypru, Sýrie a Libanonu přicházeli do Itálie renesanční doby a vzdělávali se nejen v teologii, ale i ve vědách, v umění a v jazycích, včetně syrštiny a klasické arabštiny. Po návratu se tito kněží zasadili o to, aby své nově nabyté vzdělání předali ostatním, nejprve skrze kázání a křesťanské vyučování, poté skrze překlad literatury, se kterou se setkali v Evropě. Byly zakládány první školy západního typu, s výukou jazyků a věd a rovněž kláštery se znovu staly centry duchovní a

⁹ Anglie uzavřela kapitulace poprvé roku 1579, přičemž britský vliv stojí za anglikánskými misiemi a zřízením biskupství v Jeruzalémském patriarchátu v polovině 19. století. Rusko uzavřelo kapitulace roku 1718 a roku 1774 a drželo ochrannou ruku nad řecko-pravoslavnou církví. Ruské misie se snažily v průběhu 19. století o arabizaci vedení řecko-pravoslavného Jeruzalémského, a později také Antiochijského patriarchátu. Antiochijský patriarchát se podařilo arabizovat, Jeruzalémský však nikoli. K britskému vlivu viz TIBAWI, Abdul Latif. *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*. Oxford University Press, London, 1961. SCHÖLCH, Alexander. *Britain in Palestine 1838-1882: the Roots of the Balfour Policy*. Journal of Palestine Studies, vol 22 (1992), str. 39-56. K ruskému vlivu v Syropalestině viz HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*. Clarendon Press, Oxford, 1969. STAVROU, Theodore George. *Russian Interests in Palestine, 1882-1914: A Study of Religious and Educational Enterprise*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1963. ANDERSON, Kjartan. *Pilgrims, Property and Politics: The Russian Orthodox Church in Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony. *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 388-430.

¹⁰ Dle SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 79-102. HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècle)*, str. 183-551. HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970. HAJJAR, Joseph. *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*. Éditions du Seuil, Paris, 1962, str. 183-355. TAMCKE, Martin, MARTEN, Michael (eds.) *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings Modern historical missions in the Middle East*. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 39, 2006.

¹¹ V atmosféře evropské katolické reformy neboli protireformace a zakládání národních kolejí v Římě to byl Jean-Baptiste Elino, který dostal nápad založit „národní“ koleje pro východní církve, a především jej u papeže Řehoře XIII. prosadil. Po neúspěšných jednáních s egyptskými kopty (první jednání roku 1561, druhé roku 1582) byl vyslán roku 1578 do Libanonu. Zde se setkal s maronitskou církví blízkou římskému katolicismu a pro její studenty teologie blízkovýchodní koleje v Římě vznikla.

kulturní vzdělanosti. Toto hnutí, jež předcházelo arabské kulturní renesanci (an-nahḍa), mělo své těžiště v Alepu na počátku 18. století v osobě alepského maronitského biskupa Germania Garnáta.¹² Křesťanská an-nahḍa tedy začínala, dle slov egyptského jezuita Khalila Samira (Ḥalīl Samīr, Chalíl Samír), v prvé řadě jako renesance náboženská. Jejím nositeli byli především církevní představitelé s hlavním cílem posílit či obnovit katolické církve v Sýrii a Libanonu. Inspirováni Evropou, pokoušeli se tak křesťané na vlastní úrovni o to, čeho dosáhla katolická reforma v Evropě, uzavírá Samir.¹³

Katolické misie byly dlouhodobě nemyslitelné bez přítomnosti církevních řádů.¹⁴ Ty budovaly hustou síť sociálních a vzdělávacích institucí, čímž významnou měrou zlepšovaly životní podmínky a vzdělanost lokální křesťanské, zejména městské populace. Pod západním církevním vlivem však došlo počínaje šestnáctým stoletím ke vzniku s Římem sjednocených, takzvaných uniatských církví, odštěpených od původních blízkovýchodních pravoslavných a prechalcedonských církví.¹⁵ Uniatské církve vznikaly především v Antiochijském patriarchátu a největší z nich, řecko-katolická, měla svůj počátek v Alepu.¹⁶ Inspirovány západní misí, přidaly se tak k maronitské církvi, která jako jediná z východních katolických církví nevznikla odštěpením od pravoslavných či prechalcedonských církví a již od konce 12. století je v nepřerušené jednotě s Římem. V polovině devatenáctého století se připojily misie pocházející z původních protestantských církví a založily církevní komunity dle západního

¹² Germánus Garnát vydal na evangelijním podkladě arabskou gramatiku, komponoval básně v klasické arabštině, rearabizoval místní křesťanstvo a vytvořil kolem sebe skupinu křesťanských intelektuálů z různých církví, s nimiž spolupracoval na obrodě arabské kultury vyjadřované v klasické arabštině.

¹³ SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 79-102, str. 96-98.

¹⁴ Mezi prvními přišli jezuité (v Istanbulu od r. 1609, poté i v dalších zemích), dále kapucini (v Alepu od r. 1625), karmelitáni (v Alepu od r. 1626), dominikáni (v Mosulu od r. 1750), lazareté se ujali jezuité započaté práce od roku 1773.

¹⁵ Uniatské církve vznikaly postupně. Chaldejská církev se vydělila z Asyrské (Apoštolské) církve Východu roku 1551, syrsko-katolická roku 1662, řecko-katolická neboli melkitská církev roku 1724, arménsko-katolická církev roku 1742 a konečně koptská katolická církev ke konci 19. století. Jako jednotlivé millety byly však tyto církve uznány mnohem později (chaldejská r. 1845, syrsko-katolická r. 1830, řecko-katolická r. 1838 apod.)

¹⁶ Podobně jako ve čtvrtém a pátém století při vzniku prechalcedonských církví byly tyto spory a nové církve do Jeruzalémského patriarchátu spíše zavlečeny. Řecko-pravoslavná církev si po pátém století zachovala v Jeruzalémském patriarchátu většinu. Od osmnáctého století se v Jeruzalémském patriarchátu pod syrolibanonským vlivem rozvíjela řecko-katolická církev v Galileji a na pobřeží a latinská církev pod františkánským vlivem v oblasti Jeruzaléma. Svatá místa spravovali františkáni již od první poloviny 14. století.

vzoru, především anglikánské a luteránské. Spolu s místními církvemi zakládaly stejně jako římsko-katolické misie charitativní a vzdělávací instituce.¹⁷ Na konci devatenáctého století byla tedy situace taková, že pravoslavné a prechalcedonské komunity chovaly zášť vůči komunitám katolickým, přičemž větev pravoslavná i katolická se obávala evropských a amerických aktivit církví protestantských, a později aktivit evangelikálních.

A jaké jsou důsledky kapitulací a evropských misí pro současné blízkovýchodní církevní dění? Dalekosáhlé. Kapitulace nechaly otevřené dveře téměř nerušenému evropskému působení v rámci Osmanské říše, jež vyústilo ve dvacátém století v tradici intervence, například ve formě britské a francouzské mandátní správy a vzniku blízkovýchodních států, prosazených a podporovaných evropským vlivem (Izrael, Libanon). V případě evropských misí, ať už katolických, protestantských či pravoslavných, je především velmi obtížné hledat dělící linii mezi náboženským, kulturním a politickým působením. Navíc vývoj na církevně-politické a mezicírkevní scéně evropské ovlivňoval církevní vývoj na Blízkém východě, o čemž svědčí nepřehlédnutelný fakt, že totiž katolicko-protestantská soutěživost v Evropě podnítila proselytismus a vznik nových církví na Blízkém východě. Evropské misie jednotlivých konfesí působily v mnoha regionech Osmanské říše a v rámci konfesí napříč regiony spolupracovaly. Byly tedy faktorem, který podněcoval jak západně-východní výměnu, tak výměnu blízkovýchodní.

Na druhou stranu se místní křesťané díky znovu navázaným kontaktům s Evropou setkali s evropskou kulturou, vědou a myšlením dříve, důkladněji a bezprostředněji než většina obyvatel říše. Je třeba si uvědomit, že křesťané se do privilegovaného postavení dostali z velké části díky shodné náboženské afilaci s obyvateli evropských zemí a díky vzájemnému zájmu na spolupráci. Evropané si blízkovýchodní křesťany postupně zavázali ekonomickými a náboženskými motivacemi, zpravidla navzájem se prolínajícími. Zatímco misie pracovaly s laiky, zakládaly sociální a vzdělávací instituce a poskytovaly přímou i nepřímou

¹⁷ PITTMAN, Lester. *The Formation of the Episcopal Diocese of Jerusalem 1841-1948: Anglican, Indigenous and Ecumenical*. In: HUMMEL, Thomas, HINTLIAN, Kevork, CARMESUND, Ulf (eds.) *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land*. Fox Communications and Publications, London, 1999, str. 85-104. Dále jednotlivé články v časopise *Proche-Orient Chrétien* z let 1962-1969.

finanční podporu těm, kteří uvažovali o konverzi,¹⁸ evropské země pomocí kapitulací uplatňovaly obchodní a politický tlak na osmanskou vládu. V případě blízkovýchodních církví se tedy jedná o víceméně privilegovanou menšinu, jež se privilegovanou stala v důsledku časného a kontinuálního zájmu a preferenčního zacházení ze strany západního křesťanského světa. Důsledky vedly ke zlepšování životních podmínek a zvyšování úrovně vzdělanosti této skupiny. Problematicky privilegovaná menšina, jež tvořila v 19. století kolem dvaceti procent populace Osmanské říše, velmi výrazně demograficky ztratila v průběhu dvacátého století, což před ní postavilo výzvu uvyknout si na mnohem menší kulturní a politický vliv (Libanon, Palestina). Křesťanské společenské působení se však i nadále považuje za významnější, než by odpovídalo demografickému ráciu.

Nejen milletový systém, ale i evropská církevní přítomnost vyvolala v blízkovýchodních křesťanských komunitách několik typických psychosociálních, dodnes patrných a problematických mentálních vzorců. Celkově je možno tuto tendenci charakterizovat jako částečné vyvázání se z tradičních lokálních struktur a nazvat ji westernizací či částečnou sociopsychickou závislostí místních církví na sesterských církvích západních. V prvé řadě jde o vědomí, že existují jiná než lokální východiska a že jsou v případě nouze poměrně lehce dosažitelná. Západní církve slouží jako odvolací instance. Konkrétní podpora od západních církví je pak charakteru organizačního (sdílená organizační struktura, církevní právo, podíl na řízení a administraci apod.), finančního (přímé a nepřímé dotace k provozování vzdělávacích, sociálních, zdravotnických institucí), personálního (přítomnost mezinárodního církevního personálu v místních církvích, přítomnost církevních řádů), teologického (vzdělávání v zahraničních institucích, přítomnost západních profesorů v teologických seminářích, vydavatelská činnost) a podobně. Důsledkem částečné westernizace narostl u hierarchie i laiků význam představy, že se nemusí takovou měrou spoléhat na kvalitu svých lokálních muslimsko-křesťanských vazeb a na ne vždy spolehlivé lokální instituce. Toto vědomí vedlo k obcházení lokálních struktur a k tendenci žádat sesterské církevní a mezinárodní instituce o zásah do místní situace v případě vzniku politických problémů, ať už

¹⁸ To, že církve laikům slibovaly výhody při konverzi či je přímo finančně podporovaly, je všeobecně známou skutečností. V interview například Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanajil, Libanon.

na úrovni národnostního konfliktu (Izrael/Palestina) či na rovině mezikomunitně-politické (Libanon). Konečným bodem na této ose se stala emigrace křesťanů z Blízkého východu na západ, jednoznačně prvořadý problém všech blízkovýchodních církví. Fakt, že křesťané jsou menšinou, mají hojnější mezinárodní kontakty, lepší vzdělání a často i lepší ekonomickou úroveň, má přímý vliv na rozsah emigrace, jež je například u palestinských křesťanů více než dvakrát vyšší než u palestinské muslimské populace.¹⁹

Fatální důsledky měla aktivita evropských misí na rovině církevní. Vznikem unitských církví došlo k plné reduplikaci východních církví, komunit i struktur (nové církevní právo, církevní personál, liturgie, teologie, sociální a vzdělávací instituce apod.). Tento po několik staletí trvající proces zasadil hlubokou ránu pravoslavným církvím s dodnes nevyléčenou záští, trpkostí a nedůvěrou vůči katolickým, protestantským a západním aktivitám na východě vůbec. Východní církve tak nesou hluboko ve svém nitru již po mnoho staletí současný kulturně-politický spor mezi západní a blízkovýchodní společností. Křesťané se rozdělili na ty, jež západní vliv v církevní podobě přijaly, a na ty, jež tak neučinily. Uniatské církve, díky přijetí západního vlivu, byly viděny jako cizí element a dodnes trpí chronickou identitní nejistotou, neboť plně nepatřily ani do původních rodin církví (pravoslavné, arménské, syrské apod.), ani do nové rodiny katolické. Kulturně však působily tyto církve progresivně, což uvítali křesťané z pravoslavných církví a muslimská inteligence.²⁰ Faktická rozdrobenost a mnohost církví místní situaci velmi komplikuje a znepréhledňuje co do lokálních vztahů církví se státem, lokálních vztahů mezináboženských a co do mezicírkevních lokálních a mezinárodních vztahů ekumenických. Navíc naprostá většina laiků blízkovýchodních církví pociťuje rozdělení křesťanských komunit jako nešťastné a bolestné. Arabští křesťané jsou také již po staletí úzce spjati

¹⁹ SABELLA, Bernard. *Socio-economic Characteristics and Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 82-95. FARGUES, Philippe. *Les Chrétiens Arabes d'Orient : Une perspective démographique*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, 1997, str. 59-78. LABAKI Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 241-282, str. 244.

²⁰ V tomto ohledu je velmi zajímavé srovnání palestinského Západního břehu a Pásmu Gazy. Muslimové Západního břehu jsou kulturně „křesťanšší“ a naopak církve v Gaze jsou církve „muslimské“. Tento jev lze vysvětlit přitažlivostí Jeruzaléma pro západní misie a jejich výraznými aktivitami v jeruzalémské oblasti. Artemis Dimitriadis, 23. května 2006, Jeruzalém. Hanna Massad, 5. prosince 2005, město Gaza.

s muslimským partnerem, pokud jde o vlastní sebepojetí a sebehodnocení. Rozdrobení vlastních komunit proto vnímají jako svědectví proti hodnotám Evangelia a domnívají se, že právě kvůli rozdrobení nejsou dostatečně společensky účinní. Laici obviňují církevní hierarchii z církevní nejednoty, motivované touhou po udržení nabytých pozic a způsobené nedostatkem vůle pracovat na sblížení církví. Pokud jde o proselytismus, fenomén přímo zodpovědný za vznik a růst katolických a protestantských církví, ten se začal zastavovat po Druhém vatikánském koncilu (1962-1965).²¹ Proces ztráty věřících pravoslavných a prechalcedonských církví z katolické, protestantské a evangelikální strany však v menší míře pokračuje i nadále.

Přítomnost katolických, protestantských a ruských pravoslavných misíi však byla pro místní pravoslavné církve také výzvou. Evropské církve fungovaly konkurenčně mezi sebou a vytvářely celkově konkurenční lokální prostředí pro pravoslavné církve a pro muslimské komunity. V pravoslavných a prechalcedonských církvích tak začalo pod tlakem evropských církví a vlastních věřících docházet ke vzniku sociálních a vzdělávacích institucí a k určitému nárůstu vzdělanosti kněží. Katolické a protestantské církve jsou sice pravoslavnými laiky i kněžími nahlíženy s určitou podezřením, na druhou stranu je oceňována jasná struktura jejich organizace a vedení, transparentní administrace, kvalitní vzdělávání a sociální a pastorační služby.

V neposlední řadě byl západní církevní vliv silný i v teologické oblasti. V minulosti přinesl scholastiku a metafyziku, latinizaci, frankofonizaci či anglofonizaci teologiím a církvím, obdobně jako řecký patriotismus a konzervatismus. Přinesl však také reformy Druhého vatikánského koncilu a ekumenické hnutí. Současné západní katolické a protestantské církve již učí východní církve nástrojům, pomocí kterých se mohou ke svým původním řeckým, syrským a arabským teologickým tradicím navracet či si vytvářet nové, aktuální lokální teologie.²²

A závěrečné shrnutí. Kapitulace a západní misie šly jednoznačně ruku v ruce. Právo ochrany křesťanských subjektů na východě se rozrostlo do tradice

²¹ Situace je poněkud horší v Jordánsku, kde se zdá, že katolické církve stále hojně přispívají ke konverzím díky svým vzdělávacím institucím, jak mi bylo sděleno Jordánci i Libanonci. Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman, Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman, Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tana'il, Libanon.

²² Zde mám na mysli například libanonský teologický návrat k antiochijské, syrské a arabské tradici či palestinskou teologii (obojí viz dále).

protekcionismu a intervencionismu, jež až do současnosti narušuje dění v blízkovýchodním regionu. Přítomnost západních misí vyústila v proselytismus, strukturální eklesiologická štěpení, mnohem větší rozdrobenost církví, mezicírkevní napětí, částečnou westernizaci a vyvázání z lokálních struktur. Došlo však také k oživení církevního života, ke zlepšení životní úrovně a vzdělanosti křesťanské a postupně i muslimské populace, k seznámení se se západními hodnotami a větší angažovanosti křesťanů a muslimů v hnutí arabské kulturní a politické renesance.

2.3. *Tanzīmāt a an-naḥḍa*

Reformy (tanzīmāt) za panování Abdūlmecida I. (1839-1861) proběhly z vnitřních i vnějších důvodů.²³ Byl to pokus uchránit říši, ohroženou ambicemi lokálních vládců, před narůstajícími národnostními hnutími²⁴ a západním vlivem. Bonapartova přítomnost v Egyptě, ač krátká (1798-1801), umožnila kromě vědeckého a kulturního rozkvětu také panování Muhammada Alího (1801-1851), jenž spravoval Egypt prakticky nezávisle na Osmanské říši a plně jej otevřel evropskému vlivu. Jeho syn, Ibrahím Paša ovládl Syropalestinu (1831-1840) a začal prosazovat reformní způsob správy (centrální fiskální politika, zemědělské reformy, konstituční systém, ve kterém byly reprezentovány lokální elity včetně křesťanů a židů). Přestože se menšiny těšily rovnoprávnějšímu způsobu administrace a většímu společenskému a ekonomickému vlivu, nebyla Ibrahímova vláda oblíbená. Po jeho porážce, jež byla v britských zájmech podporujících Osmanskou říši, bylo jasné, že nižší společenský statut křesťanských komunit již nekoresponduje s jejich důležitým společenským přínosem. Tlak evropských mocností na zlepšení statutu křesťanských subjektů narůstal v důsledku odkázání Osmanské říše na evropské mocnosti během Krymské války (1854-1856) a díky přítomnosti evropských diplomatů a obchodníků v zemi.

²³ BOTIVEAU, Bernard. *Le droit de l'état-nation et le statut des non-musulmans en Égypte et en Syrie*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 123-139. PAPPÉ, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two People*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006². HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970. COLLIN, B. *Le Problème Juridique des LIEUX-SAINTS*. Centre d'Études Orientales, Káhira, Librairie Sirey, Paříž.

²⁴ Srbská revolta z roku 1804 vedla k nezávislosti v roce 1878, řecká vzpoura roku 1821 k nezávislosti roku 1830, Rumunsko se stalo nezávislým roku 1878 a Bulharsko roku 1879.

Reformní edikty Chatti Šeríf (1839) a později Chatt-i Humájún (1856) zrušily fiskální a občanská omezení pro příslušníky milletů a zrovnoprávnily všechny občany říše. Byla zavedena centrální administrace, všeobecná branná povinnost, začala vznikat síť státních škol a neislámských soudních tribunálů. Reformami byl položen základ pro laicizaci společnosti a bylo uznáno, že k redefinici vztahu občanů a státu je nová kulturní syntéza nezbytná.

V rámci reformy byly vyhlášeny i nové konstituce pro hlavní křesťanské komunity, tj. řecko-pravoslavnou (1862) a arménskou apoštolskou církev (1863),²⁵ jež měly za cíl umenšit vliv hierarchie a prosazovat zájmy laické komunity, a to za pomoci všeobecného reprezentativního shromáždění s dvěma radami, první projednávající náboženské a kanonické záležitosti a druhou otázky vzdělání a správu komunity. Tyto reformy však nebyly uvedeny v platnost v řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církvi Jeruzalémského patriarchátu z důvodu silného odporu vyššího kněžstva a hierarchie obou církví.

Arabská kulturní renesance an-nahda a osmanské vládní reformy se navzájem doplňovaly.²⁶ Modernizace a kulturně-politický vliv evropských mocností v průběhu devatenáctého století jen posílily tendence přítomné v syrolibanonských křesťanských kruzích již od osmnáctého století. Následovníci původního alepského náboženského reformního hnutí se usadili v Libanonu, kde působili zejména na poli jazykové a kulturní obnovy. Brzy je přilákal Evropě otevřený Egypt, do kterého mnozí z nich emigrovali. Arabská jazyková a kulturní renesance se skrze publicistiku stávala renesancí politickou, a byli to právě křesťané, tvořící dvacet procent obyvatel Osmanské říše, kteří uvedli do arabské společnosti denní tisk a časopisy, ať už v Alexandrii a Káhiře či v Bejrútu,

²⁵ Byli to Arméni, kteří první požadovali revizi pravidel administrace vlastní církve v rámci milletového systému tak, aby byla umenšena moc patriarchy a byla zaručena větší možnost kontroly a participace na správě samotnou komunitou. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 21.

²⁶ Dle MAKDISSI, *Les Chrétiens et la Renaissance arabe*. In: *Islamochristiana* 14, 1988, str. 107-126. SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 79-102. HECHAÏME, Camille. *La production culturelle des chrétiens arabes aujourd'hui : expression d'identité dans la société musulmane*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 171-188. PACINI, Andrea. *Introduction*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 7-34. MAÏLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docence géopolitique des minorités*. In: PACINI, A. (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 35-57.

Damašku a Haifě.²⁷ Svým podílem na arabské renesanci navázali křesťané na tradici osmého až desátého století, kdy předali řecké a syrské vědecké a filosofické dědictví muslimskému světu skrze překlady do arabštiny, pomocí komentářů a později i nezávislých děl.²⁸ A tak se stalo v Egyptě, stejně jako v Libanonu, v Sýrii a Palestině setkání arabské a evropské civilizace podnětem k rozvoji arabské kulturní renesance 19. a 20. století, přičemž arabští křesťané se významně zasloužili o její rozsah a kvalitu. Dotýkala se snad všech společenských oblastí a přetrvala víceméně do poloviny dvacátého století.

Přímým důsledkem kontaktu blízkovýchodních křesťanů s evropským světem bylo jednoznačné zlepšení životní úrovně, její ekonomické a sociální stránky, a především zvýšení vzdělanosti. Odtud byl jen krůček k zaujetí významnější společenské pozice. Umožněno a podpořeno reformami, kulturní a politické angažmá se doplňovalo a křesťané stáli spolu s muslimy u zrodu kulturní arabské renesance a jejího politického vyjádření, ať už v publicistice či v zakládání politických stran. Zcela logicky se křesťané, tam, kde tvořili menšinu, vyhýbali náboženskému přístupu, jenž je odděloval od většiny společnosti, a naopak se snažili prosazovat přístup sdílené arabské kultury a arabských národních hodnot, jak je tomu doposud. Cílem jejich angažovanosti bylo potlačit komunitní, konfesní a náboženský většinově-menšinový pohled společnosti na jednotlivce a prosadit nábožensky nehierarchizované a individuálně rovnoprávné, tj. nekomunitně orientované občanství. Plnost občanství se již nadále neměla poměřovat příslušností k islámu. Bylo třeba změny jak uzákonit, tak postupně ovlivnit tradiční lidové vnímání společenského uspořádání. Křesťané se angažovali především v panarabských, pansyrských a národních hnutích, v levicových a v komunistických stranách. Tyto politické volby splňovaly onen základní požadavek politické rovnoprávnosti nezatížené náboženským původem jednotlivců a hlásaly hodnoty odvozené od všeobecně lidských, občanských a národních motivací.

²⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press, New York, 1997, zejména kapitola třetí, část čtvrtá: Cultural Life and Identity in Late Ottoman Palestine: The Place of Jerusalem, str. 34-62.

²⁸ DE LIBERA, Alain. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. OIKOYMENH, Praha, 2001, zejména str. 66-191. Viz také GARDET, L., ANAWATI, M.-M. *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Études de philosophie médiévale, XXXVII. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948. ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjednost Boží*. In: Teologická revue, Vol. 2006, No. 1-4, str. 133-157.

Konzervativní reakce vůči reformám devatenáctého století vyvstala z několika důvodů. V první řadě se jednalo o proměnu citlivé, společensko-politické oblasti, ve které do té doby dominovala pravidla pocházející z muslimského zákonodárství. Nové hodnoty rovnoprávnosti, individualizace, laicizace, sekularizace a demokratizace nebyly považovány za typicky islámské, neboť je ve stávající podobě přinesla evropská kultura, zatížená politickým a ekonomickým aspektem. Osud islámu jako náboženství, jež by přestalo být dominantní, a tedy strukturovat společensko-politické vztahy, rovněž začínal být nejistý. Obava ze vzájemného propojení individualizace, laicizace a demokratizace na jedné straně a obava z důsledku sekularizace na straně druhé byla v arabském světě devatenáctého století oprávněná, stejně jako je i dnes. V debatě o společenských reformách však nejde v první řadě o muslimsko-křesťanské téma. Na kulturní a národní arabizaci, na demokratizaci i laicizaci společnosti se podíleli křesťané, a později daleko více i muslimové a v současnosti se nejen většina křesťanské, ale domnívám se i většina muslimské populace Bilād aš-Šām obává přílišné islamizace veřejných struktur a institucí. Konečně způsob konfesně-komunitního upravení sociopolitické oblasti zděděný především dīmmī a milletovým uspořádáním se ukázal jako opresivní nejen pro křesťany, ale i pro samotné muslimy v případě libanonského politického systému. Ten sice prosadil demokratizaci, avšak na základě konfesně-komunitního, nikoli laicky individuálního politického angažmá.

Přestože v následující kapitole dojde k hlubší diferenciaci v oblasti muslimsko-křesťanského uspořádání, prozatím je třeba shrnout, že tradiční uspořádání společnosti podél komunitních náboženských linií se hluboce usadilo v muslimské i v křesťanské, stále ještě kolektivně definované, identitě.²⁹ Pokud jde o evropský vliv, ačkoli měl i pozitivní stránky, domnívám se, že v konečném důsledku se ve dvacátém století projevil pro blízkovýchodní země jako ohrožující. Tyto dva nesporně se směřující vlivy pak způsobily, že právní a politické změny devatenáctého století neproběhly dostatečně uvědoměle a nebyly promítnuty do společnosti natolik, aby přetvořily i tradiční lidové vnímání společenského uspořádání. Ať už jde o současný syrský či libanonský politický systém, oba

²⁹ Minimálně k tomu došlo počínaje Abbásovskou dynastií (749-1258), kdy se s nárůstem nearabského etnika v říši prosadila jako rozhodující identita muslimská a nikoli arabská, jak tomu bylo za přecházející Umajjovské dynastie (661-749) vládoucí z Damašku.

představují reakci na tento specifický způsob muslimsko-křesťanského sociálně-politického či komunitního uspořádání. Nedovršený proces sociopolitické harmonizace zapříčinil, že i církve zůstaly podmíněny tímto dodnes přetrvávajícím napětím mezi lokální arabskou až arabsko-islámskou identitou a západním sekulárně-křesťanským vlivem.

2.4. Rozmanitá jednota

Blízkovýchodní církve mají mnoho společného a mnoho odlišného. To, co je spojuje s muslimskými komunitami, je v první řadě kulturně sdílená arabicita absolutní většiny křesťanů a církví. Vysoký stupeň jazykové a kulturní arabizace je nezpochybnitelný. Křesťané na jedné straně překládali v průběhu osmého až desátého století řecké a syrské vědecké a filosofické dědictví do arabštiny a na druhé straně stáli u zrodu arabské jazykové a kulturní renesance století devatenáctého. Arabicita jim umožňuje plně se podílet na kulturním a sociopolitickém dění.

Křesťany a církve odlišuje od muslimského světa jejich křesťanství. Dřívější statut a milletový systém zaručily sacionáboženskou toleranci a poskytly určitou autonomii, zároveň však ospravedlnily podřízené a částečně oddělené postavení křesťanských komunit ve společnosti. Křesťanství, později spojováno se západním vlivem, přineslo protekcionismus, tendenci spojovat určitou křesťanskou konfesi s národní příslušností, různé stupně westernizace a vyvázání z lokálních struktur. Vznik nových církví podpořil identitní nejistotu, jež pokračuje mimo jiné ve fenoménu emigrace. Nehledě na přínaležitost k církevní konfesi, blízkovýchodní křesťané však jako celek evropské společenské hodnoty přijali a v devatenáctém a dvacátém století prosazovali občansky rovnoprávný, individuálně založený přístup.

Z prvků, které blízkovýchodní církve spolu navzájem spojují, arabicity a křesťanství, však nelze usuzovat na to, že by byly tyto církve monolitem se shodným a jednoduše předvídatelným jednáním.³⁰ Právě naopak, neboť Bilād aš-Šām je rodným místem církve jako takové a křesťanství vůbec. Dvoutisíciletý vývoj se projevil v církevní roztříštěnosti, jež je pro místní křesťany těžce

³⁰ MAĪLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docente géopolitique des minorités*, str. 38 a 54-57.

zakoušeným dědictvím. Starověká církevní schizmata se odehrála především v tomto regionu a novodobá do něj byla zavlčena. Ve snaze zajistit církvi co největší privilegia jednali církevní představitelé proti ostatním křesťanským církvím a s vládou udržovaly klientský vztah výměnou za nezasahování do vnitřních církevních záležitostí, často na úkor laické komunity. V důsledku roztržičnosti a mezicírkevní rivality je společné jednání církví, ať už v sociopolitické či církevní oblasti, stále nesamozřejmou záležitostí.

Svou dvoutisíciletou přítomností v regionu církve skutečně patří k ryze autochotním blízkovýchodním komunitám, které stejně jako muslimské komunity plně podléhají místním kulturním tradicím a lokálnímu a regionálnímu sociopolitickému vývoji. Tento princip platí, i pokud jde o národní příslušnost. Křesťané se nesdružují do politických nadstátních celoarabských organizací na křesťanské bázi a jejich politická loajalita náleží zemím, ke kterým jako občané národnostně přísluší. „*Kulturně Arabové, konfesně křesťané, politicky občané svých vlastních států.*“³¹ Křesťanské komunity ze čtyř projednávaných zemí je proto nutno považovat za kulturně lokální, národní komunity, podléhající národním politickým událostem, regionálnímu vývoji a společenským trendům stejně jako komunity muslimské.

V tomto smyslu je třeba zdůraznit, že ačkoli se sekularizace stala aktuálním tématem i na Blízkém východě³² a třebaže laici se ve většině zemí zasazovali o nekonfesní politické angažmá, církve přestávají i nadále významnou veličinu a věřící nechtějí, aby tuto společensky významnou pozici ztratily. Na jedné straně jsou na ni odkázáni v záležitostech osobního statutu (křest, sňatek, rozvod, dědictví, pohřeb), na druhé straně využívají jejich vzdělávacích a sociálních institucí a možností. Církve díky historickým důvodům slouží na Blízkém východě až dodnes jako identitní společenský, kulturní a duchovní odkaz a díky své instituční stabilitě a vlivu představují pevný bod a jistotu v dobách společenských a politických krizí.

Historický úvod je v pojednání o současném vývoji blízkovýchodních církvích nezbytný, neboť paměť sahá na Blízkém východě mnohem dále než

³¹ MAÏLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docente géopolitique des minorités*, str. 44.

³² THEISEN, Heinz, MUSTAFA, Walid (eds.) *Modernism and Post-Modernism: North-South Interaction, Reinterpretation, Future Prospects*. Proceedings of the First Joint Conference between Bethlehem University and The Catholic University of Applied Science, Köln 13-14 September, 2005. Bethlehem University, 2006.

v Evropě, mezikomunitní a mezicírkevní paměť zvláště. Stabilita je stabilitou prožitých tisíciletí a vzájemné vztahy a konflikty se přiměřeně dlouho hojí. Závěrem první kapitoly je třeba konstatovat, že blízkovýchodní církve jsou díky své starobylosti co do konfesí a co do národních celků velmi rozrůzněnými entitami. Druhá kapitola podkryje tuto rozrůzněnost a uvede do sociopolitické a teologické problematiky církví jednotlivých zemí Bilād aš-Šām, Sýrie, Libanonu a Jordánska z národního hlediska.

3. SOUČASNÉ CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ, EKUMENICKÉ A TEOLOGICKÉ TÁZÁNÍ KŘESŤANŮ A CÍRKVÍ V SÝRII, LIBANONU A JORDÁNSKU

Ačkoli je blízkovýchodním církvím společná jejich arabicita, křesťanská příslušnost i zvýšený vliv západních zemí, podléhaly tyto církve v průběhu dvacátého století v nově vzniklých státech Velké Sýrie odlišným sociopolitickým a mezináboženským podmínkám. Proto je nutno sociopolitickou a náboženskou situaci církví diferencovat v závislosti na národní problematice daného státního celku. Zatímco předcházející kapitola měla za úkol uvést hlavní téma, tj. vývoj v palestinských církvích, do historického kontextu vývoje blízkovýchodních církví, tato kapitola je sondou, která nabídne průřez zeměmi Velké Sýrie co do kontextu regionálního. Pouze přehledově v ní bude popsána sociopolitická, ekumenická a teologická situace církví Sýrie, Libanonu a Jordánska. Nejprve přijde na řadu Sýrie a Libanon, jež jsou součástí Antiochijského patriarchátu a poté Jordánsko, jež náleží do patriarchátu Jeruzalémského. Cílem kapitoly je tedy poskytnout sociopolitický a teologický kontext církví v regionu předtím, než se následující tři kapitoly plně soustředí na církevní a teologický vývoj v oblasti Izraele/Palestiny.

3.1. *Politická situace církví v Sýrii*

Po rozpadu Osmanské říše a po násilném ukončení dvouleté vlády prince Fajsala (1918-1920) se Francie ujala mandátní správy Sýrie a Libanonu, a to na základě britsko-francouzských Sykes-Picot dohod (1916), potvrzených na konferenci v San Remu (1920). Roku 1920 vznikl samostatný stát Libanon, následujícího roku přenechala Francie Turecku Kilikii a roku 1938 oblast Alexandrette. Revoluce proti francouzské mandátní správě, jež začala roku 1925, byla potlačena vojenskou silou a Damašek byl vybombardován. Francouzská

mandátní správa privilegovala zejména křesťanské a muslimské menšiny a přirozeně ty vrstvy, které byly ochotny ji podporovat, především z řad katolických církví a katolické církevní hierarchie.³³ Místní křesťané se postupně zapojili do boje o nezávislost, především za podpory hierarchie řecko-pravoslavné.³⁴ Francouzská mandátní správa se v třicátých letech neúspěšně pokusila o občansko-právní reformu. Plně laická, evropská legislativa, jež měla zaručit rovnoprávné postavení křesťanům, měla být aplikována na celou, i muslimskou populaci. Muslimské autority vůči změnám protestovaly a legislativa byla nakonec přijata pouze pro křesťany v záležitostech osobního statutu.³⁵

Po vzniku nezávislé Sýrie (1943) hráli křesťané roli přiměřenou své kulturní úrovni a Farès el-Khoury (Fāris al-Hūūrī, Fāris al-Chūrī), někdejší člen řecko-pravoslavné církve, který přestoupil k církvi protestantské, se podvkrátě stal předsedou vlády (1945, 1954).³⁶ Roku 1950 se křesťané spojili v kampani proti tomu, aby islám figuroval jako státní náboženství. Islám se nestal státním náboženstvím, avšak zůstal náboženstvím hlavy státu a muslimská šarī'a hlavním zdrojem zákonodárství.³⁷ S vytvořením Spojené arabské republiky (1958-1961) byli křesťané zbaveni politické reprezentace a kvůli prosazující se diskriminační mentalitě vítali oddělení obou republik.³⁸ Pod laickým režimem strany Baas (Ba'atī, Ba'as) od roku 1963 utrpěly církve částečnou ztrátu svobod zejména ve svých institučních, především vzdělávacích možnostech. Socialismus režimu

³³ VALONGES, Pierre (pseudonym). *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient : Des Origines à nos Jours*. Paris : Fayard, 1994¹, str. 708-710.

³⁴ „Francouzi podporovali katolické školy a instituce, ale ne pravoslavné. A pod stolem povzbuzovali křesťany, aby se stali katolíky. Ale proselytismus byl tehdy všude. Tehdy bylo také ve vládě hodně křesťanů, ale pouze jedno procento z nich byli pravoslavní. Patriarcha Gregorios (†1928) a místní kněží byli s místní syrskou vládou více než s francouzskou. Někteří podporovali revoluci. Gregorios a jeho nástupce Alexandros podporovali nezávislost. Gregorios Haddad měl úzké vztahy s princem Fajsalem a Alexandros úspěšně vedl církev v době získání nezávislosti. Tito dva pravoslavní patriarchové znovu uvedli křesťanství do společnosti.“ Joseph Zajtun, 5. července 2007, Damašek.

³⁵ Návrh z roku 1936 byl upraven článkem 146 ze dne 18. listopadu 1938, k vyjádření protestu došlo písemnou formou dne 10. února 1939. *La question du statut personnel au Levant*. Damas, 1939. Legislativní texty na str. 3-17, protest muslimské obce na str. 21-25 a protest církevní hierarchie na str. 39-45. DICK, Ignace. *Evolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 35-50, str. 40-50.

³⁶ DICK, Ignace. *Evolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie*. str. 41. NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*. Institut d'études politique. Cycle supérieur d'études politique, DEA, Paris, 1991, str. 44.

³⁷ DICK, Ignace. *La Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 7-23, str. 16.

³⁸ DICK, Ignace. *La Syrie*, str. 20.

povzbudil lidové vrstvy, na druhou stranu nacionalizace průmyslu a škol zapříčinila emigraci obyvatel měst.³⁹

V současné době se Sýrie ústavně prezentuje jako laický stát. „*Sýrie je laická země, nikoli náboženská. Legální statut křesťanů je zde lepší než v mnoha sousedních zemích, například v Jordánsku. Církev má zcela jistě zajištěnou základní svobodu.*“⁴⁰ Rozdílné náboženské komunity jsou si před zákonem rovny, náboženská příslušnost není na rozdíl od Libanonu zapsána v občanském průkazu, ale pouze ve státních registrech občanského stavu.⁴¹ Věřící podléhají zákonům osobního statutu pocházejícím z doby francouzského mandátu a církve provozují soudní tribunály spadající pod Soudy pro občanské záležitosti.⁴² „*V otázkách osobního statutu a sňatku se křesťané řídí vlastním právem a v otázce dědictví právem muslimským.*“⁴³ Ve smyslu laického přístupu není pro křesťany na konfesním podkladě ústavně zaručena reprezentace v Lidovém shromáždění ani ve vládě. Přesto je zvykem, že dva až tři ministři méně významných resortů jsou křesťané a že v Lidovém shromáždění je sedm až deset procent křesťanů.⁴⁴ Vysoké armádní funkce a ústavně i funkce prezidentská jsou křesťanům jakožto nemuslimům nepřístupné.⁴⁵

Co se týče náboženské svobody, zástupci církví svorně vyznávají, že jim je zaručena vnitřní i vnější náboženská svoboda.⁴⁶ Privilegia a práva představených křesťanských komunit jsou zachována, církvím je umožněno stavět nové budovy

³⁹ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 20-23. NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 36.

⁴⁰ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁴¹ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 17.

⁴² Pro ilustraci občansko-právní role církve viz slova damašského arménského biskupa: „*Nakolik je církev pro lidi důležitá? Jsme zde jako náboženská menšina s našimi vlastními zákony: lidé se bez církve nemůžou obejít, neboť já zde mám všechny registry: křtu, svateb, pohřbu. Nechodí k vládním institucím, ale do úřadu církve. Máme sice s muslimy dobré vztahy, ale neakceptují křesťany tak, jak žijí, a proto se to musí řešit kolektivně, komunitně, skrze církev.*“ Armash Nalbandian, 2. července 2007, Damašek.

⁴³ Zcela nedávno požádaly katolické církve o možnost řídit otázku dědického práva dle křesťanského zvyku, tj. rovným dílem pro mužské a ženské potomky, a ve své žádosti uspěly. Ostatní církve je budou zřejmě následovat. Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁴⁴ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 47. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 16.

⁴⁵ „*Ale i když je to oficiálně laický stát, církve a křesťané si nemohou mnoho dovolit. Určité posty jsou jim uzavřeny. Když křesťan v armádě dosáhne pozice brigadier generál, je jmenován generálem a odsunut do důchodu.*“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek.

⁴⁶ „*Ano, vláda je laická a máme svobodu náboženství, uvnitř v kostelech i venku, při veřejných bohoslužbách.*“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. „*V mariánském měsíci, neboť lidé tu mají hodně rádi Marii, děláme pouť okolo kostela a v ulicích. A o Velikonocích také. Jednoduše dáme oznámení vládě a o Velikonocích připojíme i program svátků a je to.*“ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

určené k bohoslužebným účelům, uznávané křesťanské komunity neplatí pozemkové daně a vláda platí elektřinu a vodu jak muslimským komunitám, tak církvím.⁴⁷ Dotazovaní odpověděli, že vláda si dává záležet na tom, aby se k církvím chovala korektně.⁴⁸ „Církev se nemíchá do politiky a vláda je nechává na pokoji. Velmi jí záleží na tom, aby se chovala k církvím rovnocenným způsobem.“⁴⁹ Rovněž záležitosti osobního statutu jsou řešeny v rámci zaběhlých pravomocí církví.⁵⁰ Místní autorita, zástupce vlády a v posledních letech sám prezident přicházejí do patriarchátů u příležitosti vánočních a velikonočních svátků blahopřát zástupcům křesťanských komunit.⁵¹ „Prokazujíc náboženskou toleranci, vláda nemůže než povzbudit aktivity, které nepředstavují žádné nebezpečí pro státní stabilitu, tak dlouho, pokud jsou obráceny k zázračnému a nadsvětskému.“⁵² Problémy přetrvávají v případě křesťanských vzdělávacích institucí. Ty byly v sedmdesátých letech zestátněny, výuka se musela podrobit jednotným státním osnovám a ředitelé škol byli nahrazeni státními úředníky.⁵³

Nezávisle na oficiální vládní prezentaci mezikomunitních vztahů, že totiž všechny náboženské komunity jsou si rovny a žijí v harmonii, jsou v Sýrii

⁴⁷ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 17. *Des construction dans les Églises de Syrie*. In: Proche-Orient Chrétien, 1997, str. 503-504. „Vláda nás nechává v klidu. Platí nám, stejně jako všem náboženským komunitám, vodu a elektřinu. Jinak si nás nevšímá. A když církev něco potřebuje, vykoná si to sama, bez většího kontaktu s vládou.“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek.

⁴⁸ „Vláda je úzkostlivě pečlivá, aby zacházela se všemi církvemi stejně. Je pyšná na své vyvážené a čestné jednání vůči církvím.“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. „(Vláda) ...chce zdůraznit roli každé komunity a jejich zástupců v této zemi, zejména v současných, fundamentalismem poznamenaných časech.“ Joseph Zajtun, 5. července 2007, Damašek.

⁴⁹ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁵⁰ „Důležité jsou komité soudců. Jsou to oni, kteří jsou spojnicí mezi církví a vládou. Jednají s ministerstvem spravedlnosti. Tito soudci jsou jmenováni církví, biskupem, ale je k tomu třeba svolení vlády. Ale ta se nikdy neptá a schválí je. Například řešíme rodinné problémy. Rozhodneme podle našeho práva a předložíme to vládě. Ta se ani neptá a naše rozhodnutí schválí.“ Armash Nalbandian, Damašek, 2. července 2007.

⁵¹ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 18. „Ministr chodí na Vánoce blahopřát, na Velikonce přišel dokonce prezident. Navštívil řecko-pravoslavný patriarchát, poobědval se zástupci církví, měl k nim proslov. Přítomna byla celá hierarchie místních církví.“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. „Na Vánoce a Velikonce máme recepci, kdy nám prezident či ministr přijde přát k svátkům. Odehrává se to v řecko-pravoslavném patriarchátu.“ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁵² NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 37.

⁵³ Katolické církve nesouhlasily s dosazením státních úředníků jako ředitelů, následkem čehož jim bylo odejmuto povolení k provozování škol. Ztratily tím všechny církevní školy. Následně bylo povolení vydáno, ale církve otevřely pouze menší počet škol, navíc pod jménem soukromých osob, nikoli církví. Nové vzdělávací instituce není možno zakládat, a staré rozšiřovat o nové ročníky. „Školy, sirotčince, nemocnice máme – ale jsou ještě ze starých časů, nemůžeme zakládat nové. Je to však opatření, které se vztahuje na všechny náboženské komunity.“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. „Školy byly znárodněny, ale pomalu se to s Bšarou (současný prezident) zlepšuje, takže uvidíme.“ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek. Taktéž arménský biskup Armash Nalbandian sdělil, že právě požádali vládu o rozšíření místní školy na vyšší ročníky. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 17-18.

mezikomunitní vztahy tradičně velmi dobré. „Oficiální ideologií je, že zde všechny náboženské komunity žijí v míru. Legálně ano, v realitě je to trochu horší, ale přesto je třeba říct, že máme velmi dobré mezikomunitní vztahy.“⁵⁴ Přesto přetrvává u některých křesťanů pocit, že být křesťanem je společenským handicapem.⁵⁵ Obecná společenská atmosféra podporuje spíše muslimskou komunitu (učebnice, rádio, televize) a mediální informace o křesťanství jsou často zkreslené.⁵⁶ Dále, jelikož není obyvatelům umožněno sdružovat se v rámci občanských iniciativ do občanských asociací, jsou to církve, pod jejichž záštitou se věřící shromažďují.⁵⁷ Z těchto důvodů křesťané stále potřebují církve a na ní závislé organizace, které by podporovaly křesťanskou kulturu, způsob života a umožňovaly občanské aktivity.⁵⁸

Stejně jako církve, pochází i vláda z menšinové komunity alawitů. Laický charakter vlády a její menšinový, neortodoxní muslimský původ na jedné straně a fakt sunnitské většiny na straně druhé stojí u základu dobrého vztahu mezi vládou a církvemi. Pro vládu existují dobré důvody pro udržení poklidných muslimsko-křesťanských vztahů, tj. uchování vlastní legitimacy na mezinárodním poli a získání souhlasu s vládou u ostatních menšinových náboženských komunit. „Vláda chce, aby lidé byli jednotní, muslimové a křesťané. Má k tomu kromě vnitřních i vnější důvody: aby svět viděl, že v Sýrii jsou dobré vztahy mezi komunitami.“⁵⁹ Církevní hierarchie tím získala novou politickou roli. Zdá se, že režim stojí o církevní podporu, když hledá podporu ostatních menšin a dává si záležet na tom, aby se k církvím choval s respektem.⁶⁰

Křesťanské církve se ze své menšinové pozice v sice proklamované, ale reálně ne zcela laické zemi rozhodly podporovat současné vládní zřízení v zájmu zachování svého vlastního bezpečí, míru mezi komunitami a v neposlední řadě

⁵⁴ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. „Zdejší a libanonské křesťanství je jiné než například v Saudské Arábii. Syrská kultura je stará kultura a lidé jsou zvyklí na rozdíly. Zde lidé na rozdíly zvyklí jsou, jinde nejsou.“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 19.

⁵⁵ „Lidé jsou si oficiálně rovni, ale ve skutečnosti jsou křesťané občané druhé třídy.“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 23.

⁵⁶ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 21.

⁵⁷ „Ano, není možné mít na církvi nezávislé asociace, občanské iniciativy.“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁵⁸ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 21.

⁵⁹ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁶⁰ „Vláda pochází z menšiny, tak si křesťanské církve přece jen trošku předchází, neboť je jasné, že kdyby muslimové zaútočili na křesťany, není důvod, proč by nezaútočili i na menšinovou vládu.“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek.

politické stability v laickém autoritativním státě s tím, že mají plnou náboženskou a víceméně i společenskou svobodu. Výměnou za relativně tolerantní postoj státu k církvím, církve vyjadřují vládě přímou podporu.⁶¹ „*Hierarchie je pokorně podřízená vládě. Když mluví do politiky, tak jen proto, aby vládu oslavovala. Minulé prezidentské volby vydal patriarchát prohlášení: yes to the president. Myslím, že to je příliš. Mohli vydat prohlášení a říct, aby lidé šli volit, ale ne říct, aby šli volit současného prezidenta.*“⁶² Oficiální církevní hierarchie podporuje vládní zřízení a prezidenta také z důvodu tradičního blízkovýchodního charakteru vztahu státu a církví.⁶³ Na druhou stranu si je hierarchie vědoma možných důsledků příliš úzkého napojení na prezidenta a stranu v případě převratu, a proto tento svazek není nikdy příliš těsný či vřelý.⁶⁴ Sami církevní představitelé přiznávají, že Sýrie není zcela svobodnou zemí. „*Sýrie není úplně svobodná a otevřená země, ale tohle je téma společné všem jejím obyvatelům. Zdejší postoje jsou pro západní lidi těžko pochopitelné, proto se bojíme, co by novináři o nás napsali.*“⁶⁵

Bezpodmínečnost církevní podpory je určitým způsobem zpochybněna přílišnou očividností a karikaturním charakterem vyjádření podpory vládě v proslovech církevních představitelů.⁶⁶ Křesťanští věřící jsou si dobře vědomi faktu, že v oficiálních proslovech patriarchové neprezentují svůj skutečný politický názor, ale že se podřizují stávající politické situaci. Křesťanská obec z podobně pragmatických důvodů nehodlá příliš zpochybňovat důležitost církve, neboť ji považuje za instituci, ke které je možno se utíkat v době vládní či mezikomunitní krize. Křesťané jednoduše zjišťují, že není výhodné se přílišným kritizováním místní církve a její politické „roličky“ zbavit v konečném důsledku jediného garanta a ochránce náboženské a částečně i kulturní identity. Ač je ústava a společnost laická, společensky dominantní identita je muslimská a na

⁶¹ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 37.

⁶² Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁶³ „*A proč hierarchie podporuje vládu? Ze strachu? Nikoli ze strachu, ale proto, že Sýrie je prostě blízkovýchodní země.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁶⁴ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 38 a 50.

⁶⁵ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. „*Zde v Sýrii není demokracie. Je zde vojenský výjimečný stav již 35 let. Lidové shromáždění nemá žádnou reálnou politickou moc. Všechnu moc má v rukou prezident a strana... Není tu ani svoboda tisku.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. Výjimečný stav panuje v Sýrii od roku 1963.

⁶⁶ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 38.

samotném autoritářském rysu vlády se ukazuje, že vláda není schopna neautoritativním způsobem zajistit bezpečné mezikomunitní vztahy.⁶⁷

Většina křesťanů se o politiku raději nezajímá, neboť ta jim vlastně nemá co nabídnout.⁶⁸ Volí pasivní podporu režimu, aktivně se nezapojují a nesledují politický život. Většina damašských obyvatel se alawitské vládě přizpůsobila. „*Pouze nemnozí z kněží a laiků nesouhlasí s vládou. Většina lidí volí prezidenta.*“⁶⁹ Současný režim křesťané často považují za menší zlo ve srovnání s případnou mezikomunitní válečnou situací v Iráku či nepokoji v Libanonu. Část křesťanské populace podporuje režim, zejména lidé venkovského původu a část s ním nesouhlasí, ať už z důvodu demokratických, prozápadních či jiných.⁷⁰

Přesto mají křesťané politickou reprezentaci jak v parlamentu, tak v řadách ministrů.⁷¹ Absolutní většina křesťanů aktivních ve vysoké politice pochází v současnosti z řecko-pravoslavné církve, avšak své politické angažmá nikterak nespojují s církevní příslušností. Politické angažmá je viděno ostatními spíše v kategoriích klientelismu, krevního pouta, korupce, závislosti a kontroly.⁷² „*V očích křesťanské populace není žádoucí, aby bylo ustaveno jakékoli spojení mezi politickou aktivitou a náboženskou příslušností. V této perspektivě pojmají své angažmá členové vlády a parlamentu a tak je vidí i křesťanská populace. První tím vyjadřují svoji víru v režim, druzí naopak vůli oddělit politiku od náboženství či vyjádřit svůj nesouhlas s režimem.*“⁷³

Syrští křesťané jsou již po staletí úzce napojeni na libanonské křesťany co do kulturního a církevního dění. Spolu přináležejí k jednomu, Antiochijskému patriarchátu. V důsledku syrského autoritativního režimu došlo k dalšímu prohloubení kulturní a teologické závislosti na Libanonu. Proto je třeba před

⁶⁷ „*Křesťanská komunita města (tj. Damašku), jež se často staví proti „středověkým“ strukturám (tj. církve), nezpochybňuje důležitost církevních autorit. Obávajíc se nárůstu islamismu, křesťanská syrská populace se váže na místní vládou tradičně respektované struktury, jež mohou být jediným útočištěm křesťanské identity v období krize. V regionu, kde politika a náboženství jsou tak hluboce zakořeněné, křesťané váhají rozvrátit, přestože po tom touží, jedinou záruku své identity.*“ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 38-39.

⁶⁸ „*Lidé se mohou dívat na zahraniční kanály, například libanonské, a ty velmi kritizují Sýrii. Když jsou ale zprávy, lidé to přepnou na jiný kanál, raději to nechtějí ani slyšet. Vůbec se raději nechtějí do politiky míchat.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁶⁹ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁷⁰ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 53-56.

⁷¹ „*Ano, máme politickou reprezentaci, ministry atd. Když někdo chce, může se politicky angažovat.*“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek.

⁷² NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 49.

⁷³ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 50.

pojednáním ekumenickým a teologickým pojednat o sociopolitickém zázemí křesťanů libanonských.

3.2. *Politická situace církví v Libanonu*

Libanonské pohoří sloužilo již od starověku jako útočiště pronásledovaných komunit. Vzájemně výhodné soužití drúzské a maronitské komunity, započaté koncem šestnáctého století, začalo být trvale problematické počínaje stoletím devatenáctým. Komunity se nevyvíjely stejným tempem, křesťané získávali navrch. K rozvoji křesťanských komunit přispěla také devítiletá reformní vláda egyptského Ibrahíma Paši (1831-1840) a osmanské reformy stvrzující rovnoprávnost všech obyvatel. Po srážkách roku 1841 bylo Libanonské pohoří rozděleno na dva poprvé v historii konfesně spravované celky, křesťanský sever a drúzský jih. Mezitím vypukla za podpory církevní hierarchie sociální revolta křesťanských lidových vrstev proti velkým feudálním rodinám (1830-1860). Nakonec došlo roku 1860 k občanské válce a rozsáhlému masakru křesťanské populace nejprve v libanonské oblasti drúzy a zanedlouho také v syrské oblasti ostatními muslimskými komunitami za podpory osmanských autorit. Zejména od této události maronitská komunita úzkostlivě střeží svoji lokální autonomii a nadvládu, přičemž klíčové jsou pro ni hodnoty bezpečnosti a svobody. Situace byla za pomoci Francie vyřešena ustavením Libanonské samosprávy (1861-1918), omezeného území pod křesťanskou správou s muslimsko-křesťanskou dvanáctičlennou správní radou a šesti okrsky, z nichž pět spravovali křesťané. V průběhu samosprávy došlo ke kulturnímu a ekonomickému rozkvětu a nárůstu nacionalismu směřovaného proti Osmanské říši, ať již prolibanonského, prosyrského či proarabského charakteru. Postupně narůstala také konfesionalizace správy ve prospěch křesťanů a upevnila se moc maronitské církve a jejích patriarchů. Na Pařížské mírové konferenci (1919) zvítězila zásahem maronitského patriarchy Msgr. Eliase Hwayka (Elijās Ḥawājik) koncepce Velkého Libanonu, prosazená prostřednictvím francouzské mandátní správy syrolibanonské oblasti. Národní projekt kosmopolitního Libanonu, jenž jako stát vznikl 1. září 1920, byl založen na křesťanské vizi a politicky, kulturně a intelektuálně marginalizoval nekřesťanskou populaci. Již během mandátní správy muslimové zpochybňovali hranice nového státu a žádali připojení k Sýrii či větší podíl na politické moci.

Rovněž křesťané postupně přehodnocovali svůj vztah k Francii, příliš prosazující své národní, ekonomické zájmy. Tyto dva pohyby vyústily v první Národní dohodu sunnitů a maronitů o podílu na moci jednotlivých komunit a ve vyhlášení nezávislosti Libanonu (1943).⁷⁴ Muslimové souhlasili s libanonským státem ve stávajících hranicích a křesťané rezignovali na francouzskou správu. Křesťanská moc dominovala, avšak čím dále tím méně demograficky. Příchod Palestinců, zejména OOP po jordánském Černém září 1970, a proměna demografické situace podpořily požadavky muslimů. Nepochota maronitské komunity přehodnotit podíl na politické moci vyústila v patnáctiletou občanskou válku, kterou křesťané prohráli (1975-1990). Válka rovněž způsobila přesun čtvrtiny obyvatel, především křesťanů, emigraci, posílení komunitních identit a zanechala v Libanonu izraelskou (stažena roku 2000) a syrskou vojenskou přítomnost (plně stažena roku 2005). Taifské dohody (1989), upravující poválečné národní uspořádání, navázaly na Národní dohodu z roku 1943 s paritním rozvržením křesťansko-muslimské moci v parlamentu a ve vládě a odkázaly k potřebě zrušit v budoucnosti konfesionalní systém vlády.⁷⁵

V konfesionalismu jako politickém systému spočívá hlavní charakteristika i problematika politického života křesťanských církví v Libanonu. Příslušnost k určité komunitě se postupně stala základní individuální a kolektivní složkou kulturní identity Libanonců.⁷⁶ „Reprezentace na konfesionalním základě byla v roce 1943 myšlena pouze dočasně. Avšak s tím, jak tento systém trval, stal se z něj sofistikovaný a hluboce zakořeněný model, který již není možno jen tak lehce změnit.“⁷⁷ Mnohost a poměrně vyvážená síla komunit (křesťanské, sunnitské, šíitské, drúzské) a nedostatečně široce vymezený svorník libanonské národní

⁷⁴ Komunity jsou reprezentovány poslanci, dle rozhodnutí komunitních rad (conseils communautaires) a volby v jednotlivých regionech nezávisle na složení populace. Složení vlády je rovněž odvislé od síly komunit v zemi. Nejvyšší státní úřady jsou pak pevně rozdělené mezi jednotlivé komunity: prezident republiky náleží k maronitské církvi, předseda vlády je sunnita, předseda parlamentu šíita. Rovněž funkce ve státní sféře jsou řízeny konfesionalismem. LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 241-242.

⁷⁵ Dle VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 637-657. PICARD, Élizabéth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ámmiyyát et le paradigme de Hwayyek*. In : PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997, str. 219-240. LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*. In : PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997, str. 241-282.

⁷⁶ PICARD, Élizabéth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ámmiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 221-222.

⁷⁷ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

identity způsobily, že se o politickou moc dělily jednotlivé komunity, především za maronitské převahy. Systém je popisován jako politicko-náboženský a podíl na moci je volbami zaručen jednotlivcům pouze jako příslušníkům určité komunity.⁷⁸ Církve a muslimské komunity představují v tomto systému spíše sociopolitické než náboženské entity.⁷⁹ „V určitém momentu se církev jako náboženská instituce transformuje v instituci politickou. To už nejsme v sociální či kulturní oblasti, ale v oblasti money and power, ve které se nehraje o ekumenismus, nýbrž o moc.“⁸⁰ Přestože došlo v devatenáctém století k nárůstu vlivu sekulárních křesťanských elit a k deklerikalizaci politiky, nešlo u těchto elit o sekulárně-laické a neklientsky orientované politické angažmá.⁸¹ Církve a náboženské komunity stále stojí v pozadí celého systému, jak je patrné zejména v krizových situacích, kdy jsou útočištěm bezradných politiků.⁸²

Zkušenost libanonského masakru z roku 1860 a vize muslimské demografické většiny s možnými občanskými a kulturními důsledky způsobily, že vládnoucí křesťanské komunity nechtěly připustit úplnou politickou dekonfesionalizaci a laicizaci, a tím se vzdát nejen vize kulturně křesťanského Libanonu, ale také politických pozic.⁸³ Sekularizace ve smyslu meritokracie, která by nejlépe zaručila křesťanská práva a jež se jako možnost otevírala s rozvojem politického modernismu před válkou, se s nastupující rekomunitarizací v průběhu války vzdálila.⁸⁴ „Situace se v našem regionu mění někdy velmi rychle. Poslední dobou směrem k fundamentalismu. Mnoho lidí, kteří chtějí sekularismus, odchází do pozadí. Měli ideály, že vznikne nová společnost, ale zjistili, že to byl sen. To

⁷⁸ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

⁷⁹ „Je rozdíl mezi tím být církví Ježíše Krista a být sociopolitickou entitou. Zde je církev v prvé řadě sociopolitickou entitou. Někteří se domnívají, že bychom měli hrát konfesionalní hru. Že bychom měli více propagovat naši konfesní identitu.“ George Sabra, 27. července 2007, Bejrút.

⁸⁰ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

⁸¹ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 232.

⁸² PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 232. „Konfesionalismus je systémem pro politické vůdce, kteří si neví rady. Dostanou-li se do úzkých, odkážou k náboženství. Neví-li jak dál, hned druhý den jsou u náboženských vůdců.“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

⁸³ „Na tomto systému jsou založena politická práva, moc a prestiž. Tito lidé by tu nebyli, nebýt těchto struktur. Kdo z nich by je pak měl chtít dobrovolně zrušit? Nikdo tu není dostatečně odvážný, aby učinil první krok. Je to jako by jedli spolu kolem stolu a nikdo se neodvážil sníst ten nejlepší kousek. Stal by se zrádcem, byl by mimo systém, mimo kmen.“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

⁸⁴ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 239-240.

bylo před válkou. Nyní se vše stalo konfesionálním.“⁸⁵ Válečná prohra, přehmaty křesťanských vůdců, odlišné politické pozice křesťanských komunit a chronická úzkost křesťanů způsobily, že se křesťané uzavřeli ještě více do sebe.⁸⁶ Namísto toho, aby hledali nové místo ve společnosti, odcházejí z veřejné sféry.⁸⁷ „Lhostejnost v politické oblasti je tu velkým problémem. Lidé jsou znechuceni politikou, říkají, že to nemá smysl, uzavírají se. Říkají si: prohráli jsme válku, ztratili jsme vše. Čím více se křesťané stávají menšinou, tím jsou lhostejnější a stahují se z veřejného života.“⁸⁸ Křesťané méně žádají o veřejné posty, tím pádem mají menší vliv ve státním aparátu a menší přístup ke zdrojům. K procesu jejich marginalizace na politické, administrativní a bezpečnostní rovině přispěla také interpretace a aplikace Taifských dohod v neprospěch křesťanských komunit.⁸⁹ Rozpad křesťanských politických stran a organizací v důsledku válečných aktivit jednoznačně posílil roli kněží, a především maronitského patriarchy, jenž se stal po sedmdesáti letech útlumu politickým mluvčím křesťanů a hraje v současnosti významnou národní roli. Rovněž lidová vrstva se obrací k církvím. Ty však nejsou připraveny řešit problémy socioekonomického a právního rázu. Nemají dostatečně komplexní přehled o socioekonomické situaci křesťanů, a tím pádem nemají vhodnou strategii, jak čelit poválečnému vývoji.⁹⁰ Iniciativy, které hierarchie či Vatikán podnikly, aby udržely křesťany aktivní v sociopolitické sféře, se rovněž nesetkaly s patřičně velkou odezvou.⁹¹

Na rovině praktického, politického angažmá pak panuje především velký konceptuální zmatek. Roviny občanského a politického angažmá jak jednotlivců, tak církví a církevních představitelů nejsou jednoznačně rozlišeny.⁹² „Hluboká

⁸⁵ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

⁸⁶ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

⁸⁷ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*. In: *Unité et diversité dans les Églises en Orient*. Département de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 1997, str. 143-171, str. 159-160.

⁸⁸ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

⁸⁹ LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 268-269.

⁹⁰ LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 277.

⁹¹ PICARD, *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 239. Jedná se o biskupský *Synode de l'espérance pour le Liban*, Vatikán, 26. 11. – 4. 12. 1995 a o *Exhortation apostolique postsynodale : une espérance nouvelle pour le Liban, de Sa Sainteté Jean-Paul II aux patriarches, aux évêques, aux religieux, aux religieuses et à tous les fidèles au Liban* (Harris, 10. května 1997, v rámci papežské návštěvy Libanonu ve dnech 10-12. května 1997).

⁹² DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*. In: *Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique*. CdD 29, VI, 2007, str. 77-88, str. 82.

schizofrenie v myslích jednotlivců a v životě komunit zajišťuje neprodyšné oddělení náboženství a politiky; to však může být viděno také jako jejich neustálé míšení.⁹³ Rovněž rozsah a charakter politického angažmá církevních představitelů svědčí o nezdravé politické kultuře. „Role kněží je zde jako role představitelů politických stran. Devadesát procent času se hierarchie a kněží věnují politice v tvrdém slova smyslu jako politici, zbylých deset procent se věnují naléhavým církevním záležitostem. Jak má pak církev vypadat?“⁹⁴ Kvalita církevního angažmá je považována za zcela konfesionalistickou: církevní představitelé jednájí v politickém zájmu své vlastní komunity, aniž by mysleli na druhé, tedy ekumenicky, eticky či mezinábožensky.⁹⁵ Mimo politickou oblast si však náboženští představitelé rozumí dobře.⁹⁶ Přirozeným důsledkem současného stavu je pak odsunutí církevních, ekumenických a mezináboženských aktivit do pozadí.

Postoje křesťanů vůči konfesionalismu a politickému angažmá církví jsou různé. Ti křesťané, kteří se cítí ohroženi, se domnívají, že církev zastupuje svým politickým angažmá práva a občanské svobody křesťanů. Jiní považují konfesionalismus a politicky se angažující hierarchii za absolutně nepřijatelnou věc a požadují demokratizaci a laicizaci.⁹⁷ Ačkoli obecně lidé svým laickým a církevním představitelům v oblasti politiky nedůvěřují a považují je - ať už ve finančním či morálním ohledu - za zkorumpované,⁹⁸ zachovávají jednotlivé vrstvy křesťanské populace odlišné postoje vůči církevní hierarchii. Ta je referenčním

⁹³ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

⁹⁴ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

⁹⁵ „Politické angažmá církví je tu zcela konfesionalistické. Není tu nechán žádný prostor, aby mysleli na druhé, tedy například ekumenicky, když v politice neustále myslí a jednájí konfesionalně... Hierarchie a kněží nereprezentují zájmy teologické či etické, ale pouze zájmy své náboženské skupiny, svého regionu a tak dále. V jejich politickém angažmá není žádného křesťanského základu či orientace, je to zcela mimo křesťanskou etickou sféru. Čistý konfesionalismus.“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

⁹⁶ „Divné a paradoxní je, že když se náboženští či političtí vůdci sejdou, nejsou tak fanatičtí, povídají si, mají podobné zájmy. Je to v systému.“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna. „V jedné a té samé osobě existuje hluboká dichotomie, schizofrenie. Život je zde jiný ve dne, kdy panuje politický boj, a v noci, v klubu, kdy si každý s každým povídá.“ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

⁹⁷ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

⁹⁸ „Namísto voleb pouze požádejte kněze, aby se setkali, řekli nám jméno, které nás má reprezentovat, a my ho jmenujeme a je to. Tak se to zhruba ve skutečnosti děje, veřejně to přiznali. Jsou tu kněží, kteří jmenují ministry. A když je křesťan zvolen většinou muslimských hlasů či naopak, považuje se za nedostatečně reprezentativní.“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna. „Devadesát procent korupce v libanonské společnosti je u křesťanů. Křesťané už tu dávno nejsou křesťané.“ Hareth Ibrahim, 26. července 2007, Balamand. „Náboženští vůdci mají své politické postoje, to tu ví všichni. I když někdy mají čistě náboženské proslovy, aby umlčeli lidi. Ale všichni ví, že si nemyslí to, co říkají.“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

bodem v sociopolitické oblasti především pro lidové vrstvy, přičemž jejich úzkost a obavy také zrcadlí. Vrstva obchodníků udržuje tradičně dobré vztahy s hierarchií, stejně jako křesťanští politici, hledající podporu hierarchie pro získání důvěryhodnosti a sympatie lidových vrstev. Křesťanská inteligence má naopak s hierarchií značně chladné vztahy, mimo jiné kvůli obtížím a nevoli, s jakou hierarchie akceptuje a realizuje podíl laiků, včetně inteligence, ve farních a diecézních radách.⁹⁹

Konfesionalismus, jenž pro některé představuje poslední útočiště, je však zároveň faktorem, který křesťanský podíl na národním politickém životě, v souvislosti s demografickou situací a emigrací, jednoznačně limituje.¹⁰⁰ Nejen muslimové, donedávna v menšinové pozici, ale i křesťané jsou rukojmí konfesionalního systému. „*Po Taifských dohodách se mluvilo o politickém ráciu padesát na padesát, nyní je to na třetiny: sunnitě, šíité a křesťané, s tím, že drúzové jsou mezi sunnity a šíity. Přejde den, kdy muslimové budou požadovat, aby bylo volno v pátek a ne v neděli, a budou žádat, aby prezident již nebyl křesťan. Křesťanská komunita se neustále zmenšuje. V tomto smyslu je pro křesťany jedinou spásou zrušit konfesionalní systém, zcela se laicizovat. Aby tu byla alespoň rotace prezidentů. Ale křesťané mají strach, je to psychologie strachu. Drží se prezidentství zuby nehty a bojí se, že když jej ztratí, křesťané jsou ztraceni. To je ale nesmysl, neboť křesťanství tu tvoří především církevní instituce.*“¹⁰¹ Ve společnosti se přípustnost konfesionalismu jako systému hojně diskutovala před válkou, v sedmdesátých letech. S poválečnou rekommunitarizací je konfesionalismus přijímán jako fakt, jeho případné zrušení je považováno za destabilizující faktor a intelektuální elity nejsou schopny vzbudit účinnou

⁹⁹ Ve farních a diecézních radách se pak účastní zejména vrstva obchodníků a vrstva lidová. LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 252-253. K problematice účasti laiků také: „*Rada církve (conseil de la communauté) má kontrolovat to, co arcibiskup podepíše: prodej půdy, stavbu budov, nemocnic, univerzit. Církve jsou instituce, ve kterých je spousta peněz a majetku a nejde je spravovat jakkoliv. Legislativa tu existuje, je ekvivalentem k legislativě waqf, správy majetku náboženských komunit v jiných zemích, ale ve většině církví nejsou tyto zákony aplikovány. V osmdesátém pátém roce jsme s mojí ženou vytvořili systém vnitřní správy arcibiskupství. Předali jsme návrh arcibiskupovi, ten si to prohlédl, pochválil a dal do šuplíku. Protože tam byl podíl laiků. Vždy, když se setkáme, říká, že se musíme sejít a prodiskutovat to, ale dobře víme, že k tomu nikdy nedojde. Je to diktatura – jak pak chcete, aby nás reprezentovali?! Dovedete si představit mladého laika v diecézní radě, jak říká arcibiskupovi: nemáte pravdu? Když není ekumenismus a demokracie praktikována uvnitř církve, jak pak chcete, aby byla navenek? Tuto mentalitu zde ještě nemáme...*“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

¹⁰⁰ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ámmiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 239-240.

¹⁰¹ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

společenskou diskusi všech zúčastněných.¹⁰² Má-li se v budoucnu přistoupit ke zrušení politického konfesionalismu, musí to být doprovázeno rozvojem spolupráce, demokratické politické kultury a kulturní a politickou senzibilizací veřejnosti.¹⁰³ V současnosti jsou však sami křesťané vnitřně rozděleni. „*Jsou tu teď křesťané sunnité a křesťané šíité. Kněží jsou s tím či oním. A to je dost divné.*“¹⁰⁴ Rovněž tradice mezinárodní intervence a vliv regionálních problémů na domácí politiku ztěžoval a nadále ztěžuje vyřešení národních mezikomunitních vztahů.¹⁰⁵

Dlouhodobě nejpalčivějším problémem Libanonu je tedy neúspěšně spravovaná různorodost komunit promítnutá na rovinu národní. „*Dědictvím Libanonu je různorodost. Ta je však i jeho největší výzvou. Je třeba zachovat různorodost, ale nezapomenout na jednotu. Neboť různost ponechána sama sobě je zdrojem velkých problémů. Musíme vytvořit koncepci jednoty akceptovatelnou pro všechny, a to není lehký úkol, zejména pokud nejsme ponecháni v dostatečném klidu, abychom si své vlastní národní otázky mohli začít řešit sami.*“¹⁰⁶ Otázka jednoty a plurality jednoznačně podlehla ideologickému zpracování. „*Problém národní jednoty byl silně zneužíván k politické mobilizaci, dáván do protikladu k pluralismu. Padala vzájemná obviňování z přílišného pluralismu, a tedy libanonské specifičnosti, stejně jako z přílišné jednoty, a tedy výlučné arabicity. Tato ideologická debata však zastírá skutečnou sociální strukturu Libanonu, jeho jednotu i různost zároveň.*“¹⁰⁷ Libanon je postaven před výzvou opustit komunitní

¹⁰² „*Konfesionalismus se hodně diskutoval v sedmdesátých letech, byl zavrhován. Nyní se však stal zcela přirozenou realitou... Mnozí z intelektuálních elit hrají hru konfesionalismu a jeho vůdci, namísto aby celý systém bojkotovali či kritizovali. Ostatní intelektuálové jsou na okraji společnosti. A studenti? Před válkou byli důležití, nyní jsou manipulováni vůdci. Zdá se mi, že jsme v úzkých, ve slepé uličce. Není tu Libanon, ale mnoho prozatím nesourodých Libanonů.*“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰³ „...*ale i tak budou lidé hlídat, zdali jsou nábožensky dostatečně reprezentováni. Ale celkově to bude pro spásu křesťanů.*“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰⁴ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰⁵ „*Dali nám najevo, že my, Libanonci, jsme loutky. Politika se činí zvnějšku, ze Spojených států, ze Sýrie a Iránu, z Evropy. A pak je tu Izrael. Libanonci nepředstavují reálnou mocnost, která by věci mohla změnit. Povraždíme se a pak zjistíme, že události jsou ujednávány zvnějšku, stačí, aby americké či francouzské velvyslanectví zavelelo a lidé se sešikují tak či onak. Máme omezený manévrovací prostor.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. „*Mezinárodní zásahy naší politiku často ještě zhoršují. Někdy, dají-li nás dohromady k jednomu stolu, se ještě více ukáže kontrast mezi komunitami, mezi lidmi. Vnější manipulace zde hraje velmi významnou roli, nemůžeme do budoucna nic plánovat.*“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰⁶ Aram I., 27. července 2007, Antélias. Viz ŠLAJEROVÁ, Monika. *Teologie a osoba Arama I. Keshishiana, moderátora Světové rady církvi a katolika Kilíkijského arménského patriarchátu.* In: Parresie. Revue pro východní křesťanství, Praha, 2007, str. 241-249.

¹⁰⁷ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 156.

rozdělení a vystavit demokratický, a přesto svobodný, jednotný, a přesto pluralitní stát. Obnovit je třeba především politickou a lidovou kulturu, „ve které by nebylo důležitější posvátné, společné či bratrské záležitosti než úspěch křesťansko-muslimského soužití.“¹⁰⁸ Proto je třeba spolupracovat napříč komunitami a nepolepovat v tvorbě skutečně sdíleného veřejného prostoru, tedy občanské společnosti. „Je třeba pracovat spolu a vytvořit občanskou společnost. Mnoho Libanonců na ní pracuje, ale jsme tolik zajati v konfesionalismu, fundamentalismu. Není to jednoduché, je třeba dát tomu čas.“¹⁰⁹

Konfesionalní systém a současný charakter a míra angažmá církevních představitelů škodí kvalitě církevního života i ekumenismu.¹¹⁰ „Církev se konfesionalismem udusila. Politická situace však může sloužit i k dobrému, totiž že destabilizuje církve, a ty se budou muset přeskládat dle ekumenických linií a stát se více lokální.“¹¹¹ V průběhu války docházelo k instrumentalizaci náboženství a k míšení náboženství a politiky. I nadále „hledají politicko-konfesní skupiny náboženskou legitimaci, zatímco náboženská hierarchie je konfrontována s politickými požadavky komunit, jež jsou dosti vzdálené od evangelijní perspektivy spravedlnosti, rovnosti a svobody pro všechny.“¹¹² Je proto třeba očistit náboženství od ideologie, rozlišit mezi vírou a konfesí, církví a komunitami a začít s duchovní evangelizací především u vlastní církve.¹¹³ Politické angažmá církví jako takové je třeba rehabilitovat v etické perspektivě „en chemin de sainteté“¹¹⁴ a spolu s demokratizací přistoupit k laicizaci neboli deklerikalizaci politické scény.¹¹⁵ „Je třeba prosadit laicitu. Není nutné, aby se kněží a církve míchali do politiky. Mají vzdělávat svědomí křesťanů, být nositeli evangelijních

¹⁰⁸ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 161.

¹⁰⁹ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹¹⁰ „Ducha svatého svázali a dali do sloupků, škatulek dle příslušných církví. Je třeba otevřít! Jinak není možné, aby to fungovalo. Lidé jsou bohužel již příliš zvyklí na politické angažmá církve.“ Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanail, Libanon. „Být konfesní komunitou, abychom měli prezidenta? To je absurdní. Nejsem křesťanem, členem církve, abych se mohl stát prezidentem! Nejsem pravoslavným, abych měl toho či onoho ministra!“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹¹¹ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹¹² MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 157-158.

¹¹³ Viz dále, téma teologa Jeana Corbona.

¹¹⁴ Rozhovor s Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Dokument *L'Identité de l'Eglise Maronite, sa Vocation et sa Mission*. Dossier I, Texte 2. 21 str. Poskytnuto Paulem Rouhanou, 24. července 2007, Kaslík.

¹¹⁵ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. Rovněž Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Viz teologická část.

*hodnot, ale angažovat se mají skrze své pokřtěné.*¹¹⁶ Avšak pojmy jako laicita a dekonfesionalizace byly víceméně vyprázdněny svého obsahu. Proto je třeba se namísto hesel konkrétně ptát, jaká by nadále měla být politická role církví v Libanonu, jaký mají církve zaujímat postoj vůči politicko-konfesním organizacím usilujícím o náboženskou legitimizaci, jak zajistit, aby církevní instituce nebyly zneužívány k produkci politicko-náboženské ideologie rozbrojů a konfliktů a podobně.¹¹⁷

Historie Libanonu je historií interakce několika komunit, z nichž žádná není jednoznačně dominantní. Zkušenost války rovněž ukázala, že v Libanonu neexistuje sunnitská, šíitská či maronitská kultura.¹¹⁸ *„Naopak, jdeme zpátky, každá komunita se uzavřela do sebe, do své kulturně-náboženské identity. Během války však dělali křesťané stejně hrozné věci, tak proč by najednou měli mít jinou kulturu? Zdůrazní jiné náboženství a stane se z nich jiná kultura s odlišnou historií, odlišnou identitou! Proti tomu člověk málo zmůže.*¹¹⁹ Pro úspěch budoucího Libanonu je proto prvořadým úkolem církví a ostatních skupin pracovat proti kulturní segregaci na náboženském podkladě a vytvářet myšlení přirozené interakce v rámci jedné, libanonské arabské kulturní identity, jež má být spoluvytvářena nikoli z oportunismu či nezbytí, ale z chuti a vlastní vůle všech zúčastněných.¹²⁰ Za tímto účelem je mimo jiné potřeba korigovat množství tradičních mentálních stereotypů a předsudků, jež chovají příslušníci jedné komunity vůči druhým. *„Je tu cizinec, izolacionista, opravdový Libanonec, nikdy se neměníci muslim, frustrovaný šíita, ustrašený, ale bohatý maronita, řecko-katolík, který vždy všechno urovná, simulující drúz, řecko-pravoslavný levičák a Armén lojalista.*¹²¹

V Libanonu se tedy neřeší nic menšího než kulturní a politické uchopení pluralismu náboženských komunit existujících zde ve formě sociopolitických entit. *„V Libanonu jsou v konfliktu dvě strategie. Jedna, výlučně komunitární, uzavření se a sebeobrany, jež považuje propagování své identity jako záruku přežití. A druhá, národní, která nezapomíná na jednotlivé identity a specifika, ale*

¹¹⁶ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹¹⁷ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 158.

¹¹⁸ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 162.

¹¹⁹ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹²⁰ DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*, str. 87.

¹²¹ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 160.

*považuje strategii veřejného prostoru jako tu nejlepší národní záruku.*¹²² Podstata libanonského problému je tedy obdobná jako na počátku vzniku státu: udržet jeden a tentýž národní prostor. Nevidět Libanon optikou pouze jedné komunity, jíž chci zajistit nejlepší sociopolitické podmínky, a tím pádem nehledat externí regionální či globální podporu, ať už na bázi náboženské, etnické či ideologické. Je třeba najít řešení pouze v rámci národního prostoru s těmi, kteří se na něm přímo účastní. Smyslem libanonského zápasu je překročení vlastní úzce pojaté identity a vlastních zájmů a vybudování sdíleného prostoru, ke kterému rovněž vybízí hodnoty praktikované v žitém ekumenismu a mezináboženském soužití. „*V Libanonu je v každém řecko-katolíkově i maronitě, řecko-pravoslavný, armén, sunnita, šiita i drúz zároveň.*“¹²³

3.3. Ekumenická situace v Sýrii a Libanonu

Ekumenismus nemá v Bilād aš-Šām zemích Antiochijského patriarchátu jednoznačně vyhrazené místo. Vzhledem k důležitosti politické oblasti a vzhledem ke komunitnímu složení Libanonu, hlavní zájem křesťanských církví spočívá v muslimsko-křesťanských vztazích. „*Lidé, laici i teologové, mají dojem, že jsou zodpovědní za to, aby muslimsko-křesťanské vztahy uspěly. Proto se věnují především jim. Ekumenismus je tím pádem odsunut do pozadí, na druhé místo.*“¹²⁴ To, že dvě třetiny libanonských křesťanů jsou maronité, rovněž neklade křesťanské komunitě naléhavé ekumenické úkoly. Panuje všeobecné přesvědčení, že kromě konfesionalismu narůstá také instituční konkurence, že vzájemné vztahy mezi církvemi upadají a že v oblasti ekumenismu se nic významnějšího neděje.¹²⁵ V Sýrii je situace komplikována úzkým manévrovacím prostorem církví na sociopolitické a kulturní rovině. Damašek, patriarchální sídlo třech církví, je pak považován za konzervativní oproti Alepu, kde se ekumenické spolupráci daří mnohem lépe.

Vznik organizací zastřešujících ekumenické dění měl kromě pozitivních účinků i postranní negativní důsledky. Se vznikem Rady církví Středního východu (*Middle East Council of Churches*, MECC, 1974) a po vstupu katolických církví

¹²² MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 170.

¹²³ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 144.

¹²⁴ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹²⁵ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

do této organizace (1990) postupně začalo narůstat přesvědčení, že ekumenismus je doménou Rady církví. Ta byla ve skutečnosti orientována spíše na rozvojové než teologické či ekumenické projekty.¹²⁶ I zde přitom soupeřily při distribuci zdrojů dvě mentality, distribuce dle skutečných potřeb a proporční distribuce dle církevní příslušnosti.¹²⁷ V současnosti je funkčnost Rady církví Středního východu omezena zejména kvůli odlišné koncepci dialogu koptských představitelů.¹²⁸ Rovněž rozvíjející se národní spolupráce mezi katolickými církvemi (APECL) má kromě pozitivních výsledků v katolických církví i negativní efekt.¹²⁹ Posilování spolupráce katolických církví se děje částečně na úkor širší ekumenické spolupráce s ostatními církvemi.¹³⁰ Oficiální teologický dialog církví přitom nemá větší vliv na život komunit a víru lidí.¹³¹ Z tohoto úhlu pohledu je v současnosti jedním z ekumenicky nejdynamičtějších místem asociace teologických institucí, studentů a profesorů ATIME, ve které dochází k výměně studentů a profesorů a tvorbě ekumenických programů teologických fakult.¹³²

¹²⁶ „Ekumenickou doménu jsme svěřili Radě církví Středního východu. Avšak ta nemá vliv na komunitu věřících, jsou to spíše programy, humanitární servis.“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Rovněž Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

¹²⁷ „Udělal jsem kritéria a jednali jsme dle nich, ať už z nich těžil kdokoli, tj. jakákoli církev. Panovala tu však dvojí mentalita: jedni, kteří chtěli dát tomu, kdo to potřeboval, a druzí, kteří mysleli proporčně, chtěli dát všem církvím stejně. My jsme však nepracovali dle církví, ale dle jejich potřeb. Přesto jsem byl nadšen, kolik lidí mělo ekumenický zřetel. Ale byly tam tyto dvě tendence, konfesionální a altruistická... Náboženští vůdci mluvili o ekumenismu, ale nakonec to byly jejich instituce, které byly primárním zájmem. Ale možná je to pochopitelné.“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

¹²⁸ „Koptové mají vyrovnávací mentalitu, aby každý měl přesně stejně, neinvestují, neposílají schopné lidi, ale jen příbuzné a známé.“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. „Hlavně s koptskou hierarchií jsou problémy. Koptský biskup určuje pravidla hry. Obecně máme z dialogu mezi katolickou a prechalcedonskými církvemi málo výsledků. Chtějí zůstat v kontaktu, ale nechťejí nic dát. Myslím to dobře, ale musím říct, že nemáme stejnou koncepci dialogu.“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹²⁹ *Assemblée des Patriarches et Évêques Catholiques du Liban*, vzniklo roku 1967 a sdružuje maronitskou, řecko-katolickou, arménskou-katolickou, syrskou-katolickou, chaldejskou a římsko-katolickou neboli latinskou církev.

¹³⁰ „Pro katolické církve je zde již zavedená struktura, APECL, do které se investovalo hodně energie, úsilí a peněz s cílem učinit katolické církve efektivnější. APECL je důležitý orgán a veškeré dění v katolických církvích je dle něj strukturováno (školy, charita, sociální služba a tak dále). Tím je ale církvím odebírána energie věnovat se ekuméně a spolupracovat také s nekatolickými církvemi... Děláme věci společně katolicky. Ale co ostatní? Můžeme je dělat dohromady i s ostatními.“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹³¹ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹³² *Association of Theological Institutes in the Middle East, Associations des Instituts de Théologie au Moyen-Orient*. Hareth Ibrahim, 26. července 2007, Balamand. Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. „Nejprve jsme nerozuměli tomu, že naše rozdíly jsou přínosem. Na konci konference to už bylo zcela jiné. Jsem ráda, že mám přátele ve všech církvích.“ Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút. Z Libanonu jsou zastoupeny tyto teologické instituty: římsko-katolický Institut supérieur des sciences religieuses, Université Saint Joseph (ISSR, USJ, římsko-katolický), <http://www.issr.usj.edu.lb/>; maronitský Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit de Kaslik (maronitský) <http://www.usek.edu.lb/>; řecko-katolický Institut Saint-Paul de

Regionální rovinu ekumenických vztahů rovněž podmiňuje velmi silně rovina ekumenických vztahů mezinárodních.¹³³ V prvé řadě se jedná mezicírkevní rivalitu, nejprve mezi katolickou a pravoslavnou církví, poté mezi katolickou a protestantskými církvemi v Evropě. Mezi důsledky patří především katolická strategie uniátních církví, westernizace a latinizace obecně, a následně i vznik protestantských a evangelikálních církví. Členové místních uniátských církví jsou si vědomi hluboké krize v pozici uniátských církví vůči římsko-katolické a řecko-pravoslavné církvi. „*Až do současnosti hledají tyto církve svoji identitu a neví, jak vyjít z eklesiologické ambiguity. Zejména od Druhého vatikánského koncilu ztratily tyto orientální katolické církve svůj raison d'être a namísto toho, aby se staly mostem, jsou nyní kamenem úrazu.*“¹³⁴ Existenciálním způsobem nerozumí poslání a účelu westernizací a latinizací oslabených minoritních uniátských církví,¹³⁵ a zároveň tomu, proč jednou ustaveny, nemohou vést oficiální dialog s lokální pravoslavnou církví.¹³⁶ Jsou si vědomi, že jejich pole působení je na lokální i mezinárodní ekumenické úrovni značně omezené. „*Je třeba, aby se problém vyřešil na nejvyšší rovině, mezi Římem a Konstantinopolí. Ti ostatní je budou následovat.*“¹³⁷ nebo „*Musí se dohodnout Řím a Konstantinopol, a ne aby to šlo přes uniátský most.*“¹³⁸ Melkitská církev se tak jako největší uniátská církev regionu nachází vůči Vatikánu, spolu s ostatními uniátskými církvemi, v poněkud obdobné pozici jako řecko-pravoslavná církev Antiochijského patriarchátu vůči Konstantinopolí. „*Je tu nárok ekumenického patriarchy vzít na sebe zájmy ostatních pravoslavných církví. Není tu mnoho iniciativ a ekumenický patriarcha nechce, aby ostatní patriarchové započali iniciativy. Je to konstantinopolský druh administrace, shromažďuje na sebe otázky, problémy... je to on, kdo se dohaduje*

Philosophie et de Théologie, Harissa; řecko-pravoslavný Saint John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand

<http://www.balamand.edu.lb/theology/index.html>; protestantský Near East School of Theology (protestantský) <http://www.theonest.edu.lb/> a Arménský teologický seminář v Bikfaye.

¹³³ NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche.* In: Proche-Orient Chrétien 62, 2002, str. 365-380.

¹³⁴ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹³⁵ „*Byl tu velký tlak na latinizaci uniátských církví. Melkité si ze všech východních katolických církví zachovali nejvíce ze svojí tradice, odolávali tlaku latinizace. Misionáři považovali východní katolické církve za podezřelé a latinský rit za ten nejvyšší. Proto usilovali o to, aby lidé přestupovali přímo do latinské církve. Bylo tu také velké napětí v církevní praxi, například v odlišném pojetí a praxi svátostí – díky tomu mají maronité přijímání před biřmováním, což je zcela proti logice východní tradice. Rozpor je i v koncepci patriarchátu, respektive v synodalitě církvi.*“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹³⁶ Raffi Ohanessjan, 25. července 2007, Bejrút.

¹³⁷ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹³⁸ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

s Římem, s protestanty. I my máme kontakty s Římem, ale nejsou moc hluboké či pravidelné.“¹³⁹ V současnosti jsou to především nevyjasněné vztahy Vatikánu a pravoslavných církví ve východní Evropě, které zabrzdlily vývoj lokálních ekumenických vztahů v rámci Antiochijského patriarchátu.¹⁴⁰ Římsko-katolická a řecko-pravoslavná mezinárodní církevní centra ovlivňují rovněž volbu a jmenování lokálních církevních představitelů, popřípadě vyučujících na teologických seminářích a fakultách, a tím značně usměrňují lokální církve.¹⁴¹ Proto je v Antiochijském patriarchátu církevně-politicky, ekumenicky a teologicky důležité zachovat orientaci na lokální ekumenickou církev z katolické i pravoslavné strany a prohloubit zakořenění církví v antiochijské tradici, samozřejmě s tím ohledem, že lokální církve/církev jsou přirozenou součástí církve univerzální neboli mezinárodního společenství církví.¹⁴²

Jedna z nejvýraznějších iniciativ posledních let vzešla právě z třetí největší, uniatské, řecko-katolické, melkitské církve.¹⁴³ Ačkoli neúspěšná, usilovala melkitská iniciativa o připojení se k řecko-pravoslavné církvi, aniž by zároveň přestala být církví katolickou.

¹³⁹ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁴⁰ „Římská interference ve východní Evropě jednoznačně zabrzdlila ekumenismus v Antiochijském patriarchátu.“ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche*. In: Proche-Orient Chrétien 62, 2002, str. 365-380.

¹⁴¹ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Rozhovory o osobnostním charakteru současného melkitského a řecko-pravoslavného antiochijského patriarchy, jejich vzájemném vztahu a možných nástupcích.

¹⁴² „Pravoslavní jsou prořečtí či proruští a myslí čím dál tím více na rovině mezinárodní a nikoli lokální, antiochijské.“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁴³ Nikoli schizma z roku 1054, ale teprve odštěpení řecko-katolické církve roku 1724 bylo v Antiochijském patriarchátu považováno za zpečetění schizmatu mezi řecko-pravoslavnou a římsko-katolickou církví. Jako samostatný millet byla uznána osmanskou vládou až roku 1838. Trpěla identitní dichotomií projevující se v napětí mezi latinizací a antilatinizací, stejně jako latinským proselytismem a nárůstem latinské církve. Melkité byli spolu s maronity nejvíce v kontaktu se západní kulturou, a tak poněkud paradoxně stáli u zrodu arabské kulturní renesance a obnovy arabského jazyka. DICK, Ignace. *Particularisme melkite au sein de la famille byzantine et émergence du patriarcat catholique*. In: EDELBY, Nagi & MASRI, Pierre (eds.). *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 81-101. HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970, str. 51-58. Grégorios III. Laham. *L'engagement oecuménique de l'Église grecque melkite catholique après Balamand*. In: EDELBY, Nagi & MASRI, Pierre (eds.). *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 111-131.

Elias Zoughby (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ⲡⲓⲗⲃⲓ, Elijás Zurbí),¹⁴⁴ biskup řecko-katolické církve, navrhl roku 1975 synodu své církve projekt tzv. dvojí příslušnosti (*double communion*), který by umožnil melkitské katolické církvi vstoupit v komunio s řecko-pravoslavnou církví Antiochijského patriarchátu, aniž by se vzdala společenství s Římem.¹⁴⁵ Synodní otcové melkitské církve projekt nepodpořili a taktéž z Říma přišla negativní odpověď.¹⁴⁶ Roku 1995 Msgr. Zoughby iniciativu dvojí příslušnosti církve znovu oživil.¹⁴⁷ Získal podpisy pětadvaceti melkitských biskupů z Palestiny, Jordánska, Sýrie a Libanonu a souhlas a podpis pravoslavného libanonského biskupa a teologa Msgr. George Khodra (Ⲡⲓⲣⲏⲁ Ⲙⲟⲩⲣⲁ, George Chodr). Na iniciativě se zavázali spolupracovat oba patriarchové řecko-katolické i řecko-pravoslavné církve Antiochijského patriarchátu. Byla taktéž podpořena více než čtyřiceti ekumenickými instituty a kongregacemi z celého světa. Synod řecko-katolické církve projekt roku 1996 jednomyslně odsouhlasil, rozvinul a upřesnil, synod pravoslavné církve zřídil komisi ke zkoumání projektu. Ačkoli byl i tento dokument pozitivně přijat, synod řecko-

¹⁴⁴ Počínaje třicátými léty existoval v Káhiře tzv. Káhirský kroužek svatého Irenea, později biskupové kolem patriarcha Maxima IV. Sayegha (Maksímūs ar-Rābi Ⲡ Šāyig, 1947-1967). Tvořili jej George Salim Hakim, později zvolen patriarchou (Maximos V. Hakim, Maksímūs al-Hⲁⲙis Hakim, 1967-2000), Joseph Elias Tawíl (Yūsuf Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ṭawíl), Elias Zoughby (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ṭuḡbī), Elias Nijmi (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Niⲁmī) a Oreste Karamé. Participovali rovněž Jean Corbon a Yves Congar. Oreste Karamé byl mozkiem hnutí. Dá se říci, že Elias Zoughby převzal Karamého iniciativu. Msgr. Edelby byl naopak sekretářem patriarchy Maxima IV. a rovněž účastníkem koncilu; poslední část jeho paměti věnovaných Druhému vatikánskému koncilu sepsal Ignace Dick. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁴⁵ ZOUGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*. Psáno autorem, nedatováno, darováno Antoinem Massamirim, 4. srpna 2007, Tanaïl, str. 40. ZOUGHBY, Elias. *Mémoires. Un évêque peu commode. Dit-on*. Paris, 1992. ZOUGHBY, Elias. *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Liban, 1995. ZOUGHBY, Elias. *Tous schismatiques*, 1981.

¹⁴⁶ Kongregace pro nauku víry, Sekretariát pro jednotu křesťanů, Kongregace pro sjednocení východní církve. Mezi uváděnými důvody byla nejednota v koncepci týkající se primátu papeže; lokální jednotu rovněž není možno realizovat, pokud nebude realizována jednotu na rovině univerzální; jednotu je třeba prosazovat postupně, ve všech oblastech církví, počínaje zejména pastorací. Projekt není možno uskutečnit s ohledem na ostatní katolické unionované církve v regionu. ZOUGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*, str. 2-3.

¹⁴⁷ Zoughby sepsal vyznání víry, pod které se podepsali melkitští biskupové a Msgr. Khodr: „Věřím ve vše, co učí východní pravoslavi. Jsem v komunii s biskupem římským v hranicích uznaných prvním z biskupů svatými východními otcí v prvním tisíciletí a před rozdělením.“ „Je crois en tout ce qu'enseigne l'Orthodoxie orientale. Je suis en communion avec l'Evêque de Rome dans les limites reconnues au premier des Evêques, par les Saints Pères d'Orient au premier millénaire, et avant la séparation.“ Verze se v různých dokumentech drobně liší. Tato v: ZOUGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*, str. 5. Ostatní například v: ZOUGHBY, Elias. *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Liban, 1995, str. 8-9. Grégorios III. Laham. *L'engagement oecuménique de l'Église grecque melkite catholique après Balamand*, str. 120.

pravoslavné církve jej nakonec nepodpořil, a to z obdobných důvodů jako římská zpráva z roku 1975.

Hlavním argumentem z římsko-katolické i z řecko-pravoslavné strany bylo, že není možné zrealizovat lokální iniciativu, aniž by byly vyřešeny katolicko-pravoslavné vztahy na mezinárodní úrovni, což také znamená, aniž by s jednotou církvi v Antiochijském patriarchátu souhlasily sesterské pravoslavné církve. Dále není možno uvažovat o společném komuniu řecko-katolické a řecko-pravoslavné antiochijské církve, aniž by došlo k jednotě i s ostatními s Římem sjednocenými církvemi. Tato podmínka je však velice těžko realizovatelná. Pravoslavní si také přejí nepovažovat západní koncily, jež se odehrály po schizmatu v roce 1054, za ekumenické neboli celocírkevní, a tudíž závazné pro východní uniatské církve.¹⁴⁸ Na katolické straně se klade otázka papežského primátu a dvojí poslušnosti (*double obedience*).

Lokální iniciativa, přestože prosazována vyšší hierarchií a z počátku podporována oběma patriarchy i synody, neuspěla u řecko-pravoslavného synodu a na mezinárodní úrovni. Antiochijská ekumenická iniciativa tak nemohla posloužit jako avantgarda pro ekumenické vztahy univerzální církve. Iniciativa pravděpodobně nebyla dostatečně připravena a promyšlena na teologické a církevně-právní rovině.¹⁴⁹ Jednoznačným úspěchem iniciativy z roku 1995 však bylo to, že získala podporu všech vrstev obou církví (laici - klérus - hierarchie), na rozdíl od sedmdesátých let, a sklidila pozitivní mezinárodní ohlas teologických center. V současné době v Antiochijském patriarchátu k významným ekumenickým iniciativám nedochází.¹⁵⁰

Nedojde-li k naplnění určité ekumenické iniciativy, odkazují církevní představitelé na možnost prohlubovat pastorační spolupráci. Na první pohled se

¹⁴⁸ „Kdyby se řecko-katolická církev sjednotila s řecko-pravoslavnou, uvalila by na nás římsko-katolické závazky. V jedné církvi by pak byla skupina, která by uznávala sedm koncilů a zároveň jednadvacet. Problémem je především První vatikánský koncil a otázka papežské autority. Ano, roku 1975 vyslal papež Pavel VI. neoficiálního zástupce žádající pravoslavné, aby svolili k sjednocení řecko-katolíků s pravoslavnou církví, v rámci lokální jurisdikce.“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁴⁹ NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche*. In: Proche-Orient Chrétien 62, 2002, str. 365-380. „Domnívám se, že se nechali emočně unést, nebyla tu seriózní komise, teologické konzultace, ani před, ani po. Spokojili se s řečmi a tak se zarazili po první překážce.“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁵⁰ Většina dotazovaných z Libanonu a ze Sýrie odpověděla, že v současnosti se na ekumenické rovině neděje nic a že vztahy mezi patriarchy nejsou příliš kooperativní. Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

může zdát, že spolupráce na konkrétních pastoračních problémech nemůže vést daleko. Na druhou stranu místní teologové předpokládají, že řešení praktických pastoračních otázek podníti řešení týchž otázek na rovině teologické a eklesiologické, a spolu s důrazem na vzdělávací činnost (kněží a laiků) umožní zlepšit lokální ekumenickou situaci.¹⁵¹ Řešení praktických pastoračních otázek a důraz na vzdělávání navíc umožní prohloubení stále ještě vratké mezicírkevní důvěry, aby v budoucnu mohly být velké strukturální lokální iniciativy uskutečněny bez obav z toho, že by je po jejich oficiálním vyjednání nebylo možno z praktických důvodů zrealizovat. Pastorační dohoda uzavřená mezi katolickými, syrsko-pravoslavnou, řecko-pravoslavnou a arménskou církví (Charfé, 1996) s platností v Antiochijském patriarchátu může mít významný dopad, neboť se snažila zamezit i skrytému proselytismu.¹⁵² Týkala se tří oblastí: mezicírkevního katechismu ve školách, křtu dětí, jenž má být uskutečněn v církvi otce, jak je východní tradicí, a prvního přijímání, jež se má odehrávat ve farnostech a nikoli ve školách. S proselytismem je třeba jednoznačně skoncovat,¹⁵³ k čemuž je rovněž třeba posílit pravoslavné církve, aby mohly případnému proselytismu lépe čelit.¹⁵⁴

V otázce praktického ekumenismu jsou pozoruhodné velmi rozšířené smíšené sňatky mezi křesťany a interkomunium. Smíšené křesťanské sňatky jsou nyní již běžnou a oficiální záležitostí. „*Jedná se o ekumenismus života. Při tolika smíšených sňatcích už nikdo neví, kdo je kdo.*“¹⁵⁵ Přesto však panuje mnoho předsudků směřovaných zejména na budoucí výchovu dětí.¹⁵⁶ Problémy vznikají

¹⁵¹ Tento důraz jsem zaznamenala mnohokrát, zejména v Libanonu, avšak i v ostatních zemích. Viz například Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Antoin Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon atd.

¹⁵² „*Nyní tu již katolické církve nedělají proselytismus, to je ta zásadní změna oproti minulosti. Nedávno jsme také vytvořili Pastorální dohodu týkající se prvního přijímání ve školách a smíšených manželství. Ale nefunguje tak úplně, katolíci se nadále potají ptají rodičů ve školách. Oficiálně by se totiž latinský katolík měl snažit, aby jeho dítě bylo také katolíkem, ale na východě má dítě náboženství podle svého otce.*“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna. „*V padesátých letech jsem byl představeným v Homsu, v Sýrii. Těch několik latinů, kteří tam byli, jsem poslal k jejich církvím. Proselytismus musí skončit. Samozřejmě, že nebyli rádi, a ani nadřizení nebyli rádi. Ale co. Někdy je chirurgických zákroků zapotřebí. Jinak to nepůjde. Tím, že budeme z pravoslavných dělat katolíky, nic nezískáme. I když nyní je situace mnohem lepší, než byla dříve. Ale bohužel tomu tak není všude.*“ Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon.

¹⁵⁴ „*Katolické církve nedělaly lokální ekumenismus, nesloužily východu. Nyní, když se naše církev upevnila, máme plně kostely a máme instituce jako katolíci, tak nemáme důvod mít z proselytismu strach, nyní jsme totiž mnohem silnější než dříve.*“ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹⁵⁵ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁵⁶ Z pravoslavné strany hovoří o předsudcích vůči katolíkům Suad Slim, 26. července 2007, Balamand: „*Pravoslavní se smíšených sňatků báli. Panovalo přesvědčení, že jestliže žena není*

při společném slavení slavností, například křtů, pohřbů, kdy si rodiny přejí přijímat v dané církvi společně.¹⁵⁷ „Když už lidé žijí spolu, chtějí spolu žít i v církvích.“¹⁵⁸ Ale i mimo svátky a zvláštní příležitosti chodí lidé častěji než v jiných zemích k přijímání do jiné než své církve. Kromě interkomunia mezi věřícími katolických církví se především jedná o pravoslavné, kteří přijímají u katolíků, méně pak o katolíky přijímající u pravoslavných, a nakonec o protestanty. Někteří laici přiznávají, že „teologicky to dobré není, ale lidé se cítí být v jednom společenství, a tak přijímají.“¹⁵⁹ Především je třeba připomenout demografické přesuny, jež způsobila občanská válka, a s nimi i nové míšení komunit.¹⁶⁰ Ačkoli kněží přijímají oficiální postoj církve, v praxi je jejich jednání velmi různorodé, závislé na jejich osobních postojích, jednotlivých oblastech a místních biskupech.¹⁶¹

Komplexní otázkou s hlubokými mezinárodními i lokálními praktickými ekumenickými důsledky je slavení církevních svátků pravoslavnými a katolíky ve shodných datech, především Velikonoc a Vánoc. „Pravoslavní chtějí slavit s Řeky a s Rusy, katolíci a maronité s Římem a diasporou.“¹⁶² Avšak věřícím lokálních

pravoslavná, bude své děti vodit do své původní církve. Ale viděli jsme v naší studii, že je tomu právě naopak, že žena, není-li pravoslavná, se mnohem více snaží být pravoslavnou, aby byla dobře přijímána od nové rodiny. To jsou naše klíče, které je třeba bourat.“ Z katolické strany hovoří o předsudcích vůči pravoslavným Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút „Dříve byly smíšené sňatky větším problémem než nyní. Když jsem byla malá, slyšela jsem, že u pravoslavných je lehké se dát rozvést, a tak jsem si myslela, že je to něco jako u muslimů. Ale když jsem studovala teologii, zjistila jsem, že u pravoslavných je to ještě obtížnější než v jiných církvích.“

¹⁵⁷ „Když je například pohřeb či památeční mše a přijde celá rodina, lidé jsou naštvaní, když kněží nedají přijímání i lidem, kteří sice nemají právo v dané církvi přijímat, ale jsou si jako rodina velmi blízko. Někdy se najde někdo, kdo na to rodinu připraví. Přijde a řekne: nebud'te naštvaní, prozatím to tak je, není to natolik důležité. Jindy jsou hádky. A jindy se zase kněz neptá a dá přijímání všem. Je to zmatené. Dodnes nemůžu být kmotrou v jiné církvi. Ale věci se dají přizpůsobit. Pravoslavný kněz byl kmotrem a dovolil mi, abych byla kmotrou. A jiný pravoslavný, který obřad vysluhoval, se neptal, k jaké církvi patřím, určitě si říkal, že jsem pravoslavná.“ Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút.

¹⁵⁸ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁵⁹ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹⁶⁰ „Lidé ze všech komunit museli kvůli válce opustit své vesnice a města. Mnoho lidí nemělo kostel své církve ve své oblasti, a tak začali chodit do kostelů jiných církví. Já jsem řecko-katolička, ale když mi bylo deset, opustili jsme naši vesnici a řecko-katolický kostel byl daleko, půl hodiny jízdy autem. Od té doby chodím k maronitům. Když jsem studovala teologii, pokusila jsem se znovu najít mé řecko-katolické kořeny, ale bylo to obtížné. V této situaci se nachází mnoho libanonských křesťanů. Mnoho farností zaniklo a mnoho nových farností bylo vytvořeno.“ Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút.

¹⁶¹ „Lidé si říkají: jsou to pouze kněží, jdeme ke katolíkům, k protestantům a přijímají. Kněží samozřejmě přijímají oficiální pozici církve. Často se pravoslavní kněží, když neznají toho, kdo jde přijímat, zeptají, ale zdaleka to není pravidlem, nechávají to na Bohu.“ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand. „U přijímání se neptáme, kdo je kdo, bylo to ústní rozhodnutí, které padlo na synodu, nebylo nikde zaznamenáno.“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁶² Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

církvi velice záleží na společném slavení ve shodných datech. Z jedné strany kvůli majoritní muslimské společnosti a z druhé strany kvůli křesťanskému, rodinnému, konfesně promíšenému společenství. „*Dvoji Velikonoce jsou prostě v každodenním životě směšné, hořce směšné. Proto si lidé stěžují. Jak to vysvětlíte dětem? A muslimům? Zemřel, vstal, znovu zemřel a pak zase vstal. A kolikrát se narodil? Vyprávíme na toto téma hodně vtipů...*“¹⁶³ V otázce slavení svátků ve shodných datech jsou reakce teologů velmi rozmanité. Právem však Msgr. Khodr zpochybňuje správnost motivace slavit společně Velikonoce kvůli muslimům,¹⁶⁴ ačkoli i zde je pochopitelné, že v rámci teologie svědectví a přítomnosti je jednotné svědectví cenným aspektem.¹⁶⁵ Ačkoli iniciativy společného slavení Velikonoc nepřinesly výsledky na národní rovině či v oblasti celého patriarchátu, situace může být částečně řešitelná na úrovni lokálních farností.¹⁶⁶ Prozatím nejlepší návrh k otázce dat společného slavení svátků předložili v Alepu (1997).¹⁶⁷ Otázku jednotných svátků se v rámci Bilād aš-Šām podařilo s konečnou platností vyřešit pouze v Jordánsku.

Ačkoli se Antiochijský patriarchát považuje ekumenicky za progresivní, ve velkých ekumenických a eklesiologických otázkách (iniciativa dvojího příslušenství církví, společné slavení svátků) je podřízen úrovni mezinárodní ekumeny, především vztahům mezi Konstantinopolí a Římem, odkazující tak k základním konfesně-organizačním větvím, římskému katolicismu a řeckému pravoslaví. Přestože by z tohoto závěru vyplývalo, že ekumenické otázky je třeba řešit na mezinárodní rovině katolického a pravoslavného ústředí, je chybou odvrací-li se pozornost lokálních církví pouze k situaci mezinárodní. Církevní teritoria patriarchátu, církve národní a lokálně-regionální jsou protipólem církví univerzálních a jako takové mají v pravoslavné i katolické perspektivě svá práva.

¹⁶³ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹⁶⁴ Dle George Khodra je muslimům zcela jedno, jak křesťané slaví své svátky, jejich vztah ke křesťanům se díky jednotným svátkům nezlepší. George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁶⁵ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. V této linii by se nacházel i Jean Corbon.

¹⁶⁶ „*Když jsem byl v Homsu, pokusili jsme se s pravoslavnými o společné slavení Velikonoc, když byl pouze týden rozdíl. Bylo to kolem roku 1985. Homs je většinově pravoslavný, s dvěma tisíci katolíky, hlavně v okolních vesnicích. Papež totiž řekl: vyberte si Velikonoce, jak chcete. A tak jsme si řekli: slavme je společně. Doslechli se to v Alepu. Jeli jsme tak v průvodu čtyřiceti aut a dohodli jsme se. Zbýval ještě Damašek. Melkitský patriarcha Maximos V. Hakim řekl: dobře, můžeme slavit Velikonoce společně, avšak pokud bude slavit celý patriarchát. No a skončilo to v Libanonu na maronitech. Řekli, že nemohou slavit dle pravoslavných, kvůli diaspoře. Minulý rok, v Salute, je tam dobrý řecko-katolický kněz, jsme slavili Velikonoce společně. Nebo chodím na Velikonoční čtvrtek číst evangelium, já čtu půl, pravoslavní půl. A když nepřijdu, lidé se ptají, co se stalo, že jsem nepřišel.*“ Antoin Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon.

¹⁶⁷

Proto čím více soustředí lokální církve pozornost na prohlubování lokálního antiochijského ekumenického dědictví a povědomí, tím větší je šance na uskutečnění některých iniciativ na rovině národní či na rovině patriarchátu.

3.4. Teologie v Sýrii a v Libanonu

Libanonská teologická scéna je mnohem pestřejší než scéna syrská či jordánská. Libanon představuje nejvýznamnější teologické blízkovýchodní centrum, snad spolu s Jeruzalémem, jak o tom svědčí teologické fakulty, knihovny, profesori a studenti teologie a v neposlední řadě obrovské množství laiků zapsaných v různých teologických či katechetických kurzech.¹⁶⁸ Ačkoli tři z pěti antiochijských patriarchátů sídlí v Sýrii (řecko-pravoslavný, řecko-katolický, syrsko-pravoslavný), syrské církve jsou tradičně závislé na libanonských teologických institucích. „*Teologicky jsme závislí na Libanonu. Máme tu nedostatek teologických knih a pouze jediný, syrsko-pravoslavný teologický seminář. Ale lidé jsou na to zvyklí, vždy tomu tak bylo.*“¹⁶⁹ Výjimku tvoří syrský pravoslavný seminář Svatého Efréma, Mor Efrém, v blízkosti Maḡarat Šajdanājā, nedaleko Damašku.¹⁷⁰ Z libanonské strany je úsudek zřejmý: „*V Sýrii není žádná teologie.*“¹⁷¹ Obdobná situace panuje ve vztahu Jordánska k Palestině. Přestože politická situace v Jordánsku je zcela odlišná, i tam chybí vyšší teologické instituce, širší teologická kultura a teologický zájem.¹⁷²

Ačkoli Libanon představuje nejvýznamnější blízkovýchodní teologické centrum, místní teologové přiznávají, že je rozdíl teologii vyučovat a teologii

¹⁶⁸ Mezi nejvýznačnější teologické fakulty patří římsko-katolický Institut supérieur des sciences religieuses, Université Saint Joseph <http://www.issr.usj.edu.lb/>; maronitský Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit de Kaslik <http://www.usek.edu.lb/>; řecko-katolický Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa; řecko-pravoslavný Saint John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand <http://www.balamand.edu.lb/theology/index.html> a protestantský Near East School of Theology <http://www.theonest.edu.lb/>.

¹⁶⁹ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

¹⁷⁰ Ačkoli sídlo patriarchy a teologického semináře v Mar Efrém nabývá na významu, tamější student libanonského původu přiznal: „*Nejsou zde teologičtí myslitelé, ale pouze ti, kteří opakují, co jiní vymysleli, např. Moltmann a další na západě. Podle nich a podle francouzské teologie se tady učí. Teologové jsou jen u maronitů, u nás bohužel nikoli.*“ Student teologického semináře v Mor Efrém, Youssef, 8. července 2007, Mor Efrém, Sýrie.

¹⁷¹ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹⁷² Tvorba teologie není přímo závislá na teologických seminářích, fakultách či institutech, ve kterých se teologie vyučuje. Avšak proto, aby se z kněze či laika stal teolog, je většinou zapotřebí, aby měl dobré teologické vzdělání, možnost kontaktu s ostatními teology, přístup k literatuře, knihovnám a výzkumným centrům v širokém slova smyslu. Dr. Odeh S. Weiss, 6. srpna 2007, Amman. Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

vytvářet. Domnívají se, že nejsou dostatečně originální, přejímají, co řekli jiní,¹⁷³ a že ještě nemají požadovanou erudici.¹⁷⁴ „*Obojí je důležité, teologii tvořit i učit, ale jsou to dvě odlišné věci. My zde sice produkujeme více teologie, více knih, máme více studentů, avšak teologii spíše vyučujeme, než tvoříme.*“¹⁷⁵ Již od šestnáctého století byla libanonská teologie orientována na teologii latinskou. Byla klasická, scholastická, velmi podobná teologii evropské. Teprve po Druhém vatikánském koncilu se styl práce začal výrazněji měnit. V současnosti narůstá vědomí, že je třeba vytvářet teologii zakořeněnou v místní církevní, ekumenické a mezináboženské kultuře, odpovídající na aktuální sociopolitické výzvy a potřeby.¹⁷⁶

Současná libanonská teologická práce je v porovnání s palestinskou teologií mnohem více orientována ke kořenům, k církevnímu dědictví.¹⁷⁷ „*V Libanonu se*

¹⁷³ „*Není tu dostatek kreativity. Tak trochu opakujeme, co říkali zakladatelé.*“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna. „*Žádná originální teologie. Žijeme zde, jako kdybychom byli kdekoli v Evropě...*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁷⁴ „*Teologové tu nejsou zvyklí pracovat kvalitně, historicky a hermeneuticky. Nejsou dostatečně kritičtí, v církvích se pracuje eklekticky.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. „*Je zde nedostatek vzdělaných a angažovaných teologů. Jsou to pak laičtí teologové, jež se angažují, jako například Tarek Mitri. Vydal výbornou ekumenickou knihu, v níž publikoval pojetí křtu v jednotlivých antiochijských církvích. Kniha však není teologicky zarámovaná a dotažená, a proto nemůže více posloužit lokální a mezinárodní debatě, což je škoda.*“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. „*Profesoři, teologové, se scházejí a diskutují o problémech, avšak nedochází k nějaké větší aktivitě. Rovněž fakt, že existuje tolik teologických fakult, má negativní důsledek pro učitele teologie v tom, že často učí na mnoha institutech a čas tráví přecházením z jednoho do druhého, nemají zázemí, aby se skutečně mohli soustředit na svou práci.*“ Paul Rouhana, 24. července 2007, Kaslík.

¹⁷⁵ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹⁷⁶ Jednou z iniciativ byla tři symposia v Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie v Harisse, roku 1987, 1988 a 1992, následně byly publikovány přednesené příspěvky i s diskuzí. *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient I*, Éditions Saint-Paul, Beyrouth, 1988. Actes du Ier Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1987. *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II*, Éditions Saint-Paul, Beyrouth, 1989. Actes du Iie Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. *L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient*. Actes de 3^o Symposium Interdisciplinaire, Éditions Saint-Paul, Beyrouth, 1992. Rovněž resumé z konference o současné blízkovýchodní teologii v jednotlivých regionech viz SICKING, Thom. *Théologie orientale ou théologie en orient? Conférence internationale d'Aïn Traz, 12-15 avril 2005*, POC 55, 2005, str. 309-333.

¹⁷⁷ Jedná se především o vynikající práci centra CEDRAC a Khalila Samira, egyptského jezuita, jež centrum vytvořil a vede. Centrum shromažďuje a vydává arabské, syrské a koptské křesťanské starověké a středověké rukopisy a další literaturu. Z pravoslavné strany vzniklo se založením Balamandské univerzity centrum Antiochijských studií, jež vede Suad Slim. I zde publikují středověké pravoslavné historiografické rukopisy, vedou rozsáhlý sociologicko-historický výzkum a pořádají konference věnující se církevní, zejména pravoslavné historii, a dějinám muslimsko-křesťanských vztahů. Centrum spolupracuje s Damaškem a Alepem. Rozhovor s Janet Rizk, pracovnicí CEDRACu, 24. července 2007, Bejrút. <http://www.cedrac.usj.edu.lb/> Rozhovor se Suad Slim, Institute of History, Archeology and Near Eastern Heritage, University of Balamand, 26. července 2007, Balamand. <http://www.balamand.edu.lb/english/IHANEH.asp?id=2606&fid=190> Joseph Zajtun, historik damašského patriarchálního sídla, 5. července 2007, Damašek.

staráme více o antiochijskou tradici, o arabské křesťanské dědictví, o společné kořeny. Avšak nejsme tolik v interakci s realitou, naše práce je méně kontextuální. Pochybují, že o tato témata se zajímají v Palestině. Tam se ptají, jak odpovědět na aktuální realitu.“¹⁷⁸ Nedá se říct, že by byla pro libanonské teology domácí sociopolitická situace méně podnětná než situace palestinská. Situace v Palestině je však naléhavější a více nutí k zaujetí pozice, i teologické. Libanonská vnitropolitická situace je také poněkud komplikovanější, navíc s tím zásadním rozdílem oproti Palestině, že jsou v ní libanonské církve přímo politicky zaangažované. To činí teologické vyjadřování se k politické situaci obtížné a zrádné. V Palestině se ekumenismus vytváří jakoby skrze teologii reflektující sociopolitická témata a skrze občanské angažmá církevních představitelů odmítajících na národnostním podkladě izraelskou okupaci. V Libanonu, za přítomnosti konfesionálního systému, jemuž církve nejsou s to oponovat, se ekumenismus vytváří návratem ke společné antiochijské, syrské a arabské tradici.

Dvěma výraznými postavami, na něž současná libanonská teologie navazuje, jsou Jean Corbon z katolické a George Khodr z řecko-pravoslavné strany. Corbon stojí na počátku návratu k antiochijské tradici a hlavní těžiště jeho práce spočívalo v ekumenismu. Khodr, ač se také velmi výrazně angažuje v ekumenické oblasti, stojí v tradici arabské s těžištěm v muslimsko-křesťanském soužití, a tedy i v politických otázkách. V Corbonových stopách jdou Paul Rouhana (Būlis Rūḥānā) a Gabriel Hachem (Ǧibrīl Hāšim), věnující se ekumenismu a eklesiologii. Zdá se, že George Khodr nemá přímé nástupce nebo jich má, jako jeden ze spoluzakladatelů hnutí pravoslavné obnovy v Antiochijském patriarchátu, nespočet. Z mladších teologů se politické teologii věnuje například Fadi Daou (Fādī Dawwu).

Jean Corbon,¹⁷⁹ díky své významné ekumenické, teologické a katechetické práci, obrátil pozornost místních katolických církví k jejich vlastním pramenům,

¹⁷⁸ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Tuto skutečnost potvrzuje mezi jinými palestinský kněz a teolog Rafiq Houry, 30. prosince 2004, Tantur, Izrael/Palestina.

¹⁷⁹ Jean Corbon (1924-2001). „Když se otec Corbon setkal s muslimským světem, zjistil, že tu nikdy nebude skutečný dialog, pokud církev nebude jednotná. Proto začal pracovat na jednotě církve. Ale jak se církev může stát jednotnou, pokud se neobnoví? Proto byla třetí oblastí jeho práce katecheze a duchovní obnova církve. Celý jeho život měl tři sloupy: být s muslimy a pracovat na nerozdělené a obnovené církvi.“ Marie de Nazareth, 27. července 2007, Bejrút. CORBON, Jean. *L'Église des Arabes*. Les Editions du Cerf, Paříž, 1977. CORBON, Jean. *Liturgie des sources*. Les Editions du Cerf, Paříž, 1980. CORBON, Jean. *Redécouvrir et approfondir la tradition antiochienne*. In: *Renouveau des Églises orientales catholique*, Departement de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 2000, str. 15-46.

tedy k antiochijské tradici.¹⁸⁰ Z antiochijské tradice vzešlo pět církví: řecko-pravoslavná, řecko-katolická, syrsko-pravoslavná, syrsko-katolická a maronitská církev. Návrat k antiochijské tradici je proto viděn jako ekumenický krok *par excellence*. Antiochijské dědictví pět původních církví spojuje, zejména tehdy, děje-li se ve znamení odvratu od latinizace a příklonu k lokálnímu církevnímu a teologickému prostředí. „*Je to pro nás výzva, uvědomit si, že jsme částí orientální církve a její tradice a že jsme zároveň v jednotě s Římem. Neexistuje tu pořádná maronitská církevní identita. Jsme katolíci made in Libanon. Prožíváme krizi identity, nevíme, kdo jsme, jaké je naše poslání, naše dědictví. Jako maronité však máme vůči Římu také závazek: říct, že jednota nespočívá v totálním podřízení se latinským normám, že univerzální církev je společenstvím jednotlivých lokálních církví, a antiochijská církev je jednou z nich. Nejsme orientální částí katolické církve, nýbrž orientální katolickou církví.*“¹⁸¹ Navrací-li se proto maronitská církev ke svým kořenům, navrací se rovněž k orientálním, pravoslavným a prechalcedonským církvím a obohacuje i církve západní.¹⁸² Antiochijskou tradici je třeba vidět v její mnohosti: syrské i arabské podobě, v jejím liturgickém, teologickém a spirituálním dědictví, v eklesiologii synodality a patriarchální církve, a především v ekumenické myšlence lokální antiochijské církve.¹⁸³ „*Eklesiologie je v naší (maronitské) tradici velmi bohatá: je synodální a patriarchální. Tím, že znovuobjevíme lokální církev jako jednotu v mnohosti, může opravdu dojít ke změně, církev může dospět a vykonat své důležité poslání. Mnohé*

¹⁸⁰ „*Většina staré generace byla teologicky vzdělaná latinskou církví. A navíc, to ponížení, které východ prožívá, díky válkám, bolestem... Zavrhovali původní východní kulturu, chtěli být jako západní lidé. A proti těmto stáli jiní, kteří vehementně prosazovali východní kulturu. Ale otec Corbon byl jiný. Byl velmi jemný a kultivovaný. Uměl projevit lidem i jejich tradicím úctu, vzbuzoval v lidech maximální důvěru. Každý církevní představitel jej považoval za jednoho ze svých. George Khodr říkal: náš nejlepší představitel pravoslavné církve je otec Corbon. To, že byl Francouz, bylo zapomenuto. Byli na to hrdí, neboť byl jedním z nich, každý jej chtěl mít pro sebe. A především byl velmi skromný. Dobře znal a miloval antiochijskou tradici, a tak skrze západní kulturu, se kterou byli všichni dobře obeznámeni, vnesl antiochijskou tradici znovu do kultury východní...“ Marie de Nazareth, 27. července 2007, Bejrút.*

¹⁸¹ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁸² „*Liturgický institut na Kaslíku už udělal mnohé pro obnovení antiochijské a maronitské tradice. A je to příspěvek k ekumenismu, protože je to společná tradice, a pravoslavní si řeknou, maronité už nejsou ti čistí katolíci, přibližují se k nám.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁸³ „*Corbonova myšlenka lokální antiochijské církve je vskutku ekumenická. Je třeba toto dědictví studovat a prosazovat, neboť nás spojuje. Hlavně spiritualita a eklesiologie. Je třeba, aby existovali lidé, kteří v ní budou věřit, celou svou bytostí a podle této spirituality žít.*“ Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanail.

*cenné věci z orientální eklesiologie však latinská katolická teologie zrušila.*¹⁸⁴ Iniciativu návratu k antiochijské tradici převzalo mnoho Corbonových spolupracovníků a žáků. Zejména po jeho předčasném úmrtí vzrostla potřeba ocenit jeho celoživotní úsilí a pokračovat v jeho práci.¹⁸⁵ „*Nesmíme nechat práci otce Corbona zapadnout. Je třeba oživit antiochijskou tradici, překládat ze syrštiny naše dědictví, analyzovat jej, aktualizovat a vyučovat.*“¹⁸⁶

Paul Rouhana¹⁸⁷ a Gabriel Hachem¹⁸⁸ jsou Corbonovi nástupci v oblasti ekumenismu a eklesiologie a oba zdůrazňují význam návratu k antiochijské tradici.¹⁸⁹ Paul Rouhana kromě toho mluví také o teologii přítomnosti (*théologie de la présence*), obnově identity a poslání církve. Otázka identity je prioritní zejména pro rozsáhlou církev v diaspoře, otázka poslání především pro věřící v arabském prostředí. Církev má dvě hlavní oblasti činnosti, náboženskou (církevní, ekumenické a mezináboženské angažmá) a občanskou, které se však nemá věnovat tak, aby se díky politickému angažmá vyprázdnil její obsah.¹⁹⁰

Zatímco se Jean Corbon soustředil na ekumenickou teologii a společnou antiochijskou tradici, východiskem George Khodra jsou muslimsko-křesťanské

¹⁸⁴ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. BUSTROS, Cyrille Salim. *La „synodalité“, fonction de communion dans l'église orientale*. In: *Unité et diversités dans les Églises en Orient*. ISSR, Département de Recherche et de Publication, Bejrút, 1997, str. 75-100.

¹⁸⁵ „*Jean Corbon byl u zrodu všech současných proudů teologie. Jeho kniha Církev Arabů byla dost kritizována a měla slabé přijetí. Teprve až po jeho smrti si lidé pořádně uvědomili, o co se vlastně v jeho osobě jednalo.*“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹⁸⁶ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁸⁷ Děkan Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit, Kaslík. Člen komise pro dialog mezi římsko-katolickou a prechalcedonskými církvemi, již deset let pracuje v maronitském patriarchálním synodu, byl zodpovědný za redakci textu o maronitské identitě *L'Identité de l'Eglise Maronite, sa Fiction et sa Mission* (originál v arabštině, francouzský překlad darován Paulem Rouhanou). Interview dne 24. července 2007, Kaslík.

¹⁸⁸ Gabriel Hachem reprezentuje Komisi pro jednotu a víru v Radě církví Středního východu a učí teologii na Université Saint-Esprit, Kaslík a na Université Saint Joseph, Bejrút. Interview dne 31. července 2007, Bejrút. „*Vedeme mezi sebou debatu, protože máme poněkud odlišné pohledy. Já beru ekumenismus z pohledu politického, Paul z pohledu historického a Gaby je někde mezi námi.*“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. HACHEM, Gaby. *Pluralism ecclésiologique et communion*. In: *Père Jean Corbon. L'oecuménisme au service de la présence chrétienne au Moyen-Orient*. Université Saint-Esprit, Kaslík, 16. března 2002. POC 52, 2002, str. 76-91.

¹⁸⁹ „*Otec Corbon říkal: Paul Rouhana může zastat mé místo v ekumenismu. Ale nemyslím si, že teologicky je jako Corbon. Gabi Hachem je otci Corbonovi velmi blízký na rovině eklesiologické. Fadi je podle mého názoru myšlení otce Corbona trochu vzdálenější.*“ Marie de Nazareth, 27. července 2007, USJ, Bejrút.

¹⁹⁰ „*Je třeba rozlišovat. Jsme občané a jako občané děláme politiku. Jsem ale věřící občan, maronita. To, že jako věřící dělám politiku, není samo o sobě nic špatného, je to veřejná funkce a to je normální. Není ovšem normální zbavit církev jejího původního obsahu a zachovat pouze její vnější, sociopolitický obraz. Využít ji, abych dospěl k určitému postu. Nesoudím ani laiky, ani církevní představitele, protože v politice nejsem. Nesoudím ani ty, kdo nosí zbraně, třeba mají dobré, legitimní důvody. Ale snažím se rozlišovat. Je třeba dát smysl jak církevní příslušnosti, tak příslušnosti občanské. Je třeba vidět mosty. Je třeba vzdělání. To tu ale chybí. Žijeme v diversitě, ta nám však uniká.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

vztahy a sdílená tradice arabská.¹⁹¹ George Khodrovi jde o sociopolitické angažmá, jež vyplývá z pochopení toho, kdo je křesťan, ze spirituality theóze a velikonočního tajemství a ze solidarity, neboť svátost lidského bratrství je neoddělitelná od svátosti oltářní. Každý víkend píše úvodník do bejrútského deníku *An-Nahár*, jež považuje za „náboženskou kontemplaci mystického nádechu rezonující s politickými a společenskými problémy současnosti.“¹⁹² Khodrova sociální teologie je postavena na patristickém zpracování otázky bohatých a chudých zejména u Jana Zlatoústého, na inkarnační teologii, na protestantské sociální etice v otázce strukturálního zla a na teologii osvobození v otázce kritiky církve kompromitující se s mocí.¹⁹³ Vztah křesťana s politickou oblastí bude navždy dialektický, o to však užitečnější. V politickém angažmá má jít křesťanovi především o cíl, tedy o službu pravdě, a nikoli moci. Filosofii a politiku moci má demaskovat jak ve světské, tak v církevní oblasti. Křesťanská spiritualita mu pomáhá vystříhat se míšení náboženské a politické oblasti a zachovat si vědomí dočasnosti politického a věčnosti duchovního povolání. Angažovat se má křesťan pokorně, nikdy nemá propadat beznaději, ale má jednat s trpělivostí a vlídností, nikoli však na úkor odmítání nespravedlnosti a veřejné podpory vyloučených. Prosazovat musí především nenásilí.¹⁹⁴ „*Politická aktivita musí zůstat pro církev povinností, aniž by přestala být možností osobní volby pro jednotlivce. Není legitimní ji obětovat ve prospěch intelektuální reflexe či duchovního života.*“¹⁹⁵ Khodr uznává, že zejména pravoslavná církevní tradice přestala vnímat problematičnost příliš úzkého propojení státu a církve, a neumí již proti církevním neduhům efektivně svědčit. Je v pokušení idealizovat minulost ve jménu tradice, očišťovat počátky ve jménu identity a utíkat přítomnosti ve jménu

¹⁹¹ George Khodr se narodil v Tripoli roku 1923. Původně vystudoval práva na Université Saint Joseph v Bejrútu, později pravoslavnou teologii na Institut Saint-Serge v Paříži. Od roku 1955 sloužil ve farnosti v Tripoli do svého jmenování biskupem roku 1970. Od roku 1964 do roku 1970 byl profesorem arabské civilizace a islamologie na Université libanaise a od roku 1985 do 1995 na Saint John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand. Je rovněž vedoucím Ekumenické komise řecko-pravoslavného Antiochijského patriarchátu. George Khodr obdržel rovněž doktorský titul honoris causa od St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York (1968) a od Faculté de théologie protestante, Paříž (1988). Khodr vydal víceméně autobiografickou knihu *Et si je disais les chemins de l'enfance* a řadu dalších knih, jež většinou obsahují jeho články. „*Dá se říct, že jsem studoval teologii, ale je přehnané říkat, že jsem teolog.*“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁹² KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, předmluva Maxime Egger, str. 30.

¹⁹³ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 26-29.

¹⁹⁴ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 21-24.

¹⁹⁵ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, str. 101.

eschatologie. Zapomíná tak na inkarnaci, která se děje tady a teď, v historii.¹⁹⁶ „Křesťanství je znetvořeno především ritualistickým uzavřením, egoistickým nacionalismem, pyšným konfesionalismem, klerikální strnulostí a duchem klanu, který proměňuje eucharistické shromáždění v ghetto.“¹⁹⁷ George Khodr se rovněž angažoval v blízkovýchodní a mezinárodní debatě nad palestinskou otázkou. „Nejsem militantně propalestinský. Když jsem začal počátkem šedesátých let hájit kauzu palestinského lidu, neznal jsem žádného Palestince. Nikdy jsem se nepodílel na politických schůzích a nemám kontakt s palestinskými organizacemi. Byl to prostě postoj ducha či srdce, literární obrana. Praktikuji Palestinu jako literaturu. Ano, bylo to viděno jako důležité a ostatní mě znají jako obránce palestinského lidu. Poté to převzali oni sami, ale předtím bylo málo lidí, kteří jejich kauzu hájili.“¹⁹⁸ Každý věřící je povolán být svědkem spravedlnosti a prorokem současnosti, rovněž tak i církev.

Jméno George Khodra je také spojeno se založením Hnutí pravoslavné mládeže. *Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe* (M.J.O.) bylo založeno v roce 1942 zhruba patnácti studenty University Saint Joseph, inspirovanými katolickým hnutím *Jeunesse étudiante chrétienne*, a stalo se zdrojem pravoslavné náboženské obnovy Antiochijského patriarchátu. Hnutí bylo organizováno na rovině farností a přivodilo návrat lidí do církví a proměnu jejich náboženského života. Jednalo se o návrat k pramenům, především k liturgii, o účast na životě církve a na svátostech, o návrat k bibli a církevním otcům. „Je možno říci, že náboženský rozkvět v Antiochijském patriarchátu byl plodem tohoto hnutí.“¹⁹⁹ V současnosti hnutí v libanonských a syrských městech stále pokračuje: „Možná mladí lidé čtou méně než staří, ale myslím, že je v jejich duších stejný entusiasmus pro církev jako čistou nevěstu Kristovu. Kvalita hnutí je samozřejmě rozdílná od města k městu. A v Sýrii, kde není politický život, chodí lidé do kostela častěji, aby mohli být aktivní alespoň v církvi, když nemohou být jinde.“²⁰⁰ V Sýrii funguje hnutí pod patronátem damašského patriarchálního sídla v koordinaci s ostatními syrskými městy a Libanonem a nazývá se *Pravoslavná nedělní škola (Orthodox Sunday School)*. Dobrovolně se angažující věřící se věnují vyučování katechismu,

¹⁹⁶ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 20 a 30.

¹⁹⁷ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 16.

¹⁹⁸ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁹⁹ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

²⁰⁰ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

aktivitám pro děti a mladé lidi a aktivitám sociálním. Sami se vzdělávají v příslušných oborech a v teologii.²⁰¹ Hnutí, u jehož zrodu stál George Khodr, ale také Lutfi Laham (Luṭfī Lahhām) či Tarek Mitri (Ṭāriq Mitrī), jednoznačně způsobilo prohloubení a obnovení pravoslaví v Antiochijském patriarchátu. Některé neduhy však zůstávají. Kult osoby, nedemokratické struktury a přístup, neuplatňovaná legislativa podílu laiků ve farních a diecézních radách, sklon k ararchii, nedostatečně kvalitní správa financí a majetku. Avšak ti, kteří církev kritizují, rovněž věří, že s novou generací dojde k dalšímu zlepšení.²⁰²

Vznikající proud libanonské politické teologie v úzkém slova smyslu, jehož jedním z hlavních představitelů je Fadi Daou,²⁰³ se věnuje rehabilitaci politické kultury a politického angažmá církví v etické perspektivě „*en chemin de sainteté*“.²⁰⁴ Politická kultura, oblast hodnot a smyslu, odpovídá na otázku, proč a jak mají lidé žít spolu, a stojí v základu politického systému i politického angažmá. Spolužití je sociálním duševním výkonem a předpokládá vůli být součástí, podílet se na správě města. Protikladem je individualismus či boj jako nárok na převahu určitého partikularismu (rodina - kmen - klan). Občanství představuje nejen politickou, ale také kulturní a etickou kategorii a křesťané jako občané a církve jako společenské instituce mají usilovat o obnovu politické kultury a občanství v národním životě.

K tomu je zapotřebí postavit se tradici zděděné dīmmī systémem, ve které moc je koncentrována do rukou náboženského vůdce, a komunita hájí své zájmy vůči islámu a ostatním církvím. Kritizovat je nutno i politické angažmá církevních představitelů. Maronitská hierarchie se stále více angažuje v politice než v politické kultuře, ačkoli by se v politice měla přímo angažovat pouze v extrémních případech, jako tomu bylo v rezistenci vůči syrské okupaci (2000-2005). Nemá si však z toho činit normu a zaujímat určité politické linie či řešení.

²⁰¹ Současný vedoucí syrské Orthodox Sunday School, Ghaid Abdallah, 1. července 2007, Damašek.

²⁰² Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

²⁰³ Maronita Fadi Daou je vedoucím *Institut Supérieur de Science Religieuses* na *Université Saint Joseph*. Doktorskou práci napsal na téma „*L'inculturation dans le "Croissant" : Les Eglises orientales catholiques dans la perspective d'une Eglise arabe*“ a obhájil ji na katolické teologické fakultě ve Štrasburgu.

²⁰⁴ DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*. In: *Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique*. CdD 29, VI, 2007, str. 77-88. Článek byl přednesen na sympoziu „*Récocilier éthique et politique : rôle de la théologie*“, pořádaném ISSR, USJ ve spolupráci s Institut catholique de la Méditerranée, ve dnech 22.-23. března 2007.

Vztah hierarchie a laiků má být založený duchovně, nikoli konfesionalně-politicky. Biskupy je třeba přesvědčit, aby se vzdali politických proslovů reflektujících jejich osobní názory, a přestali podléhat politickému tlaku věřících a jejich chronické úzkosti a strachu. Zapomínají tím na svoji prvořadou roli, totiž být prorokem, Božím hlasem pro lid. Ve svých kázáních mají přinášet věřící pohled na realitu, předávat naději Kristova vzkříšení a mezilidské hodnoty nenásilí, solidarity s vyloučenými a chudými a nepodmíněnou lásku k bližním a nepřátelům. V této souvislosti musí církev přestat s dichotomií, kdy na náboženské rovině sice přináší duchovní hodnoty, ale politickou situaci analyzuje na základě hodnot světských. Co se týče společnosti, zde má být upřednostněn proces kulturní před politickým a základ má být postaven na občanství, nikoli na konfesi. K tomu je nezbytná deklerikalizace, dekonfesionalizace či dekomunitarizace národní politické oblasti. Podpořen těmito hodnotami se pak křesťan jakožto svobodný občan stane v plné míře zodpovědným za své politické volby a za koherenci ve svém duchovním a politickém životě. Obnova musí začít uvnitř církve, u církevní hierarchie i lidu. Skutečná změna je však závislá také na ostatních.

Závěrem pojednání o teologické situaci v Sýrii a Libanonu je třeba se vrátit ke kontroverzi ohledně vyučování teologie. Ačkoli si někteří teologové stěžují, že se jim v Libanonu nedostává originality, jiní vidí ve vyučování teologie hluboký význam a smysl. „*Především je třeba lidi vzdělávat. Teologie a pastore. Ty společně způsobí proměnu církvi, na kterou čekáme.*“²⁰⁵ Dobré a především spolupracující teologické instituce, kvalitní profesori a lepší vědecká práce vychová laiky, kněze a teology, kteří budou určovat charakter církevně-politické a teologické scény následujících desetiletí. Věnovat se je třeba nejen teologické práci, ale především prohlubování hodnot, podobně jako v případě palestinském. Pokory, úcty, tolerance a trpělivosti je v práci pro církev, pro praktickou lokální ekumenu a pro mezináboženské soužití potřeba zejména v Libanonu, kde vzájemné vztahy, ač v některých oblastech velmi dobré, jsou trvale konfliktní. „*Musíme pracovat na komunitní, sociální psychologii, v hloubce lidských bytostí.*“

²⁰⁵ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. „*Mýma rukama projdou nyní všichni maronitští seminaristé. Co víc bych mohl chtít?*“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Obdobně Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

*Lidi je tu třeba vzdělávat duchovně, předávat jim hodnoty praktického soužití s bližním.*²⁰⁶

3.5. Církev v Jordánsku

3.5.1. Politická a mezináboženská situace

Území současného Jordánska bylo v rámci Velké Sýrie považováno za ekonomicky, politicky i nábožensky bezvýznamnou, okrajovou, osmanskou vládou opuštěnou část říše, charakterizovanou kmenovým uspořádáním. V rámci kmenového života žily jednotlivé kmeny bok po boku a jejich vztahy byly strukturovány dle vzájemných aliancí na základě náboženské parity; náboženství představovalo pouze jeden z aspektů identity klanu.²⁰⁷ „Uzavírání aliancí nesledovalo striktně náboženskou příslušnost, ale odpovídalo na momentální místní strategie a na existující, tradiční pouta mezi rozličnými kmeny, stejně jako na jejich mocenské vztahy.“²⁰⁸ Příslušnost ke křesťanství rovněž neznamenala nutnost politicky a právně se podříditi muslimské většině, jak tomu bylo v ostatních oblastech v rámci dīmmī statutu.²⁰⁹ Také milletový systém začal být praktikován až s příchodem katolických a protestantských misionářů v druhé polovině 19. století a vznikem nových církví.²¹⁰ Do té doby náležela křesťanská komunita ve své naprosté většině k řecko-pravoslavné církvi Jeruzalémského patriarchátu. Ten se však o komunitu příliš nestaral, chyběly kostely i církevní personál. Přestup ke katolictví či později protestantismu, za pokračujícího nezájmu pravoslavného patriarchy, byl viděn jako příležitost ke kulturnímu, politickému a společenskému postupu, neboť s misionáři přišla i modernizace, ve formě vzdělávacích a charitativních institucí. Rovněž se jednalo o příležitost odlišit a podpořit kmenovou identitu, a tak získat ještě větší autonomii. K určité

²⁰⁶ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

²⁰⁷ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*. In: *Les Cahiers de L'Orient*, 1997, No. 48, str. 117-122, str. 117.

²⁰⁸ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997, str. 283-313, str. 284.

²⁰⁹ VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 618.

²¹⁰ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 118.

křesťanské konfesi proto přestupovaly celé klany dle kmenových linií a církve se ujaly do té doby málo známé, politicko-náboženské role.²¹¹

S nástupem britské mandátní správy se Jordánský emirát ustavil jako muslimský stát. Poněvadž britská správa měla mimo jiné za úkol zaručit rovná práva existujícím menšinám, přijala reformami upravený, avšak lokálně netradiční, milletový systém jako základ národního uspořádání pro křesťanské komunity.²¹² Narozdíl od ostatních států regionu byly zákony z roku 1928 potvrzeny i ústavně roku 1952 po vzniku nezávislého Jordánska jako konstituční monarchie (1946). Tím pádem došlo k situaci z evropského úhlu pohledu nezvyklé: Jordánsko nepředstíralo být laickým státem, bylo státem muslimským a jeho legislativa vymezovala práva menšinám, a přesto zde, díky nepsané tradici kmenového uspořádání, panovaly velmi dobré mezináboženské vztahy a křesťané se na sociopolitickém životě království podíleli v mnohem větší a svobodnější míře než v sousedních státech. V ústavě přijaté roku 1952 mají všichni občané před zákonem stejné povinnosti i práva (článek 6), menšinám je uznána kolektivní a individuální svoboda kultu (článek 14) a mají právo zakládat a vést vlastní vzdělávací instituce (článek 19). V otázce správy *waqfů* (církevního majetku) a v otázce osobního statutu je komunitám povoleno uplatňovat vlastní církevní právo a mají své soudní tribunály. „*Žádná legislativa tu není proti církvi. Naopak, máme dobrá privilegia, například v otázce waqfů. Je to naše chyba, že se nesnažíme dostatečně.*“²¹³ Již od roku 1928 je křesťanům také zaručena reprezentace ve vládních institucích (parlament, senát, ministerstva). Obvykle jsou nadreprezentováni a mají jedno či dvě ministerská křesla někdy i významných postů (ministerstvo financí, zahraničí apod.) „*Křesťané jsou vůdci politických stran, angažují se ve společenské a akademické oblasti. V parlamentu je jich také větší množství, než by dle demografie mělo být. Otázkou ovšem je,*

²¹¹ Ve městě Al-Hujn na severu Jordánska, kde nebyl ani kostel ani kněz, ačkoli město bylo převážně křesťanské, požádali šéfové klanů roku 1892 jeruzalémského patriarchu o postavení kostela a zaslání učitele. Patriarcha odmítl, a tak požádali katolickou misii z as-Saġtu. Pravoslavný patriarcha poté, co se to dozvěděl, nechal postavit kostel a poslat kněze. Výsledkem však přesto bylo rozdělení populace daného místa mezi katolickou a pravoslavnou církev na základě již existujících aliancí mezi rozličnými klany. Viz PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 286-287. VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 619.

²¹² CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 118.

²¹³ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

*nakolik je jejich přítomnost efektivní.*²¹⁴ Při vzniku Jordánska byli křesťané obsazováni do vedoucích pozic, včetně armádních, což není v ostatních muslimských státech zvykem. *„Z tohoto úhlu pohledu kmenové kořeny sdílené s muslimskými kmeny skutečně ulehčily integraci křesťanů v jordánském moderním státě, neboť vztahy se odehrávaly způsobem, který tendoval ke konfesionální paritě.*²¹⁵

Již při svém vzniku si stát zavázal církve výhodami: mohly mít vzdělávací a charitativní instituce, měly výhodné pravomoce při správě církevního majetku, nebyly omezeny při stavbě církevních a jiných budov, provozovaly soudní tribunály. Rovněž ve sporech mezi církevní hierarchií a laiky rozhodoval stát spíše ve prospěch hierarchie a z politických důvodů udržoval dobré vztahy s řecko-pravoslavným a latinským patriarchátem v Jeruzalémě. Nově zvolené jeruzalémské patriarchy také od roku 1950 schvaloval v jejich funkcích. Církevní hierarchie oceňovala nabyté svobody a starost královské rodiny o zachování dobrých mezinákomunitních a mezináboženských vztahů oplácela pozitivním vztahem k vládě. *„S vládou jsme měli vždycky dobré vztahy, a to nejspíš díky dobrým schopnostem lidí.*²¹⁶ Vláda umí dobře zacházet nejen s hierarchií, ale i s laickými elitami, jimž je určena reprezentace ve vládních institucích.²¹⁷ *„Křesťanští politici ve vládě jsou a pochází především z velkých bohatých křesťanských rodin.“*²¹⁸ Většina laiků si je vědoma toho, že má v královské dynastii zastánce.

Politicky se křesťané tradičně angažovali v levicových stranách, křesťané palestinského původu pak v levicových, národnostních stranách. Jedná se především o komunistickou stranu, dále PFLP (*Popular Front for Liberation of Palestine*) Palestince George Habaše (ǧūr ǧabaš) a DFLP (*Democratic Front for Liberation of Palestine*) Nayef Hawatmy (Nāyif Ḥawātma), jordánského občana, v menší míře pak o stranu Baas. Církev stále ještě zastává důležité společenské postavení, a proto je obtížné vytvořit prostor pro jiné než levicové

²¹⁴ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²¹⁵ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 287.

²¹⁶ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

²¹⁷ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 119-120. VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 624.

²¹⁸ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

politické křesťanské vedení.²¹⁹ Dá se říci, že v současnosti panují mezi křesťany dvě politické strategie. První, typická pro církvev, je charakterizována posilováním komunitní příslušnosti za účelem zachování stávajících práv jako záruky poklidného národního soužití a druhá, usilující o větší politickou laicizaci a demokratizaci, jenž upřednostňuje národní soužití na základě jednotného občanství a tradičně se orientuje k levicovým stranám. Zde se jedná o politické angažmá nezávislé na církvích. „*Politici nijak nereprezentují církev, nejsou s ní v kontaktu a málokdy její podporu vyhledávají.*“²²⁰

Křesťané rovněž netvoří jednotnou socioekonomickou skupinu. Příchod Palestinců po roku 1948 a 1967 značně ovlivnil sociální, politickou i církevní situaci. Palestinci náleželi v absolutní většině k městské populaci a byli politicky dynamičtější. Jordánci začali do měst přicházet zejména od čtyřicátých let a měli otevřený přístup k řídicím funkcím (důstojníci, soudci, velvyslanci, vládní činitelé), zatímco Palestinci pracovali zejména v obchodu, službách, svobodných povoláních, tisku apod. Pro Jordánce je tu rovněž reference ke klanu, která je odlišuje od Palestinců, zatímco Palestinci jsou i nadále částečně odvráceni k Palestině a Jeruzalému.²²¹

Co se týče mezináboženské situace, je Jordánsko tradičně považováno za zemi, kde náboženství hraje vedlejší roli a kde panují harmonické vztahy pod bedlivým dohledem vládnoucí dynastie. „*Pro Jordánsko je charakteristické, že lidé tu nejsou posedlí náboženstvím.*“²²² Islám je sice státním náboženstvím a je úzce spjat s královskou rodinou, jež zakládá svoji legitimitu přímou rodovou linií jdoucí k proroku Mohamadovi, avšak královská rodina se snaží být prostředníkem v zachování a nástrojem k prohlubování dobrých muslimsko-křesťanských vztahů. Například roku 1994 založil korunní princ Hassan bin Talal (Ḥassan bin Ṭalāl) *Royal Institute of Interfaith Studies*, určený ke vzájemnému poznávání, studiu a

²¹⁹ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 294-295.

²²⁰ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 294-295.

²²¹ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 121. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²²² Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. „*Musíme spolu dobře vycházet, vždyť je nás koneckonců málo, jsme menšinou v muslimské společnosti. Ale vztahy s muslimy jsou tu obecně velmi dobré.*“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

dokumentaci křesťanských témat a muslimsko-křesťanských vztahů.²²³ Sám je autorem knihy *Christianity in the Arab World*, v níž potvrzuje autochtonní původ křesťanství a roli křesťanů ve společnosti.²²⁴ Společnost vydává arabský časopis *An-Našra* a od roku 1999 také anglický *Bulletin of the Royal Institute of Interfaith Studies*.²²⁵ Ochranu menšin považuje Hašemitská dynastie za svůj úkol a zřetelně zasahuje, pokud dojde k poškození křesťanských práv. „Zdejší vláda je vláda silné ruky, ale to je jedině dobře a lidé jsou za to rádi, protože je ochraňuje. Je tu pořádek a klid. Král Husajn byl velmi otevřený a jeho slova byla: muslim, křesťan, Palestinec, Jordánec, všichni jsme občané Jordánu a máme společnou vlast, Jordán. Vláda se snaží prosazovat jednotící a ne komunitární, konfesní mentalitu, ať už národnostně či nábožensky. A lidé to většinou oceňují. I policie a armáda jedná podle tohoto principu, čímž zajišťuje v této zemi bezpečí a mír.“²²⁶ Již při svém vzniku Jordánské království směřovalo k modernizaci, jak je patrné zejména v legislativě a ekonomické sféře. S nastupující demokratizací politické scény a všeobecnými volbami roku 1989 po více než dvaceti letech se však ukázalo, že i v Jordánsku narůstá síla politického islámu.²²⁷ Muslimští bratři, v důsledku úspěchu ve volbách a kritiky vlády v průběhu války v zálivu, byli přijati do vlády a získali ministerstvo vzdělání; data maturitních zkoušek byla například pravidelně určována na data křesťanských svátků. Z vládních a křesťanských kruhů se pak samozřejmě objevovaly stížnosti, mající původ v politice vedené ministerstvem.²²⁸

²²³ Pod záštitou této organizace se pravidelně pořádají muslimsko-křesťanská kolokvia a konference. Členem je například i Viktor Diab, kanovník anglikánské církve. <http://www.riifs.org>

²²⁴ BIN TALAL, Hassan. *Christianity in the Arab World*. SCM Press, London, 1995. Je rovněž autorem knih *A Study on Jerusalem*. Longman, The Publishing Committee, Amman, 1979; *Palestinian Self-Determination: A Study of the West Bank and Gaza Strip*, Quartet Books, New York, 1981 a dalších. PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 292-293.

²²⁵ <http://www.riifs.org/journal> Poslední sedmé číslo se věnuje blízkovýchodním církvím a jejich historii a otiskuje články renomovaných autorů, jako například S. H. Griffitha, Anthony O'Mahonyho, Sotiris Roussosa či Thomas Hummela.

²²⁶ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²²⁷ „Samozřejmě, že i v Jordánsku jsou fanatici, Muslimští bratři. A byli i ve vládě. Jako strana chápu, že musí mít svůj program, ale nemají říkat, aby lidé šli a vyhodili se do vzduchu... Ale vláda je drží zkrátka.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. K nárůstu fundamentalismu v Jordánsku viz ANTOUN, Richard T. *Fundamentalism, Bureaucratization, and the State's Co-optation of Religion: A Jordanian Case Study*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, str. 369-393. Například volební plakát kandidáta dr. Abd Al-Majid Nusayr, str. 382-383.

²²⁸ „Pracovali jsme s ostatními církvemi na katechismu, aby byl vyučován ve státních školách, když v našich církevních školách se vyučuje pro muslimské studenty islám. Jenže tou dobou měli Ministerstvo vzdělání pod rukou Muslimští bratři. Předložili jsme jim program, na kterém

3.5.2. Ekumenická a teologická situace

Co se týče ekumenické spolupráce, hlouběji zakořeněná spolupráce mezi jednotlivými církvemi chybí.²²⁹ Teprve před několika lety se začali místní biskupové jednou měsíčně scházet v takzvané Radě biskupů (pravoslavný, latinský, melkitský, arménský) a projednávat témata společná všem církvím, sociální, pastorační otázky a záležitosti spojené s vládou.²³⁰ Rada církví Středního východu zde příliš efektivní není, nejlépe zde funguje servis pro palestinské uprchlíky.²³¹ Ke společným aktivitám přesto čas od času dochází, příkladem je den modliteb pro Palestinu, vzájemná asistence na pohřbech, či shromáždění pořádané Radou církví Středního východu.²³² Stejně jako v jiných regionech, i zde panuje lidový ekumenismus a věřící oceňují ekumenická setkání církevních představitelů. *„Lidé jsou šťastni, když vidí hierarchii pohromadě. Jednoduše chtějí vidět, že jsou spolu, a ne proti sobě.“*²³³

Mezicírkevní vztahy nejsou ideální z několika důvodů. Na jedné straně kvůli údajnému nezájmu řecké hierarchie na spolupráci²³⁴ a hluboce zakořeněnému sporu řecké hierarchie a arabských laiků řecko-pravoslavné církve, na druhé straně kvůli přetrvávajícímu proselytismu z katolické a evangelikální strany.²³⁵ *„Z katolických škol pochází velký problém, neboť nepřestali s proselytismem řecko-pravoslavných. Evangelikálové také proselytizují, ale nikoli v takové míře.“*²³⁶ Obdobně svědčí i libanonský jezuita: *„Sloužil jsem v Jordánsku dva roky. Katolíci a evangelikálové tam činí enormní proselytismus. To přece není normální, to se přece nedělá! V Jordánsku mají sice výborné instituce, ale proselytizují. Proto v Jordánsku panuje nepřátelství mezi katolíky a*

pracovala ekumenická komise, ale pořád se jim něco nelíbilo, vždy si něco našli.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Ekumenický katechismus pro státní školy byl přijat v listopadu 1996. Dle CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 120. K datu zkoušek viz PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 291-292.

²²⁹ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²³⁰ *„Když je nějaký problém, jako například dovoz křesťanského tištěného materiálu, knih, přes radu to jde snáze.“* Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. U příležitosti státních či církevních svátků jsou přijímání králem. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³¹ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

²³² Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³³ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³⁴ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²³⁵ Rovněž Ibrahim Dabúr, 7. srpna 2007, Amman.

²³⁶ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman.

pravoslavnými.“²³⁷ Co se týče řecko-katolické církve, i zde stále dochází k tomu, že její členové odchází do církve římsko-katolické, latinské.²³⁸ Pokud jde o evangelikální církve, ty mají navíc problémy s proselytismem mezi muslimy, nejen v Jordánsku, ale v celé blízkovýchodní oblasti. Z tohoto důvodu s nimi nechtějí ostatní tradiční církve spolupracovat. „Evangelikálové zde nejsou přijímáni a vláda je víceméně proti nim, stejně jako ostatní církve. A to z jednoho prostého důvodu: proselytismus mezi muslimy. Jejich učení je jednoduché a lidi na to naletí.“²³⁹

Pozitivní ekumenickou událostí bylo dosažení slavení církevních svátků ve shodných datech, Vánoc dle katolického a Velikonoc dle pravoslavného kalendáře. Ačkoli se o obdobný krok pokoušeli v Antiochijském patriarchátu a v Izraeli/Palestině, iniciativa byla úspěšná pouze v Jordánsku, a to již v sedmdesátých letech.²⁴⁰ Jordánská katolická i pravoslavná církev spadají pod Jeruzalémský patriarchát, a proto by mělo být společné slavení svátků kvůli *statu quo* svatých míst vyloučeno.²⁴¹ Vzhledem k církevní nevýznamnosti této oblasti, a především na základě silného tlaku lokálních věřících bylo dosaženo dohody na území lokální, národní církve. „Laici velkých křesťanských rodin různých církví se sešli a sepsali dokument, ve kterém říkali, že chtějí slavit svátky společně a zaslali jej biskupům svých církví. Řecko-pravoslavný biskup byl kvůli tomu poslán do vězení do Mar Sabby (palestinský klášter). Lid však protestoval a žádal, aby patriarcha poslal jejich biskupa zpět. Nakonec jim ho poslal a od té doby slavíme

²³⁷ Antoin Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon.

²³⁸ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³⁹ „Mluvil jsem s jedním ze šéfů tajné služby. Říkal mi: můžeš dělat cokoli, jen ne evangelizovat muslimy. A právě to dělají evangelikálové. Proto je nikdo nemá rád a všichni jsou proti nim.“ Obojí Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. V Jordánsku mají evangelikálové právo se shromažďovat. Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. Evangelizace mezi muslimy probíhá například i v Gaze, dle rozhovoru s Hanna G. Massad, 5. prosince 2005, Gaza City. V Gaze jsem se s muslimy křesťanského vyznání setkala. Zejména jejich rodinná a osobní situace se přijetím křesťanství značně zkomplikovala.

²⁴⁰ *Démarche des laïcs pour unification de Pâques*. In: Proche-Orient Chrétien, 1973, str. 227. *Unification de la date des fêtes de Pâques et de Noël*. In: Proche-Orient Chrétien, 1975, str. 100-101, 1976, str. 174-178.

²⁴¹ V Izraeli/Palestině je kvůli existenci svatých míst a tzv. *statu quo* upravujícímu jejich správu (1852) nemožné změnit vysluhování svátků v jednotlivých kostelech považovaných za svatá místa. Církev se po mnoha staletích vzájemných bojů pod tlakem civilní autority víceméně shodly na kooperativním přístupu ve správě svatých míst a dodržují *status quo*. Nejsou však schopny jej překročit a otevřít otázku jeho nového upravování. *Status quo* se tak stal garancí poklidných ekumenických vztahů, zároveň je však silně zakonzervoval. BOUWEN, Frans. *The Churches in Jerusalem*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 37-49, str. 44.

svátky společně. Katolíci dostali povolení z Říma, byli rádi, přáli si to. Je to možné na principu lokální, národní církve. Avšak je to výjimečné, v Sýrii, Libanonu, ani v Palestině tomu tak není.²⁴² Představitel významné řecko-pravoslavné rodiny Abu Jaber (□Abū □ābir) k tomu říká: „My jsme je prostě přehlasovali, byli jsme silnější, nedali jsme jim na vybranou. A oni, když vidí, že to jinak nejde, povolí. Tak povolili. Vánoce slavíme s katolíky a Velikonoce dle východního kalendáře.“²⁴³ Situace však není tak jednoznačná pro církevní představitele: „Stále přetrvává problém mezi pravoslavnou hierarchií a laiky: hierarchie slaví Vánoce šestého ledna, ale lidé na ně nechodí a někdy jdou a vyženou kněze z kostela.“²⁴⁴

Nyní k interní problematice řecko-pravoslavné církve. V řecko-pravoslavné církvi Jeruzalémského patriarchátu, tedy v Israeli/Palestině a Jordánsku, panuje více než stoletý spor mezi řeckou hierarchií a arabskými laiky. Přetrvávající řeckou správu patriarchátu (uzákoněno roku 1662) považují laici za uzurpování někdejší předosmanské arabské správy a již od roku 1872 neúspěšně bojují za arabizaci správy patriarchátu. Ruská pravoslavná církev se od poloviny devatenáctého století snažila podporovat laické snahy v Palestině. Uspěla v Antiochijském patriarchátu, kde došlo k arabizaci hierarchie již roku 1899, nikoli však v Jeruzalémském patriarchátu.²⁴⁵ Nežádají-li laici přímo arabizaci patriarchátu, žádají alespoň přístup arabských kněží do bratrstva a synodu a jejich podíl na volbě církevních představitelů a utvoření tzv. smíšené rady (*mixed council*), umožňující laikům podílet se na správě a kontrole majetkových a finančních záležitostí patriarchátu. Hierarchie však již více než sto let odolává reformnímu tlaku svých věřících i příslušných vlád (osmanská, britská, jordánská) a jimi vyhlášených, nikdy však implementovaných, zákonů.²⁴⁶

Roku 1992 byla v Ammanu založena *Pravoslavná společnost – Pravoslavná ústřední rada* (*The Orthodox Society – Orthodox Central Council*) se snahou

²⁴² Společné svátky se v Jordánsku slaví od roku 1975. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²⁴³ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman.

²⁴⁴ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

²⁴⁵ Viz ANDERSON, Kjartan. *Pilgrims, Property and Politics: The Russian Orthodox Church in Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony. *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*, Melisende, London, 2004, str. 388-430.

²⁴⁶ Posledním zákonem upravujícím vztahy uvnitř patriarchátu je jordánský kompromis mezi komunitou a patriarchátem: *The Law of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem No. 27* (1958). Jediným ústupkem bylo jmenování Atallah Hanny biskupem sebastijským. Do synodu však dosazen nebyl, na rozdíl od druhého arabského kněze, Galaktiona z Beit Sahour. Vliv arabských kněží v bratrstvu (na 150 členů) a synodu je zanedbatelný.

lobbovat ve vládních jordánských a palestinských kruzích ve prospěch laiků a udržovat konflikt v povědomí řecké hierarchie.²⁴⁷ Společnost vede Raouf Sa'd Abujaber (Ru'ūf Sa'ad Abū ābir, Raúf Saad Abú Džábir), významná osobnost místní řecko-pravoslavné církve.²⁴⁸ „Řecká hierarchie je podporována především řeckou vládou, která je velmi nacionalistická. A ta se prosazuje díky Evropské unii. Jsou zadobře s jordánskou vládou, podplácí, kde se dá, berou peníze ze svatých míst a prodávají území v Jeruzalémě. Ale i vláda je jimi již unavená. V tomto smyslu je palestinská situace je pro nás nevýhodou. Není tam silná vláda, která by mohla plně podporovat naši záležitost. Ale přesto je tam arabská vláda, která jedná v souladu s jordánskou. Někdy se nám podaří zalobbovat a alespoň na čas jejich nadvládu omezit... Řekové totiž v skrytu nenávidí muslimy, myslí si, že jsou to Turci. A to zde není dobré, protože v Jordánsku a Palestině si muslimové s křesťany vždy rozuměli... Já jako Abujaber pocházím ze slavné a bohaté křesťanské rodiny. Nikdo zde není původnějším obyvatelem, než jsem já. Podívejte, již po celé generace sloužíme veřejným věcem a církvi, a to je i mým posláním. Na východě jdou všechny věci přes církev, proto má být církev pro lidi oporou, a ne je srážet.“²⁴⁹ Řecká hierarchie a někteří arabští prořectí kněží naopak argumentují nesemitským, řeckým původem pravoslavné mateřské církve, a tedy nárokem Řeků na vedení církve. „Jsme řeckou, mateřskou církvi. Nejsme semité, jsme původní obyvatelé Kenaanu. Nejprve území okupovali Římané, pak přišel Alexandr Veliký a rozšířila se řecká mentalita a dostali jsme řecké občanství. Řekové tuto církev vedli již před Arabama, proto mají právo vést ji dále. Avšak poté, co přišli Arabové a Sofronius vyjednával s Omarem, jsme byli odříznuti od naší řecké kultury, jazyka i tradic.“²⁵⁰

²⁴⁷ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman. „Měli jsme tu konferenci v roce 1992 a při té příležitosti jsme založili tuto společnost. Bylo tu 300 delegátů.“

²⁴⁸ „Raouf Abujaber je velmi důležitá a vážená osoba jak křesťany, tak muslimy a rovněž vládou. Všichni jej znají, respektují, udělal mnoho dobrého.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Rovněž do angličtiny přeložil a doplnil: KHOURY, Shahadeh, KHOURY, Nicola. *A Survey of the History of the Orthodox Church of Jerusalem*. ABUJABER, Raouf Sa'd. *Addendum: A Section on the History of the Orthodox Cause in Palestine and Jordan between 1925 and 1992*. The Orthodox Central Council – The Orthodox Society, Amman, 2002.

²⁴⁹ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman.

²⁵⁰ Interview s knězem řecko-pravoslavné církve centrální Ammanské farnosti, Ibrahim Dabürem, 7. srpna 2007, Amman. „Lidé chtějí, abychom byli aktivnější, ale jsme na tom finančně velmi špatně. Řecká vláda pomáhá, ale moc pomáhat nemůže.“ Na otázku, zda tu existuje smíšená rada, neodpověděl a pokračoval: „Dva arabové jsou v synodu, Atallah (Hanna) je jmenován dokonce biskupem! Ale patriarcha potřebuje čas.“

Z důvodu konfliktu s hierarchií je proto charakter laiků pravoslavné a katolické latinské církve poněkud odlišný. Pravoslavní laici jsou mnohem aktivnější. Bohaté pravoslavné rodiny finančně podporují vzdělávací, sociální a kulturní instituce a kluby, a proto se zdá jordánská pravoslavná církev méně zanedbaná než církev palestinská.²⁵¹ Naopak laici katolické církve jsou mnohem pasivnější, aktivitu převzali dynamičtí kněží těžící z finančních možností a struktur katolické církve.²⁵² Přesto se i elity v latinské církvi domnívají, že je třeba, aby byl laikům dán větší podíl na vedení církve. „*Někdy si kněží vyžádají radu laiků, pomoc v konkrétních otázkách, ale není to oficiální ani nijak strukturované či systematické.*“²⁵³ Co se týče aktivit *Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe* (M.J.O.) neboli *Orthodox Sunday School*, tolik rozšířených v Antiochijském patriarchátu, zde jsou svěřeny spíše jednotlivcům a nejsou systematicky koordinovány.²⁵⁴ Naopak obdobná organizace v katolické církvi, *Jeunesse Chrétienne*, je v Jordánsku velmi efektivní.²⁵⁵

Pokud jde o teologii, církve mezi sebou nevedou teologický dialog, ten přenechávají mezinárodní rovině, Římu a Konstantinopoli.²⁵⁶ V Jordánsku neexistují významnější teologické instituce, pouze malý katolický a evangelikální institut. Laici a budoucí kněží chodí studovat do Libanonu či do Palestiny. Teologicky Jordánsko ničím novým nepřispívá.²⁵⁷

3.6. Shrnutí

V této kapitole jsem představila sociopolitické podmínky, mezikomunitní vztahy a ekumenické a teologické otázky křesťanů a církví jednotlivých zemí

²⁵¹ VALONGES, Pierre (pseudonym). *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 623.

²⁵² CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 121. Melkitská církev je na rozdíl od církve latinské také mnohem chudší a zanedbanější. Kněží dostávají malý plat a hledají, kde si přivydělat, například vyučují ve školách. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²⁵³ „Uznávám, že většina laiků není vzdělaná na to, aby se podílela na vedení. Nevzdělaná komunita vidí všude zdi, vidí druhé pouze skrze svůj myšlenkově zúžený prostor, jenž je většinou plný předsudků. Tuto komunitu je třeba vzdělávat... Avšak kněží nepřijímají ani tu malou, vzdělanou část laiků. Bojí se, že laici budou chtít mít podíl na jejich autoritě. Ale my respektujeme jejich roli, víme, jak daleko můžeme jít. A hierarchie, ta je v kontaktu maximálně s významnými, bohatými rodinami.“ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²⁵⁴ Ibrahim Dabúr, 7. srpna 2007, Amman.

²⁵⁵ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 288.

²⁵⁶ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²⁵⁷ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

Velké Sýrie. Nejen sdílená arabicita a křesťanství či naopak rozdílná denominační příslušnost, ale především lokální podmínky národního charakteru, politického systému a tradice mezikomunitního soužití ovlivňují charakter a jednání daných církví. Předtím, než přistoupím k hlavnímu tématu práce, vývoji v palestinských církvích, krátce shrnu výsledky prezentované v kapitole věnované Sýrii, Libanonu a Jordánsku.

Syrské církve se jako instituce nacházejí pod autoritativním vládním režimem. Určité omezení svobod zažívají nikoli jako náboženské, ale jako společenské instituce. Přesto podporují stávající politický režim z důvodu zachování národní jednoty, poklidných mezikomunitních vztahů a klidného vývoje země. Laický a národně orientovaný přístup vlády vítají. Věřící, omezení v politických aktivitách, se o politickou situaci země nezajímají a většinou volí pasivní podporu režimu. Případné politické angažmá je založeno převážně na klienských vztazích a náboženská oblast je v laické Syrské arabské republice oddělena od oblasti politické. Církve necítí, že mají příliš důvodů k praktické spolupráci, avšak za stávajícího režimu a muslimské společenské většiny sdílí pocit základní shodné příslušnosti ke křesťanství. Ekumenické vztahy jsou bezproblémové na lidové úrovni a vztahy mezi hierarchií jsou pak rozvinuté především v oblasti Alepa. K teologické reflexi tradičních ani aktuálních témat nedochází, chybí teologické instituce a širší teologické zázemí. Proto se syrské církve teologicky spoléhají na libanonské instituce a jejich produkci.

Libanonské církve základní pocit křesťanské jednoty příliš sdílet nemohou a spoléhat se nemohou ani na hodnoty národní. Ačkoli maronitská církev ztratila po neúspěchu v občanské válce politickou dominanci, i nadále platný konfesionální systém způsobuje, že politické angažmá je definováno na základě příslušnosti k určité socionábožensky definované komunitě. Mezikomunitní národní nejednota v otázce budoucího směřování Libanonu způsobuje chronickou nerozhodnost. Libanonská společnost nedokáže uchopit pluralitu náboženských komunit, existují ve formě sociopolitických entit. Libanonské církve se jako jediné z Bilād aš-Šām církví přímo podílejí na politickém životě, náboženství je však instrumentalizováno, využíváno k politickým účelům, aniž by etické hodnoty, jež je z křesťanství možno odvodit, do politického života pronikaly. Církve, především maronitská, řecko-katolická a římsko-katolická, tradičně ve velmi úzkém styku se západem, se vyznačují hustou sítí sociálních a vzdělávacích

institucí a díky nim mají společensky významné postavení. Rovněž řecko-pravoslavná církev buduje své instituce. Ekumenické vztahy se v Libanonu v rámci mezinárodně povolených mezí rozvíjejí, neboť politická realita je oddělena od otázek čistě církevních. Rovněž teologie, ať už z katolické či pravoslavné strany, je v Libanonu rozvinuta. Církev se navrácí ke svému antiochijskému, syrskému a arabskému dědictví a nově se pokouší promýšlet současnou politickou situaci pod etickým, teologickým úhlem pohledu.

S Jordánskem přešla tato kapitola do církevní oblasti Jeruzalémského patriarchátu. V Jordánské společnosti byly muslimsko-křesťanské vztahy tradičně značně rovnocenné a rovněž politický režim není natolik autoritativní a nesvobodný jako režim syrský. Církev v současnosti víceméně nemá důvod protestovat proti vládě či královské rodině. Křesťané mají podíl v politických institucích zajištěn ústavou a vysoce nadproporční měrou přispívají k ekonomickému bohatství Jordánského království. Církevní situace se však liší od Antiochijského patriarchátu nejen změnou jurisdikce. V jordánské většinové, řecko-pravoslavné církvi Jeruzalémského patriarchátu nedošlo k arabizaci církevní hierarchie a komunita je bez možnosti podílu na správě řízena hierarchií řeckého původu. Odtud pramení více než století trvající spor arabských laiků a řecké hierarchie, jež poznamenává celý Jeruzalémský patriarchát. Ačkoli ekumenická spolupráce mezi církvemi není příliš rozvinuta z důvodu neochoty řecké hierarchie a proselytismu katolických církví, došlo v sedmdesátých letech k sjednocení dat vánočních a velikonočních svátků. Teologicky se církvím prostoru k reflexi nedostává.

4. CÍRKEVNĚ-POLITICKÝ VÝVOJ

V JERUZALÉMSKÉ OBLASTI

Minulá kapitola měla za cíl uvést čtenáře do problematiky blízkovýchodních církví a poskytnout mu kontext hlavního tématu práce. V pojednání o syrských, libanonských a jordánských církvích jsem představila jejich sociopolitické zázemí, stav mezicírkevních vztahů a současné teologické trendy. O vývoji v církvích jsem referovala na základě bibliografie a rozhovorů s blízkovýchodními teology, církevními představiteli a laiky.

Hlavním tématem nadcházejících tří kapitol je církevně-politický a teologický vývoj jeruzalémských církví, především na okupovaných palestinských územích po roce 1967. První se zabývá vývojem církevní politiky, druhá teologickou obnovou a třetí palestinskou hermeneutikou. Všechna tři témata však mají společný základ, otázku přístupu jeruzalémských církví k izraelsko-palestinskému konfliktu, definovanému jako konflikt národnostní. Celá práce vychází ze základních identifikačních prvků absolutní většiny palestinských křesťanů jako Arabů, Palestinců a křesťanů. Ačkoli i nadále hojně vycházím z uskutečněných rozhovorů, v textu z nichž již necituji.

Nyní k členění kapitoly věnované jeruzalémskému církevně-politickému vývoji. K uvedení do tématu slouží první oddíl, stručně popisující charakter a politickou, společenskou a náboženskou situovanost církví a křesťanů v Izraeli a v Palestině. Poté je pozornost věnována popisu vývoje palestinského národního vědomí a role církví a křesťanů v něm, nejprve před první světovou válkou, poté za britské mandátní správy a nakonec po roce 1948 v Jordánsku a v Izraeli. Hlavní část třetí kapitoly pak spočívá ve zkoumání dvou dvacetiletých period, období po okupaci Západního břehu a Pásmu Gazy roku 1967 do první intifády roku 1987 a období pointifádového. Hlavní tezí kapitoly je proměna postoje politicky a ke konfliktu lhostejných církví směrem k zaujmutí mezicírkevně jednotné, otevřeně národnostní církevně-politické pozice počínaje první intifádou. Ve vedlejších argumentačních liniích popisují vývoj ekumenických vztahů, vývoj vztahů laiků a hierarchie, politiku izraelské vlády vůči církvím a otázku pronájmu či prodeje

církevní půdy. Jakmile v popisu dospějí k společnému intifádovému vyjádření národní solidarity, pointifádové období popisují především skrze jednotlivé události v oblasti. V přehledu církevně-politického vývoje končím dohodami v Camp Davidu roku 2000, jež vyústily v druhou intifádu, a výhledem k církevně-politickým událostem po roce 2000.

4.1. Základní přehled sociopolitických podmínek palestinských církví

Jeruzalémské církve sdílí základní podmínky uvedené v předcházejících kapitolách. Ašak mají-li Libanonci největší problém s mezikomunitními vztahy, konfesionálním systémem a udržení národní jednoty, jsou-li Syřané pod autoritářským režimem za tichého souhlasu církví a prosperují-li křesťané v Jordánsku celkem bezproblémově pod bedlivým dohledem královské dynastie, jsou palestínští křesťané žijící na okupovaných územích a v Jeruzalémě, spolu s částečně vzdálenými palestinskými křesťany žijícími v Izraeli, v epicentru izraelsko-palestinského konfliktu. Od roku 1948 žijí ve dvou geopoliticky odlišných oblastech. V nově zřízeném státu Izrael žije v současnosti kolem 120 tisíc arabských křesťanů a na palestinských územích, střídavě „spravovaných“ Jordánskem, Egyptem, Izraelem a částečně Palestinskou samosprávou, žije méně než 50 tisíc křesťanů.

Přestože tyto dvě komunity plně sdílí arabské a palestinské kulturní a historické zázemí, po roce 1948 procházely částečně odlišným vývojem. Snem palestinské křesťanské komunity na okupovaných palestinských územích je žít jednoho dne v míru ve svém vlastním státě. Ústředním problémem je pro ně přetrvávající izraelská okupace a její frapantní společenské, ekonomické, psychologické a jiné závažné důsledky. Palestínští křesťané v Izraeli si zase kladou otázku, jak být arabským palestinským křesťanem a zároveň občanem státu Izrael. Velká většina křesťanů z palestinských i izraelských území je pro vznik palestinského státu a pro mírové řešení konfliktu. Církve si kladou v souvislosti s konfliktem otázku, mají-li, popřípadě jak, dát najevo svá politická stanoviska, jaký druh angažovanosti zvolit, kde stát mezi požadavky izraelského státu a palestinskou národní příslušností komunit věřících. Kladou si otázku, jak vyvážit požadavek spravedlnosti a smíření.

Na rovině společensko-politické se křesťané vyrovnávají s tím, že jsou ve společnosti menšinou. Jelikož Stát Izrael preferuje židovskou složku obyvatelstva a diskriminuje dvacetiprocentní složku arabskou, bojují izraelští arabští křesťané za rovná občanská práva, neboť nechtějí být druhořadými občany. Nechtějí být ani menšinou v menšině, tj. desetiprocentní křesťanskou menšinou v muslimské většině arabského izraelského obyvatelstva. I přesto, že muslimsko-křesťanské vztahy byly v Palestině tradičně velmi dobré, v důsledku konfliktu a regionálního nárůstu politického islámu lze i na okupovaných územích zaznamenat vzrůstající napětí v muslimsko-křesťanských vztazích. Společensko-politická témata lidských a občanských práv, rozvoje občanské společnosti a demokracie jsou důležitými tématy křesťanské angažovanosti na izraelských i na palestinských územích.

Co se týče náboženské podmíněnosti, přítomnost tří monoteistických náboženství, komunit věřících i svatých míst, je v rámci jedné, dějinami značně vymezené geopolitické oblasti historické Palestiny unikátní výzvou pro náboženskou a mezikomunitní koexistenci. Dochází-li ke spolupráci napříč izraelsko-palestinskými hranicemi, pak zejména v oblasti akademické, umělecké, sociální a promírové angažovanosti. Přirozených mezináboženských kontaktů je však těžké dosáhnout kvůli panujícímu konfliktu. Svatá země je také oslavena a zatížena tím, že je kolébkou křesťanství, takzvaným „pátým evangeliem“, místem života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Důsledky tohoto výjimečného postavení lze spatřovat v komplexním zastoupení jednotlivých církví a národů ve Svaté zemi, podobně jako ve zvýšeném politickém a církevně-politickém zájmu křesťanských mocností o svatá místa. Dědictví Svaté země proto s sebou přineslo nejen rozmanitost, ale také denominační roztržičnost a velkou nábožensko-politickou rivalitu. Tvrdost místních politických podmínek a vliv ekumenického hnutí přiměl církve k užší spolupráci. Pokud se týče svatých míst, jsou jeruzalémské církve v současnosti již schopny spolupracovat v rámci takzvaného *statu quo*, stále však nejsou schopny pracovat na jeho adaptaci.

V souvislosti s konfliktem je třeba poznamenat, že místní církve jsou vystaveny tlaku náboženské propagandy židovského a křesťanského extrémně pravicového sionismu, neboli biblicky podložené argumentaci snažící se legitimizovat a podporovat izraelské vládní územní nároky. Stoupenci křesťanského sionismu vyčítají arabským církvím jejich národní příslušnost a orientaci a útočí na místní arabské křesťany ve smyslu abrahámovského „pokud

nepožehnáte“ Státu Izrael, nemáte v této zemi právo na existenci. Málolteré církve či teologové bojují proti aktivitám křesťanského sionismu, neboť jejich světový vliv je mnohanásobně větší než možnosti místní arabské církve. Přesto tento fenomén zneužití Bible k politickým účelům podnítil místní teology k reakci a k vytvoření specifické hermeneutiky z palestinského úhlu pohledu (viz kapitolu o palestinské hermeneutice).²⁵⁸

4.2. Formování palestinské národní křesťansko-muslimské pozice (před rokem 1948)

4.2.1. Role křesťanského tisku před první světovou válkou

Obdobně jako v ostatních regionech Osmanské říše, začalo i v Palestině od poloviny 19. století docházet k nárůstu arabského vědomí směřujícího k nezávislosti. Vláda Ibrahima Paši zaručila menšinám větší socioekonomický vliv a revoltující palestinská města prokázala větší svébytnost.²⁵⁹ Osmanské reformy uzákonily zrovnoprávnění a zavedly centrální administraci, čímž umožnily nástup nových elit na úkor tradičních elit lokálních. Postupující sekularizace, především ve formě zavedení sítě státních škol a státních soudních tribunálů, umenšila roli náboženství jako organizačního principu ve společnosti ve prospěch širšího národního arabského vědomí. Narůstající zájem západního světa o Palestinu a upadající stav Osmanské říše přinesl do Palestiny druhé poloviny devatenáctého století nové církve a sionistické národní hnutí. Jednotné anglikánsko-luteránské biskupství bylo založeno roku 1842, Latinský patriarchát roku 1847 a řecko-pravoslavný jeruzalémský patriarcha Kyrillos II. (1845-1872) vrátil své sídlo do Jeruzaléma, po dvou stoletích pobytu pravoslavných patriarchů v Konstantinopoli. První vlna židovských přistěhovalců přišla roku 1882. Tyto hlavní linie připravily podmínky pro národní a církevní vývoj v Palestině dvacátého století.

Palestinská národní identita se formovala postupně pod vlivem proměňujících se historických období. Před první světovou válkou byla arabsko-

²⁵⁸ ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2003, str. 99–130.

²⁵⁹ KIMMERLING B., MIGDAL, J.S. *The Palestinian People: A History*. Harvard University Press, 2003, str. 3-37.

palestinská identita sdílena především vzdělaným okruhem městské populace, a ačkoli se vymezovala vůči osmanské identitě, nebyla s ní v nutném rozporu. Před druhou světovou válkou, během boje proti britské mandátní správě a proti sionismu za nezávislou arabskou Palestinu již zasáhlo formování palestinské národní identity téměř celou palestinskou populaci. Univerzálně sdílenou zkušeností a sjednocujícím referenčním bodem se pak stala ztráta Palestiny roku 1948.²⁶⁰ Léta 1947 až 1949 byla provázena masivním exodem palestinské populace a usazováním se v okolních státech. Spojení mezi jednotlivými palestinskými komunitami na regionální bázi však existovalo i nadále a další zlomové události ve vývoji konfliktu, rok 1967 a 1987, posouvaly díky emigraci již regionální vývoj národního palestinského vědomí obdobným směrem.

Konflikt se sionismem se stal ústředním tématem arabského a palestinského politického diskurzu již před první světovou válkou. O to se kromě poslanců a muslimských autorit²⁶¹ zasloužil především tisk, který v arabském světě na počátku dvacátého století zakládali a vlastnili z převážné většiny křesťané. Většinu tisku vlastnili křesťané i v Palestině a z národního hlediska hráli pionýrskou roli, neboť formovali palestinskou identitu a názorovou opozici vůči sionismu.²⁶²

Základem negativní reakce městských elit vůči sionistickým aktivitám byla zkušenost venkovanů s vyvlastněním půdy. Ne všichni lokální rolníci a majitelé si půdu dle nové pozemkové reformy (1858) zaregistrovali, čehož využili obchodníci z pobřežních libanonských a palestinských měst ke zpětnému zaregistrování a koupení půdy. Pro židovské nákupčí pak bylo snazší tuto půdu od bohatých arabských rodin získat. Změna majitele z arabského na židovského vlastníka by nemusela být tak bolestivá, pokud by to neznamenal vyhoštění stále narůstajícího počtu rolníků obdělávajících danou půdu. Ačkoli k protestům

²⁶⁰ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press, New York, 1997, str. 192-194.

²⁶¹ Jednalo se především o poslance Ruhi al-Khalidiho (Rūḥī al-Ḥālidī) a Sa'īd Husajniho (Sa'īd Ḥussaynī). Ruhi zanechal rukopis své knihy *Sionismus či sionistická otázka* (1913): „Politikou sionistů je vyprovokovat vládu, aby potlačila a ponižila vlivné obyvatele a přivodila jim záhubu, aby si pak získali prosté venkovany, získali je svoji finanční silou a používali je ke kultivaci země, jak se jí postupně budou zmocňovat, vesnici za vesnicí.“ KHALIDI, Rashid, str. 76-87, citace ze str. 83-84.

²⁶² KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 134-137. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 9-55, str. 45-46.

arabských rolníků a k incidentům jak s židovskými přistěhovalci, tak s osmanskou lokální vládou docházelo již během první vlny židovské imigrace (1882-1903), situace se zhoršila především s druhou vlnou židovské imigrace, ideologicky agresivnější a ve svých cílech důslednější (1904-1915).²⁶³

Prostor pro svobodný tisk se ve Velké Sýrii otevřel mezi léty 1908 a 1914. Palestina byla správně rozdělena na nezávislý sandžak jeruzalémský a jižní část bejrútského regionu, a proto se o tematiku přirozeně zajímali také bejrútské a syrské noviny.²⁶⁴ Z palestinského tisku byl nejvýrazněji v opozici vůči sionismu haifský al-Karmīl (12/1908). Jeho vydavatel Najib Nassar (Naḡīb Naṣṣār, Nadžīb Nassár) měl osobní zkušenosti se sionistickým hnutím, důkladně sledoval sionistické aktivity v Palestině i v Evropě a zpravoval o nich ve svých článcích, které byly otiskovány v syrských, libanonských a egyptských denících. Jako jeden z prvních vyslovil obavu z toho, že sionistickým cílem je úplná kontrola Palestiny, a volal po jednotné vládní, občanské a novinářské arabské opozici. Upozorňoval, že lidé z Palestiny se musí v této záležitosti spoléhat sami na sebe, nikoli na okolní arabské země. Jeho kritika byla spojena s lokálním patriotismem a arabsko-palestinskou identitou. Vydal knihu článků a překladů z Encyklopedie Judaica *Sionismus: historie, cíl a význam* (1911) a založil Antisionistickou společnost.²⁶⁵ Nassar rovněž spolupracoval s vydavateli druhých křesťanských protisionistických novin, jaffského al-Falaṣṭīn (1/1911), bratry Isou a Yusefem al-Isou (ʾIṣā a Yūsuf al-ʾIṣā). Al-Falaṣṭīn byl původně založen k hájení pravoslavné arabské kauzy, avšak jeho vydavatelé se brzy ocitli uprostřed národnostního konfliktu vedeného na dvou frontách, arabsko-turecké a arabsko-

²⁶³ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 93-96.

²⁶⁴ Mezi nepalestinské autory vyjadřující se k sionistickému problému o desetiletí dříve patří bejrútský jezuita otec Lammens (Bejrút 1899, Al-Mashreq, al-Mašriq), a především Libanonec Najib ʾAzouri (Naḡīb ʾAzūrī). Pro osmanskou vládu pracoval v Jeruzalémě, poté emigroval do Paříže, kde publikoval knihu *Le réveil de la nation arabe* (Paříž, 1905), ve které operoval s geografickou definicí Palestiny jako jednotného celku v pozdějších mandátních hranicích a jako jeden z prvních Arabů předpovídal nevyhnutelný konflikt arabské a židovské populace v Palestině. Osmanskými autoritami byl v nepřítomnosti odsouzen k smrti. MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*. In: *Al-Liqa' Journal*, 14/15, June/ December 2000, str. 89-111, str. 96-98. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 28-29, 152. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 44-45.

²⁶⁵ MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*, str. 99-101. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 124-126. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 46.

židovské, a oběma se začali věnovat. Během britského mandátu se al-Falaštīn stal jedním z nejdůležitějších novin v zemi, významnějším než al-Karmīl.²⁶⁶

Jeruzalémský křesťan Khalil As-Sakakini (Ḥalīl as-Sakākīnī, Chalīl as-Sakākīnī), vydavatel ad-Dustūr, vážený v národních kruzích a činný ve vzdělávání arabského lidu, roku 1914 napsal: „*Neprotiví se mi myšlenka, že židovský národ usiluje o nezávislost. Přál bych si, aby každý rozptýlený a zaostalý národ žil jako nezávislý. Avšak nesnáším princip, na kterém bylo toto hnutí založeno, když pokořuje ostatní, aby mohlo žít, zabíjí celý jiný národ, aby samo mohlo žít. Je to, jako by se pokoušeli ukrást jinému národu nezávislost z rukou času... Sionismus chce vlastnit Palestinu, srdce arabských zemí, spojnicí mezi Arabským poloostrovem a Afrikou a tak rozdělit arabský národ ve dva a zamezit jejich jednotě. Lidé si tohoto musí být vědomi. Vlastí jazyk, kterým mohou mluvit. Avšak když chceš zabít lid, uřízni mu jazyk a zaber jeho zem. A to je přesně to, co sionismus zamýšlí s arabským lidem.*“²⁶⁷

Jedinou výjimkou v palestinském tisku byl an-Nafīr, původně založen v Egyptě křesťanem Ibrahimem Zakkou (Ibrahīm Zakkā), později vydáván v Jeruzalémě a nakonec v Haifě Ilyou Zakkou (Īlyā Zakkā).²⁶⁸ Ostatní křesťanský palestinský tisk byl jasně protisionistický,²⁶⁹ rovněž tak křesťanský tisk libanonský a syrský.²⁷⁰ Avšak zejména s články a diskusemi na stránkách dvou nejvlivnějších egyptských deníků, s francouzskými zájmy spojeného antisionistického al-Ḥahrām (od 1876) a s britskými zájmy spojeného spíše prosionistického al-Muqaṭṭam (od 1889), se začalo brát nebezpečí plynoucí ze sionistických aktivit vážně. Tyto rovněž křesťany vydávané noviny navíc nepodléhaly cenzuře, netrpěly častými zákazy jako noviny na území Sýrie a byly

²⁶⁶ Al-Falaštīn se ve stejném duchu věnoval obdobné tematice jako al-Karmīl, byl však kritičtější vůči osmanským autoritám neschopným zabrzdit imigraci a vyvlastňování půdy arabského obyvatelstva. MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*, str. 100, 102-103. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 126-127.

²⁶⁷ MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*, str. 104, z března 1914. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 50, 56. Ačkoli byl As-Sakakini jedním z křesťanů, kteří byli velmi pozitivně přijímáni v národním hnutí, trpce si uvědomoval narůstající roli islámu v národním hnutí. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48, 51-52.

²⁶⁸ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 137. Khalidí se odvolává na izraelského historika Ya'quba Yehoshua, který tvrdí, že Zakka byl sionisty podplácen, str. 58.

²⁶⁹ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 136-137.

²⁷⁰ Zde se jednalo o nejvlivnější křesťanský bejrútský deník Lisan al-Hal (Lisān al-Ḥāl) a další tři křesťanské deníky, bejrútský al-Barq (al-Barq), tripolský al-Hawadeth (al-Ḥawādith) a alepský al-Šab (aš-Šaḥab). KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 134-137.

čteny i v Sýrii, především pak za první světové války, kdy žurnalistická a sociálně-politická činnost byla v Sýrii zakázána.²⁷¹

Kritika autorů byla tedy před první světovou válkou zaměřena třemi směry. Kritizovali bohaté arabské, muslimské i křesťanské rodiny za prodej půdy a arabský lid za nejednotnou organizaci, nedostatečnou motivaci a slabou rezistenci. Násilné chování Arabů však neomlouvali jako za daných podmínek ospravedlnitelné a k ozbrojenému boji nevybízel. Osmanské vládě vyčítali především laxnost vůči prodeji půdy a vůči židovské imigraci do Palestiny. Židovské imigranty pak vinili z neochoty integrovat se do arabské společnosti a z nepřátelského postoje s dlouhodobě protiarabskými cíli.²⁷² Rashid Khalidi (Rašíd Hālidī, Rašíd Chalídī) uzavírá svůj přehled předválečného tisku tvrzením, že většina vydavatelů a autorů, bez ohledu na náboženskou příslušnost, si byla již před první světovou válkou vědoma toho, že zdánlivě nevinné aktivity nově příchozí židovské populace vedené sionistickou myšlenkou jsou namířeny k ustavení židovského státu v Palestině s nutným důsledkem vyvlastnění arabské populace.²⁷³

Palestinští křesťané zastávali před první světovou válkou společensky významné postavení, neboť vlastnili tisk a vzdělávací instituce. Problematičnost židovské imigrace a židovských nároků v Palestině brzy rozpoznali a tématu se věnovali napříč celým regionem, v Palestině, v Sýrii i v Egyptě. „*Skutečnost, že noviny, vůdci kampaně proti sionismu, vlastnili převážně křesťané, způsobila, že sionistické kruhy toho času věřily, že antipatie k židovským imigrantům byla omezena na arabské křesťany. Toto cítění převládlo i v muslimských kruzích, ale křesťané byli díky lepšímu vzdělání lépe vybaveni je vyjádřit a šířit.*“²⁷⁴

4.2.2. Muslimsko-křesťanská opozice za britské mandátní správy

S koncem první světové války se definitivně uzavřela osmanská identifikační linie, která ačkoli kritizovaná, představovala svorník identity arabské

²⁷¹ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 130-133.

²⁷² KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 141-144.

²⁷³ S odvoláním na izraelského historika Ya'quba Yehošuu. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 141-144.

²⁷⁴ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 45-46.

a jednotlivých identit lokálních.²⁷⁵ Palestinské elity upnuly své naděje k Velké Sýrii v čele s princem Fajsalem. Francie však brzy ukončila jeho dvouleté kralování (1918-1920), ustavila Libanonský stát (1920) a ujala se mandátní správy dle britsko-francouzských Sykes-Picot dohod (1916), potvrzených na konferenci v San Remu (1920). Během několika málo let zanikla jak Osmanská říše, tak možnost ustavit národní palestinský domov v rámci Velké Sýrie. Palestinské elity se proto obrátily zpět k Palestině. Ta začala být v tisku opěvována jako národní domov již od raných dvacátých let a pro boj s britskou a sionistickou frontou se začal používat pojem palestinská národní kauza.²⁷⁶ Co se týče Británie, již byla obdobně jako Francii přislíbena a přiznána Palestina spolu s Irákem, ta projevila podporu sionistickému plánu již v průběhu války v takzvané *Balfourově deklaraci* (1917), ve které se zavázala pracovat na ustavení národního domova židovského lidu na území Palestiny. Ačkoli tedy i okolní země musely bojovat o nezávislost proti mandátním mocnostem, museli Palestinci bojovat navíc se silícím sionistickým hnutím podporovaným britskou vládou a britskou mandátní správou v Palestině.²⁷⁷

Opozice proti britské politice a sionistickým aktivitám se začala formovat záhy po válce, především v reakci na Balfourovu deklaraci. Od roku 1918 byly zakládány v palestinských městech arabské, národní a mezikonfesní takzvané *Muslimsko-křesťanské společnosti* za účelem překonání politické a náboženské nejednoty s cílem ustavit jednotnou frontu proti sionismu. Na prvních konferencích neboli národních kongresech (Jaffa 1919, Damašek únor 1920, Haifa prosinec 1920) formulovali zástupci jednotlivých měst jednotný národní program, požadující nezávislost, dále odchod britských vojsk a zastavení židovské emigrace. K roku 1921 existovaly Muslimsko-křesťanské společnosti v Jaffě, Jeruzalémě, Gaze, Nabulusu, Tul Karemu a Hebronu. Výkonný výbor hlavní, jeruzalémské společnosti byl formován třiceti členy, deseti muslimy, pěti římskokatolíky, pěti řecko-pravoslavnými a deseti muchtáry (tj. představiteli vesnic).²⁷⁸ Na prvním kongresu v Jaffě roku 1919 tvořili křesťané dvacet procent zástupců

²⁷⁵ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str 162-175.

²⁷⁶ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 168.

²⁷⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 19-21.

²⁷⁸ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*. In: *Al-Liqa' Journal*, 14/15 June/December 2000, str. 113-146, str. 117-119. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 41, 47-48.

palestinských měst, z jeruzalémských zástupců dokonce polovinu a v průběhu nadcházejících kongresů byli zvoleni do všech národních výborů.²⁷⁹

Pozice palestinských křesťanů a kněží vůči Balfourově deklaraci, britské mandátní správě, židovské imigraci a sionistickým požadavkům byla totožná s pozicí muslimskou rovněž podle mezinárodní vyšetřovací komise (King Crane Committee, 1919, Bertam and Young Commission, 1926).²⁸⁰

Z místní církevní hierarchie se nejaktivněji vyjadřovali proti sionistickému hnutí a ve prospěch hnutí palestinského nacionalismu katoličtí představitelé, latinský patriarcha Msgr. Berlassina a biskup řecko-katolické církve Gregorius Hajjar (Ġrīgūrīyūs Ḥaqqār).²⁸¹ Biskup Hajjar považoval za národní, muslimskou i křesťanskou povinnost zabránit nadvládě židovské populace v Palestině a bojovat tím nejčestnějším způsobem za svoji zemi a za svatá místa.²⁸² Ve svém příspěvku pro *Royal Committee* z roku 1937 svědčil: „*Slib Spojenců náleží náboženskému judaismu, neboť tomu, kdo byl Židem, a stal se křesťanem či muslimem, je Balfourův slib odepřen, i kdyby byl Abrahamovým synem či z Davidovy dynastie. Národní domov znamená národní domov. Když se Palestina stane domovem pro jedno náboženství a pro ty, kteří k němu náležejí, logika říká, že všichni, již přináležejí k jinému náboženství, se stanou cizinci a hosty, jak to řekl jeden řečník v Jaffě: Vrátili jsme se sem, jako se člověk vrací do svého domu, ne jako cizinci. Bereme v potaz věřící jiných náboženství, pokud nás neobtěžují. Tak se Židé díky Balfourově slibu stanou vlastníky této země a z nás se stanou Černoši jako v Americe.*“²⁸³

²⁷⁹ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 78.

²⁸⁰ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 115-116. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 43.

²⁸¹ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48.

²⁸² Židovský nárok na zaslíbenou zemi považoval z křesťanského pohledu za zrušený Novým zákonem, neboť církev se stala Novým Izraelem a jakékoli pouto židovského lidu ke Svaté zemi je pouze duchovního charakteru. MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 130-131.

²⁸³ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 115. Jeden z palestinských křesťanů, Izzat Tannous (Izza Ṭanūs), předložil memorandum britskému ministru kolonií, v něm v obdobném duchu říká: „*Nemůžeme popřít, že židovský lid byl v neustálém kontaktu s Palestinou pomocí Tóry. Ale toto spojení by nemělo přecházet z duchovního do politického spojení. Sionismus v Palestině nemá jiná než duchovní práva. Skutečnost, že Židé vládli v Palestině po 200 let před 3000 lety neznamená, že mají v současné Palestině jakákoli politická práva. Bible spojuje křesťany s Palestinou stejným duchovním poutem a muslimové ji také díky Zdi nářků a Al-Aqsu (al-ʿAqsā) považují za jedno z tří nejsvětějších islámským míst. Palestina jako svatá země pro tři náboženství je považována za*

Církevní hierarchie řecko-pravoslavného Jeruzalémského patriarchátu se obávala požadavků na arabizaci patriarchátu místních pravoslavných věřících, a proto nepodporovala sjednocení se Sýrií, od počátku spolupracovala s Britskou vládou, a konečně při prodeji půdy i s židovskými sionistickými institucemi.²⁸⁴ Opačná byla pozice řecko-pravoslavného patriarchy Antiochijského patriarchátu *Alexandrose II Tahhana*, známého svým národnostním angažmá, který neváhal vstoupit do kontaktu s Canterburyským arcibiskupem a osvětlovat mu narůstající ohrožení křesťanských míst a palestinské populace s narůstajícími židovskými národními aspiracemi.²⁸⁵

Především pak pravoslavní křesťané sdíleli s muslimy národní ideály. Mnoho významných pravoslavných křesťanů, jako například Isa Bandak (إسّا باندك) z Betléma, Ja'qub Farraj (ياقوب فاراج) z Jeruzaléma či Isa al-Isa (إسّا ال-إسّا) z Jaffy, se angažovalo jak v boji arabských laiků proti řecké církevní pravoslavné hierarchii, tak v národním palestinském hnutí.²⁸⁶ Neúspěšný boj pravoslavných laiků proti řecké církevní hierarchii pomohl pravoslavným křesťanům formulovat i jejich národní pozice. Chovali hluboký lokální patriotismus a díky evropskému typu vzdělání se jako první setkali s národnostním typem myšlení. Rovněž i hranice Palestiny byly v křesťanské představě zřetelně vymezeny hranicemi Jeruzalémského patriarchátu, území současného Izraele, Palestiny a Jordánska.²⁸⁷ Národnostní angažmá pravoslavných bylo rovněž podpořeno faktem, že řecká církevní hierarchie hledala východisko z finanční krize patriarchátu prodejem rozsáhlých území církevní půdy kolem Jeruzaléma židovským organizacím.²⁸⁸ *Elias Qanawati* (إليّاس قانوّاتي), arabský řecko-pravoslavný kněz a předseda pravoslavné konference arabských kněží, vydal dokument, ve kterém vyhláší, že kdokoli z členů řecko-pravoslavné církve by

duchovní domov pro židy, křesťany a muslimy. Politickým domovem je však pouze pro své obyvatele.“ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 124.

²⁸⁴ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48.

²⁸⁵ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 130. Rovněž Joseph Zajton, 5. července 2007, Damašek.

²⁸⁶ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 79.

²⁸⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 150-153. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 66-67.

²⁸⁸ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 72 a 79.

prodal část země Židům, bude považován za odpadlíka od křesťanské víry a za exkomunikovaného.²⁸⁹ Obdobně rozhodnou pozici, tentokrát namířenou vůči řecké hierarchii, zaujali pravoslavní křesťané na prvním pravoslavném kongresu v Haifě roku 1923.²⁹⁰

Kněží jednotlivých církví (řecko-pravoslavná, latinská, melkitská, protestantské) zaslali spolu s muslimy apely určené britské mandátní správě protestující například proti židovskému vyzbrojování (Nazaret, červenec 1921, Haifa, prosinec 1921). Své sesterské církve či podporující instituce v Evropě a Americe zpravovali o situaci v Palestině a poslali několik obecných apelů určených mezinárodnímu křesťanskému světu, ve kterých žádali o zásah proti prosionistické britské politice, díky níž hrozí budoucí evakuace palestinského, a tedy i křesťanského obyvatelstva ze Svaté země.²⁹¹

Al- Karmīl začal znovu vycházet roku 1920 a al-Falaštīn, jehož vydavatel Isa al-Isa byl ve službách Fajsalovy vlády v Damašku, roku 1921.²⁹² Najib Nassar považoval Balfourovu deklaraci za absolutně nepřijatelnou, kritizoval vzrůstající imigraci, pokračující prodej půdy občany i církevními institucemi, a především na úkor křesťanů prosperující židovskou ekonomiku a narůstající židovský stát ve státě. Ještě dalších dvacet let neúnavně psal, že Palestinci nemohou stávající situaci přijmout, a tím se prohřešit proti sobě samým, budoucím generacím i svým arabským sousedům.²⁹³

Aktivní podpora národního hnutí palestinskými křesťanskými komunitami tak umožnila palestinskému národnímu hnutí důležitou věc, a to považovat se za vsutku národní a využít ekonomických možností křesťanů a jejich vyššího vzdělání.²⁹⁴ Přesto postupem času narůstal islámský komponent v národním hnutí, na úkor hnutí sekulárního.²⁹⁵

²⁸⁹ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 129.

²⁹⁰ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 74.

²⁹¹ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 121-122.

²⁹² KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 162.

²⁹³ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 114, v al-Karmīlu, ze dne 8. dubna 1921.

²⁹⁴ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 80.

²⁹⁵ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48-53.

Identita palestinské společnosti jako celku se ustavila zejména v průběhu boje na dvou frontách, britské a sionistické. Avšak palestinské obyvatelstvo a jeho vedení nebylo dobře připraveno psychologicky, ekonomicky ani politicky na boj s tak významnými nepřáteli. Situaci zhoršoval neustávající prodej půdy, britská podpora imigrace a slabá organizovanost palestinské společnosti. Palestinské elity byly spojeny pouze příležitostně a povrchně a bojovaly mezi sebou, čehož uměla britská správa využít k prevenci jednotné opozice.²⁹⁶ Ačkoli došlo v průběhu dvacátých let k mnoha incidentům mezi židovskou a arabskou populací, všeobecná stávka a následující povstání proti britské mandátní správě vypukla až na jaře roku 1936 v reakci na smrt syrského šejcha Izz ad-Din al-Qassam (إيڤاد-ڊين ال-قاسم), propagujícího ozbrojený odpor venkovského obyvatelstva, s nímž v Haifě patnáct let pracoval. V průběhu povstání vznikl první plán na rozdělení Palestiny (*Peel Commission Partition Plan*, 1937). S návrhem, aby židovskému státu připadlo třicet tři procent území, nesouhlasila palestinská ani židovská strana. Tříletá revoluce, během níž ztratili Britové kontrolu i ve velkých městech, Jeruzalémě a Nabulusu, vyústila v druhý plán na rozdělení Palestiny, takzvaný *MacDonald White Paper* (1939). Návrh zrušil plán předchozí, omezil židovskou imigraci a vyhlásil možnost nezávislé, jednotné a demokratické Palestiny ve výhledu deseti let. S počátkem druhé světové války byla palestinská revoluce definitivně potlačena a naopak vzrostla sionistická ozbrojená opozice vůči mandátní správě v důsledku omezení britské podpory sionismu druhým partičním plánem. Trojstranný konflikt židovský, palestinský a britský pokračoval až do roku 1947, kdy Británie předala řešení otázky Organizaci spojených národů.

Šoa během druhé světové války hrála výjimečnou roli v rozhodnutí OSN rezolucí č. 181 (29. listopadu 1947), která navrhovala ustavení židovského a palestinské státu s Jeruzalémem a okolím jako *corpus separatum* spravovaným mezinárodními silami. Židé s plánem souhlasili, Arabové byli zásadně proti. Vojensky nejednotná palestinská strana a na síle nabývající strana židovská spolu začaly bojovat, Britové se začali stahovat z Palestiny a po vyhlášení nezávislého Státu Izrael (14. května 1948) vstoupila do země arabská vojska. Porážka, kterou utrpěli Palestinci a arabské státy v letech 1947-1949 byla vyústěním neúspěšné revoluce v letech 1936-1939, neboť Palestina vstoupila již do druhé světové války

²⁹⁶ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 190.

ekonomicky zdevastovaná stávkami, bez národních vůdců, jednotného vedení, strategie, vojensky neorganizovaná, finančně a mezinárodně nepodporovaná.²⁹⁷ Židovská „válka za nezávislost“ tak vyústila roku 1948 v palestinskou „katastrofu“ (an-nakba).

4.3. Politická situace církví v Jordánsku a v Izraeli po roce 1948

Příměří dosažené v lednu 1949 ukázalo, že stát Izrael vlastní sedmdesát osm procent území historické Palestiny a palestinský stát neexistuje, neboť Západní břeh s východním Jeruzalémem byl anektován Jordánskem a Pásmo Gazy se ocitlo pod egyptskou vojenskou správou. Více než 700 tisíc Palestinců se stalo uprchlíky a vytvořilo základ pro celosvětovou palestinskou diasporu s velmi omezenými možnostmi návratu.²⁹⁸ Zhruba padesát tisíc, neboli sedm procent z tohoto počtu, bylo křesťanů, což představovalo kolem 35 procent všech křesťanů žijících v mandátní Palestině před rokem 1948.²⁹⁹

Z politického hlediska došlo po roce 1948 ke skutečnému přerušení manifestace palestinské národní identity. Palestina byla rozdělena geograficky i populačně, zdevastována kulturně a ekonomicky. Občané nových států obdrželi izraelské a jordánské státní občanství, Palestinci v Sýrii a Libanonu se stali přitěží. Padesátá léta jsou proto považována za ztracená, neboť lze stěží vypořádat jednotnou narativu či těžiště palestinské identity.³⁰⁰ Přestože Palestinci žili v odlišných státních celcích, regionální charakter palestinské otázky zaručil v následujících desetiletích obdobný směr vývoje národnostní otázky. Od panarabské ideologie a nevyprofilované identity většiny palestinské populace v padesátých letech směřoval vývoj k palestinskému národnímu uvědomění, politizaci a radikalizaci, rozvoji ozbrojených i občanských aktivit v sedmdesátých a osmdesátých letech a k třetímu stupni, prosazení náboženské složky v národnostním hnutí devadesátých let a v současnosti. V tomto smyslu se dá

²⁹⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 190-191.

²⁹⁸ SCHULZ, Helena Lindholm, ve spolupráci s HAMMER, Juliane. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*. Routledge, London, 2003, str. 23-44.

²⁹⁹ SABELLA, Bernard. *Socio-economic characteristics and challenges to Palestinian Christians in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 82-95, str. 84.

³⁰⁰ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 177-179.

hovořit o třech formách palestinského nacionalismu, *arabském, palestinském a náboženském nacionalismu*, obměňujících se zhruba ve dvacetileté periodě v závislosti na zlomových událostech izraelsko-palestinského konfliktu (1948, 1967, 1987), jež se staly událostmi zakládajícími.³⁰¹ Všechna tři hnutí začínala po nezdaru při dosažení formálně-legálního cíle hnutím předchozím, to jest vzniku palestinského státu. Každé z nich si přitom ve svých počátcích kladlo za cíl osvobodit území celé historické Palestiny, a to metodou ozbrojeného boje. Všechna však musela v průběhu vývoje ze svých cílů slevit, aniž by permanentně uspokojivých výsledků bylo dosaženo.³⁰² Metaforou interpretující porážky jednotlivých hnutí byla myšlenka paradoxně velmi podobná myšlence židovského národního hnutí a myšlence biblické, totiž že Palestinci nakonec zvítězí nad svými mocnými nepřáteli, britskou mandátní správou a západním světem na straně jedné a sionismem a Státem Izrael na straně druhé.³⁰³ Křesťané se na základě sekulární platformy podíleli na vedení a aktivitách především dvou prvních hnutí.

Hnutí arabských nacionalistů (MAN, Mouvement of Arab Nationalists), jež oslovilo většinu Palestinců v padesátých letech a zachovalo si palestinské jádro, bylo založeno počátkem padesátých let skupinou studentů Bejrútské americké univerzity a vedeno palestinským křesťanem z Lyddy *Georgem Habašem* (ǧūr ǧabaš).³⁰⁴ Aktivní v něm byly zejména střední vrstvy a silně zastoupeni tu byli křesťané. Událost roku 1948, na kterou hnutí reagovalo, byla viděna očima interpretace řecko-pravoslavného damašského intelektuála *Constantina Zurayka* (Qusṭantīn Zurayq) v knize *Význam Katastrofy*.³⁰⁵ Hnutí bylo revoluční, panarabské povahy s národními pobočkami, postavené na socialismu a striktním sekularismu. Hlavním cílem bylo obnovit arabskou společnost, dosáhnout jednoty, a tím umožnit osvobození Palestiny za pomoci národnostně uvědomělých intelektuálních elit. Panarabistická ideologie mezi Palestinci v padesátých letech převážila, ačkoli v konečném důsledku nepřímo ospravedlňovala západní státy

³⁰¹ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXIV, No. 4, Summer 2005, str. 25-48. COBBAN, Helena. *The Palestinian Liberation Organisation. People, Power and Politics*. Cambridge University Press, 1984.

³⁰² BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 25-26.

³⁰³ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 195-200.

³⁰⁴ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 27-31.

³⁰⁵ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*. The Brookings Institution, Washington, 1988, str. 10-12.

za podporu sionismu a neřešení otázky ustavení národního palestinského státu. Arabské státy usvědčovala z neschopnosti získat Palestinu zpět, jak se s konečnou platností ukázalo roku 1967.³⁰⁶

Pokud jde o církve, i ty se, stejně jako celá palestinská společnost, nacházely v padesátých a šedesátých letech v jedné z nejhlubších krizí. Utrpěly ztrátu institucí, půdy, majetku, kostelů i celých komunit věřících.³⁰⁷ Území Jeruzalémského patriarchátu bylo rozděleno do dvou politicky zneprátelených zemí. Rovněž Jeruzalém, centrum církevního života, byl rozdělen na západní židovskou a východní arabskou část. Ze západního Jeruzaléma odešli všichni arabští křesťané, zůstalo tam jen 1500 křesťanů pocházejících ze západních zemí.³⁰⁸ Patriarcháty a kláštery Starého města se proměnily v uprchlické tábory a většina církevních představitelů byla velmi nápomocna v prvních letech poválečné krize. Mezinárodní křesťanské i sekulární organizace záhy přispěchali na pomoc.³⁰⁹ Kromě humanitární krize se církve potýkaly i s řadou praktických otázek ohledně správy církví a s politickými otázkami. Musely se naučit jednat jak s jordánskou arabskou vládou, tak s izraelskou vládou židovskou. Jelikož však Izrael i Jordánsko usilovaly o dobrý mezinárodní obraz, kněží brzy obdrželi povolení překračovat hranice, arabští studenti teologie a mezinárodní církevní hierarchie a personál povolení k pobytu v Izraeli a církve byly i nadále zproštěny daní.³¹⁰

Z pohledu věřících však ztratily církve v padesátých a šedesátých letech národní roli, kterou měly během britského mandátu.³¹¹ Z určitého hlediska je tato situace pochopitelná. V poválečné krizi se celá společnost, nejen křesťanské komunity, obrátila k tradičním komunitním a rodinným strukturám, došlo k posílení konfesionalismu, tradičních vůdců a k znovunastolení klientských vztahů s vládními autoritami, jordánskou i izraelskou. Stažení se do konfesní

³⁰⁶ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 182-183.

³⁰⁷ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*. In: *Al-Liqa' Journal*, 14/15 June/December 2000, str. 147-167, str. 154-155.

³⁰⁸ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 56-81, str. 61.

³⁰⁹ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*, str.150.

³¹⁰ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 59.

³¹¹ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*, str.154. Podobný pocit bylo možno zaznamenat i u muslimů. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 53.

identity kvůli zajištění základních potřeb pak přirozeně na nějaký čas zabránilo rozvoji širší národnostní politické identity.³¹² Ta se u však u křesťanského lidu probudila dříve než u komunitních vůdců, kteří se již stěžovali z osobně výhodných klientských vztahů. Jordánská vláda měla obavu z politicky subverzivní role církevních vzdělávacích a charitativních institucí a klubů, izraelská vláda naopak z toho, že místní církve budou-li se vyslovovat politicky, negativně ovlivní mezinárodní křesťanský názor vůči nově vzniklému státu. Obě vlády aplikovaly politiku klientismu, co se týče křesťanských vůdců a kontrolu s represí, pokud jde o politické aktivity křesťanů, orientované především levicovým a národnostním směrem. „*Jak tradiční náboženské instituce, tak státní administrativa usilovaly o zachování tradičního konfesionalismu, první proto, aby uchovala sociální struktury, a druhá proto, aby zamezila rozvoji politické soudržnosti arabské menšiny, konsensu a politické mobilizaci.*“³¹³

Církve Jeruzalémského patriarchátu navíc byly i nadále rozděleny, horizontálně dle jednotlivých konfesí a vertikálně, pokud jde o hierarchii a laiky. Každá z církví měla své vlastní instituce a pokračoval souboj o věřící mezi pravoslavnou církví na jedné a katolickými a protestantskými církvemi na druhé straně. Rovněž nebylo zvykem spolupracovat v sociální či pastorační oblasti a církve si ještě neuvědomily, že i politické výzvy se dotýkají každé z nich obdobným způsobem. Vedení církví bylo v padesátých a šedesátých letech mezinárodního, nepalestinského původu, kromě církve řecko-katolické. Národní palestinská situace pro církevní reprezentaci nebyla po válce tím nejpálčivějším problémem. Především musela zajistit fungování církví napříč nepřátelými státy, udržet si stará církevní privilegia i v nových státních celcích a získat zpět ztracený majetek. Církevní reprezentace se dívala na vznik státu Izrael z evropské perspektivy, což však nemuselo nutně mít za důsledek proizraelskou politiku. Jediná, tradičně arabská, melkitská církev měla arabského galilejského biskupa syrsko-egyptského původu, *George Hakima* (قورق حاكم, 1943-1967), pozdějšího melkitského patriarchu (1967-2000).

³¹² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990*. Disertační práce na Hebrew University, Jerusalem, str.10 a 16.

³¹³ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str.16.

4.3.1. Jeruzalém a Západní břeh pod Jordánskem (1948-1967)

Politický vývoj na Západním břehu byl silně ovlivněn snahou jordánské vlády začlenit anektovaný Západní břeh (1950) do Jordánska. Byl rozdělen na tři správní okrsky (Jeruzalém, Nabulus, Hebron), aniž by Jeruzalému byla dána preference, palestinské instituce byly uzavřeny a nahrazeny jordánskými s jednoznačným upřednostněním Ammanu nad Jeruzalémem a jméno „Palestina“ bylo zakázáno používat v oficiálních dokumentech, Západní břeh zůstal Západním břehem.³¹⁴ Původní jordánská populace čítala na 400 tisíc obyvatel, přičemž polovinu tvořili nomádští beduíni. Západní břeh byl naopak charakteristický městskou populací s vyšším vzděláním a rozvinutějším průmyslem a obchodem, především v jeruzalémské a nabuluské oblasti. Po sjednocení obou břehů tak tvořili Palestinci dvě třetiny populace, neboť na Západní břeh přišlo 300 tisíc a na Východní 100 tisíc palestinských uprchlíků.³¹⁵

Jordánská vláda se snažila začlenit palestinské, muslimské i křesťanské elity do jordánského ekonomického a politického systému. Ačkoli jim nebyly přístupny bezpečnostní a vojenské pozice, byly jim po vyjádření podpory režimu udělovány významné vládní a administrativní posty.³¹⁶ Vláda rovněž povzbuzovala Palestince k investicím do průmyslu a obchodu na Východním břehu.³¹⁷ Tím, že Palestincům udělila jordánské státní občanství, jim rovněž umožnila přístup a cestu za prací do Jordánska a do ostatních arabských zemí. Rovněž většina uprchlíků obdržela jordánské občanství a právo pracovat a vlastnit pozemky.³¹⁸ Právo volit však bylo rezervováno pouze pro muže platící daně.³¹⁹ Uprchlíci tvořili čtvrtinu populace a provizornost jejich situace a jednotné vzdělání zajišťované UNRWA a poskytované palestinskými učiteli se stalo zárodkem

³¹⁴ SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 47. SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 10.

³¹⁵ KIMMERLING B., MIGDAL, J.S. *The Palestinian People: A History*, str. 217 a 221.

³¹⁶ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*. Cambridge University Press, 2006², str. 153-154. SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 47. SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 13 a 15.

³¹⁷ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 12.

³¹⁸ SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 46.

³¹⁹ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 14

obnovy palestinského vědomí, opakem snah po integraci do jordánské společnosti.³²⁰

Palestinská politická opozice se v první polovině padesátých let nevytvořila, ačkoli došlo k zavraždění krále Abdullaha ve Starém městě. Psychologická, politická a fyzická zranitelnost vůči Izraeli podpořila podporu jordánskému režimu, stejně jako vědomí, že Palestinu je možno získat zpět jedině společným arabským úsilím.³²¹ Pocit, že i Palestinci Západního břehu jsou vlastně pod okupací, tentokrát jordánskou, začal na Západním břehu narůstat až v druhé polovině padesátých let, s ideologickou levicovou a panarabskou podporou zvnějšku. Vyústil roku 1956 v povstání potlačené jordánskou armádou a později v zákaz veškerých aktivit souvisejících s politickou činností (1957).³²² K nárůstu angažovanosti v panarabském hnutí, komunistické straně, straně Baas i Muslimském bratrstvu však přesto docházelo. Vláda politické opoziční aktivity Palestinců silně potlačovala a pokračovala v politice klientismu a fragmentace. Menší požadavky opozice však přijímala a nadále se vyjadřovala pro získání Palestiny zpět.³²³ Až do poloviny šedesátých let se proto na Západním a Východním břehu nezformovalo palestinské politické seskupení, jež by propagovalo oddělenou národní identitu či pracovalo na vytvoření nezávislého státu.³²⁴ Opozice se zformovala až v souvislosti se vznikem Organizace za osvobození Palestiny (1964) a nástupem palestinského nacionalismu. Po válce roku 1967 se pak jordánsko-palestinské vztahy rapidně zhoršily.³²⁵ Politická stanoviska křesťanské hierarchie byly ve značném kontrastu vůči aktivitám laických křesťanů, angažovaných ve výše uvedených opozičních a levicových stranách. Podporu vládě a královské rodině vyjádřila hierarchie především v kritické druhé polovině padesátých let. Křesťanští Palestinci se naopak cítili jako Palestinci vládou diskriminováni, a ani po válce roku 1948 nepřestali být v popředí arabského národního hnutí.³²⁶

³²⁰ KIMMERLING B., MIGDAL, J.S. *The Palestinian People: A History*, str. 223-224.

³²¹ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 18-19.

³²² PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 153-154.

³²³ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 154.

³²⁴ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str.18.

³²⁵ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 179. SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 48.

³²⁶ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 8.

Pokud jde o podmínky církví, ty se dočkaly zrovnoprávnění církevního práva církevních tribunálů s právem muslimským a byla zachována tradice křesťanských starostů v tradičně křesťanských městech (Betlém, Beit Jala, Beit Sahour, Ramallah, místostarosta v Jeruzalémě).³²⁷ Ačkoli církvím bylo ústavně garantováno právo zakládat a vést vlastní vzdělávací a charitativní instituce, legislativa doznala v padesátých letech určitých změn směřujících v následujících letech k omezení církevní činnosti. Tradičním místním i západním církvím bylo zakázáno kupovat pozemky v blízkosti svatých míst a později získávat pozemky v celém Starém městě, pozemky nemohly kupovat ani pro ekonomické účely.³²⁸ Křesťanské sociální a charitativní instituce musely být znovu založeny a zaregistrovány a jejich aktivity, včetně administrace a finanční správy, byly podrobeny státní kontrole. Bylo požadováno potvrzení, že instituce jsou nepolitické, nenáboženské a nekonfesní.³²⁹ A konečně křesťanské školy měly přijmout jednotnou národní vzdělávací osnovu a metody, arabštinu jako hlavní vyučovací jazyk, zavést oficiální státní svátky a náboženskou výuku pro muslimy. Zákon nevedl pouze k unifikaci školství, ale především ke snížení úrovně křesťanských škol. Církev v čele s katolickou církví proti němu silně protestovala a obdržely od krále Husajna pozdržení v implementaci zákona až do roku 1966.³³⁰ Tato jordánská politika vůči církvím se děla v kontextu striktní kontroly národních palestinských aktivit s přihlédnutím k omezení mezinárodního církevního vlivu.

4.3.2. Izraelští Palestinci a izraelská politika vůči církvím (1948-1967)

Izraelská palestinská komunita měla rovněž malý vliv na rozvoj regionálního národního hnutí, neboť politické postoje většiny izraelských Palestinců byly v padesátých a šedesátých letech charakterizovány téměř úplným

³²⁷ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 7-8.

³²⁸ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str.2-4. Law of Maintaining Properties by Religious Personalities, 1953, 1954.

³²⁹ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 4-5. Charitable Associations Law, 1953, 1956.

³³⁰ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 6-7. Public Education law, 1955.

přízpusobením se izraelské vládě a administraci.³³¹ Tento poválečný stav byl zapříčiněn odchodem ekonomických, kulturních a politických elit a vnitřní emigrací Palestinců během války. Došlo k reorientaci na tradiční sociopolitické struktury, klanového a komunitního charakteru a na tradiční vůdce, kteří udržovali klientský vztah s vládní administrací, omezující se na získávání prospěchu v oblasti služeb a zdrojů.³³² Většina těchto tradičních a nově vytvořených loajálních vůdců se angažovala v sionistických stranách, především ve straně MAPAI. Neméně podstatným důvodem k tomuto politickému stavu byla silná kolektivní represe palestinské populace z izraelské strany. Izraelští Palestinci, na území Galileje, takzvaného Trojúhelníku a Negevu, kde žilo 85-90 procent z celkového počtu palestinského obyvatelstva Izraele, žili mezi léty 1948-1966 pod izraelskou vojenskou správou. Vojenská správa se vyznačovala kolektivním omezováním občanských svobod, svobody pohybu, projevu a organizace, používala metody zastrasování, zatýkání, nuceného přesídlování,³³³ a především umožňovala vyvlastňování půdy a majetku.³³⁴ Jejím cílem byla kontrola, izolace a prevence politické mobilizace. Zároveň usilovala o získání tradičních vůdců a vytvoření nových, spolupracujících elit.³³⁵ „*Autority podporovaly fragmentaci arabské populace na náboženském, etnickém, humula (velké rodiny) a regionálním základě. Vůdci komunit, kteří s režimem spolupracovali, získávali výhody od vojenské správy.*“³³⁶

³³¹ JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXV, No. 138, 2006, str. 6-22, str.8.

³³² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str.42-44. JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*, str. 8.

³³³ SABRI, Jiryis. *The Arabs in Israel*. Monthly Review Press, New York and London, 1976. Vojenská správa byla podložena zákony výjimečného stavu, přejatými od Britské mandátní správy. Nejtvrdší byla izraelská vojenská správa vůči arabským oblastem v letech 1948-1959. Jednalo se o sktriktní kontrolu každodenních aktivit a obchodu, byla omezena svoboda pohybu, pobytu, práce, slova, tisku, vlastnění zbraní, docházelo k zatýkání a přesídlování. Kritika v izraelské politické opozici a ve společnosti vzrůstala mezi léty 1959-1966. Vojenský režim začal být vnímán jako diskriminační, neefektivní, ohrožující izraelskou vnitřní bezpečnost a vyhovující zájmům vládnoucí strany MAPAI. Roku 1966 došlo ke zrušení vojenské správy, izraelským Palestincům byla umožněna svoboda pohybu na většině území Izraele, avšak dohled na aktivity povzbuzující růst palestinského nacionalismu byl rozšířen především v pobřežních městech, která původně pod vojenskou správou nespádala.

³³⁴ Od roku 1948 do roku 1950 přišli izraelští Palestinci definitivně o devadesát procent ve válce roku 1948 zabrané a nevrácené půdy pomocí diskriminačních zákonů vůči arabské populaci, jež izraelský parlament přijal v raných 50. letech s cílem legalizovat vyvlastnění půdy a zakázat její prodej izraelským Arabům. PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, str. 159-160.

³³⁵ ³³⁵ JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*, str. 8-9.

³³⁶ DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*. Peace Research Report No. 35, University of Bradford, UK, 1995, str. 3.

Výjimkou v politické akomodaci byla angažovanost v Izraelské komunistické straně, která jediná Palestincům umožňovala vyjádřit národnostní cítění legálně, a v hnutí al-Ard, jehož členové byli perzekvováni a strana byla zakázána. Vysoké procento křesťanů v poválečné palestinské populaci v Izraeli (kolem dvaceti procent) a zničení islámských struktur způsobilo, že křesťané hráli větší politickou roli, ať už v sionistických či v levicových stranách. V komunistické straně se angažovali především pravoslavní, již rezolutně odmítali konfesijní přístup.³³⁷ Řecko-katolíkům zakázal melkitský biskup George Hakim angažovat se v opozičních stranách.³³⁸ Ačkoli většina palestinské politické reprezentace v Izraeli se vyznačovala akomodací, předválečné národní vědomí přežilo a palestinský názor na události roku 1948 byl jasně vyjadřován kulturními elitami v poezii. Paměť se předávala v poezii, „od úst k ústům“. Izraelská vláda stěží věděla, nakolik má tyto kulturní aktivity považovat za subverzivní a sankcionovat je.³³⁹

Co se týče církví, uznal Stát Izrael již Britskou mandátní správou uznané církevní komunity a přiznal církvím autonomii ve správě církevního majetku. Mohly provozovat církevní soudní dvory a více než padesát církevních škol.³⁴⁰ Církvím byla dokonce přiznána autonomie v dosazování vlastních kněží a hierarchie, na rozdíl od muslimských náboženských organizací, jež byly kooptovány a zcela byrokratizovány státem.³⁴¹ Co se týče církevního majetku, ten byl na nových izraelských územích prohlášen za takzvané *absentee property*. Týmž problémům čelili křesťanští laici, muslimové a muslimské instituce. Církevní představitelé však řešili tento problém pouze za své církve, a nikoli na širší ekumenické či mezináboženské, národní bázi. „*Laičtí arabští křesťané čelili stejným problémům, pokud se týče konfiskovaného či v nepřítomnosti zabraného majetku. Křesťanské instituce však zacházely s tímto problémem více než při jedné příležitosti výlučně v rámci úzkého konfesionalismu... nezmínily, že tento problém je společný pro veškerý arabský majetek v Izraeli a že představuje primární*

³³⁷ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 156.

³³⁸ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990*, str. 24. PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 156.

³³⁹ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 157.

³⁴⁰ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2005, str. 121.

³⁴¹ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 42.

*politické rozhořčení celé arabské menšiny.*³⁴² Jelikož však byl Izrael velmi citlivý na mezinárodní křesťanský ohlas, byl zejména majetek katolických církví poměrně bezproblémově v padesátých letech navrácen či kompenzován. Větší komplikace prodělaly církve pravoslavné, především ruská církev a nezaregistrované církve protestantské.³⁴³ Navrácení a kompenzace se však netýkaly majetku a půdy muslimských institucí a běžné palestinské, muslimské a křesťanské populace, jež odešla/byla vyhnána během války.³⁴⁴

Přesto byl postoj izraelské vlády k místním církvím nepřátelský, i když nikoli oficiálně.³⁴⁵ Izraelské autority byly vůči církvím a křesťanům stejně nedůvěřivé jako vůči muslimům. Kněží svědčili britským a mezinárodním vyšetřovacím komisím v průběhu mandátu v neprospěch Izraele a křesťané se více než muslimové angažovali v komunistické straně a stranách národních. Pro izraelskou vládu byli křesťané především Arabové, a přesto bylo s křesťanskými církvemi zacházeno poněkud lépe než s institucemi muslimskými.³⁴⁶ Postoj izraelské vlády by se však zřejmě nelišil, kdyby si Izrael neuvědomoval, že lokální církve jsou zaštitěny církvemi mezinárodními a kdyby neměl, především v otázce Jeruzaléma, důležitého mezinárodního soupeře, římsko-katolickou církev.³⁴⁷

Cílem izraelské strategie bylo zachovat politický klid v lokálních komunitách a docílit co možná největšího oslabení církví, aniž by to vzbudilo mezinárodní odezvu.³⁴⁸ Na jedné straně sice dala izraelská vláda církvím instituční autonomii kvůli prezentaci náboženské svobody v Izraeli před západním

³⁴² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 87.

³⁴³ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, k ruskému majetku viz str. 144-165, ke katolickému, pravoslavnému a protestantskému církevnímu území a majetku viz 166-186.

³⁴⁴ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: an Historical, Social, and Political Study*. Praeger, Westport, Connecticut, London 1993, str. 11. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 40 a 87.

³⁴⁵ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 143.

³⁴⁶ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 21-23. BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 124-127.

³⁴⁷ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. K izraelské strategii vůči bloku církví podporujících internacionalizaci Jeruzaléma v čele s církví římsko-katolickou viz str. 24-51.

³⁴⁸ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 121-143.

křesťanským světem, avšak na druhé straně potřebovala zajistit jejich kontrolu, neboť přirozeně považovala za jednodušší kontrolovat jednotlivé náboženské komunity než čelit národnostní menšině.³⁴⁹ Místní církve byly ve vyjednávání s Izraelem naopak motivovány snahou po udržení si co možná největších výhod zděděných z osmanského období.³⁵⁰ Stát uplatňoval svoji strategii opatrnou praktickou politikou projednávající jednotlivé případy v jejich aktuálním kontextu. Ačkoli vzbudil Stát Izrael dojem, že církevní otázce je věnována patriční pozornost tím, že zřídil křesťanské oddělení na ministerstvu náboženských záležitostí, opak byl pravdou. Ministerstvo bylo původně zřízeno pro projednávání židovských záležitostí, vedli jej nábožensky orientovaní židé, problémy, které s křesťanskými církvemi řešilo, byly velmi omezeného rázu (otázka svatých míst, informační publikace, udržení kontaktu s hlavami církví, hostování zahraničních návštěv), úroveň oddělení neustále klesala, a především byla politika oddělení, na rozdíl od ministerstva zahraničí, jež hovořilo s církvemi na mezinárodní úrovni, systematicky negativní a cíleně se zanedbávaly církevní otázky.³⁵¹ Přestože tedy měly církve orgán pro jednání s vládou, církevní otázky se řešily s mnoha ministerstvy a až do současnosti mají církve pocit, že v církevních záležitostech nemají nikoho, na koho by se mohly obrátit.³⁵² Dále usilovala izraelská strategie o rozdělení církví na základě garantování stávajících privilegií jedněm, často katolickým církvím, na úkor církví jiných. Politika odměn a trestů byla uplatňována například v otázce převodu financí. Církve byly vzhledem k rozdělení Jeruzaléma rozdělené i institučně, a zatímco svatá místa a sídla církví se nacházela v arabském Jeruzalémě, nově vystavěné správní a vzdělávací instituce se nacházely v západním Jeruzalémě, nyní v Izraeli. Zejména pro arménskou, koptskou a syrskou církev tak vznikl problém převodu zisku z těchto institucí v Izraeli do hlavních sídel a komunit v Jordánsku. Na přesunu financí z církevních institucí v Izraeli byla církevní sídla značně závislá a Izrael toho využíval k umírnění opozice a rozsah převodů umožňoval dle metody odměn

³⁴⁹ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 155. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 47.

³⁵⁰ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 135.

³⁵¹ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 122-124.

³⁵² Rozhovor s bývalým pracovníkem Křesťanského oddělení Ministerstva pro náboženské záležitosti Danielem Rossingem, 15. srpna 2007, Tantur, Jeruzalém.

a trestů.³⁵³ Dále se jednalo o udílení a prodlužování povolení ke vstupu do Izraele a k pobytu v Izraeli, udělování propustek k návštěvě svatých míst v arabském Jeruzalémě, poskytování stavebních povolení a přiznání stavebního materiálu apod. Zvládnutí politického odporu křesťanských věřících pak obstarala především vojenská správa fungující mezi léty 1948 a 1966 na územích s většinově arabskou populací. Z bezpečnostních důvodů bylo znemožňováno nahrazení evropského kléru klérem arabským a odmítány katolické žádosti o uvolnění vojenské správy.³⁵⁴ Co se týče církevní hierarchie, vláda samozřejmě usilovala o pozitivní vztahy, ty však nebyly evidentní. Podařilo se je ustavit především s menšími církvemi a s pravoslavnou církví, rovněž výhodami a značnými finančními příspěvky jednotlivým reprezentantům.³⁵⁵

Osoba jediného arabského biskupa v historické Palestině v padesátých letech, *George Hakima* (قورق حاكيم, 1943-1967), pozdějšího melkitského patriarchy (1967-2000), je typickým příkladem klientského vztahu. Hakim byl zároveň nejvyšším církevním představitelem v Izraeli, neboť odsunem palestinského obyvatelstva roku 1948 se síla melkitské a pravoslavné církve v Izraeli vyrovnala a ostatní církve měly sídla ve Starém městě, v Jordánsku.³⁵⁶ Hakim byl jedním z pragmatických vůdců poválečné palestinské komunity v Izraeli a jeho konzervativní a konfesijní správa církve a klientský vztah s izraelskými vládními a politickými autoritami byl v příkrém protikladu k jeho předchůdci Gregoriovovi Hajjarovi.³⁵⁷ Snažil se být nejen náboženským, ale především politickým vůdcem pro katolickou komunitu. Prezentoval se jako ochránce arabských a křesťanských zájmů, odsuzoval zabírání arabské země, vojenskou správu a diskriminaci. Na druhou stranu založil roku 1951 křesťanskou politickou stranu, za což byl v palestinském kontextu zcela pochopitelně odsouzen křesťanskými nacionalisty. Po jejím neúspěchu udržoval úzké kontakty

³⁵³ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 139-140.

³⁵⁴ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 130.

³⁵⁵ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 140.

³⁵⁶ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 30. Arabská byla i nevelká, a především na severu Izraele zastoupená maronitská církev. S Libanonci a Syřany v církevní administraci však byla považována spíše za odnož církve libanonské.

³⁵⁷ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 48-52.

s vládnoucí MAPAI a jako první lokální arabský vůdce se roku 1960 setkal s premiérem Ben Gurionem. Potíral komunistické aktivity, svým věřícím přikazoval, aby ze strany vystoupili a zakazoval jim číst komunistický tisk. Dle Saula Colbiho, šéfa křesťanského oddělení ministerstva náboženských záležitostí, orgánu majícího na starosti křesťanské církve v Izraeli (1948-1975), byl rovněž velmi kooperativní se státní administrativou a udržoval úzké vztahy s diplomaty tradičních katolických evropských zemí. Výměnou za schvalování izraelského režimu požadoval shovívavost autorit vůči jeho politické lokální roli, osobní výhody a administrativní výhody pro komunitu. Nedodržování klientského vztahu z izraelské strany odplácel kritikou izraelské vlády a vojenské správy. Mnohdy protichůdné projevy vyvolávaly nejistotu u věřících, arabské státy ho nařkly z kolaborace s Izraelem a Izrael z nepřátelství vůči státu.

Přítomnost západních církví a církevních představitelů měla i své pozitivní účinky. Západní církve pomáhaly lokálním církvím institučně, humanitárním servisem, provozováním sociálních a vzdělávacích institucí. Rovněž však sloužily jako odvolací instance a jednoznačně pomohly zamezit konfiskaci církevní půdy. Západní církevní personál pomohl osvětlit témata porušování lidských práv, předložit palestinskou otázku západnímu publiku a změnit politiku některých církevních institucí, v první řadě Světové rady církví. Některé západní protestantské a většina evangelikálních církví projevovaly sympatie vůči Izraeli, menší prechalcedonské církve měly s Izraelem víceméně uspokojivé vztahy, arménská církev zachovávala neutrální postoj a jednoznačný odstup si zachovala především církev katolická.³⁵⁸

V konečném součtu lze tedy říci, že Izrael, díky své praktické, nuancované a víceméně minimalistické politice vůči lokálním církvím na jedné straně a dvojí tváří vůči církvím lokálním a mezinárodním na straně druhé, dosáhl toho, že lokální palestinské církve se nestaly v prvních desetiletích nástrojem politických protestů, k čemuž přispěla i opožděná politická reakce muslimů.³⁵⁹ V církevních kruzích však chybělo jak na izraelské, tak na jordánské straně věrohodné zhodnocení událostí roku 1948 a nové politické reality. Náboženský diskurz byl poznamenán diplomatickou slušností, formálností, odkazem na náboženská

³⁵⁸ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*, str. 155-156.

³⁵⁹ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 143.

témata a povinnosti. Ačkoli jednotliví křesťané byli v tomto období politicky aktivní, role církví byla spíše matoucí a sloužila k depolitizaci stávající situace.³⁶⁰

4.4. Politická situace církví v Izraeli a na Okupovaných územích po roce 1967

V červnu roku 1967 započal Izrael *šestidenní válku* proti Egyptu, Jordánsku a Sýrii, jež vyústila v okupaci Západního břehu, Gazy, egyptské Sinaje, syrských Golanských výšin a anexi východního Jeruzaléma. Výsledkem bylo obsazení celé historické Palestiny a dalších 300 tisíc palestinských uprchlíků. OSN přijala rezoluci č. 242 (29. listopadu 1967) žádající stažení Izraele do území získaných do příměří z roku 1949. Arabskou odpovědí byla takzvaná *jomkipurová* válka (1973), která částečně vyrovnala síly a vedla v září roku 1978 k uzavření první izraelsko-arabské mírové dohody v Camp Davidu, kdy Egypt uznal legitimitu existence Státu Izrael a byla mu navrácena Sinaj.

Válka roku 1967 vyvolala nábožensky laděný entuziasmus a příklon k pravicové politice na straně židovské a hluboký myšlenkový a taktický předěl na straně palestinské, neboť definitivně ukončila panarabské naděje. Obrat od panarabismu k národnímu hnutí a aktivnímu odporu lze nejlépe vystihnout protichůdnými slogany MAN „*Arabská jednota je cesta k osvobození Palestiny*“ a nastupujícího Fatahu „*Osvobození Palestiny je cestou k arabské jednotě*“.³⁶¹ Vedení OOP (*Organizace za osvobození Palestiny*, 1964) převzal národně-sekulární FATAH (Ḥarakat at-taḥrīr al-waṭanī al-Filastīnī, *Hnutí za osvobození Palestiny*), jenž se zformoval ze skupiny palestinských studentů na Káhirské univerzitě pod vedením Jásira Arafata. Ve vítězství prodchnuté atmosféře po bitvě u Karameh ovládl Fatah OOP a prosadil ozbrojený palestinský boj, který až do roku 1988 zůstal oficiálním programem. Z MAN se zrodily dvě nové strany, Habašem vedená PFLP (*Popular Front for the Liberation of Palestine*) a od ní odštěpená DFLP (*Democratic Front for the Liberation of Palestine*) vedená jordánským pravoslavným křesťanem Nayefem Hawatmou (Nāyif Ḥawātma). V rámci OOP tvořily druhou, často opoziční, a třetí, spíše progresivní, stranu. Po

³⁶⁰ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 63-65.

³⁶¹ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 27-31.

nezdárném pokusu usadit se na Západním břehu bylo OOP násilně vyhoštěno králem Husajnem z Jordánska (tzv. černé září 1970) a usadilo se v Libanonu, odkud bylo vyhoštěno roku 1982 v důsledku dvojího vpádu Izraele v letech 1978 a 1982. Vedení hnutí se usadilo v Tunisu a o pět let později začala pro samotné OOP nečekaná občanská vzpoura na okupovaných palestinských územích, takzvaná první intifáda (prosinec 1987). OOP se mezitím stalo jediným legitimním zástupcem palestinského lidu (1974), vyhlásilo Palestinský stát a uznalo právo Státu Izraele na existenci (1988).

Okupací Západního břehu a Pásma Gazy Izraelem došlo paradoxně k sjednocení historické Palestiny, ačkoli pod izraelskou nadvládou, a bylo umožněno znovunavázat politické a náboženské kontakty mezi Palestinci ze Západního břehu a z Izraele.³⁶² Díky tomu, že Západní břeh byl již v šedesátých letech znovu politicky aktivní a po izraelské okupaci roku 1967 se národnostně a politicky nezhroutil, byla arabská izraelská komunita znovu po dvaceti letech vojenského režimu vystavena palestinství Západního břehu a Pásma Gazy. Během jednoho desetiletí došlo v Izraeli k repalestinizaci arabské komunity a k politickému, národnímu, kulturnímu a náboženskému probuzení. Předělem mezi akomodační a propalestinskou politikou byla demonstrace proti konfiskaci půdy (1976), takzvaný den země (Yawm al-arḍ, *Land Day*), při níž bylo v Galileji zastřeleno šest Palestinců. Došlo k ustavení orgánu koordinujícího lokální arabské rady a k založení první lokálně i národně úspěšné nesionistické strany ve volbách, DFPE (*Democratic Front for Peace and Equality*). S nárůstem palestinizace došlo přirozeně ke konfliktu se stávajícím pojetím izraelské občanské příslušnosti. Nyní palestinští izraelští politici kritizovali diskriminaci a marginalizaci arabské menšiny, požadovali redefinici izraelské občanské identity a uznání kolektivního národního práva v rámci Izraele. Čím dál tím více politiků i občanů podporovalo OOP a identifikovalo se s požadavkem ustavit palestinský stát podél státu izraelského. Zrušení vojenské správy, pokračující diskriminační politika vůči arabské menšině, pravicová izraelská politika a zlepšení ekonomické situace na straně jedné a znovunavázání vztahů se Západním břehem a narůstající vliv

³⁶² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 90-175. DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*, str. 1-29.

náboženství na straně druhé umožnily rozvoj národního vědomí v izraelské arabské komunitě.

4.4.1. Izraelská vládní politika vůči církvím

Izraelská vláda pokračovala po okupaci roku 1967 v tradici dvou předchozích desetiletí. I nadále se vyznačovala tendencí k *divide et impera* prostřednictvím mocenského tlaku, státní intervence, kooptace organizací, klientského vztahu s hierarchií a celkovou strategií oslabování církví. Využívala tak přirozeného sklonu arabských komunit a jejich náboženských vůdců ke klanové a konfesionální mentalitě a ke spolupráci s vládou na úkor ostatních církví, zvyků převážně zděděných milletovým systémem a pozice církevní hierarchie v něm.

Touto strategií zamýšlela izraelská vláda zamezit formování jednotné (o)pozice na třech rovinách, tj. vnitrocírkevní, ekumenické a národní mezináboženské rovině.³⁶³ Na rovině vnitrocírkevní se snažila předejít napojení hierarchie na lidové vrstvy a nižší klérus. To bylo umožněno především pěstováním odlišné zkušenosti u hierarchie a u laiků. Hierarchii se dostávalo preferenčního zacházení založeného na politice benefitů, osobních odměn a trestů; v případě George Hakima fungoval tento vztah oběma směry. Laici, ať už izraelští či palestinští, zažívali naopak stát jako vojenskou, okupační mocnost, aniž by se jim ve většině případů dostávalo lepšího zacházení než muslimům. Docházelo k posílení zášti u laiků, jež je spojovala s muslimy, a vztahu založeného na výhodách u církevní hierarchie a vlivných křesťanských rodin. Hierarchie se vzdala sociopolitické role, diskriminaci před rokem 1966 zásadně neodsoudila, stejně jako okupaci po roce 1967. Druhým bodem bylo zamezit mezicírkevní spolupráci, především v politických a praktických administrativních otázkách. Po roce 1967 získal Izrael Staré město s křesťanskými svatými místy, sídly církví a patriarchátů a záhy izraelský parlament přijal takzvaný *Zákon o ochraně svatých míst* (27. 6. 1967). Církvím byl zákonem zaručen svobodný přístup ke svatým místům a získaly právo na ochranu proti znesvěcení či jinému poškození svatých míst. Pro mezicírkevní vztahy ve Svaté zemi je však prvořadý takzvaný *status quo* správy svatých míst, v platnosti od roku 1757, respektive 1852, jenž určením

³⁶³ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 113-114. Rovněž dle rozhovoru s Geries Khourym, 15. prosince 2005, Betlém a se Zoughbi Zoughbim, 14. června 2006, Betlém.

pravomocí jednotlivých církví ve svatých místech zaručuje poklidné vztahy v této v Jeruzalémě primárně důležité otázce. Izraelská strana se však ve své legislativě nezavázala stávající *status quo* zachovávat či podporovat.³⁶⁴ Tím, že tak neučinila, si nechala otevřené dveře k intervenci do ekumenicky a finančně nejzásadnější jeruzalémské problematiky. Jednotlivé církve, v úsilí získat co největší privilegia u lokálního arbitra, mají tendenci izraelskou vládu si naklonit a ta naopak užívat mezicírkevní spory o svatá místa k prosazování té či oné komunity a k pěstování mezicírkevních rozkolů, využívajíc tak řevnivosti a rozdělení církví.³⁶⁵ Konečně třetím bodem izraelské strategie bylo zamezit jednotné národní muslimsko-křesťanské opozici vůči izraelské politice na okupovaných územích, například podporováním vzniku křesťanských a muslimských politických stran v osmdesátých letech.³⁶⁶ „*Jedním z problémů pro Izrael jsou obavy, že křesťanské církve a muslimští náboženští představitelé by mohli jednoho dne spojit své síly na protest proti přítomnosti izraelské vlády ve městě (tj. Jeruzalémě). K tomu došlo pouze jednou a řecká hierarchie této krizi zamezila.*“³⁶⁷

Izraelská vláda si však uvědomovala symbolický význam Jeruzaléma a Betléma pro křesťanský svět a snažila se zaručit náboženskou svobodu, náboženskou kontinuitu a prokázat, že křesťanské komunity se pod izraelskou nadvládou mají lépe než v Jordánském království.³⁶⁸ „*Izraelské autority chtějí okolnímu světu ukázat, že církvím nejen zajišťují náboženskou svobodu a chrání svatá místa, ale že situace křesťanských komunit pod Izraelem je očividně lepší než během režimu krále Husajna.*“³⁶⁹ Z počátku rovněž podporovala kontakty věřících a propojení náboženských, muslimských i křesťanských institucí Západního břehu a Izraele. Propojením náboženských struktur měla v úmyslu legitimizovat ministerstvo náboženských záležitostí i na okupovaných

³⁶⁴ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 62-63.

³⁶⁵ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002, str. 106-110, 114-115. Zachování *status quo* se ukázalo být jediným osvědčeným způsobem, jak zabránit po tisíciletí trvajícím církevním sporům o nadvládu nad svatými místy a jak umožnit pokojnou správu. Důsledky pro ekumenické spoluzítí církví mohou být dalekosáhlé, jak je vidět na případu soupeření egyptské koptské a etiopské komunity a izraelské státní „nerozhodnosti“ v případě tzv. Sultánova kláštera na střeše Chrámu Svatého hrobu v Jeruzalémě.

³⁶⁶ Naim Ateek, 2. prosince 2005, Jeruzalém.

³⁶⁷ STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 77.

³⁶⁸ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 101.

³⁶⁹ STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*. Harper&Row, Publishers, New York, 1988, str. 69-70.

palestinských územích. Izraelští kněží sloužili na okupovaných územích a naopak a byl podporován arabský tisk informující o náboženských aktivitách na Západním břehu.³⁷⁰ Se „sjednocením“ historické Palestiny došlo i ke změně významnosti a demografického rácia církví. Řecko-katolická církev ztratila vedoucí roli ve prospěch řecko-pravoslavné a římsko-katolické církve. Izraelská vláda se snažila prohloubit klientský vztah i s náboženskými vůdci Západního břehu. Řecko-pravoslavné vůdce přesvědčila výměnou za zajištění řecké hegemonie v pravoslavné církvi, zatímco římsko-katolická hierarchie si stále zachovávala odstup kvůli pozici Vatikánu a většímu počtu arabských kněží v hierarchii.³⁷¹

Ke změnám v izraelské politice vůči církvím ve srovnání s obdobím mezi léty 1948 až 1967 však začalo docházet s probuzením židovského náboženského cítění po roce 1967 a s pravicovou národní politikou po roce 1977, v případě Jeruzaléma pak především s odchodem k arabskému Jeruzalému shovívavějšího Teddyho Kollka a zvolením pravicového Ehuda Olmerta v koalici s ultraortodoxními jeruzalémskými Židy starostou roku 1993.³⁷² Ačkoli levicová vládní politika měla z dlouhodobého pohledu velmi podobné cíle jako vládní i jeruzalémská politika pravicová, tedy prosazení a udržení židovské převahy a získání co nejvíce palestinské půdy, podstatně se lišila metodou, intenzitou a rytmem uskutečňování tohoto cíle. V předchozím oddílu bylo řečeno, že ačkoli izraelská politika byla vůči církvím pragmatická a víceméně nepřátelská, zacházela s nimi lépe než s muslimskými institucemi, především kvůli mezinárodnímu křesťanskému světu a otázce Jeruzaléma. S církevní hierarchií pěstovala pracovně únosné, popřípadě klientské vztahy a snažila se ji v rámci možností vládních cílů uklidnit, nikoli dráždit. To vše se záměrem, aby církve podaly mezinárodním církvím pozitivní zprávu, odsouhlasily nově založený Stát Izrael a popřípadě se pokusily přesvědčit i lokální křesťanskou komunitu o Izraeli jako lepším zlu. Předokupační vláda si byla vědoma rizika církevní opozice. Po získání Jeruzaléma však Izrael získal jednoznačnou lokální výhodu ve formě

³⁷⁰ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 103-104.

³⁷¹ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 99-101.

³⁷² DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 115-116. BENVENISTI, Meron. *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem*. University of California Press, London, 1996, str. 107-113.

svatých míst a sídel všech církví; sama římsko-katolická církev požádala o diskusi k otázce diplomatických vztahů vzhledem k závislosti na izraelské dobré vůli ohledně svatých míst a církevních institucí na Západním břehu.³⁷³ Izrael rovněž začal podporovat prosionisticky orientované evangelikální hnutí, jehož pozice se nacházely v absolutním rozporu s pozicemi místních arabských církví, čímž jednoznačně podkopával věrohodnost tradičních lokálních církví a muslimsko-křesťanské vztahy. Politická ignorance, neznalost a neurvalost v zacházení s lokálními církvemi a jejich hierarchií narušila jemné tkanivo vztahů a jemnou bilanci, kterou se snažila udržet vláda předchozí a předznamenala církevní vývoj, jenž vyvrcholil první intifádou.³⁷⁴

4.4.2. Vnitrocírkevní a mezicírkevní politický vývoj po roce 1967

Církev se začala dostávat ze své krize, do které upadla po roce 1948, pozvolna v sedmdesátých letech. Avšak ještě mezi léty 1967-1973 nebyla její pozice nijak zřetelná, okupaci neodsoudila a církevní představitelé, kromě latinského patriarchy, se pravidelně účastnili izraelských slavnostních ceremonií.³⁷⁵ Palestinskou křesťanskou obnovu počínaje sedmdesátými léty je třeba vidět v kontextu muslimského náboženského probuzení, křesťanského probuzení v Egyptě a v Libanonu a v kontextu celkové politické obrody v sedmdesátých letech. I v Palestině však došlo v důsledku narůstajícího vlivu muslimského náboženského hnutí a války v Libanonu k posílení konfesionalní mentality v církvích, především v církvi maronitské a melkitské, a k nárůstu napětí a problémům v muslimsko-křesťanských vztazích; muslimsko-křesťanské napětí se však církve pokoušely urovnávat (například církevní modlitby za oběti v Sabra a Shatilla roku 1980, přijetí Arafata papežem roku 1982 apod.)³⁷⁶ Tendence ke konfesionalismu však byla mnohonásobně vyvážena postupným

³⁷³ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 88.

³⁷⁴ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 116.

³⁷⁵ KHOURY, Geries Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*. In: *Al-Liqa'* 14/15, June/December 2000, str. 169-178, str. 169-172.

³⁷⁶ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 96, 102-103. KHOURY, Geries Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*, str. 174-175.

znovuoživením komunit jako takových, k čemuž přispělo i prolomení mezicírkevních katolicko-pravoslavných vztahů v průběhu Druhého vatikánského koncilu, a především setkání papeže Pavla VI. s konstantinopolským patriarchou Athénagorou I. a jeruzalémským patriarchou Benediktem v Jeruzalémě roku 1964. Zvolna nastupující náboženskou obnovu lokální církve je možno zaznamenat na rovině laiků, kléru i církevní hierarchie.

Palestinští věřící byli tradičně zapojeni do kulturního a politického života a ve vyjadřování národní příslušnosti byli mnohem otevřenější než církevní hierarchie. Národnostní obnova v Izraeli a okupace Západního břehu způsobily nejen větší zájem o politické, ale také o církevní otázky, úzce provázané v případě církevní půdy a jeruzalémské otázky. Laici se začali více zajímat o církevní život a kritizovali tradiční církevní struktury a církevní představitele (nevzdělanost, neschopnost, zkorumpovanost, nemorální chování, mezinárodní původ, nejednotné církevní svátky apod.)³⁷⁷

Na druhé straně se ke slovu začali dostávat charismatičtí a političtí církevní vůdci. V Galileji to byl melkitský biskup *Yousef Rayya* (Yūsif Rayya, 1968-1974), Libanonec dlouhodobě žijící ve Spojených státech, kde spolupracoval s Martinem Lutherem Kingem. Oddělil se od klientské politiky George Hakima, zvoleného melkitským patriarchou v Damašku, a od vlivných vrstev v církvi a věnoval se záležitostem prostého lidu. Při té příležitosti se vyslovil pro podporu komunistické strany a nikoli stran sionistických, angažoval se za návrat izraelských Palestinců do vesnic v severní Galileji Iqrit a Kufr Bir'am, na protest uzavřel všechny melkitské kostely v Izraeli a držel hladovku před izraelským parlamentem. Avšak i jeho angažmá bylo rozporuplné. Pobouřil si vlivné křesťanské rodiny, byl mu vyčítán přílišný amerikanismus, neznalost lokálních tradic a naivita při řešení vztahů s vládou a s muslimskou komunitou. Ačkoli silně solidární a angažující se pro palestinský lid, pod vlivem amerického křesťanství schvaloval právo židovského lidu být v Palestině a mít vlastní stát.³⁷⁸ Rovněž na Západním břehu bylo několik charismatických politických církevních vůdců. Všemi vážený byl především latinský kněz, „rytíř místní církve“ z Beit Sahour *Ibrahim Ayyad*

³⁷⁷ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 120.

³⁷⁸ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 108, 128-144. KHOURY, Geris Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*, str. 173.

(□Ibrahīm □Ayyād). Již od šedesátých let byl v úzkém spojení s Arafatem, byl pověřen recepcí dokumentu Druhého vatikánského koncilu *Nostra Aetata* v arabských zemích a byl zástupcem OOP ve Vatikánu. Dále to byl anglikánský pastor v Ramallahu *Elias Khoury* (□Īlyās H□ūrī, Eljas Chúrí), člen výkonného výboru OOP, vyhoštěn z okupovaných území roku 1969 a pro své ryze politické aktivity dodnes obdivovaný jeruzalémský patriarchální vikář melkitské církve *Hilarion Capucci* (Īlāryūn Kabū□ī, 1965-1974), syrského alepského původu, odsouzený za pašování zbraní roku 1974, po několika letech propuštěn. Tito charismatičtí církevní vůdci vyjadřující a angažující se v politických otázkách myšlenkově inspirovali a povzbudili lokální křesťanskou komunitu, začali klást církvím politické otázky a svým angažmá vylepšili obraz mlčící církve v palestinské a arabské společnosti.³⁷⁹

Na rovině laiků a kněží (Yousef Rayya, Lutfi Laham (Luṭfi Laḥḥām), Samir Khalil, Geris Khoury (□arīs H□ūrī, Geris Chúrí), Rafiq Khoury (Rafiq H□ūrī, Rafik Chúrí) atd.) začínal narůstat společný zájem o církevní dědictví Svaté země, učení církevních otců, liturgii, Bibli a muslimsko-křesťanský dialog. Na okraji církví se začaly formovat laicko-kněžské, ekumenické skupiny modlitebního a diskusního charakteru, ve kterých si lidé společně začínali klást otázky po smyslu křesťanské přítomnosti ve Svaté zemi a brzy i otázky po politické situaci a roli církve v ní.³⁸⁰ Postupně začaly být organizovány alternativní církevní aktivity (přednášky, semináře, konference) a zakládány nové organizace (farní rady, charitativní organizace, vzdělávací centra apod.). Většina těchto aktivit se děla na ekumenickém základě. Především diskusní skupiny a vzdělávací ekumenické kroužky kněžsko-laické povahy měly významný vliv na formování církevního politického vědomí, že v Palestině není nadále možno oddělovat církevní angažmá od lokálního politického kontextu. Rovněž aktivity jeruzalémské *Komise pro spravedlnost a mír* (*Peace and Justice Commission*), *Katechetického centra svatého Cyrila* (Lutfi Laham) či aktivity muslimsko-křesťanského centra *Al-Liqā'* (Markaz al-Liqā□, Geris Khoury) spadají do této kategorie. Tento vývoj

³⁷⁹ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 101. KHOURY, Geris Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*, str. 172-174. Jaqub Atraš, 19. dubna 2006, Beit Sahour. Zoughbi Zoughbi, 14. června 2006, Betlém.

³⁸⁰ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 114-116, 152. KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: *Al-Liqā' Journal*, Vol 14/15, 2000, str. 39–88.

v sedmdesátých a osmdesátých letech nemusel mít nutně politické implikace, ale připravil pro ně půdu.

Z předchozího popisu vztahu hierarchie a státu je zřejmé, že lokální mezinárodní hierarchie se snažila udržet rovnováhu zájmů mezi požadavky místních státních autorit, požadavky svých mezinárodních církevních garantů a požadavky svými. Se státními autoritami církve kooperovaly dle modelu vnitřní autonomie – spolupráce se státem. Mezinárodní garanti, výměnou za možnost být přítomni ve Svaté zemi a kontrolovat svatá místa, naopak poskytovali církvím finanční zázemí a ochranu před jordánským a izraelským omezováním církevních svobod a privilegií. Linie spolupráce místní hierarchie s mezinárodními církvemi na jedné a s lokální vládou na druhé straně však měly společnou nevýhodu, a to nenutnost spolupráce s místní laickou komunitou, jež požadovala reformy či vylepšení stávající situace. Nezohlednění laických požadavků byla v Jeruzalémském patriarchátu v případě řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve, na rozdíl od okolních patriarchátů, o to zásadnější, že laikům není církevním právem zaručen podíl na správě patriarchátů.

O to důležitější bylo rozhodnutí některých jeruzalémských církví přistoupit v sedmdesátých letech k indigenizaci, palestinizaci církevní hierarchie. Přispěl k němu vliv mezinárodních sesterských církví, místního laicko-kněžského hnutí a zhoršující se izraelská politika vůči církvím. Obnova místních církví indigenizaci umožnila, zároveň jí však byla podpořena. Postupné nahrazování kněží a hierarchie mezinárodního původu Palestinci přirozeně vedlo k posílení arabského charakteru církví a k většímu ohledu na lokální, a nikoli pouze mezinárodní církevní agendu. Došlo k uvědomění si národní příslušnosti církví a proměně politické pozice počínaje první intifádou. Arabskou hierarchii měla tradičně melkitská církev, o čemž svědčí zmiňované postavy Syro-egypt'ana George Hakima, Libanonce Yusefa Rayyi a Syřana Hilariona Capucciho. K palestinizaci hierarchie přistoupily nejprve tradiční protestantské církve, zvyklé na lokální církevní vedení. Anglikánská církev začala s palestinizací regionální hierarchie již v padesátých letech, když jmenovala Najiba Quba'iniho (Naḳīb Qubāīn) biskupem Jordánska, Sýrie a Libanonu. Prvním palestinským jeruzalémským biskupem byl pak zvolen Fa'iq Haddad (Fā'iq Ḥaddād) roku 1976. O tři roky později následovalo luterské jeruzalémské biskupství s Daud Haddadem (Dā'ud Ḥaddād). Latinská církev měla sice značné množství palestinského vyššího kléru

a Hannu Kaldanyho (Ḥannā Kaladānī) jmenovala izraelským patriarchálním vikářem roku 1963, palestinským patriarchou se však stal až z Nazaretu pocházející Michel Sabbah (Mišēl Šabbāh), a to s počátkem první intifády (1988).³⁸¹ Řecko-pravoslavná církev měla tradičně arabské kněze a řecké biskupy, patriarchy a mnichy svatého synodu. Jmenování několika arabských kněží do řad řeckého bratrstva v průběhu několika desetiletí však nemělo šanci změnit řeckou nadvládu nad Jeruzalémským patriarchátem. Rovněž arménská církev je tradičně spravována arménskou církevní hierarchií, zde však nepanuje rozkol mezi hierarchií a laiky, neboť ti jsou rovněž arménského původu.

V lokálním kontextu se tak hierarchie poměrně novějších církví, protestantských a katolických, stala hlavním iniciátorem přijetí národností pozice, na rozdíl od církve arménské, a především církve řecko-pravoslavné. *„Řecká hierarchie spravovala izraelskou vládu pokaždé, když to vypadalo, že se blíží mezicírkevní protest proti izraelské politice. Každý smysluplný apel prezidentovi či okolnímu světu napsaný jeruzalémskými církvemi musel být podepsán hlavními reprezentanty latinské, řecké a arménské církve, avšak Řekové a Arméni obstarávali po dlouhá léta blokaci protiizraelských protestů. I přes problémy s Armény jsou to Řekové, kteří jsou silnější (než Arméni) a smířlivější a i nadále se obávají sblížení Izraele s katolíky.*³⁸² Protestantské a katolické církve, díky svému částečně evropskému původu, byly zvyklé na pastorálnější vztah se svými věřícími, a především nemusely bojovat proti lokální laické komunitě, aby si udržely vládu nad církví. Byly institučně poměrně nové, dynamické, více responzivní na lokální sociopolitickou realitu, mezinárodně podporované a neuvyklé na menšinovou roli církve a na zavedený politický status quo vztahu mezi vládou a křesťanskou komunitou zděděné milletovým systémem.³⁸³

4.4.3. Územní otázka tří jeruzalémských patriarchátů

Územní otázka představuje v izraelsko-palestinském konfliktu otázku nejzákladnější, a to i pro církve jako ochránkyně svatých míst a komunit věřících.

³⁸¹ HEYER, Friedrich. *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger*. LIT, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Hamburg, 2000, str. 343-348. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 125-126.

³⁸² STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 77.

³⁸³ Rozhovory se zástupci místní komunity, zejména Rafiq Houry, 30. prosince 2004, Tantur, Peter de Brul, 23. ledna 2006, Betlém, Zoughbi Zoughbi, 14. června 2006, Betlém a další.

Ostří problematiky se ukazuje především v otázce vlády nad Jeruzalémem. Vyřešení jeruzalémské otázky se již po mnohá desetiletí považuje za rozhodující pro budoucí řešení konfliktu a uspokojivé dohody nebylo nikdy dosaženo. Roku 1948 obsadil Izrael západní Jeruzalém, roku 1967 obsadil a anektoval východní Jeruzalém a město prohlásil za věčné hlavní město izraelského státu. Izraelské autority započaly již v sedmdesátých letech výstavbu takzvaných kolonií neboli izraelských měst a vesnic na okupovaných palestinských územích, zejména v blízkém okolí Jeruzaléma, tedy na území takzvané *Green Line* z roku 1948. Proces se zintenzivnil počínaje léty devadesátými a pokračuje nadále. Tento fenomén je považován za územní *fait accompli* politiku a judaizaci okupovaných palestinských oblastí, porušující ženevské a haagské mezinárodní dohody.³⁸⁴

Území, jež církve vlastnily jako takzvané *waqfy* neboli náboženské vlastnictví před rokem 1948, bylo s vytvořením Státu Izraele prohlášeno za takzvané *absentee property* a jeho většina byla církvim v padesátých letech postupně navracena. Co se týče množství vlastněné půdy, řecko-pravoslavná církev je po izraelském státu největším vlastníkem půdy v Izraeli, pravoslavná, arménská a katolická církve jsou pak majoritními vlastníky půdy ve východním Jeruzalémě, a zejména ve Starém městě.³⁸⁵ Na jedné straně tedy stojí Stát Izrael, jenž je svým charakterem etnický stát založený na preferenci židovského obyvatelstva a usiluje politikou zakládání ilegálních kolonií o získání a udržení židovské převahy ve Starém městě, ve východním Jeruzalémě a v okolních oblastech.³⁸⁶ Na druhé straně stojí církve, vlastníci velkého množství pozemků v Izraeli a na okupovaných územích, které navíc neumožňují laikům podílet se na správě či kontrole správy patriarchátů. Vzhledem k těmto faktům je územní otázka jednoznačně tím nejcitlivějším bodem vztahu církve a státu na jedné straně a hierarchie a palestinských laiků na druhé straně.

Pro palestinské věřící je církevní postoj k judaizaci Jeruzaléma klíčový nejen pro jejich národní citění, ale především pro zachování arabského charakteru města, neboli přežití lokálního obyvatelstva v jeruzalémské oblasti. Palestinští

³⁸⁴ *A wall in Jerusalem: Obstacles to Human Rights in the Holy City*. B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, Jerusalem, 2006.

³⁸⁵ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 64.

³⁸⁶ Viz např. ROUHANA, Nadim N. *Palestinian Citizen in an Ethinc Jewish State: Identities in Conflict*. Yale University Press. New Haven and London, 1997. SMOOHA, S. *The Orientation and Politization of the Arab Minority in Israel*. Westview Press, London, 1992. DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*, str. 39-74.

křesťané se oprávněně již po celé století obávají, že ztrátou půdy, ať už své či církevní, ztrácí jak existenční prostor, tak sociopolitický vliv v zemi. Tradice prodeje církevní půdy státním či polostátním židovským organizacím má na území Jeruzalémského patriarchátu svůj počátek již v osmanském období, přičemž ne všechny smlouvy o prodeji či pronájmu půdy či majetku Státu Izraeli či židovským organizacím znevýhodňovaly místní křesťanskou komunitu.³⁸⁷ K vyvlastnění palestinské půdy arabských občanů Státu Izrael docházelo v Izraeli především v souvislosti s vojenským režimem v padesátých a šedesátých letech. K obdobnému procesu však docházelo a nadále dochází na okupovaných územích. Laici, již měli a mají většinou malou šanci se proti vyvlastnění bránit, doufali, že církve jako instituce mají větší možnost zachovat církevní majetek. Avšak k vyvlastnění, prodeji či dlouhodobému pronájmu půdy a majetku docházelo i v církvích. Situaci osvětlím na jednotlivých příkladech z jeruzalémských patriarchátů.

Řecko-pravoslavný patriarchát se svými specifickými podmínkami je v územní otázce nejvíce zranitelný, a to z důvodů dlouhotrvající finanční krize patriarchátu,³⁸⁸ řecké národní příslušnosti hierarchie, synodu a bratrstva, snahy zachovat řecký charakter vedení patriarchátu, snahy udržet si převahu v otázce svatých míst a primátu v Jeruzalémě, z důvodu tradice klientského vztahu s izraelskou vládou, odmítání implementace reforem požadujících uplatnění laického podílu na správě patriarchátu a konečně proto, že je největším vlastníkem církevní půdy vůbec. Prodej či pronájem církevní půdy a majetku je ve své podstatě v přímém rozporu s účelem existence patriarchátu jako celku, tj. k ochraně křesťanských svatých míst a v ideálním případě také k ochraně místní komunity. Předintifádovým příkladem pronájmu strategického území je pronájem svahu kolem Starého města vedoucího od Jaffské brány ve směru na Betlém

³⁸⁷ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 67.

³⁸⁸ Řecká vláda byla často ochotna pomoci Jeruzalémskému řecko-pravoslavnému patriarchátu v jeho finančních problémech. Cizí státní intervenci však nechtěla připustit ani Británie, ani Jordánsko a nechce ani Izrael. Proto patriarchát prodával svůj movitý a nemovitý majetek, a to již na doporučení Britské mandátní správy. Panují ovšem významná podezření z korupce a z nesprávné finanční správy patriarchátu. ROUSSOS, Sotiris. *Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in modern Jerusalem*. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, Routledge, Vol. 5, No. 2, July 2005, str. 103-122. Executive Committee. *Orthodox Congress – Israel. Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Khoury). Rozhovor s řecko-pravoslavným právníkem Eliasem Khourym, členem palestinské vyšetřovací komise, 18. května, 2006, Jeruzalém.

k Cinemathèque na dobu 140 let za obdržení 5 milionů dolarů, přičemž patriarcha dostal povolení k výstavbě luxusního apartmá na tomto území.³⁸⁹ Palestiniští pravoslavní křesťané sledují prodej či pronájem půdy a majetku židovským organizacím či Státu Izrael s nechtí a hněvem. Cítí velkou bezmoc, frustraci a zoufalství. V jejich očích se nejedná o prodej, ale také o podplácení, jež prodej provází. Toto chování z jejich pohledu zostuzuje křesťanskou řecko-pravoslavnou komunitu v očích muslimské komunity a oslabuje komunitu před izraelskou vládou.³⁹⁰

Arménský jeruzalémský patriarchát je největším vlastníkem půdy ve Starém městě. Zejména v sedmdesátých letech byl vystaven obdobnému tlaku izraelské vlády. Jeden z největších skandálů způsobil arménskému pravoslavnému patriarchátu v polovině osmdesátých let Shahe Ajamian, člen bratrstva sv. Jakuba, správce finančních záležitostí patriarchátu a osoba zodpovědná za prodej půdy Státu Izrael. Konkrétně se jednalo o prodej svahů Starého města od Jaffské brány k benediktínskému opatství Nanebevzetí Panny Marie. Ajamian byl přítelem Teddyho Kollka, jeruzalémského starosty. Když se ho arménský patriarcha pokusil roku 1981 sesadit a nahradit Karekem Kazanjianem, magistrát a ministerstvo vnitra vyjádřilo zásadní protest. Ministerstvo vnitra neprodloužilo Kazanjianimu, australskému občanu, povolení k pobytu, pokusilo se o jeho deportaci, patriarchátu bylo odepřeno osvobození od daní a nebyla mu udělována stavební povolení. Veřejné rozhořčení křesťanské komunity nad zásahy izraelské vlády do vnitřních záležitostí patriarchátu nakonec donutilo izraelskou vládu k souhlasu se sesazením Ajamiana a dosazením Kazanjianiho, ačkoli mu i nadále nebylo uděleno povolení k pobytu. Ajamian byl nakonec spolu s Raphaelem Levym, izraelským oblastním guvernérem Jeruzaléma, soudně obviněn z braní úplatků a finančních podvodů. Záležitost vedla k vlně odporu u laické komunity a k roztržce patriarchátu nikoli s věřícími, ale s izraelskou vládou. I přesto, že stejně jako v řecko-pravoslavném patriarchátu nedošlo ani v arménském patriarchátu k demokratizačním reformám a laici nemají podíl na správě patriarchátu, má se za to, že zejména fakt blízkého soužití členů patriarchátu, bratrstva svatého Jakuba, a

³⁸⁹ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 67-68.

³⁹⁰ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 67-68.

laické komunity v arménské čtvrti Starého města patriarchátu zabránil v držení politické pozice, se kterou by laická komunita zásadně nesouhlasila.³⁹¹

Latinský patriarchát reprezentuje spolu s františkánskou Kustodií Svaté země římsko-katolickou církev a ze všech místních církví má největší mezinárodní podporu. Právě díky Vatikánu a potažmo Francii to byla latinská církev, které se dostávalo snad největšího preferenčního zacházení a která způsobovala Státu Izrael největší diplomatické obavy.³⁹² V soudobé historii Latinského patriarchátu je znám pouze jeden skandál prodeje majetku či půdy proti vůli místního lidu či Vatikánu. Jednalo se o prodej obrovského, avšak válkou poničeného hotelu Notre Dame v Jeruzalémě ihned po šestidenní válce roku 1967. Hotel byl prodán katolickým církevním řádem bez souhlasu Vatikánu Hebrejské univerzitě. Poté, co se o tom Vatikán dozvěděl, vynaložil velké úsilí a značnou finanční částku, aby byl prodej hotelu zrušen. Podařilo se a Notre Dame je nyní prosperujícím luxusním jeruzalémským hotelem a centrem.³⁹³ Od tohoto incidentu je nemyslitelné, aby Latinský patriarchát prodal či pronajal území či budovy bez souhlasu Vatikánu. K pronájmům dochází, ale zdaleka ne v měřítku řecko-pravoslavné církve, jedná se o menší, strategicky méně důležitá území, prodej či pronájem je proveden oficiální cestou a schválen Vatikánem. V latinské církvi je to však důvěra lidu v čestnost vlastní hierarchie a v pořádek ve správě majetku, která je rozhodující. „*Je-li vzata půda římsko-katolické církvi, je všem ihned jasné, že musela být zkonfiskována či ani nedojde k její konfiskaci. Je-li však „zkonfiskována“ půda řecko-pravoslavného patriarchátu, značná část věřících si myslí, že možná sice došlo ke „konfiskaci“, ale řádně zaplacené.*“³⁹⁴

³⁹¹ SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*, str. 84-87. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57-87. DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 70-71. STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 75-76.

³⁹² BIALER, Uri. *Cross on the Star of David*, zejména první část, str. 1-92. Vatikán tradičně zastával mezinárodní politický konsensus OSN, a to až do roku 1993, kdy došlo k vzájemnému uznání samotné Organizace za osvobození Palestiny (OOP) a Státu Izrael a k uznání Státu Izrael Vatikánem (viz dále). Nadále Vatikán neuznává anexi východního Jeruzaléma Státem Izrael a okupaci palestinských území v rámci tzv. Zelené linie.

³⁹³ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 71-74.

³⁹⁴ Rozhovor s řecko-pravoslavnými obyvateli Beit Jaly a s Bassil Abu Etou, 4. května 2006, Betlém.

4.4.4. Shrnutí

V průběhu sedmdesátých a osmdesátých let došlo k postupnému probouzení palestinských a izraelských církví. To se dělo v kontextu politizace celé společnosti a nárůstu náboženského uvědomění v židovské, muslimské i regionální křesťanské komunitě. Na jednu stranu izraelská vládní politika vůči církvím pomalu přestávala mít zájem na zachování dobrých vztahů a na druhou stranu docházelo k proměně v církvích, neboť laici se více zapojovali do církevních aktivit, kněží se více vzdělávali a spolu s laiky začali vytvářet diskusní a studijní kroužky, objevili se charismatičtí církevní představitelé zajímající se o politické otázky či se přímo politicky angažující, docházelo k tvorbě alternativních církevních struktur, došlo k vytvoření prvních pokusů o reformulaci role církve v situaci politického konfliktu, a především přistoupily některé církve k palestinizaci své hierarchie. Prvky vnitřní změny v církvích a vnější politické změny ústily shodným směrem a vyvolaly zlom v církevní politice, praktickém ekumenismu i teologii, jenž se projevil na počátku první intifády.

4.5. Politická pozice církví za první intifády

První palestinská *intifáda* („setřesení“ okupace) vypukla v prosinci roku 1987 a byla založena především na nenásilném civilním odporu a nespolupráci obyvatelstva okupovaných palestinských územích s izraelskou okupační vojenskou mocí a administrativou. Na stávky a demonstrace odpovídal Izrael zákazy vycházení, odříznutím celých vesnic od vody a elektřiny, obléháním, konfiskacemi, demolicemi, vězněním, včetně velkého počtu nezletilých, mučením. O život rovněž přišlo kolem tisíce Palestinců a mnozí byli zraněni. Ačkoliv první intifáda zruinovala okupovaná území ekonomicky, upoutala pozornost celého světa a získala názor světové veřejnosti na palestinskou stranu. OOP uznalo právo Státu Izrael na existenci a vyhlásilo nezávislost palestinského státu (15. listopadu 1988) a Jordánsko se postupně stahovalo z východního Jeruzaléma.

Palestinské církve se v předchozích dvou desetiletích probouzely ze svého mlčení. Na počátku intifády však zaujaly po čtyřiceti letech pozici obdobnou té, kterou měly během britské mandátní správy, neboť přijaly ekumenicky jednotný, národní postoj, shodný s postojem muslimských komunit, politických vůdců a

OOP. Intifáda, necírkevní politická událost, jednoznačně uspíšila proces politizace církevní hierarchie započatý v osmdesátých letech a zapříčinila ekumenické sblížení. Křesťané Západního břehu, východního Jeruzaléma a Gazy se na ní plně podíleli a rovněž Palestinci v Izraeli intifádu podporovali. Pořádali demonstrace, národní stávky a organizovali a zasílali sbírky potravin, ošacení a léků na Okupovaná území.³⁹⁵ Lídry ve vyjádření národního postoje církví se stali především představitelé katolických a protestantských církví, nově dosazený latinský patriarcha Michel Sabbah, anglikánský biskup Samir Kafeety (Samīr Kafītī) a melkitský patriarchální vikář Lutfi Laham, současný patriarcha melkitské církve (Gregorios III. Laham).³⁹⁶ Tentokrát se k nim připojili i ostatní církevní představitelé jeruzalémských tradičních církví, řecko-pravoslavný a arménský patriarcha a zástupci ostatních prechalcedonských církví. K tomuto kroku je přinutila nejen jednoznačná křesťanská, ale především jednoznačná národní, palestinská a izraelská palestinská podpora povstání. Nepřistoupit na vyjádření solidarity s povstáním by znamenalo vystavit se velmi ostré kritice celého palestinského a arabského světa, včetně pravděpodobné kritiky mezinárodní.³⁹⁷ Role Michela Sabbaha jako národního křesťanského vůdce rostla a řecko-pravoslavný patriarcha Diodoros, jenž byl velmi zručným nábožensko-politickým vůdcem, nechtěl zůstat ve stínu latinského patriarchy. Rovněž mu dali řecko-pravoslavní laici ostrou kritikou, demonstracemi a zčásti i útoky na srozuměnou, že u nich ztrácí kredibilitu. Následující události, vzpoura převážně řecko-pravoslavné vesnice Beit Sahour a zabránění řecko-pravoslavného hospice svatého Jana ukázaly, že příklon k národnostní pozici se pro patriarchu ukázal jako oprávněný i v rámci jeho tradiční politiky. Třetí patriarchální církev, arménská apoštolská, se v osmdesátých letech postupně odklonila od izraelského klientismu, a ačkoli zachovávala tradičně neutrální a z jeruzalémských církví nejvyváženější církevní politiku, tvořila vcelku přirozenou součást arabské populace a neměla důvod se k ekumenickým iniciativám v tomto případě nepřidat.³⁹⁸ Na počátku

³⁹⁵ Naim Ateek, 2. prosince 2005, Jeruzalém.

³⁹⁶ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 168.

³⁹⁷ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str.221-222.

³⁹⁸ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 169.

intifády došlo tedy k čemusi, co lze nazvat slovy Franse Bouwena „*tichou dohodou o nespolupráci s izraelskou vládou*“.³⁹⁹

4.5.1. Společná prohlášení a aktivity církví

Intifádou započalo pro jeruzalémskou církev nevídané období, neboť církevní hierarchie zaujala propalestinský postoj a své aktivity a postoje vůči izraelské vládě začala koordinovat. Již od prvních měsíců intifády se církevní hierarchie a kněží společně podíleli na protestních akcích. Byli přítomni na demonstracích a protestních pochodech, účastnili se stávek, společně uzavírali tradiční poutní místa a kostely, na protest vyzváněli zvony, vyhlašovali zvláštní dny modliteb a půstů v solidaritě s trpícími, navštěvovali místní i mezinárodní, politické i náboženské představitele, prezentovali palestinskou kauzu mediálně v arabských, a především v zahraničních médiích, první rok se nepodíleli na izraelských novoročních oslavách, po tři první roky zkrátili na minimum vánoční liturgie a svátky, rušili veřejné obřady apod.⁴⁰⁰

Stejnou měrou bylo důležité vydávání prohlášení všech třinácti tradičních jeruzalémských církví, v nichž církevní hierarchie jednomyslně vyjadřovala solidaritu s utrpením Palestinců a rozhořčení nad izraelskou politikou na okupovaných palestinských územích. Obsah a jazyk těchto prohlášení (*Statement by the Heads of the Christian Communities in Jerusalem*) se v průběhu intifády vyvíjel s tím, jak se vyvíjela politická situace na okupovaných územích. Tři prohlášení z roku 1988 se v obecných etických kategoriích vyjadřovala proti nespravedlnosti a útlaku obecně. Prohlášení psaná v letech 1989-1991 byla charakteristická velmi ostrými formulacemi, představitelé se identifikovali s trpícím lidem na okupovaných územích, protestovali proti izraelské politice systematického odpírání základních lidských práv palestinské populaci a konkrétně vyjmenovávali násilné izraelské činy proti Palestincům. Protestovali proti provádění válečných operací v blízkosti svatých míst a volali mezinárodní komunitu a OSN, aby urychleně pracovala na vyřešení palestinského problému. Do tohoto období spadají i prohlášení reagující na zabránění řecko-pravoslavného

³⁹⁹ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém. O trhlínách v dohodě pro nadcházející období hovoří Yaakub Abu Saada, 13. června 2006, Betlém.

⁴⁰⁰ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 121. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 196.

jeruzalémského hospice svatého Jana. Závěrečná fáze první intifády, od roku 1991, byla charakteristická narůstajícím optimismem vzhledem k počínajícímu mírovému procesu, přesto však prohlášení vyjmenovávala porušování palestinských práv.⁴⁰¹ Rovněž představitelé jednotlivých církví vydávali prohlášení věnující se politickým otázkám ve formě apelů či pastoračních dopisů určených místní či mezinárodní komunitě.

4.5.2. Beitsahourská daňová vzpoura

Snad nejznámějším příkladem palestinské lidové křesťanské kolektivní intifádové rezistence je Beitsahourská daňová revolta.⁴⁰² V březnu roku 1988 občané desetitisícové křesťanské vesnice východně od Betléma vrátili na základě rozhodnutí místního komitě občanské průkazy vydané izraelskou správou a odmítli platit izraelské civilní správě daně, které mimo jiné pokrývaly náklady na izraelské administrativní a armádní výlohy na okupovaných území. Stát Izrael se rozhodl přijmout tvrdá kolektivní opatření z obavy, že by revolta mohla ohrozit jeho autoritu na Okupovaných územích a mohla by být příkladem pro ostatní palestinská města. Výsledkem bylo, že jinak poklidné město Beit Sahour bylo 46 dní obléháno izraelskou armádou. Během operace, jež skončila 31. října 1989, byl občanům zkonfiskován majetek za 3 miliony amerických dolarů a 40 lidí bylo zatčeno. Toto rozhodnutí řešit vzpouru kolektivní represí obležením celého města přilákalo pozornost světových médií, a ta využila faktu křesťanského charakteru města k upoutání pozornosti celého světa demonstrující na tomto případě místní křesťanskou podporu intifády.

Patriarchové a františkánský kustod se několikrát setkali a publikovali prohlášení (26. října 1989), v němž jako duchovní otcové národa vyhlásili den modliteb za palestinské a beitsahourské obyvatelstvo. Především však uspořádali protestní pochod církevních představitelů a evropských konzulů se záměrem navštívit Beit Sahour, vstup do města jim však byl izraelskými autoritami odepřen. Incident byl hojně diskutován v arabském a izraelském tisku. Případ Beit

⁴⁰¹ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 122-123.

⁴⁰² TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 175-176. RISHMAWI, Miriam. *We don't pay taxes anymore in Beit Sahour*. In: AUGUSTIN, Edda (ed.). *Palestinian Women. Identity and Experience*. Zed Books, London, 1993, str. 142-152. RAHEB, Mitri. *I am Palestinian Christian*. Fortress Press, Minneapolis, 1995, str. 108-111.

Sahour, křesťanské vesnice pod izraelským obležením podporující intifádu, vyvolal celosvětové ohlasy a byl jednou z úspěšných mediálních prezentací intifády z palestinského úhlu pohledu světovému publiku. V červnu následujícího roku získalo město Beit Sahour ocenění za příklad nenásilné rezistence proti násilnému útlaku.⁴⁰³

4.5.3. Zabraní hospice svatého Jana

Druhým z typických incidentů, a ve svých důsledcích pro církevní politiku mnohem zásadnějším, byl případ zabraní řecko-pravoslavného hospice svatého Jana členy židovské pravicové skupiny Ateret Kohanim o velikonočních svátcích v dubnu roku 1990.⁴⁰⁴ Zde se nejednalo nutně o „intifádový“ incident, nýbrž o incident, ke kterému může dojít ve Svaté zemi kdykoli a kdekoli. Stal se rozhodujícím proto, že se týkal svatých míst, odehrál se ve Starém městě blízko Chrámu svatého Hrobu, během velikonočního týdne, během intifády a za podpory izraelské vlády.

Spor o obsazení Hospicu byl předložen izraelskému Nejvyššímu soudu, který sice nařídil vyklizení „osadníků“, rozhodnutí však bylo několikrát pozdrženo. Opět bylo nařízeno vyklizení, až na skupinu dvaceti „osadníků“, dokud nebude učiněno konečné rozhodnutí. Záhy se také ukázalo, jak velká míra vládní podpory za hnutím Ateret Kohanim a tímto konkrétním činem stála.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Ocenění ve finanční hodnotě 50 000 amerických dolarů udělila Danish Peace Foundation. Beit Sahour bylo rovněž nominováno na Nobelovu cenu míru.

⁴⁰⁴ K incidentu došlo během velikonočního týdne dne 11. dubna 1990, kdy 150 členů skupiny Ateret Kohanim obsadilo budovu hospicu svatého Jana s tvrzením, že ji koupili od určité v Panamě registrované společnosti. Později se ukázalo, že arménský katolík Mardiros Matossian, exkomunikovaný z arménské církve Jeruzalémského patriarchátu již v polovině osmdesátých let, prodal budovu této skupině za sumu pohybující se mezi 3,5 a 5 milionů dolarů. Řecko-pravoslavný patriarchát tvrdil, že nájemník neměl žádné právo budovu prodávat a že okupace je ilegální. 13. dubna po ceremonii umývání nohou v Chrámu svatého Hrobu se vydalo procesí vedené patriarchou Diodorem I. k hospicu. Jeden z mnichů se pokusil odstranit Davidovu hvězdu připevněnou na vchodových dveřích, došlo k fyzické konfrontaci s „osadníky-okupanty“, policie zasáhla slzným plynem a jeden z členů Ateret Kohanim povalil patriarchu na zem. Viz TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 176-180. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 124-127. Kroniky z Proche-Orient Chrétien 40, 1990, str. 385-389. ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?*, str. 5-6.

http://hcc.haifa.ac.il/Departments/history-school/conferences/greek_orhosox_church/pdf/sotiris.pdf [25. 9. 2006].

⁴⁰⁵ Ministr obchodu a průmyslu Ariel Šaron a předseda Knesetu Dov Šilansky tento čin otevřeně podporovali, ministerstvo bydlení financovalo část prodejní ceny objektu a premiér Šamir intervenoval k pozdržení rozsudku o vyklizení „osadníků“ z hospicu. Ministerstvo náboženských

Z pohledu jeruzalémského starosty Teddyho Kolleka se jednalo z hlediska dlouhodobé izraelské strategie o odsouzeníhodný čin, skutečnou zradu: „*Práce mnoha let byla zničena, pravděpodobně nenávratně. Roky jsme usilovali o to, aby svět uznal Jeruzalém jako hlavní město Státu Izrael... a každý incident tohoto druhu nás vrhá zpět o celá léta. Řecká církev, o které mluvíme, nám pronajala v Jeruzalémě více území než jakákoli jiná církev. Celý pás země kolem Starého města je od nich... Bude to pro ně opravdu těžké pokračovat v dalších pronájmech... Myslím, že tento čin je skutečnou zradou.*“⁴⁰⁶

Řecko-pravoslavný patriarcha Diodoros si uvědomil, že zde pro další spolupráci s pravicovou izraelskou vládou není prostor a ztotožnil se s palestinskou kauzou „*Okupace budovy je agresí proti našim svatým místům a majetku během našich (velikonočních) náboženských oslav. My, muslimové a křesťané, máme společný problém a ten zahrnuje něco více než jen majetek.*“⁴⁰⁷ Podnikl příslušná, do té doby nevídaná opatření. Svoloval všechny místní církevní představitele, vyžádal si od nich podporu ve formě společného protestního prohlášení, ve kterém odsoudili izraelskou podporu obsazení hospicu a volali po navrácení majetku původnímu majiteli.⁴⁰⁸ Zároveň se patriarcha vydal na cestu po arabských a evropských zemích pro získání podpory.⁴⁰⁹ Ostatní církve viděly incident jako čistou provokaci, v optice úplného selhání izraelské vlády dodržovat *status quo*. Incident vyvolal i muslimsko-křesťanskou spolupráci. Chrám svatého

záležitostí dále odsoudilo protestní prohlášení církví a oficiálním stanoviskem vlády bylo, že hospic není svatým místem a že Židé mají právo usadit se legálními prostředky ve Svatém městě kdekoli. Viz TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 177.

⁴⁰⁶ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 127. Pro Kollekovu politiku správy Jeruzaléma viz CHESHIN, Amir, HUTMAN, Bill, MELAMED, Avi. *Separate and Unequal. The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Harvard University Press, London 1999.

⁴⁰⁷ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 177.

⁴⁰⁸ Prohlášení hlav jeruzalémských křesťanských komunit v reakci na incident zabrání Hospice sv. Jana ze dne 23. dubna 1990 bylo jedním z nejostřejších, podepsaly jej všechny tradiční jeruzalémské církve a bylo v něm oznámeno protestní uzavření svatých míst: „...*Tento akt dále ohrožuje přežití celé křesťanské komunity ve Svatém městě. My, hlavy jeruzalémských křesťanských církví a komunit otevřeně odsuzujeme činy osadníků. Hluboce litujeme podpory a povzbuzení, kterou tento čin obdržel od izraelských vládních kruhů. Požadujeme, aby se izraelské autority zasadily za okamžité odstranění těchto osadníků a navrátili majetek legitimním vlastníkům, řecko-pravoslavnému patriarchátu.*“ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 121-124, 128.

⁴⁰⁹ Svoji kauzu představil nejprve jordánské vládě, poté řecké v Aténách a ve Štrasburgu mluvil před Evropským parlamentem, který vydal prohlášení ve prospěch řecko-pravoslavného patriarchátu (ze dne 16. května 1990). Neslýchaným krokem však bylo, když řecký patriarcha kvůli tomuto činu navštívil Sýrii a prezidenta Assada.

Hrobu byl na protest poprvé po osmi stech letech na čtyřadvacet hodin uzavřen a rovněž esplanáda Chrámové hory byla tentýž den návštěvníkům uzavřena.⁴¹⁰

Patriarchát během svatého týdne přijímá mnoho poutníků, oficiálních hostů a je středem pozornosti celého pravoslavného světa. Citlivost situace spočívala stejnou měrou v okupaci hospicu jako v osobním ponížení samotného patriarchy, nejvyššího a nejstaršího zástupce křesťanských církví v Jeruzalémě, patriarchy, který nejvíce ze všech církevních představitelů spolupracoval se Státem Izrael, účastnil se izraelských slavnostních ceremonií, pronajímal Izraeli půdu a vydával svědectví o souhlasu s izraelskou politikou, za cenu poškozování palestinského obyvatelstva a oddalování se místní pravoslavné komunitě. Na tohoto patriarchu byl použit slzný plyn a byl sražen k zemi skupinou židovských „osadníků“.⁴¹¹ Taktika patriarchátu, že podporou Státu Izrael si udrží převahu nad svatými místy a bude uchráněn před tím, aby Stát Izrael zabral jakýkoli jeho majetek, zde zcela jasně selhala. Incident ukázal na stále se snižující zájem izraelské vlády na kooperativní politice a na to, že náklonnost či shovívavost patriarchátu k izraelské vládě zájmům patriarchátu, natož místní komunitě, z dlouhodobé perspektivy a za předpokladu pravicově národnostně orientované izraelské vládní politiky, neprospěje. Naopak ohrožuje jeho samotnou fyzickou existenci, neboť fakt rozšiřujících se židovských pravicových extremistických skupin zabírajících za otevřené vládní podpory území křesťanských čtvrtí Jeruzaléma je nejčernější noční můrou všech jeruzalémských církví.⁴¹²

4.5.4. Důsledky intifádové spolupráce církví

Během první intifády došlo k tomu, že hierarchie všech jeruzalémských církví se přidala na stranu v intifádě bojujícího křesťanského lidu, na národní palestinskou stranu. Ekumenickými prohlášeními a aktivitami politického charakteru vyjádřila jeruzalémská církev jako celek jednomyslné odmítnutí izraelské okupace. Tím církve oznámily změnu v oficiální církevní politice a

⁴¹⁰ Černé vlajky visely z patriarchátu, zvony zvonily smutečným tónem a poprvé v historii byla v Chrámu svatého Hrobu vztyčena palestinská vlajka. Podporu vyjádřila Světová rada církví, Vatikán i Národní rada církví Spojených států. Oficiální podpora přišla i od muslimských a izraelských levicových organizací a OOP řešila problém v rámci národní agendy.

⁴¹¹ DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*, str. 125.

⁴¹² DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*, str. 39-74, 125.

symbolicky se vrátily do popředí národního hnutí, ve kterém byly ve třicátých letech. Při těchto činech se však nejednalo o nacionalistickou rétoriku, ale o odsouzení konkrétních kroků škodících jak palestinskému, tak izraelskému obyvatelstvu a mírovému soužití vůbec. Přirozeným důsledkem církevní pozice byla roztržka v již tak značně napjatých církevně-státních vztazích. Tím, že se hierarchie sjednotila v politické pozici se svým lidem a že se církve sjednotily navzájem, způsobilý ránu izraelské *divide et impera* politice na všech třech výše uvedených rovinách, vnitrocírkevní, mezicírkevní i mezináboženské. Rovněž se přerušila síť klientských vztahů, bilaterálně pěstovaných s jednotlivými církvemi. Církve víceméně daly zapravdu židovským nacionálním kruhům, že nemá smysl na ně brát ohledy. Přesto však to byly církve, které tím, že se na intifádě podílely, přitáhly mezinárodní média, a především jako křesťanské organizace zajistily pro určitou část západního publika kredibilitu palestinskému muslimskému hlasu.

4.6. Vývoj církevně-politické pozice v období mírového procesu

První intifáda vyústila v mírová jednání, takzvané *Oslo Agreement I a Declaration of Principles* (1993) uzavřené mezi Jásirem Arafatem a Jicchakem Rabinem a vzájemné uznání PLO a Státu Izrael (1994). Izrael odešel z Jericha a z Gazy. *Oslo Agreement II* ze září 1995 rozdělilo palestinská okupovaná území do zón, přičemž se doufalo v postupné narůstání autonomní palestinské zóny A.⁴¹³ V konečném výsledku si však Izrael podržel plnou kontrolu nad pohybem palestinského obyvatelstva díky rozparcelování Západního břehu a vytvořením takzvaných *check pointů*. Jicchach Rabin byl roku 1995 zavražděn židovským pravicovým radikálem. Ačkoli panovala nadějná atmosféra, narůstající tempo výstavby židovských kolonií na okupovaných palestinských územích svědčilo o zhoršující se situaci *on the ground*.

Přestože docházelo v průběhu osmdesátých let k nárůstu izraelských palestinských politických stran a uskupení a politické fragmentaci bylo nutno čelit

⁴¹³ A (plná palestinská civilní a bezpečnostní kontrola, nyní 18 % okupovaných území), B (civilní palestinská, bezpečnostní izraelská, 22 %) a C (plná izraelská kontrola, 60 %). Viz BEININ, Joel, STEIN, Rebecca L. (eds.) *The Struggle for Sovereignty. Palestine and Israel 1993-2005*. Stanford University Press, Stanford, California, 2006. *A wall in Jerusalem: Obstacles to Human Rights in the Holy City*. B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, Jerusalem, 2006.

koordinací politických aktivit, všechna politická uskupení se shodovala ve dvou základních cílech: dosáhnout rovnoprávnosti v rámci izraelského státu a vyřešit palestinskou otázku vytvořením nezávislého státu.⁴¹⁴ Izraelské palestinské komunitě však byl dán poměrně malý prostor, především k ovlivnění druhého bodu. První intifádu podporovali s emociálním i praktickým angažmá, avšak zůstali loajálními občany Státu Izrael. Rovněž vítali a podporovali mírový proces a s jeho výsledky poměrně bezkonfliktně souhlasili. S intifádou a s mírovým procesem však začalo narůstat vědomí odlišného osudu a definitivně odlišné budoucnosti palestinské a izraelské palestinské společnosti. Postupné oddělování se rovněž zapříčinil neustále se zhoršující přístup na okupovaná území.⁴¹⁵

Vývoj po roce 1993 na izraelských, většinově palestinských a na okupovaných územích byl obdobný ve dvou dalších faktorech, a to v nárůstu sektoru nevládních organizací a nárůstu islámského hnutí. V palestinském sektoru Izraele spolu soutěžily sekulární a islámské nevládní organizace a izraelské islámské hnutí se rozdělilo na dvě větve, radikálnější severní větev šejcha Ra'ida Salaha a umírněnou jižní větev šejcha Nimra Darwiše.⁴¹⁶ Nárůst islámského hnutí v průběhu osmdesátých let započal třetí fázi, takzvaného náboženského nacionalismu devadesátých let a počátku nového století.⁴¹⁷ Na palestinských územích se islámským hnutím par excellence stalo HAMAS (Harakat al-muqāwama al-islāmīya, *Islámské hnutí odporu*), jež vzniklo na počátku první intifády z pobočky Muslimského bratrstva v Gaze pod vedením Ahmeda Jassina (أحمد ياسين), v reakci na politické ústupky Fatahu osmdesátých let a na mírový proces.⁴¹⁸ Popularitu a uznání si hnutí získalo vzdělávací, sociální a kulturní činností a stalo se hlavním rivalem sekulárních stran. Rezignovalo na sofistikovanou argumentaci, převzalo pragmatickou linii a populistický tón a přímo se soustředilo na místní kontext a hlavní palestinský problém, okupaci.⁴¹⁹

⁴¹⁴ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 178-179.

⁴¹⁵ DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*, str. 48-52.

⁴¹⁶ *The Arab Leadership in Israel*, str. 12-13.

⁴¹⁷ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 37-40.

⁴¹⁸ MISHAL, Shaul. SELA, Avraham. *The Palestinian Hamas. Vision, Violence, and Coexistence*. Columbia University Press, 2006².

⁴¹⁹ Až do roku 1994 byly omezené vojenské aktivity HAMASu směřovány na izraelské vojenské cíle. Proměna nastala roku 1994 po masakru provedeném Baruchem Goldsteinem v Hebronské mešitě, po němž následovalo tříleté období sebevražedných útoků na civilní cíle.

Církev zažily v pointifádovém vývoji, stejně jako celá společnost, především velkou vlnu uvolnění a euforie. Podporovaly mírová jednání, návrat OOP i zřízení Palestinské národní samosprávy.⁴²⁰ Celkově se dají církve v devadesátých letech popsat jako velmi čínorodé: udržovaly kontakty s mezinárodními církvemi, lákaly zahraniční investory a turisty, podporovaly rozvoj nevládních organizací. Z církevně-politického a ekumenického hlediska se vývoj ubíral dvěma směry. Základním směřováním bylo prohloubení a institucionalizace započaté mezicírkevní spolupráce. Druhou tendencí bylo pokušení opustit intifádovou mezicírkevní dohodu o nespolupráci církvi s Izraelem a začít jednat unilaterálně.⁴²¹ Tyto dvě tendence, značně protichůdné v církevní politice, avšak nikoli v oblasti ekumenické, náboženské a pastorační spolupráce, se prakticky prolínaly. Unilaterální kroky svědčily o přetrvávajících specifických zájmech lokální katolické a pravoslavné hierarchie, stejně jako o přetrvávání tradičních, intifádou překrytých problémů. Mezicírkevní koordinace započatá v osmdesátých letech, silně podpořená intifádou, však byla nezvratitelná. Té bude věnována první část a v druhé pak bude představeno navázání diplomatických vztahů mezi Vatikánem a Izraelem a přetrvávající problémy v řecko-pravoslavném patriarchátu. Poslední výhled do církevního dění během druhé intifády otevřou jednání v Camp Davidu 2000 a role církvi v nich.

4.6.1. O významu Jeruzaléma pro křesťany (1994)

Vyvrcholením mezicírkevní intifádové spolupráce a nejdůležitějším příspěvkem patriarchů a církevních představitelů jeruzalémských církvi k mírovému procesu devadesátých let⁴²² je všemi historickými církvemi společně sepsané memorandum *O významu Jeruzaléma pro křesťany* z listopadu roku 1994.⁴²³ Církev, stejně jako muslimské organizace, opakovaně protestovaly proti zabírání a konfiskaci půdy ve Starém městě a v Jeruzalémě izraelskou vládou, a to s poukazem na mezinárodní dohody (rezoluce OSN, Ženevská konvence, Haagské

⁴²⁰ Zoughbi Zoughbi, 15. srpna 2007, Betlém.

⁴²¹ DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXI, No. 2, 2002, str. 56-58.

⁴²² Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém.

⁴²³ Viz CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 307-338. DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, str. 51-65. *Kronika Proche-Orient Chrétien* 45, 1995, str. 177-186 (text dokumentu na str. 179-184).

dohody) a právě probíhající mírový proces. Otázka Jeruzaléma, sídla tří patriarchátů, se jich bezprostředně týkala a v budoucím jednání o jejím rozřešení nechtěly zůstat opominuty.

Dokument navrhuje inkluzivní vizi Jeruzaléma jako svatého města všech tří náboženství. Zasazuje se za zachování historických práv a privilegií jednotlivých náboženských komunit a za nezměněný *status quo* svatých míst. Chce zabránit tomu, aby byl Jeruzalém vydán na milost místní politické situaci a aby byl závislý na jakýchkoli městských či národních politických autoritách. Proto navrhuje pro Jeruzalém takzvaný speciální statut, jenž by spočíval ve správě Jeruzaléma zástupci tří daných náboženství a místních vlád, izraelské, palestinské a jordánské, za mezinárodní garance dohlížející na svobodu přístupu ke svatým místům pro místní komunity, na zachování *statu quo* včetně osvobození od daní z církevního majetku, na ochranu proti konfiskaci církevního majetku a na vydávání stavebních povolení. Dokument se ovšem nezmiňuje, o jaké geografické území by se mělo jednat, a rovněž neuvádí Jeruzalém jako hlavní město jakéhokoli z přítomných států či národů.

Memorandum *O významu Jeruzaléma pro křesťany* bylo významné především ekumenicky vzhledem k maximální reprezentativnosti zastoupených církví. Církev se dokázaly sjednotit na pro ně jedné z nejdůležitějších otázek a zavázaly se v něm k zachování *statu quo* svatých míst. Iniciativa se dočkala celosvětového pozitivního církevního ohlasu.⁴²⁴

4.6.2. Některé z oblastí pokračující ekumenické spolupráce

Spolupráce místních církví a církevních představitelů se počínaje prací na Memorandu institucionalizovala co do pravidelnosti a vzájemné koordinace. Církevní představitelé se setkávají zhruba ve dvouměsíčních intervalech a při naléhavých událostech častěji; jejich zástupci a zástupci jednotlivých oddělení se přirozeně scházejí mnohem častěji.⁴²⁵ Společně pracují na projektech a řeší

⁴²⁴ U. S. Catholic Conference a americká National Conference of Catholic Bishops, americké Churches for Middle East Peace. Také Vatikán vydal roku 1996 dokument „Considerations of the Secretariat of State on Jerusalem“ plně v duchu jeruzalémského Memoranda usilujícího o plné zachování historického, kulturního a environmentálního dědictví města, *statu quo* a přístupu lokální i mezinárodní komunity ke svatým místům.

⁴²⁵ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém.

stávající problémy. I nadále vydávají církevní jeruzalémští představitelé společná prohlášení. Základní téma okupace a nespravedlivého řešení konfliktu zůstalo v devadesátých letech stejné, přibyla témata nová, například odsouzení sebevražedných atentátů a veškerého násilí, kritika výstavby kolonií a omezení svobody pohybu v důsledku politiky check-pointů a později i zdi postavené podél okupovaných území.

Dvacetiletá mezicírkevní spolupráce na opravách Chrámu svatého Hrobu byla slavnostně ukončena inaugurací nově zrestaurované kopule nad hrobem Krista 2. ledna 1997. Při slavnosti seděli poprvé v historii tři patriarchové jeruzalémského patriarchátu bok po boku. V současnosti jsou jeruzalémské církve již schopné spolupracovat v rámci statu quo z roku 1852, avšak stále ještě není možná adaptace těchto dohod na současné podmínky.⁴²⁶

Církve rovněž spolupracovaly na přípravách jubilejního roku 2000. Bylo zřízeno *Jeruzalémské mezicírkevní komitě* (1995), jež slavnosti připravovalo a vyjednávalo s betlémskou Palestinskou národní samosprávou a s izraelskými autoritami v případě Jeruzaléma. V rámci příprav byly uspořádány i tři teologické konference, o Kristu (1997), o Duchu svatém (1998) a o Bohu Otci (1999). Společného zahájení jubilejního roku 2000, 4. prosince 1999 v Betlémě, se zúčastnili jeruzalémští patriarchové a představitelé ostatních jeruzalémských církví, spolu se zástupci Palestinské národní samosprávy.⁴²⁷ Při příležitosti jubilea církve společně uvítali papeže Jana Pavla II. (2000), jehož návštěva se po společenské stránce stala nevídaným úspěchem. Papeži se dostalo obrovské publicity v izraelských i v palestinských médiích a doslova se mu podařilo jeho přístupem okouzlit a naklonit si obě znepřátelené strany.⁴²⁸

Příležitostí k praktickému ekumenickému angažmá v politických otázkách byla otázka konfiskace jeruzalémských průkazů totožnosti Palestincům izraelskou vládou.⁴²⁹ Nutnost zachovat izraelské demografické rácio pro Jeruzalém, tj. 28 %

⁴²⁶ Proche-Orient Chrétien 45, 1995, str. 174-175; POC 47,1997, str. 454-456. BOUWEN, Frans. *The Churches in Jerusalem*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 44.

⁴²⁷ Proche-Orient Chrétien 46, 1996, str. 203-204, str. 214-220 a str. 424; POC 49, 1999, str. 194-196 a str. 414-416. Vedení katolické církve se zorganizovalo do Sněmu katolických představitelů Svaté země (od 1991) a v rámci přípravy na jubilejní rok probíhal i katolický Synod Svaté země (1995-2000).

⁴²⁸ Proche-Orient Chrétien 50, 2000, str. 408-410. Islamochristiana 26, 2000, str. 205-210. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 321-322.

⁴²⁹ Proche-Orient Chrétien 49, 1999, str. 182-3.

Palestinců vůči 72 % Židů, vedlo izraelskou administrativu k odebrání občanských jeruzalémských průkazů stále většímu množství Palestinců.⁴³⁰ Právo trvalého jeruzalémského pobytu, vyjádřeného modrým občanským průkazem, umožňuje totiž jeho nositeli vstup z okupovaných území do Jeruzaléma a do Izraele a naopak. Církev viděla tento problém jako společný, pastorační problém církevní a politické povahy. Problematika se dotýká potíží při reunifikaci palestinských rodin Západního břehu a Jeruzaléma či Izraele nebo potíží se získáváním stavebních povolení v Jeruzalémě pro Palestince. Obojí podporuje trvalou emigraci palestinských křesťanů a ohrožuje křesťanskou přítomnost v Jeruzalémě. Z těchto důvodů předložily křesťanské církve společnou petici izraelskému ministerstvu vnitra (1999), podpořenou církvemi ve Spojených státech.⁴³¹ Následujícího roku jim bylo izraelským ministrem spravedlnosti a ministrem infrastruktury slíbeno zastavení konfiskační politiky jeruzalémských průkazů totožnosti a navrácení zkonfiskovaných. K navrácení nedošlo a k zastavení odnímání průkazů také ne; došlo pouze ke zpomalení tohoto procesu. Ve snaze ulehčit tlaku na jeruzalémské obyvatele se církve pustily rovněž do rozsáhlých stavebních projektů pro své vlastní členy.

Příbuzným tématem je otázka svobody pohybu obyvatel a otázka svobody přístupu ke svatým místům. Většině palestinské křesťanské populace okupovaných území je odmítnut přístup do Jeruzaléma, tedy ke svatým místům a sídlům církví. Je třeba, aby žádali o speciální povolení, o jehož udělení rozhoduje izraelská vláda a jehož udělení není pravidlem ani na největší křesťanské svátky, jako jsou Velikonoce a Vánoce. Rovněž většina kněží okupovaných území musí žádat o zvláštní povolení, jež je udělováno v závislosti na bezpečnostních záznamech týkajících se daných církevních představitelů. Všechny církve pak bojují se zhoršující se situací udělení víz pro své laické, a především také ordinované osoby neizraelského státního občanství dlouhodoběji žijící a pracující na území Státu Izrael či na okupovaných územích.⁴³² To církve nadále vystavuje

⁴³⁰ BENVENISTI, Meron. *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem*, str. 165-166.

⁴³¹ Národní konference katolických biskupů a Katolická konference Spojených států. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 220.

⁴³² Téměř třetina kněží latinského Jeruzalémského patriarchátu má jordánské občanství. Rovněž i velké množství studentů teologie studující v katolickém semináři v Beit Jale na Západním břehu má jordánské občanství. Podobný problém má řecko-pravoslavný patriarchát se svojí mnišskou řeckou obcí.

každoroční a celoroční nejistotě a tlaku oficiálních autorit a brání vzdělávací i ekumenické spolupráci v rámci patriarchátů.⁴³³

4.6.3. Navázání diplomatických vztahů: Vatikán - Izrael (1993) a Vatikán - OOP (2000)

Katolická církev překvapila ostatní církve již několik málo měsíců po podepsání prvních mírových dohod v Oslu oficiálním navázáním diplomatických vztahů se Státem Izrael (*Fundamental Agreement*, 30. prosince 1993).⁴³⁴ Vatikán již delší dobu čekal na možnost uzavření diplomatických vztahů s Izraelem a legalizaci svých vlastních aktivit, po mírových dohodách nechtěl být palestinstější než samotné OOP a konečně nechtěl ztratit veškerý vliv při následujících mírových jednáních. K vyvažujícímu aktu, tj. podepsání dohody s OOP, došlo o sedm let později (*Basic Agreement*, 15. února 2000).⁴³⁵

Reakci palestinských křesťanů na navázání diplomatických vztahů Vatikánu s Izraelem lze shrnout do úsloví „*příliš mnoho (ústupků) a příliš brzy* (po dohodách z Osla)“.⁴³⁶ Místní katolíci měli pocit, že se událo cosi na mezinárodní rovině přes hlavy místní komunity a bez konzultace s nimi. Nekatolíci i jejich hierarchie vnímali dokument s jistou obezřetností, neboť se začalo hovořit o existenci jakéhosi tajného dodatku.⁴³⁷ Pokud se týká výhod plynoucích z dohody, spíše opak se ukázal být pravdou. Vatikán ztratil uznáním Státu Izrael poslední trumf, kterým mohl ovlivňovat politiku izraelské vlády zvenčí. Implementace

⁴³³ CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 331-332. *Proche-Orient Chrétien* 54, 2004, str. 190-191; POC 54, 2004, str. 430-434; POC 53, 2003, str. 369-370.

⁴³⁴ K tématu viz O'MAHONY, Anthony. *The Vatican, Jerusalem, the State of Israel and Christianity in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *International Journal for the Study of the Christian Church. Special Issue: Christianity and Jerusalem*. Routledge, Vol.5, No.2, July 2005, str. 123-146. BREGER, J. Marshall (ed.) *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004.

⁴³⁵ Co se týče vztahu Vatikánu a Státu Izrael, viz *Kronika Proche-Orient Chrétien*, následující čísla: POC 43, 1993, str. 387-395 včetně dokumentu dohody; POC 47, 1997, str. 464-5; POC 54, 2004, str. 193-194 ; POC 55, 2005, str. 178-180 a str. 460-461.

⁴³⁶ CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, J. Marshall (ed.) *The Vatican- Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307-338, str. 315.

⁴³⁷ Obávali se ustavení privilegovaného vztahu Státu Izrael s katolickou církví a výhod, které by katolická církev z tohoto vztahu mohla mít na úkor ostatních místních církví, například v oblasti *statu quo* svatých míst). Obávali se narušení rovnováhy v započaté jednotné politické linii. Vatikán však brzy církve ujistil, že na místní rovině se v podstatě nic nezměnilo, neboť místní církve se podílela na vypracování Memoranda o Jeruzalémě (viz dále), kde se znovu zavázala k dodržování *statu quo* a Michel Sabbah se nadále vyjadřoval ve stejné politické linii. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 315.

dohody s Izraelem je velmi pomalá a ošetřit nejdůležitější problémy (daňová a vízová povinnost, stavební povolení, přístup ke svatým místům pro místní komunitu atd.) se stále nedaří.⁴³⁸

Dohoda s OOP nemluví o uzavření plných diplomatických vztahů, to však předpokládá po založení samostatného palestinského státu. Týká se zejména zachování *statu quo* svatých míst. Palestinskou muslimskou stranou byla dlouho diskutována otázka svobody svědomí, kterou někteří považovali za možný souhlas s individuální konverzí ke křesťanství. Hlavním zdrojem protestu z židovské a izraelské vládní strany vůči dohodě Vatikánu a OOP byl závazek Vatikánu v preambuli dokumentu podporovat realizaci palestinských národních aspirací, prosazení spravedlivého řešení otázky Jeruzaléma a odsouzení unilaterálních izraelských kroků týkajících se Jeruzaléma. Oběma dohodami se každopádně Vatikánu podařilo získat pozici víceméně hlavního křesťanského partnera v otázce budoucnosti Jeruzaléma.⁴³⁹

4.6.4. Územní otázka z pohledu laiků řecko-pravoslavné církve a volba patriarchů

Arab Orthodox Initiative Committee, nově vzniklý orgán, znovu definoval reformní požadavky řecko-pravoslavných věřících vůči patriarchátu na podkladě jordánského zákona z roku 1958.⁴⁴⁰ V očích laické komunity přestala být územní otázka patriarchátu záležitostí „církvní“ a stala se záležitostí národní, součástí vyjednávání v rámci mírové agendy. „*Tato konference zajistí dohled a ochranu nad vším církevním vlastnictvím, aby zamezila jakýmkoli pokusům prodat*

⁴³⁸ Všechny církve řeší se Státem Izrael společný problém týkající se osvobození církví od danění církevního majetku. Toto právo bylo v platnosti již od dob Osmanské říše, během britské mandátní správy a bylo jednou z podmínek Partičního plánu OSN z roku 1947. Uznalo jej také Jordánské království v letech 1948-67. Izrael považuje definici církevního majetku za příliš širokou. Katolické církve nechtějí daně platit z důvodu zanesení tohoto privilegia v rezoluci OSN a z důvodu, že by tím uznaly suverenitu Státu Izrael v Jeruzalémě. Obvykle to funguje tak, že daň je církvím vyměřena, církve požádají ministerstvo náboženských záležitostí a to, souhlasí-li, zaplatí vyměřenou částku za církve. STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 71. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 330-331.

⁴³⁹ Ke vztahu Vatikánu a Palestinské národní samosprávy: kronika POC 45, 1995, str. 197-198; POC 46, 1996, str. 200-201; POC 49, 1999, str. 185-6; POC 50, 2000, str. 403-404. Islamochristiana 26, 2000, Basic Agreement, str. 226-231. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 315-316.

⁴⁴⁰ Ustavující konference proběhla roku 1992 v Jeruzalémě a následně konference v Ammánu, Nazaretu a opět Ammánu se již uskutečnily za podpory jordánské i palestinské vlády. Proche-Orient Chrétien 43, 1993, str. 362-365. Viz také Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Khoury).

*náboženský a jiný majetek církve. Učiníme inventáře církevní půdy, která má sloužit pro rozvoj komunity, neboť je považována za nedílnou součást palestinské země a manipulace s ní je považována za národní zradu.*⁴⁴¹ To, že patriarchát nedokázal „udržet“ svá území na Jebel Abu Ghneim (Jabal Abū Ġunaym, Džabal Abú Rnejm, neboli hebrejsky Har Ḥōmā) nedaleko Betléma,⁴⁴² se stalo jedním z hlavních bodů kritiky jak laické komunity, tak Palestinské národní samosprávy proti izraelské územní politice porušující dohody z Osla. Tisk vyjádřil bouřlivě a Arafat diskrétně nespokojenost s pozicí patriarchátu v otázce Jebel Abu Ghneim. V současnosti je vyvíjen tlak na pravoslavný klášter Mar Elias a jeho území sousedící s Har Homou.⁴⁴³

Po smrti patriarchy Diodora (únor 2001) dala palestinská a jordánská vláda na srozuměnou, že by rády viděly zlepšení pozice arabské laické komunity. Provedení reforem, demokratizaci, arabizaci a palestinizaci patriarchátu či jakoukoli mezinárodní intervenci si naproti tomu dlouhodobě nepřeje vláda izraelská. Těmto třem vládám patriarchát předložil ke schválení seznam kandidátů pro volbu nového patriarchy.⁴⁴⁴ Izraelská vláda se rozhodla neschválit navrhovaný seznam a pět kandidátů, včetně budoucího zvoleného patriarchy Ireneae, ze seznamu vyškrtla jako nežádoucí. Rozhodnutí bylo nakonec odvoláno a kandidátka schválena v plném rozsahu, neboť bylo poměrně brzy zřejmé, že šlo

⁴⁴¹ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 120.

⁴⁴² Jebel Abu Ghneim byl poslední zalesněný kopec v okolí Betléma, ležící v Zelené linii na okupovaných územích a patřící křesťanské vesnici Beit Sahour a Um Tuba (v těsné blízkosti pravoslavného kláštera Mar Elias a naproti Ekumenickému institutu Tantur, jenž patří Vatikánu). Les byl roku 1999 i přes tři roky trvající mezinárodní protesty vypálen, a to rozhodnutím jeruzalémského magistrátu pod vedením Ehuda Olmerta. Následně zde byla vystavěna stále se rozšiřující židovská kolonie Har Homa (Har Choma) s 30 000 židovskými obyvateli/osadníky. Založením této kolonie se izraelská vláda a jeruzalémský magistrát snaží o dosažení tzv. teritoriálního kontinua, které spočívá v získání plynulého pruhu území na linii Har Homa – Mar Elias – Gilo/Har Gilo (kolonie založené od 70. let na zkonfiskovaném území křesťanské vesnice Beit Jala) za účelem odříznutí Betlémské oblasti (Betlém, Beit Sahour, Beit Jala) od východního arabského Jeruzaléma.

⁴⁴³ ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?*, str. 7.

⁴⁴⁴ V předvolební atmosféře se opakovaly tradiční politické manévry: navazování a rozvazování osobních spojení, osobní spory kandidátů, skandály o údajném prodeji či pronájmu církevní půdy a majetku státu, skandály o korupci patriarchátu, synodu a kněží, lobbování v Athénách, Konstantinopoli, Tel Avivu, Jeruzalémě, Ammanu i Ramallahu, volání po reformách patriarchátu laickou komunitou, konflikty v jednotlivých vrstvách laické komunity apod. Je třeba poznamenat, že místní komunita do značné míry podléhá tlaku vysoce emotivně vypjaté předvolební atmosféry a mediální a zájmové manipulaci, která je bohužel v záležitostech týkajících se řecko-pravoslavného patriarchátu běžným nástrojem.

z izraelské strany o neuvážené rozhodnutí,⁴⁴⁵ které by vyústilo v precedens přímé státní intervence do volby patriarchy.⁴⁴⁶ Novým patriarchou byl zvolen „nežádoucí“ Ireneos, kterého izraelský stát po dva roky neuznal ve funkci, jak je už téměř pravidlem.

Nový patriarcha Ireneos přislíbil, že skoncuje s tajným prodejem či pronájmem půdy a majetku, zavede otevřené účetnictví a bude požadovat navrácení zkonfiskovaného a nezákonně pronajatého majetku a půdy zpět. Přesto se i on zapletl do tradiční linie politiky patriarchátu zplnomocněním svého finančního poradce, který prodal, s patriarchovým podpisem, velmi ceněný majetek ve Starém městě přímo u Jaffské brány izraelské obchodní společnosti.⁴⁴⁷ Synod obvinil a odvolal patriarchu a nakonec se i řecká, jordánská a palestinská vláda rozhodly souhlasit s Ireneovým odstupem. Izraelská vláda odmítla uznat sesazení patriarchy Ireneia z funkce, navzdory celosvětovému pravoslavnému, jordánskému a palestinskému vládnímu rozhodnutí. Ireneos své sezazení také neuznal.⁴⁴⁸ V květnu roku 2005 byl jednomyslně zvolen nový patriarcha Theofil III. Tím nastalo dvojvládí trvající až do prosince roku 2007, kdy Izrael uznal nového patriarchu.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Státní intervence způsobila, že patriarchát i synod - nyní na jedné lodi s laiky - požádaly o pomoc jordánskou vládu. Podpora byla získána i od řecké vlády a řecké církve, které obvykle do volby patriarchy nezasahují, a od umírněných složek v izraelské vládě.

⁴⁴⁶ Arménský pravoslavný jeruzalémský patriarchát zažil mnohem nepříjemnější zásah jordánské vlády do procesu volby nového patriarchy, a to v padesátých letech. Viz. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*, str. 57-89.

⁴⁴⁷ Následovala tvrdá reakce arabské komunity a synodu proti patriarchovi spolu s odhalením zapletení do skandálů v řecké církvi. Patriarcha to vše jako konspiraci popřel. Palestinská národní samospráva ustavila vyšetřovací výbor, který podnikl průzkum a vypracoval závěrečnou zprávu. Viz. KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khlil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission*. (zřejmě nepublikováno, ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry). Interview s Eliasem Hourym, 18. května 2006, Jeruzalém.

⁴⁴⁸ Například Bulletin Associated Christian Press, March-April 2006, No. 445, str. 5. Bulletin Associated Christian Press, November-December 2005, No. 443, str. 5-8.

⁴⁴⁹ K obdobnému případu státní intervence do vnitřních záležitostí nástupnictví ve vedení církve došlo v roce 1998 v řecko-katolické církvi v Galileji. Vatikán jmenoval do funkce arcibiskupa Butruse Muallema, brazilského Palestince. Tomu izraelská vláda odmítla udělit vízum ke vstupu do země a navrhovala svého kandidáta, nazaretského Emila Šufaniho. Katolická církev vnímala izraelskou intervenci s velkou nechtí a veřejně sdělila prostřednictvím David-Maria Jaegera, OFM, že Izraeli hrozí zapsání do krátkého seznamu zemí, ve kterých je katolická církev perzekvována. Po týdnech ostré kontroverze Izrael ustoupil a arcibiskup Muallem se ujal úřadu. Nynějším nově dosazeným arcibiskupem je dnes již známý teolog prezentující úděl palestinských křesťanů prostřednictvím tzv. narativní teologie a zakladatel vzdělávacího komplexu v Ibillin v Galileji Elias Chacour. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 332.

Výše popsané vypovídá o přetrvávající vnitřní krizi řecko-pravoslavného patriarchátu, ze které bude v blízké budoucnosti možné jen stěží vystoupit, neboť se týká neprůhledné správy majetku a finančních záležitostí patriarchátu, mocenských vztahů mezi synodem, patriarchy a laickou komunitou a neméně problematických vztahů s třemi jeruzalémskými vládami. Územní a politické otázky jsou s krizí patriarchátu velmi úzce propojeny.⁴⁵⁰

4.6.5. Mírová jednání v Camp Davidu (2000)

Další událostí, jež ohrozila vývoj místních církví, bylo vyjednávání v Camp Davidu roku 2000. V průběhu mírových jednání se zástupci jeruzalémských církví doslechli o možné anexi arménské čtvrti Starého města ke čtvrti židovské. Proto společně zaslali tři jeruzalémští patriarchové v průběhu jednání do Camp Davidu pánům Clintonovi, Arafatovi a Barakovi urgentní zprávu (20. července 2000) vyjadřující nesouhlas s návrhem anexe arménské čtvrti jeruzalémského Starého města ke čtvrti židovské Státem Izrael a požadovali konzultativní statut v následujících jednáních. Způsob, jakým k dohodě za zavřenými dveřmi došlo, lze jednoznačně charakterizovat jako urážlivý pro místní církve a patriarcháty, neboť neproběhla žádná konzultace s křesťanskými místními ani mezinárodními autoritami, nemluvě o konzultaci se samotným arménským patriarchou. Oddělení arménské čtvrti a komunity od ostatních palestinských čtvrtí Starého města a křesťanských komunit by pro církve znamenalo ztrátu jedné z historicky nejdůležitějších církevních komunit a ještě mnohem rozdrobenější a oslabenější pozici. Církve si stejně jako při incidentu hospice sv. Jana uvědomily, že ohrožení se může týkat kterékoli z nich. Po nevydařeném průběhu rozhovorů se zástupci izraelské a palestinské delegace s patriarchy a se zástupci Vatikánu postupně setkali a ujistili je, že jejich zájmy, zejména co se týče Jeruzaléma a Starého města, budou vzaty v potaz v budoucích vyjednáváních a že mezinárodní garance

⁴⁵⁰ Viz celkový přehled územní politiky patriarchátu. KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, str. 509-534. A dále podrobná kronika k volbě patriarchů v *Proche-Orient Chrétien* 56, 2006, str. 142-149; POC 55, 2005, str. 412-418; POC 54, 2004, str. 145; POC 54, 2004, str. 388-389; POC 53, 2003, str. 106-109 a str. 359-360; POC 51, 2001, str. 163-165 a str. 378-388; POC 50, 2000, str. 362-364.

jsou přijatelné jako část budoucí dohody o statutu Jeruzaléma.⁴⁵¹ Ohrožení arménské čtvrti mělo za následek přimknutí se arménské církve ke křesťanské identitě a k ostatním křesťanským jeruzalémským komunitám.⁴⁵²

4.7. Nástin církevního vývoje po roce 2000

Spolupráce jeruzalémských církví po roce 2000 nadále pokračuje a patriarchové a biskupové se scházejí ke koordinaci svých aktivit. Po vypuknutí druhé intifády trvalo církvím několik měsíců, než se k situaci vyjádřily.⁴⁵³ Obecně se křesťané na druhé intifádě příliš nepodíleli, z důvodu jejího násilného charakteru.⁴⁵⁴ Postoj církevní hierarchie v průběhu druhé intifády byl ve srovnání s první intifádou méně politicky angažovaný a více angažovaný sociálně.⁴⁵⁵ Politickým iniciativám se v průběhu druhé intifády nadále věnovali jednotlivci a nově vznikající křesťanské asociace, například v záležitostech církevně-politických skandálů prodeje církevní půdy či v podpoře účasti křesťanů na volbách.⁴⁵⁶ Od druhé intifády se církve jednotně ztotožnily s požadavkem nenásilí. Nadále vydávají prohlášení, ve kterých odsuzují izraelské kolektivní diskriminační praktiky, jako například znemožnění svobody pohybu, svobody náboženství, stavbu zdí a check-pointů, ale rovněž odsuzují násilí na palestinské straně. Po vítězství Hamasu v lednových volbách roku 2006 vyjádřili církevní představitelé respekt a podporu vůči palestinského lidu a vyslovili ochotu ke spolupráci nenásilnou cestou. Vládě v čele s Hamasem předali poselství ve formě křesťanských Blahoslavenství.⁴⁵⁷ Ve svém velikonočním poselství církevní představitelé zdůraznili, že není dovoleno uvalit bojkot na populaci, jež je podrobena útlaku a systematické nespravedlnosti, a zasazovali se o obnovení podpory vládě Hamasu vzhledem k rapidně se zhoršující ekonomické situaci.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, str. 59-60. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 397-399.

⁴⁵² David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁵³ Youssef Daher, 5. dubna 2006, Jeruzalém.

⁴⁵⁴ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém.

⁴⁵⁵ „Během první intifády byla role církví mnohem více politická než poté. Skutečně vyjadřovaly svou politickou pozici. V průběhu druhé intifády, byla jejich role více sociální a humanitární. Kdyby to nedělali, lidé by neměli kam jít. Lidé hledali v církvích ubytování a zaměstnání. Církev se stala ekonomickým, sociálním místem, místem humanitární a zdravotní pomoci. Jejich hlas se vyjadřoval především k umírněnosti a inkluzivitě.“ Zoughbi Zoughbi, 14. června 2006, Betlém.

⁴⁵⁶ Viz například The Laity Committee of the Holy Land. Youssef Daher, 5. dubna 2006, Jeruzalém.

⁴⁵⁷ Bulletin Associated Christian Press, January-February 2006, No. 444, str. 15-16.

⁴⁵⁸ Bulletin Associated Christian Press, March-April 2006, No. 445, str. 18-19.

Politika izraelské vlády se i po roce 2000 snažila místní církve rozdělit a spolupracovat s církevním personálem.⁴⁵⁹ V rámci katolické církve se izraelské autority pokusily o jurisdikční rozdělení Latinského patriarchátu na izraelskou a palestinsko-jordánskou část pod záminkou pastorálních potřeb velmi malé izraelské hebrejské katolické komunity (kehilla)⁴⁶⁰ a potřeb katolíků imigrujících do Izraele za prací.⁴⁶¹ V důsledku skandálu pronájmu velmi významných území a budov v těsné blízkosti jeruzalémské Jaffské brány vznikl personální a vnitrocírkevní, po dva roky trvající rozkol i v řecko-pravoslavném patriarchátu mezi Ireneem, jeho stoupenci a Státem Izrael a nově zvoleným Theofilem, jeho stoupenci, jordánskou a palestinskou vládou a ostatními pravoslavnými církvemi.⁴⁶² Tyto církevně-politické problémy odsunuly ekumenickou spolupráci poněkud do pozadí. K tvrzení, že místní církev není arabská, využívaly izraelské autority tradičního diskurzu řecké hierarchie o nelokálním původu palestinské církve, mezinárodních křesťanských prožidovských kruhů přítomných v Izraeli a narůstajícího počtu imigrantů z bývalého Sovětského svazu a katolických ekonomických imigrantů žijících v Izraeli.

Izraelské autority také pokračovaly v pokusech prezentovat jako hlavní problém muslimsko-křesťanské vztahy, k čemuž jim posloužila kauza kontroverzní stavby nazaretské mešity v blízkosti Baziliky Navštívení⁴⁶³ či Al-Aqsa intifáda a narůstající muslimsko-křesťanské incidenty.⁴⁶⁴ Ačkoli čas od času

⁴⁵⁹ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶⁰ NEUHAUS, David. *Qehilla, Église et peuple juif*. In: Proche-Orient Chrétien 56, 2006, 53-65.

⁴⁶¹ CHRISTIANSEN, Drew. *A Campaign to Divide the Church in the Holy Land*, str. 1-5. David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶² „Koluji vítypy, že budou tři patriarchové, jeden pro Izrael, Ireneos, druhý pro Palestince, Theofilos a třetí pro Jordánce.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém. Ale katolická církev na tom byla s hrozbou jurisdikčního rozdělení obdobně.

⁴⁶³ CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, J. Marshall (ed.) *The Vatican-Israel Accords. Political, Lega, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307-338. EMMETT, Chad F. *Conflicting Loyalties and Local Politics in Nazareth*. In: Middle East Journal 51, No.3, 1997, str. 535-553. ISRAELI, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. London, Frank Cass, 2002. TSIMHONI, Daphne. *The Christians in Israel: Aspects of Integration and the Search for Identity of a Minority within a Minority*. In: MA' OZ, Moshe, SHEFFER, Gabriel. *Middle Eastern Minorities and Diaspora*. Academic Press, Sussex, 2002, str. 124-152. Proche-Orient Chrétien 49, 1999, str. 183-184; POC 50, 2000, str. 402-403; POC 51, 2001, str. 196-197 a str. 429-431; POC 53, 2003, str. 172-174; POC 54, 2004, str. 187-188. Islamochristiana 28, 2002, Statement of the leaders of the Christian Churches in Jerusalem on the projected Mosque in Nazareth (28 November 2001), str. 204-205.

⁴⁶⁴ „Křesťanům chybí solidarita s muslimy, považují je za hlupáky, nechťjí s nimi žít. A to je moc špatné. Chybí jim solidarita i se sebou samými, natož pak s muslimy. Nejhorší, co se může stát, je, že situace začne být skutečně prezentována tak, že to jsou muslimsko-křesťanské vztahy, a nikoli okupace, které jsou problémem... Přál bych si, aby křesťané vystoupili ze svého ghetta, ve kterém

dochází na Okupovaných územích k napadání křesťanských institucí či kostelů,⁴⁶⁵ církve tyto incidenty vidí primárně jako důsledek obtížné politické situace a nadále věří, že při zlepšení politické situace se vztahy zklidní, neboť Palestina byla jednou ze zemí tradičně nejpoklidnějšího muslimsko-křesťanského soužití.⁴⁶⁶

V neposlední řadě bude určovat následující vývoj jeruzalémské církevní politiky personální obsazení na úrovni církevní hierarchie. Řecko-pravoslavný patriarcha Theofil sice povýšil Atallah Hannu (Ⲁⲧⲁ-ⲓⲗⲁⲥⲏ Ⲭⲁⲛⲏⲁ) do biskupské funkce biskupa Sebastijského, avšak do synodu jmenoval svého přívržence, mladého kněze z Beit Sahour, jenž přijal jméno Galaktion. Anglikánský jeruzalémský biskup Riah Abu El-Assal (Ⲡⲓⲱⲁⲥⲏ ⲁⲃⲓ-ⲓ-ⲀⲤⲀⲠ) byl obviněn ze zpronevěry církevního majetku a na jeho místo dosazen anglikánský kněz z Nablusu. Na několik let disputovaný stolec galilejského řecko-katolického biskupa byl dosazen izraelský Palestinec Elias Chacour (Ⲁⲓⲗⲓⲱⲥ Ⲭⲁⲕⲱⲣ, Elias Šakúr), autor prvních pojednání o palestinských křesťanech. Kustodie Svaté země je i nadále reprezentována italskými františkány.⁴⁶⁷ A konečně Michela Sabbaha vystřídal roku 2007 v patriarchálním úřadu Jordánc, arcibiskup Fuad Twal (Ⲡⲱⲁⲗ Ⲡⲱⲱⲁⲗ), dříve sloužící v Jižní Americe a v diplomatických službách Vatikánu.⁴⁶⁸ Nové personální změny v mnoha církvích zcela jistě nepřeruší mezicírkevní spolupráci a časem přinesou nový vývoj. K reflexi a politické

stále ještě spočívají. Stále více se stahují z politiky. Ale není třeba mít křesťany v politice, je třeba hlásat politické hodnoty.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶⁵ V kritickém roce 2006 došlo k napadení baptistického střediska s biblickou literaturou v Gaze po parlamentních volbách v lednu 2006. V souvislosti se skandálem zhanobení proroka Mohameda v dánském tisku došlo k napadení kanceláří křesťanské aktivistické promírové organizace v Hebronu a po nešťastném proslovu papeže Benedikta XVI. bylo napadeno pět křesťanských kostelů na území Palestinské samosprávy.

⁴⁶⁶ „Křesťané a muslimové, ať již uvnitř či mimo hranice Izraele, uznávají napětí, ale obě strany jsou hypersenzitivní v případě manipulace tímto napětím izraelskou vládou, vojenskými či mediálními tlaky, které se pokouší rozdělit křesťany a muslimy jako Palestince a zlomit jejich politickou a komunitní identitu jednoho lidu.“ STRANSKY, Thomas F. *Crisis of Religion in the Holy Land*. In: Encounter. Documents for Muslim-Christian Understanding. Rome, No. 228, 1996, str. 1-20, str. 10.

⁴⁶⁷ „Kustodie, jaká je její role v politickém angažmá církvi? Františkáni jsou zodpovědni spíše za mezinárodní vztahy a svatá místa. Tvrdě pracují také ve farnostech a ve školách. Myslím, že jejich role v palestinské pozici zřetelná není. Podnikáme-li něco ekumenicky, většinou se připojí, následují nás, pokud nás tedy následují...“ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém. „Samozřejmě, že Izraelci jsou nadšení, když mají mladého italského kustoda na své straně, který prezentuje konflikt jako konflikt muslimsko-křesťanský, Twala Jordánce, a nikoli palestinského Sabbaha, řecko-pravoslavný rozkol, Irene, který je na oficiálních setkáních namísto Theofila.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶⁸ Bulletin Associated Christian Press, March-April 2006, No. 445, str. 14. „Báli jsme se, jaký bude Twal, ale zatím se ukazuje jako dobrý, pevný. Nikdo s ním nebude smýkat jako s kustodem, ale také nebude nutně propalestinský.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

angažovanosti za spravedlnost a smíření bude postava Michela Sabbaha vybízet jen zpozadí.⁴⁶⁹

4.8. Shrnutí

Hlavní otázkou této kapitoly věnované jeruzalémské církevní politice bylo politické situování jeruzalémských církví vzhledem k izraelsko-palestinskému konfliktu. Pozornost byla věnována jejich pozici v rámci národního hnutí, vztahu mezi církvemi navzájem, vztahu s izraelskou vládou a interakci mezi laiky, kněžími a církevní hierarchií. Zkoumány byly především postoje sociopoliticky významných církví, řecko-pravoslavné, řecko-katolické, římsko-katolické, arménské apoštolské a církví protestantských. Ačkoli křesťané a křesťanské církve hráli vedoucí roli v národním hnutí před první světovou válkou a rovněž v období britského mandátu, po roce 1948 si palestínští křesťané stěžovali, že církve, ačkoli plnily svoji sociální roli, ztratily roli národní. Tato kapitola si kladla za cíl sledovat návrat církví do politické národní arény v osmdesátých letech, jehož bylo dosaženo díky celkovému rozvoji národního uvědomění, nárůstu náboženské a sociopolitické identity církví, palestinizace lokální církevní hierarchie, politickému angažmá kněží a vzniku laicko-kněžských skupin teologické a politické reflexe.

V průběhu první intifády se jeruzalémské církve ještě mnohem zásadněji než ve třicátých letech přiklonily k ekumenicky jednotnému církevně-politickému postoji, shodnému s muslimskou komunitou a zástupci OOP. Vyjádřily podporu palestinskému národnímu hnutí usilujícímu o ukončení okupace a o vznik nezávislého státu. Odmítly klientsky definovaný vztah s izraelskou vládou, jež usilovala o zachování politického klidu v církvích a roztržnění palestinské národní jednoty. Té bylo dosaženo na vnitrocírkevní, mezicírkevní i mezináboženské rovině, což přispělo ke zlepšení ekumenických vztahů i pastoračních služeb a způsobilo ochlazení vztahů s izraelskou vládou. V průběhu mírového procesu se církve pustily do řady projektů a pracovaly na usmíření obou národů. Druhá intifáda je se vši naléhavostí donutila dodržet neústupnost v prosazování nenásilí při řešení konfliktu. Kvůli neustále se zhoršující situaci na okupovaných územích přijaly církve zejména úlohu sociální. Kontroverze v lůně řecko-pravoslavné

⁴⁶⁹ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

církve o pronájem území izraelským institucím a o podíl laiků na správě patriarchátu však i nadále pokračuje a také Vatikán přistoupil k uzavření diplomatických vztahů s Izraelem a posléze s Palestinskou národní samosprávou. I přes pokračující vnitrocírkevní a mezicírkevní problémy církve svůj úkol vyjádřit se proti okupaci splnily. Nadále se vyjadřují k aktuálním politickým otázkám formou ekumenických církevních prohlášení a hovoří proti nespravedlnosti a kolektivní opresi brané z izraelské ruky, proti násilí páchanému ze strany palestinské a nově i pro smíření mezi Palestinci samými.

5. PALESTINSKÁ POLITICKÁ TEOLOGIE

Jelikož palestinské církve žijí v dlouhodobém politickém konfliktu, není s podivem, že křesťanská teologie, která na území Izraele/Palestiny v posledních třiceti letech vzniká, má nádech teologie politické. Již v předchozí kapitole byla věnována pozornost roli kněžsko-laických skupin a teologických center na prohloubení politické identity církví a změnu církevně-politické pozice. Tato kapitola si má blíže všimnout, jak laici, kněží a církevní představitelé reflektovali politickou situaci teologicky. Na ni bude navazovat další, rovněž teologická kapitola věnovaná biblické interpretaci v podmínkách izraelsko-palestinského konfliktu.

Nově vznikající palestinská teologie je pod vlivem místních podmínek blízka politickým teologiím třetího světa, je lokální teologií se sociopolitickým zájmem. V prvním oddílu je pozornost směřována k období vzniku současné palestinské teologie. K němu vedl jak mezinárodní konzultační proces církví nad palestinskou otázkou, tak vývoj domácí teologicko-politické reflexe diskusních center. V druhém oddílu budou představena palestinská teologická centra, především Al-Liqa' centrum (Markaz al-Liqā') a Sabeel (Markaz as-Sabīl). Třetí, nejrozsáhlejší část je již věnována přehledu teologických přístupů jednotlivých palestinských a izraelských teologů, a to dle jejich církevní příslušnosti, počínaje evangelikálními, přes protestantské a řecko-katolické církve k církvi latinské, aby vynikl faktor posunu na politickém spektru. Je vyzdviženo také hledisko odlišné regionální příslušnosti daných teologů a představena je i specifická situace řecko-pravoslavného a arménského patriarchátu. V poměrně rozsáhlém závěru vyjadřují svůj názor na důvody vzniku palestinské politické teologie, kladu jí některé nelehké otázky a nastiňují budoucí úkoly.

5.1. *Vznik současné palestinské teologie*

Politický konflikt, jenž vyústil ve válku roku 1948, způsobil rozdělení církví a do popředí postavil existenční otázky, s kterými se církve snažily postupně vypořádat. Na otázky věřících po smyslu situace, na existenciální a teologické otázky, však nebyla naprostá většina kněží připravena odpovídat. Katoličtí kněží v Palestině byli stejně jako v Libanonu odchováni latinskou scholastikou a

evropskou tradiční dogmatikou, kněží řecko-pravoslavné církve a prechalcedonských církví měli nedostatečné vzdělání a konečně protestantští pastoři i laici byli pod vlivem britského a amerického biblicismu s nádechem křesťanského sionismu vyučovaného již před rokem 1948 na palestinských protestantských školách. V Palestině, na rozdíl od Libanonu a Sýrie, navíc nedošlo k pravoslavné církevní a teologické obnově a k návratu k patristické tradici a vzdělanosti. K postupnému rozvoji teologické reflexe nad politickou situací došlo až v osmdesátých letech v rámci mezinárodního církevního konzultačního procesu nad palestinskou otázkou za přispění evropských a libanonských teologů a přirozeně v rámci v předcházející kapitole popsané regionální politické a náboženské obnovy v sedmdesátých letech.

5.1.1. Mezinárodní konzultační proces křesťanských církví

Mezinárodní konzultační proces západních a východních církví nad palestinskou a židovskou otázkou zásadním způsobem přispěl k rozvoji ekumenických vztahů západních a východních církví, k prohloubení blízkovýchodních ekumenických vztahů, k rozvoji palestinské a blízkovýchodní teologické reflexe a v neposlední řadě k proměně církevně-politické pozice Světové rady církví a s ní spolupracujících západních církví vůči izraelsko-palestinské otázce.

Mezinárodní konzultační proces probíhal počínaje amsterdamským zasedáním roku 1948 především na půdě Světové rady církví (*World Council of Churches*, WCC), ve spolupráci s Blízkovýchodní křesťanskou radou (*Near East Christian Council*, 1956, NECC; *Near East Council of Churches*, NECC, 1962) a později ve spolupráci s Radou církví Středního východu (*Middle East Council of Churches*, 1974, MECC). V první fázi konzultačního procesu, v letech 1948-1967, panovalo mezi západními a východními teology vzájemné nepochopení. Západní církve viděly problém buď na teologické rovině (zasedání WCC, Evaston, 1954), anebo na ryze praktické, humanitární rovině v rámci uprchlické otázky (WCC, NECC, Bejrút 1951 a Bejrút 1956). V důsledku událostí druhé světové války cítily západní církve potřebu přeformulovat křesťanský postoj vůči židovství a snažily se zůstat politicky neutrální. „*Ustavení Státu Izrael přidává*

politickou dimenzi ke křesťanskému přístupu k Židům a hrozí smíšení antisemitismusu s politickými obavami a nepřátelstvím... K politickému hledisku palestinského problému a souvisejícímu celku „práv“ se necítíme oprávněni se vyjádřit... Ať už je k založení židovského státu a k „právu“ a „bezprávi“ Židů a Arabů, hebrejských křesťanů či arabských křesťanů zaujata jakákoli pozice, církve jsou zavázány se modlit a pracovat pro pořádek v Palestině...“⁴⁷⁰ Arabští delegáti naopak přistupovali k palestinské otázce z blízkovýchodního kontextu a v užívání pojmu Izrael viděli politickou podporu nově vzniklého státu. Západní křesťany považovali za proizraelsky orientované z důvodu pocitu viny a dluhu vůči židovstvu, kvůli izraelské mediální kampani a myšlenkové blízkosti západní a židovské, ze západu pocházející populace. Na druhém setkání v Bejrútu (1956) však bylo uznáno, že západní církve nejsou o blízkovýchodní situaci správně informovány a že bude potřeba, aby Světová rada církví ve spolupráci s Blízkovýchodní křesťanskou radou uspořádala v rámci církví informační kampaň. Přes zjevné vzájemné nepochopení západních a východních teologů a jejich zasazení v lokálních dějinných kontextech, Evropě po druhé světové válce a Blízkém východě po roce 1948, nabyli východní představitelé dojmu, že západní církve jsou ochotny je vyslyšet.⁴⁷¹

Situace se obrátila po šestidenní válce roku 1967. Světová rada církví se blízkovýchodní situací začala zabývat intenzivněji a z politického hlediska a kriticky se vyjádřila vůči aktivitám Státu Izrael, okupaci, porušování územní integrity a neplnění rezolucí OSN (Heraklion 1967, Zagorst 1967, Uppsala 1968, Canterbury 1969).⁴⁷² Státu Izrael odňala jakoukoli náboženskou legitimitu a viděla jej jako čistě sekulární entitu. Poprvé na zasedání v Canterbury navrhla, aby „subjekt biblické interpretace byl studován a bylo tak zamezeno zneužití Bible k stranickým politickým názorům a aby byla vyjasněna role víry v kritických politických otázkách“.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Ze zasedání Světové rady církví v Amsterdamu, 1948. KING, Michael Christopher. *The Palestinians and the Churches*. Vol. I: 1948-1956. World Council of Churches, Ženeva, 1981, str. 15.

⁴⁷¹ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie: streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch*. Erlangen, Erlangen Verlag für Mission und Ökumene, 1999, str. 46-50. ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2003, str. 1-5.

⁴⁷² GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 50-54.

⁴⁷³ KING, Michael Christopher. *The Palestinians and the Churches*, str. 130.

Rovněž arabští církevní představitelé Sýrie, Egypta, Libanonu, ale i Palestiny zaslali bezprostředně po šestidenní válce západnímu křesťanskému světu dopisy, protesty a apely, představující v nich lokální situaci z arabského pohledu a žádající o spravedlivé řešení konfliktu.⁴⁷⁴ Koptští představitelé předložili západním křesťanům naléhavost humanitární situace (1968).⁴⁷⁵ Syrští církevní představitelé odsoudili izraelský stát jako rasistický a sionismus obvinili ze záměru vykořenit arabskou civilizaci (1971).⁴⁷⁶ Katoličtí představitelé Egypta srozumitelně popsali důvody západní náklonnosti k Izraeli a nepochopení arabského světa, odmítli antisemitismus a užívání Bible k politickým účelům a připomněli prorockou úlohu církve a nemožnost mlčet ke křivdě tak veliké, jako je palestinská (1971).⁴⁷⁷ Katoličtí představitelé Jeruzalémského patriarchátu ve svém dopise katolickým biskupům Spojených států vyjádřili beznadějnost situace palestinského lidu, neustálou obavu z války a žádali o zasazení se o spravedlivé řešení konfliktu, především uprchlické otázky (1972).⁴⁷⁸

Ještě v průběhu šestidenní války pak vypracovali libanonští a palestiniští teologové Jean Corbon, George Khodr (Ⲅⲱⲣⲁ Ⲅⲱⲃⲣ, George Chodr), Samir Kafeety (Samīr Kafītī, pozdější jeruzalémský anglikánský biskup) a právník Albert Laham (Ⲅⲁⲃⲓⲣⲧ Ⲅⲁⲕⲏⲁⲙ) politicko-teologický dokument *Palestinská otázka jako výzva křesťanské víře*, v němž upozornili především na potřebu zostřit svědomí křesťanů a vyřešit palestinskou otázku spravedlivě.⁴⁷⁹ Jádrem problému západních křesťanů ve vztahu k Židům spatřovali autoři v záměně židovského lidu a Státu Izrael, židovství a sionismu. Židovský lid nadále považovali za vyvolený,

⁴⁷⁴ Dokumenty v LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976, str. 43-60.

⁴⁷⁵ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 43-46. Dokument podepsali patriarcha Kyrill VI. za koptskou pravoslavnou, kardinál Stephan I. Sidarius za koptskou katolickou a Dr. Ibrahim Saïd za koptskou evangelickou církev.

⁴⁷⁶ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 46-49. Dokument podepsali Elias IV., patriarcha řecko-pravoslavné církve, Maximos V. Hakim, patriarcha řecko-katolické církve, Moran Mar Ignatios Yokab III., patriarcha syrsko-pravoslavné církve, Clement Abdullah Raha, arcibiskup syrsko-katolické církve, Paul Coussey za arménsko-katolickou církev, Louis Harfouche apoštolský vikář maronitské církve, Emmanuel Al-Rayes, farář katolicko-chaldejské církve, Daoud Mitri, pastor národní evangelické církve.

⁴⁷⁷ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 49-54. Podepsán kardinál Stephan I. Sidarius a katolická biskupská konference Egypta.

⁴⁷⁸ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 54-57. Dokument podepsali Jakob Joseph Beltritti, latinský patriarcha jeruzalémský, Hilarion Capucci (Ⲓⲓⲗⲁⲣⲓⲟⲛ ⲄⲁⲃⲱⲄⲓ), jeruzalémský patriarchální vikář řecko-katolické církve, Joseph Rayya (Ⲅⲱⲥⲓⲫ ⲄⲁⲢⲏⲥⲁ), řecko-katolický biskup Galilee, Hanna Kaldany (Ⲓⲁⲛⲏⲁ Ⲅⲁⲗⲁⲃⲁⲛⲓ), latinský apoštolský nuntius, Erminio Roncari, františkánský kustod Svaté země.

⁴⁷⁹ Znění dokumentu v: LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 33-43. O dokumentu: GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 54-59.

avšak vyvolený ke službě lidstvu, a nikoli k vytvoření národa s politickým určením. Ze starozákonních zaslíbení židovský lid nevyloučili, ale ani je na něj neomezili, což by v jejich očích znamenalo vyloučit z něj všechny ostatní národy. Starozákonní texty zaslíbení je třeba chápat spirituálně, nikoli doslovně. Autoři nastínili souvislosti izraelsko-palestinského konfliktu a žádali o zaujmutí spravedlivého stanoviska ze strany křesťanských církví a o objektivní informační kampaň.

Po roce 1967 došlo k nárůstu aktivit věnovaných palestinské problematice a k užší spolupráci Světové rady církví a jejích blízkovýchodních partnerů. Co se týče konferenčního procesu, ten se z velké části přesunul na Blízký východ. Některé organizace a jednotlivci podílející se na závěrečných zprávách z konferencí vyjádřili solidaritu s Palestinci a odmítli politické zneužití Bible, ocitli se však poněkud v izolaci, kvůli extrémní kritice Státu Izrael a nezpochybněné podpoře palestinského hnutí. Konference pořádaná *Křesťanským světovým svazem studentstva* (World Student Christian Federation, 1968, Bejrút, Ammán) přijala problematkový dokument, ve kterém zástupci svazu vyjádřili velmi kritický postoj vůči sionismu a Státu Izrael, jako první křesťanská organizace uznali OOP a vyjádřili názor, že starozákonní texty by neměly být přenášeny na konkrétní stát. V následujících dvou *Světových konferencích křesťanů pro Palestinu* (Bejrút 1970, Canterbury 1972) se východní teologové (Jean Corbon, George Khodr, Gabriel Habib (جبريل حبيب) a Nadim Tarazi (ناديم تارازي) zamýšleli nad významem židovského lidu pro křesťanskou víru z východní arabské perspektivy. Kromě antisemitismu odsoudili i sionismus a rasismus a zneužití biblické interpretace. „*Potvrzující, že evangelium zjevuje Mesiáše, jehož království není z tohoto světa, ačkoli se v tomto světě uskutečňuje, odmítáme manipulaci s biblickými texty za účelem (získání) politické moci. Sionistická politická interpretace, jež je v protikladu k duchu křesťanství, se nám zdá nepřijatelná pro křesťany, stejně jako pro Židy, věrné duchovní zvěsti Starého zákona. Vede totiž k duchovnímu ospravedlnění velkých nespravedlností, kterými prochází palestinský a ostatní arabský lid a vůči kterým musí lidské svědomí protestovat.*“⁴⁸⁰ Na konferenci v Canterbury (1972) navíc delegáti přijali ozbrojený boj jako možnou cestu k osvobození Palestiny.

⁴⁸⁰ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 64.

Novým impulzem pro vývoj spolupráce bylo založení informační kanceláře (*Near East Ecumenical Bureau for Information and Interpretation*, NEEBII, 1971; pozdější *Oddělení pro informace a interpretaci* Rady církví Středního východu, 1974) a započetí trojstranného muslimsko-křesťansko-židovského dialogu. Informační oddělení organizovalo lokální konference a dvě mezinárodní teologické konference v *Aylesfordu* (1972, Anglie), kde se poprvé setkali izraelští a palestínští zástupci, a v *Broumanně* (1973, Libanon). Konference v Aylesfordu, vedená George Khodrem a palestinským novozákoníkem Nadim Tarazim byla hodnocena jako velmi úspěšná, neboť se podařilo úspěšně navázat trojstranný dialog, avšak během konference v Broumanně došlo k ostré výměně názorů mezi východními a západními teology.⁴⁸¹ Rovněž Světová rada církví uspořádala dvě konference. O důsledcích biblické interpretace pro blízkovýchodní situaci (*Cartigny*, 1974) a o křesťanské zodpovědnosti vůči Blízkému východu (*Cartigny*, 1975). Na první konferenci se znovu ukázalo, že od zkušenosti oddělený biblický výklad je pro blízkovýchodní křesťany nemožný, a na druhé bylo odsouzeno násilí jak z izraelské, tak z palestinské strany.⁴⁸² Na společném zasedání Světové rady církví a Rady církví Středního východu v Nikosii (1979) pak bylo konstatováno, že informační kampani bylo učiněno zadost, že většina západních církví přijala palestinskou otázku za svou a že arabští křesťané nebyli církvemi ponecháni stranou a mohou se na ekumenickou spolupráci spolehnout.⁴⁸³ Na praktické rovině spolupráce se příklon západních církví k církvím arabským projevil především v osmdesátých letech.

Po několikaleté odmlce (1975-1982) způsobené libanonskou občanskou válkou se dal konzultační proces znovu do pohybu především díky generálnímu sekretáři Gabrielu Habibovi (1977-1994) a programu *Přítomnost a svědectví*.⁴⁸⁴ Aktivita Rady církví Středního východu (1974)⁴⁸⁵ v palestinské otázce již zcela vyvážily aktivity Světové rady církví, s čím dál tím větší účastí palestinských křesťanů, například Geries Khouryho (جريس خوري) či Naim Ateeka (نايم آتيق). U západních církví se rozvinulo myšlení kritické solidarity a na konferenci *Křesťanské svědectví a přítomnost na Blízkém východě* (WCC a

⁴⁸¹ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 69-72.

⁴⁸² GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 73-77.

⁴⁸³ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 77-78.

⁴⁸⁴ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 77-78.

⁴⁸⁵ <http://www.mecchurches.org> O vzniku a dějinách Rady církví Středního východu (MECC): <http://www.mecchurches.org/history.asp#history>.

MECC, Ženeva, 1983) již přicházejí ke slovu blízkovýchodní křesťané s vlastními potřebami. „*Je pouze na východních církvích, aby si určily charakter a formu svého svědectví, ostatní církve jsou pak povinny je v jejich službě podporovat.*“⁴⁸⁶ Západní církve překonaly oba extrém, kdy se snažily řešit palestinský problém buď na teologické, či naopak na ryze humanitární rovině, a východní církve byly ochotny se věnovat trojstrannému dialogu a zasazovat se za vzájemné uznání Izraelců a Palestinců.

Ekumenický východně-západní církevní konzultační proces nad palestinskou otázkou byl velmi plodný a umožnil realizovat několik zásadních vývojových kroků. Východním církvím umožnil prohloubit vztahy se západními církvemi a vydobýt si rovnocenné postavení a trvalou podporu církví západních. Umožnil jim vyslovit svůj politický názor a díky tomuto čerstvému, lokálnímu svědectví pak mohly západní církve změnit církevně-politický postoj, především po šestidenní válce. Západní církve spolupracující se Světovou radou církví se za přispění církví východních naučily rozlišovat mezi vztahem k židovskému lidu a vztahem ke Státu Izrael. Východní církve díky světové ekumenické spolupráci docílily prohloubení regionální ekumenické spolupráce, jež se promítla do vzniku Rady církví Středního východu (1974), nejdůležitějšího regionálního ekumenického orgánu. A konečně arabští křesťané a teologové si uvědomili, že v teologii nestačí argumentovat pouze eticky a z existenciální situace, ale že za současných okolností je třeba pustit se do hlubší teologické a hermeneutické práce a dialogu na politické i mezináboženské rovině, nehledě na rozsah konfliktu.

5.1.2. Lokální křesťanská politicko-teologická reflexe

Co se týče lokálního vývoje teologické reflexe politické situace, bylo již naznačeno v předchozí kapitole, že k širšímu politicko-teologickému probuzení a práci v palestinských církvích docházelo v sedmdesátých letech, v souladu s vývojem celé arabské a palestinské společnosti, tedy s krizí po Šestidenní válce, s nárůstem národního politického vědomí a arabskou náboženskou obnovou. Katoličtí církevní představitelé se začali zajímat o politické dění, o čemž svědčí i výše zmíněný dopis katolických představitelů Svaté země (Beltritti, Rayya,

⁴⁸⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 100.

Capucci, Kaldany, Roncari) katolickým biskupům Spojených států (1967).⁴⁸⁷ V církvích se změny projevovaly tím, že se laici v Izraeli a na okupovaných palestinských územích začali více podílet na církevním dění a spolu s kněžími spontánně zakládali křesťanské modlitební a diskusní skupiny, ve kterých četli Písmo, ale i texty Druhého vatikánského koncilu, a diskutovali aktuální církevní události a politické problémy. Začali se klást především otázky související s identitou a křesťanským postojem vůči konfliktu. „*Kdo jsme? Jaký je význam naší přítomnosti ve Svaté zemi? Jaká je naše identita? Jaké je naše poslání? ... Co to znamená být arabským palestinským křesťanem tady a teď? Odkud přicházíme? Jaké jsou naše kořeny? Kam směřujeme? Jaké otázky klade tragédie palestinského lidu našemu křesťanskému svědomí? Jaká je naše pozice? V čem je jedinečnost našeho přístupu k boji palestinského lidu? A podobně.*“⁴⁸⁸ V počáteční fázi palestinské křesťanské reflexe se jednalo především o vymezení se proti církevní a psychické westernizaci, prohloubilo se vědomí lokální církve a byla zdůrazněna schopnost lokální církve spravovat sebe samu. Westernizace byla odmítnuta i na kulturní a politické rovině, křesťané náleží k palestinskému lidu a arabské kultuře spolu s muslimy. Rovněž se začínala rýsovat pozice, že víra a církev mají opustit denominační menšinovou mentalitu a začít hrát aktivní, profétickou roli s cílem čelit sociálnímu, politickému a ideologickému tlaku.⁴⁸⁹

Prvním centrem, ve kterém společná diskuse vyústila v teologickou reflexi a psaný dokument, byla jeruzalémská *Komise pro spravedlnost a mír*. Komise vznikla jako lokální jeruzalémská pobočka roku 1971. Na její činnosti se podíleli laici i kněží, místní lid i cizinci, a stejně jako v jiných diskusních skupinách se zde diskutovalo o politických otázkách z hlediska křesťanské víry.⁴⁹⁰ Diskuse po několika letech vyústila roku 1980 v publikaci sedmistránkové výzvy

⁴⁸⁷ LÖFFLER, Paul. *Atrabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 54-57.

⁴⁸⁸ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 14/15, 2000, str. 39-88, str. 62.

⁴⁸⁹ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*, str. 62.

⁴⁹⁰ *Justice and Peace Commission, Jerusalem* dostala povolení roku 1971 a začala fungovat roku 1974 pod patronací apoštolského nuncia. V současnosti je mandátem komise monitorovat politickou situaci v Izraeli/Palestině se zvláštním zřetelem ke spravedlnosti, míru a lidským právům, mít na zřeteli situaci církve a křesťanů v Izraeli/Palestině co do politických a sociálních změn a upevňovat muslimsko-křesťanské vztahy. Komise studuje a analyzuje sociopolitickou situaci, informuje místní i mezinárodní církevní autority a orgány o lokální situaci, pomáhá vzdělávat místní křesťanskou komunitu a v rámci mandátu jedná, ať už politicky, sociálně, ekonomicky či kulturně, ve prospěch sociální spravedlnosti a míru. Viz *Nature and Mandate of the Commission*, Justice and Peace Commission, Notre Dame of Jerusalem Centre, Jerusalem (poskytnuto Fransem Bouwenem).

k přemýšlení s názvem *Úvahy a vyhlídky. Křesťanská víra a politické vědomí*.⁴⁹¹ Formou otázek dokument otevírá konkrétní témata: zdali je možno politické a každodenní problémy, jež palestinští křesťané fyzicky zakoušejí, jednoduše odkázat do pravomocí místních a mezinárodních církevních autorit, zdali je možno zůstat doslova k „našemu dennímu boji o prostor, ve kterém bychom mohli dýchat,“ lhostejný.⁴⁹² Utrpení palestinských křesťanů je ztotožněno s utrpením ostatních Palestinců. „*Situace křesťana je jako kteréhokoli jiného člena společnosti: je vystaven útrapám a provokacím všeho druhu, vyvlastnění půdy a ostatním okupačním praktikám.*“⁴⁹³ Politická oblast přímo ovlivňuje kolektivní i individuální lidské osudy a hluboce se dotýká srdcí křesťanů. „*Podílení se na utrpení je zároveň podílením se na boji a naději.*“⁴⁹⁴ Křesťanská víra má pomoci utrpení vydržet, dát mu smysl a budoucnost. „*Je to sama víra, jež vyžaduje křesťanskou angažovanost v politické oblasti, a objektivní podmínky, ve kterých žijeme spolu s našimi bratry a sestrami, syny palestinského lidu, nás v tomto angažmá utvrzují.*“⁴⁹⁵ Nezaujetí stanoviska je samo o sobě stanoviskem. „*Je nemožné se vyhnout politické činnosti, protože toto tvrzení je již samo o sobě politickou volbou.*“⁴⁹⁶ A ačkoli evangelium nenabízí jednoznačné odpovědi, osvobození a spravedlnost jsou dimenzí Kristova spasení.⁴⁹⁷ Každý člověk je proto povolán následovat starou křesťanskou tradici a vydávat svědectví (martyrium) pravdě. Církev netvoří pouze církevní autority, ale především lid Boží, tedy každý z věřících.⁴⁹⁸ Jaké stanovisko a dle jakých kritérií by měl věřící člověk zaujmout k mnoha ideologiím přirozeně se vyskytujícím v politické oblasti? Jedním z kritérií je člověk stvořený k obrazu Božímu a lidská důstojnost, jež je či není politickými aktivitami devalvována a jež umožňuje kriticky se postavit vůči svým vlastním i okolním politickým praktikám.⁴⁹⁹ Dokument nenabízí přímé odpovědi, upozorňuje, že politické angažmá je osobní volbou jednotlivců i celých společenství, a znovu zdůrazňuje, že otázkami chtějí autoři

⁴⁹¹ Justice and Peace Commission, Jerusalem. *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1980.

⁴⁹² *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 1.

⁴⁹³ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 2.

⁴⁹⁴ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 3.

⁴⁹⁵ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 2-3.

⁴⁹⁶ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 2.

⁴⁹⁷ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 3.

⁴⁹⁸ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 5.

⁴⁹⁹ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 6.

navodit širší reflexi nad problematikou politického angažmá křesťanů ve Svaté zemi spíše než dát odpovědi.⁵⁰⁰

Komise pro spravedlnost a řád pokračovala v diskusích a jako druhý vydala roku 1983 dokument *Muslimové a křesťané spolu na cestě*,⁵⁰¹ ve kterém autoři říkají, že muslimská víra specificky formovala arabské východní křesťanství a historie vzájemných vztahů vytvořila psychosociální negativní stereotypy. Zároveň přiznávají, že jsou jedním lidem a společně ve světle víry slouží jedné, společné budoucnosti. Zvou k proměně smýšlení a pravdivému dialogu a spolupráci. S počátkem intifády začala Komise pro spravedlnost a mír publikovat otevřenější a konkrétnější dokumenty věnující se aktuální politické problematice, obdobně jako společně učinila jeruzalémská církevní hierarchie.⁵⁰²

I další skupiny se přetvořily v permanentní diskusní a modlitební skupiny, především ve velkých městech, Betlémě, Haifě, Nazaretu a jinde. Mezi jednu z nejvýznamnějších skupin patřilo *Centrum svatého Cyrila pro katechetické a apoštolské vedení*, jež se vyprofilovalo ve studijní program na Betlémské univerzitě a rovněž *Jeruzalémské sympozium*, intelektuální fórum kolem Lutfiho Lahama (Luṭṭī Laḥḥām) v Jeruzalémě v sedmdesátých letech. Ačkoli již žádné jiné diskusní skupiny nevytvořily písemné dokumenty, hrály tyto skupiny významnou roli při obnově církví a v nárůstu křesťanské odpovědnosti za církev a společnost.⁵⁰³

5.1.3. Shrnutí

Postupný vznik palestinské křesťanské reflexe nad rolí církví a křesťanů v lokální politické a společenské situaci přirozeně zapadá do vývoje arabské a palestinské společnosti v sedmdesátých letech. Mezinárodní konzultační proces

⁵⁰⁰ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 6-7.

⁵⁰¹ Justice and Peace Commission, Jerusalem. *Moslems and Christians on the Road Together*, 1983, str. 7.

⁵⁰² Jedná se o následující dokumenty: *A Grave and Urgent Situation: Six Months of Palestinian Uprising*, červen 1988, str. 10; *The Alarming Situation of Education in Palestine*, únor 1989, str. 3. *The Demolition of Houses as a Deterrent Is a Collective Punishment, and as such Is Inhuman and Completely Unacceptable*, červenec 1989, str. 4; *To Save Peace...*, červen 1990, str. 4; *Yet Again...*, říjen 1990, str. 1; *About the Curfew...*, leden 1991, str. 2; *Wager on Hope*, říjen 1993, str. 4; *The Closure of the Palestinian Territories Blocks the Way to Peace*, březen 1996, str. 4; *Violence in Palestine. Origins of a Conflict and Struggle for the Self-determination of a People*, březen 2002, str. 4; *Easter Greetings from the Holy Land*, březen 2002, str. 2; *On the Eve of Christmas in the Holy Land*, prosinec 2002, str. 1.

⁵⁰³ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*, str.65.

východních a západních církví otevřel arabským teologům prostor k tomu, aby se k politické situaci vyjádřili a začali o ní uvažovat i teologicky. Mezinárodní ekumenické fórum vyjádřilo politickou solidaritu s arabskými křesťany a začalo je podporovat i na mezicírkevní a teologické rovině. Angažovanost libanonských teologů George Khodra, Jeana Corbona a Gabriela Habiba v palestinské otázce a vznik Rady církvi Středního východu (1974) s programem „Svědectví a přítomnost“ tento proces podpořily. Palestinizace lokální hierarchie Jeruzalémského patriarchátu a možnost laiků a kněží studovat v hlavních evropských a amerických městech podnítila teology, stejně jako každodenní realita laiky, k tomu, aby se především v diskusních skupinách začali zabývat politickým údělem křesťanského a muslimského palestinského lidu z úhlu pohledu křesťanské víry, hodnot a svědectví.

Vyústěním tohoto procesu obnovy lokálních církví pak byl vznik strukturovanějších teologických palestinských center v letech osmdesátých, profilace jednotlivých autorů-teologů a rovněž ekumenická politicko-teologická prohlášení církevní hierarchie počínaje první intifádou. Zachovávání politicky „neutrálního“ církevního postoje přestalo být v průběhu sedmdesátých let považováno za přípustné jak na mezinárodní křesťanské, tak na lokální církevní rovině a ptát se po politických otázkách v rámci církve přestávalo být tabu.

5.2. *Palestinská teologická centra*

Od diskusních skupin vedl vývoj k postupnému založení teologických center. Jednalo se především o několik významných osobností místní církevní a teologické scény, jež se pustilo do zakládání teologických center k podpoře své vize, často sdílené i dalšími a k podpoře společenských, teologických, popřípadě v širokém slova smyslu politických aktivit. Jedná se především o betlémské, v první řadě muslimsko-křesťanské Al-Liqa' centrum, podporované v raných osmdesátých letech spoluprací s Ekumenickým institutem v Tanturu a vyučujícími na Betlémské univerzitě. Dále o jeruzalémské centrum teologie osvobození Sabeel, věnující se rovnoměrně lokálnímu a mezinárodnímu publiku a vedené anglikánským teologem Naim Ateekem, a o třetí Betlémské mezinárodní centrum Dar Annadwa (Dār an-Nadwa ad-dawlīyya) luteránského teologa Mitri Raheba (Mitrī Rāhib). Tyto organizace fungují vskutku jako centra, neboť na sebe

v současnosti soustředí velkou část vzdělávacích aktivit a kulturních programů propojujících sociopolitickou a teologickou oblast a organizovaných lokální palestinskou komunitou. Na své původní církve jsou navázány velmi volně, všechny se představují jako ekumenická centra.

5.2.1. Al-Liqa', Sabeel a Dar Annadwa

Paralelně s aktivitami Komise pro spravedlnost a mír či Katechetického centra svatého Cyrila vzniklo v osmdesátých letech muslimsko-křesťanské centrum *Al-Liqa'* (*Setkání*) pod vedením řecko-katolického teologa, laika Geries Khouryho, ve spolupráci s Rafiqem Khourym (Rafiq H□ūrī) a Lutfi Lahamem.⁵⁰⁴ Na počátku osmdesátých let byl Geries Khoury pověřen vypracováním programu *Křesťanství ve Svaté zemi* v rámci studijních programů na Ekumenickém teologickém institutu v Tanturu, nedaleko Betléma.⁵⁰⁵ Při této příležitosti došlo k prvnímu muslimsko-křesťanskému setkání nad tématem arabského muslimsko-křesťanského středověkého dialogu (1982). Záhy vznikla konferenční řada s názvem *Arabské křesťanské a muslimské dědictví Svaté země* (od 1983), jejíž tematika se postupně přesouvala od náboženské k sociopolitické, což vedlo k opuštění Tanturu a osamostatnění centra roku 1988. Druhá, teologická konferenční řada s názvem *Teologie a lokální církve* vznikla roku 1987 a tematicky se inspirovala konferenční řadou muslimsko-křesťanskou. Al-Liqa' centrum vydává od roku 1985 dvakrát ročně arabský *Al-Liqa'* a od roku 1992 anglický *Al-Liqa' Journal*. Je třeba poznamenat, že práce Al-Liqa' centra byla doprovázena a podporována osobními kontakty s lidmi lokálního i mezinárodního původu z mnoha církví a institucí, především z Tanturu a z Betlémské univerzity. Palestinská a izraelská církve je poměrně malá, a proto se i konferencí účastnili rovněž víceméně stejní lidé.

⁵⁰⁴ Viz RAHEB, Mitri. *Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Main, 1995, str. 125–133. GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 106–112. KHOURY, Geris Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*. In: *Missionswissenschaftliches Institut Mission e. V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien – Yearbook of Contextual Theologies*, Aachen, 1993, str. 38–75, 50–51. KHOURY, Rafiq. *Palästinensische Christentum – Erfahrungen und Perspektiven*. Mit einem Vorwort von Michel Sabbah. Kleine Schriftenreihe 7, Trier, 1993, str. 31. Rozhovor s Geris Khourym ze dne 15. prosince 2005 v Betlémě a mnohé další rozhovory, stejně jako editoriély a články z *Al-Liqa' Journal* a informace z kroniky Al-Liqa' centra. www.al-liqacenter.org.ps.

⁵⁰⁵ Tantur byl jako ekumenické teologické studijní centrum založen spolu s Betlémskou univerzitou v důsledku rozvoje ekumenických vztahů při Druhém vatikánském koncilu.

Teologicky nejvýznamnějším palestinským dokumentem osmdesátých let je dokument *Teologie a lokální církev ve Svaté zemi* vytvořený v rámci Al-Liqa' centra. Dokument byl navržen a předložen k prostudování na první konferenci konferenční řady *Teologie a lokální církev* pořádané v Tanturu roku 1987. Na druhé konferenci byl znovu přehlédnut, rozšířen a posléze publikován v *Al-Liqa' Journal*.⁵⁰⁶ Je považován za zakládající dokument Al-Liqa' centra a za magnu chartu kontextuální palestinské teologie. Obrací se k palestinskému křesťanskému lidu, volá k zamyšlení se nad posláním jeruzalémské palestinské církve a k prohloubení církevní a křesťanské identity. Ve třech částech autoři odpovídají na otázky, jaký je rozdíl mezi univerzální a lokální církví, jaká teologie je kontextuální a jaké jsou identitní rysy křesťanské církve ve Svaté zemi.

Nyní k obsahu dokumentu. V první řadě dokument připomíná, že jeruzalémská církev je matkou všech církví. Církev jako taková je pak ze své podstaty univerzální, ačkoli vždy existovala pouze jako církev lokální. „Univerzální církev se stává v lokální církvi nejen živoucí přítomností, ale také spásnou událostí, inkarnovanou realitou a viditelnou pravdou.“⁵⁰⁷ Církev je inkarnovaná v konkrétní lidské realitě, čase a prostoru, v interakci se specifickou kulturou, jazykem, minulostí, přítomností a budoucností. Díky tomu má každá lokální církev své charakteristické znaky, jež nacházejí uplatnění v mnoha oblastech církevního života (liturgie, katecheze, teologie, spiritualita, pastorece). Inkulturace vedla ke vzniku lokálních křesťanských tradic, jež obohatily univerzální církev, rovněž však ke vzniku církevních rozkolů.

Ačkoli k formulaci křesťanské věrouky také došlo ve specifických kulturních a historických podmínkách rané církve, všechny církve se na tuto zakládající církevní tradici odvolávají. Obecná teologie univerzální církve však nemůže relevantně zodpovědět aktuální otázky věřících. Úkolem kontextuální teologie je tedy naslouchat současnosti a interpretovat ve světle víry události, jež

⁵⁰⁶ *Theology and the Local Church in the Holy Land*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 1 (May) 1992, str. 93-107. Pod dokumentem jsou jako autoři podepsáni laici a kněží několika církví: Geris Khoury (laik řecko-katolické církve), Dr. Peter Qumri (laik řecko-pravoslavné církve), Dr. Shukri Zanbar (laik řecko-pravoslavné církve), Dr. Rafiq Khoury (kněz římsko-katolické církve), Dr. Adnan Musallam (laik římsko-katolické církve), Munib Yunan (kněz luterské církve), Dr. Yousef Saknoun (laik maronitské církve). George Hantelyan, laik arménské apoštolské církve, ačkoli na tvorbě dokumentu spolupracoval, podepsán není. Dle: RAHEB, Mitri. *Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung*. str. 127. GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 125. Gräbe rozebírá dokument v: GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 125-126.

⁵⁰⁷ *Theology and the Local Church in the Holy Land*. In: *Al-Liqa' Journal*, str. 98.

se komunit věřících dotýkají. „Úkolem kontextuální teologie se proto stává prozkoumávání obecného teologického myšlení bohatého na možnosti v podmínkách, ve kterých věřící žijí. Tak naleznou ve své tradici něco, co jim pomůže porozumět, formulovat a žít jejich víru v konkrétním historickém období se všemi jeho požadavky, výzvami, otázkami, nadějemi, obtížemi a aspiracemi. Na jednu stranu nemá tato teologie jako papoušek opakovat minulost, aniž by uvážila přítomné podmínky. Na druhou stranu by neměla být zcela novou teologií, která by se vyvíjela v izolaci či v protikladu k obecnému vývoji křesťanské komunity; kontextuální teologie není než rozšířením obecného křesťanského myšlení, v daném čase, konkrétním prostoru a za daných podmínek a komunitě může umožnit žít její víru v souladu s aktuálními požadavky.“⁵⁰⁸

Hledání identity palestinské křesťanské církve je součástí úsilí arabských křesťanů prohloubit vlastní identitu a nalézt svoji roli v arabském světě, stejně jako je to součástí celoarabského úsilí najít své místo ve světě vůbec. Specifických znaků lokální církve je třeba si být vědom nejen kvůli prohloubení identity, ale také kvůli tomu, aby se nestaly motivem k nežádoucímu podvědomému ovlivnění. Autoři definují lokální křesťany jako arabské palestinské křesťany, jako křesťany, kteří zakouší církevní rozmanitost a ptají se po svém ekumenickém poslání, jako příslušníky palestinského národa, jako lid žijící v úzkém vztahu s ostatními náboženstvími, lid žijící ve Svaté zemi, kteří hostí mnoho poutníků z celého světa, jako církve žijící ve třetím světě. Autoři vyzývají k zamyšlení nad tím, jaký je smysl přítomnosti křesťanů v těchto jednotlivých kontextech, jaké je jejich poslání v církvích, v palestinské a arabské společnosti a v křesťanském světě vůbec. Vybízejí k vytvoření kontextuální ekumenické teologie, jež by reflexí spolužila církvi a společnosti k růstu. „*Nejsme snad v rámci těchto specifických rysů povoláni k tomu, abychom vyvinuly autentické teologické myšlení v odpovědi na naši realitu a otázky z ní vycházející? Nejsme povoláni k tomu vyvinout teologii společenství a přítomnosti? Vztahu a dialogu? Angažovanosti a zvěsti?... Stojí za to poznamenat, že toto myšlení se nemůže zrodit z ničeho, neboť je závislé na zkušenosti těch, kteří přišli do této země před námi. Je naší povinností začít od této zkušenosti a rozvinout ji ve světle požadavků současnosti.*“⁵⁰⁹ K duchovní reflexi a praktické angažovanosti

⁵⁰⁸ *Theology and the Local Church in the Holy Land*, str. 100.

⁵⁰⁹ *Theology and the Local Church in the Holy Land*, str. 104-105.

v obtížné palestinské situaci je však třeba duchovních hodnot: hluboké víry, intelektuální skromnosti vzhledem k bohatosti a složitosti skutečnosti, konstruktivní kritiky vůči sobě samé i okolí, dialogu se všemi v lásce a v pravdě, pozitivnímu myšlení a jednání bez úzkosti a strachu, vnitřní svobody, tvořivého církevního angažmá, jasné vize dané Duchem svatým.⁵¹⁰

Dokumentem *Teologie a lokální církve ve Svaté zemi* byl v úvahách palestinských teologů vytvořen jasný předěl. Palestinská teologická reflexe jím byla přístupově vymezena, stala se kontextuální teologií lokální, ekumenické církve. Nadále vidí svůj základ jak v teologii univerzální církve, tak v identitě a zkušenosti místního křesťanského lidu. Jejím cílem je pak pravdivé svědectví a angažmá v církvi a společnosti. Dokument Komise pro spravedlnost a mír *Úvahy a vyhlídky. Křesťanská víra a politické vědomí* na první pohled vybízí k svědectví v politické oblasti více než Al-Liqa' dokument. Hlavními autory *Teologie a lokální církve ve Svaté zemi* jsou však Rafiq Khoury, jenž se podílel i na práci Komise, a Geris Khoury. Z níže popsaného charakteru teologického přístupu obou hlavních autorů však jasně vyplývá, že Al-Liqa' dokument je teologickou odpovědí na dokument Komise a má plně teologicko-politický dopad. Tím, že teologové spolupracující v Al-Liqa' centru, představili palestinské církvi koncept kontextuální teologie a lokální církve, vytvořili základ pro politické angažmá církvi, ve kterém se národní příslušnost stala jedním z podstatných a legitimních rysů víry. „*Být praktikujícím a oddaným křesťanem a být politicky aktivním a oddaným Palestincem již nebylo považováno za nutně vzájemně se vylučující. Sociopolitický život byl od této chvíle teologicky relevantní.*“⁵¹¹

Centrum Al-Liqa' i nadále pokračovalo v obou konferenčních řadách, postupně přešlo od náboženských k sociálním a politickým tématům, přičemž křesťanská konference se nechala inspirovat tématy konference muslimsko-křesťanské.⁵¹² Al-Liqa' se od počátku devadesátých let angažovala rovněž na

⁵¹⁰ *Theology and the Local Church in the Holy Land*, str. 106-107.

⁵¹¹ MAZAWI, André Elias. *Palestinian Local Theology and the Issue of islamo-Christian Dialogue: An Appraisal*, *Islamochristiana* 19 (1993), str. 93-115. Citace ze str. 104.

⁵¹² Prvním tématem muslimsko-křesťanské konference v roce 1983 bylo arabské muslimsko-křesťanské dědictví Svaté země, dále se diskutoval vztah mezi náboženstvím a státem (1985), pochopení války a míru v islámu a křesťanství (1986), sociální problémy (1988), lidská práva (1989), vize společné budoucnosti (1990), válka v Zálivu (1991), Jeruzalém (1992) atd. V křesťanské řadě to bylo nejprve čtení Bible v palestinském kontextu (1987), kontinuita a společenství (1988), spravedlnost a mír (1989), problém emigrace křesťanů (1990), výzvy křesťanské přítomnosti v Palestině (1991), lokální církve a Židé (1993) apod. RAHEB, Mitri.

konferencích muslimsko-židovsko-křesťanského dialogu, například v Uppsale s tématem *Svatá země v monoteistických náboženstvích*⁵¹³ (Life & Peace, Uppsala, 1990, Al-Liqa' a Clergy for Peace⁵¹⁴) či na Světové konferenci pro náboženství a mír (*World Conference for Religion and Peace*, v Assisi 1991 s tématem *Palestinský konflikt a náboženství*, v Kjótu 1992 s názvem *Pozitivní přínos náboženství k řešení izraelsko-palestinského konfliktu*).⁵¹⁵ K muslimsko-židovsko-křesťanskému setkání v Palestině došlo poprvé roku 1994 s *Israel Interfaith Association* na téma *Na cestě k náboženské toleranci na Blízkém východě ve světle míru* a následujícího roku s tématem významu Jeruzaléma pro tři monoteistická náboženství. Oficiální rozhovory však byly poznamenány trpkostí a vzájemnými obviněními, pozitivnější byly neoficiálně navázané kontakty mezi účastníky.⁵¹⁶

Druhým centrem, jež vzniklo v Palestině v souvislosti s rozvojem politického angažmá církví, bylo centrum *Sabeel - Ekumenické centrum palestinské teologie osvobození*,⁵¹⁷ založené a vedené anglikánem Naim Ateekem (1990), autorem knihy palestinské teologie osvobození.⁵¹⁸ Jestliže se Al-Liqa' zaměřuje především na lokální muslimsko-křesťanské vztahy a lokální ekumenu a teologii, Sabeel hojně spolupracuje s mezinárodními církvemi a zaměřuje se na vzdělávání mezinárodního křesťanského publika. Od samého počátku mělo americkou teologickou podporu v katolické teoložce Rosemary Radford Ruether a v autorovi židovské teologie osvobození Marc Ellisovi. Mezinárodní podpora se projevuje v účasti zahraničního publika na pravidelných Sabeel konferencích a na vzniku rozsáhlé sítě sesterských center *Friends of Sabeel*. Sabeel se věnuje sociopolitickým otázkám, advokaci spravedlivého míru, lokálnímu náboženskému

Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung, str. 127-128. GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 126-127.

⁵¹³ Konferenční příspěvky v: WILLIAMSON, Roger. *The holy Land in the Monotheistic Faiths* (Life & Peace Institute Conference Report 3), Uppsala 1992.

⁵¹⁴ Jedná se o sdružení židovských, křesťanských a muslimských duchovních, jež vzniklo v roce 1988 na protest proti porušování lidských práv. Židovští účastníci této organizace se angažují i v organizaci Rabíni pro lidská práva (např. Jeremy Milgrom).

⁵¹⁵ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 133-140.

⁵¹⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 137-139.

⁵¹⁷ Sabeel (cesta, vodní pramen), www.sabeel.org.

⁵¹⁸ Ekumenické ad hoc komité deseti církevních představitelů a laiků se sešlo roku 1989, aby prozkoumalo možnost pěstovat osvobozující interpretaci Bible mezi palestinskými křesťany. Na tomto základě je v Tanturu v březnu roku 1990 uspořádána mezinárodní konference, na níž byla ustavena palestinská teologie osvobození, umístěna mezi teologie osvobození ostatních částí světa. Tato konference již bezprostředně vedla k založení centra Sabeel pod Ateekovým vedením. ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Orbis Books, New York, 1989. *Purpose Statement*, In: <http://www.sabeel.org/?page=article&id=10> (z 27. října 2003).

i mezinárodnímu teologicko-politickému dialogu, prohlubování a prezentaci palestinské křesťanské identity, biblické hermeneutice a hrozbě křesťanského sionismu. Sabeel vydává anglicky časopis *Cornestone* a mnohé další publikace. „*Teologie osvobození Sabeel centra se snaží prohloubit víru palestinských křesťanů a vést je k tomu, aby jednali v zájmu spravedlnosti a lásky, aby pracovali pro jednotu a obnovu církvi a pro proměnu společnosti... Snaží se prohloubit mezinárodní povědomí o identitě, přítomnosti a svědectví palestinských křesťanů a jejich současných zájmů. Podporuje jednotlivce i skupiny z celého světa v práci pro spravedlnost, úplný a trvalý mír založený na pravdě, posílený modlitbou a angažmá.*“⁵¹⁹

Konečně třetím teologicko-kulturním centrem, jež založili palestinští teologové k podpoře své vize a aktivit, je *Mezinárodní betlémské centrum*⁵²⁰ založené a vedené luteránským pastorem Mitri Rahebem (1992) v těsném sousedství betlémského luteránského kostela v centru města.⁵²¹ Betlémské centrum je především místem bohatého kulturního a společenského života. Organizuje sportovní, kulturní a vzdělávací programy pro děti, mládež i dospělé. Je rovněž místem teologických setkání a lokálních i mezinárodních konferencí.⁵²² Nově otevřel Mitri Raheb vzdělávací institut Dar Al-Kalima (Dār al-Kalima), rovněž v Betlémě.

5.2.2. Zapojení církevních představitelů

K teologickému uvědomění si politického kontextu nedošlo pouze na rovině laiků a na rovině kněžsko-laické spolupráce v diskusních a později i teologických centrech, ale s postupující palestinizací i mezi církevní hierarchií. Patriarchové a biskupové jsou také teology, a proto se vývoj na církevně-politické a teologické rovině vzájemně ovlivňuje. Ať už ovlivněna vývojem národním či mezinárodním, laickým či kněžským či vlastním, nově dosazená palestinská hierarchie si začala svoji národní příslušnost a z ní plynoucí důsledky pro církevní

⁵¹⁹ „Purpose Statement“ z 27. října 2003. In: <http://www.sabeel.org/?page=article&id=10>.

⁵²⁰ International Center of Bethlehem, www.annadwa.org.

⁵²¹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser : Israel, seine Nachbarn und die Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994. Idem. *Bethelehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble*. Fortress, Minneapolis, 2004.

⁵²² Předposlední konferencí byla mezinárodní konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“ v listopadu roku 2005, ústící v projekt obnovené palestinské hermeneutiky.

politiku uvědomovat. Zlomem bylo jmenování nazaretského Palestince Michela Sabbaha latinským patriarchou shodně s počátkem první intifády. Již šest týdnů po počátku intifády začali církevní představitelé vydávat společná prohlášení. Všech třináct tradičních církví vyjadřovalo ekumenickými prohlášeními solidaritu s palestinským lidem a izraelské vládě dávalo jasně najevo, že s ní nebudou nadále na úkor vlastní komunity spolupracovat. Jak bylo řečeno v minulé kapitole, palestinská křesťanská komunita jako celek tří vrstev, laiků, kněží a hierarchie a jako celek třinácti tradičních jeruzalémských církví dosáhla národnostně nejzřetelněji formulovaného, jednotného hlasu a výrazu od roku 1948. Tím se ocitly vztahy izraelského státu a církve na historicky nejnižším bodě spolupráce. Podpořena se naopak cítila komunita laická.

Církevní představitelé jako hlavy církví a jako teologové na sebe tím, že psali ekumenická protestní prohlášení, vzali požadavky vyjádřené v dokumentech laicko-kněžských center, Komise pro spravedlnost a mír a Al-Liqa' centra. Představitelé řecko-pravoslavné, arménské apoštolské a prechalcedonských církví zůstali u společných prohlášení a teologické otázky dále tímto směrem nerozvíjeli. Církevní představitelé, kteří byli více napojeni na lokální palestinskou komunitu a více v kontaktu se zahraničím, však pokračovali v rozvoji teologické reflexe v aktuálním politickém kontextu. Následující část bude věnována této teologické reflexi palestinských církevních představitelů a teologů.

5.3. *Palestinští teologové: jednotlivé přístupy*

Hlavním předělem v teologickém přemýšlení byl fakt, že sociopolitická realita přestala stát stranou teologického zájmu a začala být reflektována pod zorným úhlem víry. Došlo tak k odklonu od tradiční teologie a příklonu k angažované teologii, jež má v palestinském kontextu rozměr teologie národní. *„Lokální církev nemůže existovat, jestliže sama sebe nepovažuje za součást palestinského lidu ve Svaté zemi. Lokální církev je palestinská církev a má všechny palestinské charakteristiky.“*⁵²³

Tento oddíl má za cíl představit jednotlivé palestinské a izraelské teology a jejich přístupy. Záměrně je zde postupováno dle jednotlivých církevních rodin,

⁵²³ KHOURY, Geris Sa'ed. *The Palestinian Christian Identity*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, str. 71-76, citace ze str. 75.

aby vynikla linie od takzvaně apolitického k ryze politickému, a přesto hluboce teologickému stanovisku a angažmá. Začínám představením extrémní pozice některých izraelských evangelikálních církví, jejichž teologové prosazují apologetickou teologii a biblickou interpretaci směřující ke křesťanskému sionismu a podpoře Státu Izrael. Palestinské evangelikální církve pod tíhou života na okupovaných územích jsou si již více vědomy sociopolitických témat a v rámci teologie smíření otázku spravedlnosti zohledňují. Mitri Raheb (Mitrī Rāhib) a Naim Ateek (Naīm Ātīq), zástupci palestinské teologie *par excellence*, přistupují k teologii z protestantského, biblického úhlu pohledu. Jejich motivací k biblické interpretaci však není apologetika ani eschatologie, ale nesouhlas se zneužíváním Bible k politickým účelům. Ke své poučené biblické interpretaci proto přidávají faktor, který zcela změni jejich úhel pohledu, a to identitu a historickou politickou zkušenost lidu, jehož jsou členy a pastýři. Rovněž biskupové anglikánské a luteránské církve držely krok. Z izraelské optiky zastává teologii smíření Riah Abu El-Assal (Riyāh abū-l-Āsal) a z jeruzalémské optiky teologii svědectví Munib Younan. Galilejští teologové Elias Chacour (Īliyās Šaqūr), Emile Shoufani (Āmīl Šūfānī) a Gerjes Khoury (Ārīs Hūrī) patří k řecko-katolické církvi, dědičce pravoslavné i katolické tradice. Proto dokážou spojit katolické vzdělání a katolickou mezinárodní a instituční podporu s hlubokou inkulturací v lokální arabské národní identitě a v lokálních, často pragmaticky viděných vztazích. Přehled završují zástupci církve římsko-katolické neboli latinské Rafiq Khoury (Rafīq Hūrī) a Msgr. Michel Sabbah (Mīšēl Šabbāh), oba s národnostně vyprofilovanou, vyváženou a ke smíření orientovanou praktickou i teoretickou teologickou reflexí, věnovanou především otázkám lokální církve a pastoraci. Popis je zakončen představením důvodů, proč se palestinské politické teologické reflexe nezúčastňují, za hranicemi společných ekumenických prohlášení, řecko-pravoslavní a arménští církevní představitelé. Na závěr je předloženo poměrně rozsáhlé hodnocení palestinské teologie jako celku.

5.3.1. Evangelikální církve

5.3.1.1. Apologetická teologie

Apologetickou teologii vytváří někteří z teologů evangelikálních církví za podpory zahraničních evangelikálních teologů. Tito teologové zastávají zcela

jinou optiku než naprostá většina palestinských křesťanů. Na jedné straně se snaží navázat na středověkou arabskou tradici muslimsko-křesťanského dialogu,⁵²⁴ či v tomto případě spíše na tradici kontroverze a adresovat základní teologická témata (trojiční a christologické učení, falsifikace Písma). V této linii kritizují islám a tradici muslimsko-křesťanského soužití. Na druhé straně vycházejí ze specifického čtení Starého a Nového zákona eschatologickou optikou dispensacionalismu. Hlavními zástupci jsou Anis Shorosh (□Ānis Šurūš)⁵²⁵ a Imad Shehade (□Immād Šahāda).⁵²⁶

Shorosh útočí na islám mnohem ostřeji než Shehade a k současnému izraelsko-arabskému konfliktu přistupuje z křesťansko-sionistických pozic nejhrubšího zrna. Oba autoři se hlásí k dispensacionalistickému učení a biblickou interpretaci teologicky ospravedlňují vznik Státu Izrael a jeho územní nároky. Arabskou populaci ztotožňují s potomky biblického Izraele a židovskou s potomky Izáka. Abrahámovská zaslíbení užívají k vyjádření teologické podpory Státu Izrael a na jejich základě odpírají arabské palestinské populaci právo na vznik palestinského státu.⁵²⁷

Teologie napadající islám a muslimsko-křesťanské vztahy a podporující politické a teritoriální nároky Státu Izrael je pro naprostou většinu palestinských křesťanů, ať už ve Státě Izrael či na Palestinských územích, zcela nepřijatelná a

⁵²⁴ ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjedinost Boží*. In: Teologická revue, 1–2/2006.

⁵²⁵ Anis Shorosh (původem z Nazaretu, emigroval v roce 1967 do Spojených států) se snaží dokázat nezjevenost Koránu poukazem na jazykové a teologické nedostatky a logické kontradikce a nepravost islámu jako náboženství na základě jeho násilného rozšíření a nemorálnosti. Křesťanské evangelium prezentuje ve formě sedmdesáti sedmi súr napodobujících jazyk a styl koranických súr. SHORROSH, Anis. *Jesus, Prophecy & Middle East*. Daphne, Al: Anis Shorosh Evangelisti Association, 1979. *Islam Revealed: A Christian Arab's View of Islam*. T. Nelson, Nashville, 1988. *Islam: A Threat or a Challenge*. Fairhope, Al: Nall, 2004. SHORROSH, Anis. *The True Furqan*. Duncanville, TX, World Wide Printing, 2002³.

⁵²⁶ Imad Shehade (Jordánec palestinského původu, vedoucí Jordánského evangelikálního teologického semináře) se ptá, zda křesťané a muslimové věří ve stejného Boha a dochází k závěru, že věří ve stejného Boha co do „subjektu“, nikoli co do „přirozenosti“ (natura). Muslimského Boha charakterizuje jako nevyzpytatelného na základě převahy „vůle“, nikoli jeho pravé „přirozenosti“. SHEHADEH, Imad. N. *Ishmael in Relation to the Promises of Abraham*. Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, TX, 1986. *A Comparison and a Contrast between the Prologue of John's Gospel and Qur'anic Surah 5*. Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, TX, 1990. *Do Muslims and Christians Believe in the Same God?* In: Bibliotheca sacra 161, str. 398–412. *The Predicament of Islamic Monotheism*. In: Bibliotheca sacra 161, str. 141–162. *Reasons for Islam's Rejection of Biblical Christology*. In: Bibliotheca sacra 161, str. 274–288.

⁵²⁷ KATANACHO, Hanna. *Arab Christian Response to Israel and the Conflicts*. Příspěvek přednesený na konferenci „*Christian Perspectives on the Israeli Palestinian Conflict*“ pořádané International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation, Praha, ve dnech 13.-17. listopadu 2006. Příspěvek ze dne 14. listopadu 2006, 21 stran, str. 3.-5.

odsouzeníhodná. Její autoři jsou kritizováni nejen z řad tradičních církví, ale i samotnými evangelikálními církvemi v Izraeli a na Západním břehu.⁵²⁸

5.3.1.2. Musalaha a Salim Munayer - teologie smíření

Hlavním představitelem evangelikální teologie smíření je Salim Munayer (Sālim Munāyir),⁵²⁹ vedoucí betlémské *Bible College* a centra *Musalaha* (Musālaha) - *Služba smíření*.⁵³⁰ V jeho podání není smíření laciným, ale drahým smířením, neboť jeho bezpodmínečným předpokladem je spravedlnost na sociopolitické rovině. Pro izraelsko-palestinský dialog a budoucí smíření je dle Munayera potřeba, aby izraelští Židé a Stát Izrael prosadili rovná práva pro všechny své občany (Stát Izrael), aby ukončili okupaci (Západní břeh, Gaza) a Palestincům umožnili vytvořit svůj vlastní stát.⁵³¹

Palestinské identitě, a zejména problematice konfliktu se Munayer snaží porozumět na základě psycho-sociální analýzy konfliktu ze své hojné praxe *služby smíření* mezi palestinskými křesťany a mesiánskými Židy. Dochází k závěru, že prosazování tématu holocaustu a antisemitismu v dialogu ze židovské strany nebere v potaz specifickou situaci palestinských křesťanů žijících pod židovskou vládou většiny. Dále že mesiánští Židé, neboli „Židé v Kristu“, nejenže nedokážou projevit sympatii s nespravedlivým utrpením Palestinců, ale často popírají i existenci společné identity palestinského lidu. Palestinci nedokážou na druhou stranu nahlédnout komplexnost židovské identity a její historie a stejně

⁵²⁸ Diskuse se zástupci evangelikálních církví z Nazareta v průběhu konference *Christian Perspectives on the Israeli Palestinian Conflict*, v Izraeli kritizuje tyto teology například galilejský baptistický pastor Yousif ODEH. Z evangelikálních teologů Západního břehu především Salim Munayer, Nihad Salman a Alex Awwad. Dispensacionalistická a amillenianistická teologie v linii amerického křesťanského sionismu a prosionistické Jeruzalémské křesťanské ambasády je pro ně nepřijatelná. Rozhovory provedeny v Betlémě, se Salim Munayerem dne 9. prosince 2005, s Nihad Salmanem 20. června 2006 a Alex Awadem 22. června 2006. Proti křesťanskému sionismu viz ATEEK, Naim Stifan, DUAYBIS, Cedar, TOBIN, Maurine (eds.) *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. Melisende, London, 2005. Ateek je, paradoxně, ale v protestantské a mezinárodní optice zcela pochopitelně, jedním z mála palestinských teologů, který se nezřiká kontaktů a spolupráce s izraelskými a palestinskými evangelikálními církvemi.

⁵²⁹ MUNAYER, Salim J. (ed.) *Seeking and Pursuing Peace. The Process, The Pain, and the Product*. Musalaha, Jerusalem, 1998. Idem (ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*. Musalaha, Jerusalem 1993, 2002. Idem. *The Ethnic Identity of Palestinian Arab Christian Adolescents in Israel*. Ph.D. dissertation, University of Wales, Oxford, 2000.

⁵³⁰ Musalaha Reconciliation Ministries, www.musalaha.org.

⁵³¹ Jak smířit požadavek spravedlnosti a smíření? Munayer počítá s následujícími kroky: vyznání (confession), lítost (repentance), znovuustavení dobrých vztahů (restoration of good relationships), odškodnění (retribution). Rozhovor se Salimem Munayerem, 9. prosince 2005, Betlém.

jako mesiánští Židé se podílejí na demonizaci a dehumanizaci toho druhého utíkající se k vlastní morální nadřazenosti.⁵³²

Teologicky podporuje Munayer své tvrzení tzv. ontologickou a funkcionální dimenzí stvoření člověka k obrazu Božímu: nejenže k obrazu Božímu stvoření jsme, ale máme tak i se sebou navzájem jednat (oproti dehumanizaci, demonizaci druhého).⁵³³ Podstatou nového stvoření v Kristu je pak připodobňování se mocí Ducha svatého Kristu: být příkladem lidem v povolání ke službě smíření.⁵³⁴

Salim Munayer je předním evangelikálním teologem ve Svaté zemi. Všem ostatním tradičním církvím je práce Musalaha známa a částečně ji kritizují, zejména z důvodu nesmlouvavě pravicového politického a teologického postoje většiny mesiánských Židů, s nimiž Musalaha spolupracuje.⁵³⁵ Přesto bych ráda poznamenala, že Munayerův přístup je pro palestinskou teologii velmi užitečný. S evangelikální rozhodností přináší Munayer do politického konfliktu tradiční hodnotu rovnocenného přístupu evangelia, tj. lásku ke všem bratřím, stejně jako ke všem nepřátelům. V rámci národnostního angažmá palestinských teologů, především křesťanů, kteří v tomto ohledu tendují k stranické mentalitě v některých případech i na teologické rovině, je s náboženskou motivací žitá hodnota lásky nepostradatelná, zejména pokud Munayer neopomíná požadovat také politickou spravedlnost. Tento přístup Munayerovi umožňuje vyslovit kritiku

⁵³² Nejlépe analyzováno v MUNAYER, Salim. J. *On the Road to Reconciliation*, In: MUNAYER, Salim J.(ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 81–92.

⁵³³ „*Being created in God's image means that we act as He acts – that we interact with others and treat others as He would treat them – because we are His children... As we have peace with Him, we also have peace with who we are and in our identity, as God created us. As a result, we are able to see our plurality – not as a curse – but as a blessing.*“ In: MUNAYER, Salim J. *Christ in Our Peace. Reconciled Pluralities in Israel. Is this Possible?* In: MUNAYER, Salim J.(ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 80.

⁵³⁴ MUNAYER, Salim. J. *Christ in Our Peace. Reconciled Pluralities in Israel. Is this Possible?* In: MUNAYER, Salim J.(ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 79–83.

⁵³⁵ Politicky je mesiánská židovská komunita silně pravicová. Uzavření dohod v Oslo vnímá jako chybu, podporuje pokračující výstavbu osad na území Západního břehu a zavrhuje ustavení palestinského státu podél izraelského. Teologicky je komunita mesiánských židů také pravicová, takzvaně „apolitická“, což v jejích očích znamená, že se snaží soustředit pouze na duchovní otázky. Avšak je-li komunita postavena před volbu mezi biblickým modelovým příběhem o Jozuově dobytí zaslíbené země a mezi modelovým příběhem Ezdrášova a Nahemiášova návratu z exilu, většina komunity se přiklání k modelu Jozuy. Teologické volby v tomto případě jasně svědčí o politických důsledcích tzv. teologické „apolitičnosti“. O židovské mesiánské komunitě je třeba říct, že sebekritická není. Ale na individuální rovině samozřejmě existují lidé, kteří se snaží překročit zažitě hranice. Někteří mají kontakt s křesťany v Izraeli, ale málokdo ví, co se děje na Západním břehu a v Gaze. Zavírají raději oči před věcmi, na které je příliš obtížné se dívat. Sekulární Židé Palestincům pomáhají, mesiánští Židé však nikoli. Z komentáře Lisy Loden k její vlastní přednášce „*Mesianic Jewish Views of Israel's Rebirth & Survival. In the light of Scripture*“, přednesené na konferenci „*Christian Perspectives on the Israeli PalestinRian Conflict*“, IBTS, 14. listopadu 2006, Praha.

do vlastních řad, stejně jako rozumnou kritiku muslimsko-křesťanského, v oficiálních proslovech často zidealizovaného soužití. Otvírá tím dveře teologickému požadavku, že i židovský partner musí být v regionu brán skutečně v potaz.

To, co však v určitých ohledech dokáže Salim Munayer, není totéž, co zastává evangelikální komunita, ať už v Izraeli nebo v Palestině, jako celek. Evangelikální církve však nejsou vítány ostatními palestinskými a blízkovýchodními církvemi nikoli kvůli teologii, ale především kvůli proselytismu mezi muslimy, ačkoli i proselytismus mezi křesťany je viděn s velkou nevolí. Nečinit a nepodporovat muslimský proselytismus je totiž jedním ze základních pravidel mnohasetletého muslimsko-křesťanského soužití. Evangelikální církve si za stávajících podmínek akceptaci u křesťanského a muslimského partnera prozatím bohužel nezajistí.⁵³⁶

5.3.2. Protestantské církve

5.3.2.1. Naim Ateek: palestinská teologie osvobození

Naim Ateek (Na'im Āṭīq) je nejen zakladatelem centra Sabeel, ale také prvním palestinským teologem, jenž politicko-teologické důrazy palestinské křesťanské reflexe osmdesátých let systematicky zpracoval, a to ve své stěžejní knize, ovlivněné latinskoamerickou teologií osvobození, *Spravedlnost, nic než spravedlnost. Palestinská teologie osvobození*.⁵³⁷ V knize pomocí své biografie

⁵³⁶ „Evangelikálové zde nejsou přijímáni a vláda je víceméně proti nim, stejně jako ostatní církve. A to z jednoho prostého důvodu: proselytismus mezi muslimy. Jejich učení je jednoduché a lidi na to naletí... Mluvil jsem s jedním s šéfů tajné služby. Říkal mi: můžeš dělat cokoli, jen ne evangelizovat muslimy. A právě to dělají evangelikálové. Proto je nikdo nemá rád a všichni jsou proti nim.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Evangelizace mezi muslimy probíhá například i v Gaze, dle rozhovoru s Hanna G. Massad, 5. prosince 2005, Gaza City. V Gaze jsem se s muslimy křesťanského vyznání setkala a hovořila s nimi. Zejména jejich rodinná a osobní situace se přijetím křesťanství značně komplikuje. Negativně jsou viděny tradičními církvemi i aktivity charismatických hnutí obnovy katolických církví, jako například Communione e Liberazione, Néochatéchuménat apod. Dle rozhovoru po návštěvě semináře Neocathechumenat s Étienne Nodet, 27. ledna 2006.

⁵³⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Orbis Books, New York, 1989. ATEEK, Naim S., ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford (eds). *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, New York, 1992. ATEEK, Naim S., DUAYBIS, Cedar, SCHRADER, Marla (eds). *Jerusalem. What Makes for Peace? A Palestinian Christian Contribution to Peacemaking*. Melisende, London, 1997. ATEEK, Naim S., PRIOR, Michael (eds). *Holy Land, Hollow Jubilee. God, Justice and the Palestinians*. Melisende, London, 1999. ATEEK, N.S., DUAYBIS, Cedar, TOBIN, Maurine (eds). *Challenging Christian Zionism*. Melisende, London, 2005. V češtině viz MÍČKA, Roman. *Palestinská teologie osvobození*. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 15–20. ŠLAJEROVÁ, Monika. *Optika*

načrtnul identitu palestinského křesťanského lidu, představil politicko-historické pozadí izraelsko-palestinského konfliktu, shrnul současné politické pozice palestinských křesťanů a věnoval se biblické hermeneutice na pozadí konfliktu. Závěrem navrhl politické řešení konfliktu a vyvodil etické maximy pro praxi v podobě snu o míru.

Základní osou Ateekova uvažování je téma spravedlnosti.⁵³⁸ Té připisuje vnitřní a vnější dimenzi, neboli spravedlivým být a spravedlnost činit. Hlavní kritérium v teologii i v hermeneutice představuje otázka, kdo je Bůh. Pro Ateeka je Bůh spravedlivým i milosrdným zároveň, neboť spravedlnost sama o sobě je nedostačující, není-li provázána láskou a milosrdenstvím určeným celému světu a všem národům. Prosazovat spravedlnost pak znamená tvořit pokoj a mír, které ve své nejzazší plnosti nabývají eschatologické dimenze (Mi 4,1–4). Proto i palestinský lid má spravedlnost prosazovat nenásilnou cestou a církvev má být jak mírotvůrcem, tak prorockým hlasem.⁵³⁹ Aktuální události se mají křesťané učit interpretovat z teologického hlediska Boží podstaty, již Ateek definuje jako univerzální a inkluzivní, a takto viděnou pravdu a spravedlnost vnášet do izraelské a palestinské společnosti. Výrazným bodem Ateekovy monografie je biblická hermeneutika, které bude věnován prostor v následující kapitole.

Ačkoli Ateekově knize předcházely práce Eliase Chacoura a Rafiqe Khouryho, žádný z přístupů nebyl natolik sociopoliticky a hermeneuticky úplný. Co se týče Ateekovy palestinské teologie osvobození, většina kritiků poukazovala na fakt, že palestinští křesťané jsou v populaci naprostou menšinou, a proto je odkaz na teologii osvobození v latinskoamerické podobě spíše symbolický.

5.3.2.2. Mitri Raheb: kontextuální teologie a hermeneutika „šestého evangelia“

Kontextuální teologický přístup je charakteristický pro současnou palestinskou teologii vůbec. Specificky je však možno jej vztáhnout na teologický a biblický přístup luteránského betlémského faráře a zakladatele Betlémského mezinárodního centra Mitri Raheba (Mitrī Rāhib), jenž představil svoji teologii

křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafiqem Khourym. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 21–23.

⁵³⁸ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 115–150. Viz. titul Ateekovy knihy dle Dt 16,20.

⁵³⁹ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 151–162.

v knize *Jsem křesťan i Palestinec. Izrael, jeho sousedé a Bible*.⁵⁴⁰ Základní strukturou je Rahebova kniha obdobná knize Ateekově.

Ačkoli současný konflikt je primárně politického, nikoli náboženské rázu, křesťanský příspěvek k řešení konfliktu je nezbytný a je úkolem palestinské teologie jej předložit. K jeho definování je zapotřebí důkladné sociopolitické analýzy konfliktu, stejně jako analýzy role křesťanské komunity v něm.⁵⁴¹ V první řadě je třeba přestat zneužívat Božího jména k politickým účelům a očistit náboženství od politicko-náboženských ideologií. Pravá víra se neukazuje v politické moci, ale v *theologia crucis* a v hluboké Ježíšovské solidaritě s chudými, slabými a utlačovanými.⁵⁴²

Raheb si nevšímá pouze výjimečné sociální a vzdělávací role blízkovýchodních církví. Upozorňuje, že zejména po roce 1987 si církve uvědomily, že chudoba a útlak palestinského lidu nevznikají nahodile. Jsou výsledkem vědomé politiky, a proto se nejedná pouze o sociální, ale také o „politickou“ chudobu. V tomto smyslu je třeba pochopit, proč Raheb, stejně jako většina palestinských teologů, vychází ve své teologii z geopolitického kontextu lokální komunity a z popisu její identity. Kontinuita palestinského lidu sídlícího v zemi s přetrvávající blízkovýchodní biblickou kulturou Rahebovi slouží jako tzv. šesté evangelium, neboli v dané situaci nezbytné hermeneutické kritérium pro interpretaci Bible i politické reality, a to z pohledu kulturní a historické paměti či identity lokální křesťanské komunity.⁵⁴³ Praktickým důsledkem Rahebových aktivit je i teologie kultury, kde kultura je platformou pro rozrůstající se koexistence a prostředkem ke smíření. K Rahebově biblické hermeneutice se ještě vrátím níže.

⁵⁴⁰ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser : Israel, seine Nachbarn und die Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994 a *Bethlehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble*. Fortress, Minneapolis, 2004.

⁵⁴¹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*. Název čtvrté kapitoly: Die arabischen Christen im Nahen Osten zwischen Religion und Politik, str. 66–74.

⁵⁴² Politizaci pojmu náboženství shledává jako porušení třetího přikázání: nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.

⁵⁴³ Palestínští křesťané a teologové považují Bibli a evangelium za kulturně velmi důvěrně známou realitu a inkarnaci za událost, jež se odehrála v jejich vlastní zemi. Ježíš byl pro ně hrdinou z masa a kostí, člověkem, jež se procházel v jim důvěrně známých ulicích a bydlel v jejich domech (Elias Chacour). Křesťané v zemi evangelia dodnes žijí a Palestinu považují spolu s církevními otci za páté evangelium.

5.3.2.3. Munib Younan: teologie svědectví

Jeruzalémský luteránský biskup Munib Younan (Mūnīb Yūnan) usiluje o koexistenci a dialog v optice arabsko-židovského a muslimsko-křesťanského soužití jeruzalémského.⁵⁴⁴ Základní osou jeho teologie je teologie svědectví, teologie martyria. Jeruzalémská církev vždy měla a stále má „*zástup svědků*“ (Žd 12,1), již jsou povoláni svědčit v Jeruzalémě a po celém světě (Sk 1,8). Martyrium není v první řadě záležitostí smrti, ale celoživotním svědectvím a službou, asistencí slovem i skutkem člověku stvořenému k obrazu Božímu. Nemá dojít k nedorozumění: optika svědectví a Younanova přístupu je zásadně nenásilná, svědectví je svědectvím míru. Země je Božím darem všem jejím obyvatelům. Svatá země je navíc svědkyní dějin spásy a její komunita (židovská, křesťanská a muslimská) má tuto spásu dosvědčovat. V současné situaci je však třeba dostát i spravedlnosti. Younan jasně mluví o politicky nezbytných požadavcích nastolení míru v zemi, z palestinského pohledu jde o ukončení okupace a výstavby židovských osad, o vyřešení otázky uprchlíků a statutu Jeruzaléma. Odsuzuje okupaci, stejně jako palestinské sebevražedné útoky, a hovoří o výchově k nenásilí a dialogu, o obratu srdce k míru (*metanoia*), o službě smíření (*sulha*) a o svědectví.

5.3.2.4. Riah Abu El-Assal: teologie politické spravedlnosti a smíření

Bývalý anglikánský jeruzalémský biskup Riah Abu El-Assal (Riyāḥ Abū-l-Asal) patří k narativním a zároveň politickým teologům.⁵⁴⁵ Příběh svého arabsko-palestinsko-křesťansko-izraelského lidu popisuje na pozadí vlastní biografie v knize *Chycení mezi. Příběh izraelského, arabského palestinského křesťana*.⁵⁴⁶ Teologii rozumí z plurality své nazaretské identity a dodává, že ti, kteří mají potíže s porozuměním svaté Trojici, jsou ve Svaté zemi na správném

⁵⁴⁴ Munib Younan pochází z Jeruzaléma, v Ramallahu sloužil jako pastor. Od roku 1998 je jeruzalémským biskupem luteránské církve. YOUNAN, Munib, STRICKERT, Frederick M. *Witnessing for Peace. In Jerusalem and the World*. Fortress, Minneapolis, 2003.

⁵⁴⁵ Riah Abu El-Assal vystudoval teologii v Indii a po návratu do rodného Nazareta stál u zrodu dvou politických stran (Democratic Front for Peace and Equality, 1975 a Progressive List for Peace, 1984). I jeho biskupskou činností doprovázely politické aktivity. V současnosti je obviněn ze zpronevěry církevních prostředků. Rozhovor s Abu El-Assalem, 21. dubna 2006, Jeruzalém. Rozhovor s Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

⁵⁴⁶ ABU EL-ASSAL, Riah. *Caught in Between. The Story of an Arab Palestinian Christian Israeli*. SPCK, London 1999. Název knihy, ačkoli pochopitelný, má však v palestinském kontextu poněkud negativní konotace, neboť termínem *caught in between* je prezentována situace palestinských křesťanů především izraelskou rétorikou.

místě, neboť lépe než ostatní pochopí, proč lidé zde žijící považují prvky své identity za stěžejně slučitelné, či dokonce výlučné. Dělat teologii pro něj znamená dělat ji politicky, za účelem společensko-politického smíření a naopak za jeho politickými aktivitami stojí teologie, teologie smíření. Rovněž spojuje biblické povolání církve ke smíření (2. Kor 5,18–20) a arabský tradiční způsob smíření, které vykonávali mimo jiné i náboženští představitelé (sulḥa).⁵⁴⁷ Církev nemůže zůstat stranou: je zprostředkovatelem tohoto smíření. Nemá stranit ani jedné ze znepřátelených stran, neboť má smíření prostředkovat a být proti „něčemu“, nikoli „někomu“. Má bojovat, sloužit míru cestou nenásilí tam, kde se ho nedostává, a vnášet Kristovy hodnoty a Kristova kritického ducha pravdy a spravedlnosti do společnosti. V této optice jsou důležité malé pravdivé příběhy, neboť ukazují skutečnou, lidskou tvář „nepřítele“; jakmile člověk rozpozná tvář, neboli jinakost a spolulidství druhého, nemůže druhého zabít či ponížit.

5.3.3. Řecko-katolická (melkitská) církev

5.3.3.1. Geries Khoury: muslimsko-křesťanský dialog a teologie politické angažovanosti

Celoživotní zájem Geriese Khouryho (Ⲅⲁⲣⲓⲥ Ⲭⲱⲣⲏ) ⁵⁴⁸ spočívá ve společném muslimsko-křesťanském dědictví, dialogu a v politické angažovanosti. Pro palestinskou teologii má být charakteristické její hluboké zakořenění v muslimsko-křesťanském soužití a sdíleném kulturním a národním dědictví. Teologie potřebuje být živena jak z duchovních, tak z kulturních kořenů lokální komunity a lokální komunitě a jejím každodenním potřebám má sloužit, má se zajímat o každodenní problémy, které s sebou přináší okupace. Má být teologií

⁵⁴⁷ Sulḥa představuje tradiční způsob znovunastolení pokojného soužití jinou cestou než cestou krevní msty. Člověk zde není viděn jako jednotlivec, ale jako člen rodiny, klanu, náboženské komunity. Proto je při vypuknutí konfliktu zasažena integrita a čest celé komunity. Náboženští představitelé a jiné významné osobnosti společenského života pak slouží komunitě jako strážci míru, vyjednaváči a usmiřovatelé.

⁵⁴⁸ Teologii vystudoval v Římě, jako učitel pracoval v Ekumenickém institutu v Tanturu, na Betlémské univerzitě a na Teologickém institutu v Ibilin. Na jedno volební období byl starostou ve své rodné vesnici Fasouté (od 1998). Od roku 1988 je rovněž ředitelem Al-Liqa' Centra (Betlém) a spoluvydavatel arabského Al-Liqa' Magazine a anglického Al-Liqa' Journal. KHOURY, Geries Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*. In: *Missionswissen-schaftliches Institut Mission e.V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien – Yearbook of Contextual Theologies*, Aachen, 1993, str. 38–75. KHOURY, Geries Sa'ed. *Churches and Culture in Palestine*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 14/15, 2000, str. 9–38. Idem. *Yahia Ibn 'Adi. An Exposition on Christology*. Edited by: G.S.Khoury, Nazareth, 1978. Rozhovor z 15. prosince 2005, Betlém a 21. ledna 2006, Betlém. Rovněž editoriély a články z Al-Liqa' Journal a informace z kroniky Al-Liqa' centra.

života, sociální i politické angažovanosti, teologií společenství. Ptá se, nakolik může být kultura a sociopolitické výzvy, které vedly v minulosti k rozdělení, v současnosti jednotícím faktorem pro místní církve, nápomocna k překonání denominačních rozdílů. Svojí volbou i nutností je palestinská teologie teologií kontextuální, lokální, teologií třetího světa, teologií v dialogu s islámem i židovstvím. Je teologií míru i spravedlnosti. Teologií zlomených kostí i vzkříšení: otázka nezní zda kosti mrtvých budou oživeny (Ez 37,1–14), neboť odpověď známe: „*Není zde, byl vzkříšen.*“ (Lk 24,6). Zvěst vzkříšení značí, že Ježíš je živý v církvi v hledání spravedlnosti a pokoje.

Počátkem intifády napsal Geries Khoury knihu *Intifáda nebe a země*,⁵⁴⁹ jež měla velký vliv na místní čtenáře. Činí v ní paralelu mezi nebeskou intifádou Ježíše Krista, tj. vzpourou proti lidskému hříchu a zlu vůbec, a pozemskou intifádou, tj. palestinskou vzpourou proti hříchu a zlu okupace. Kniha byla pro svoji ostrost dosti kritizována a v některých městech izraelskými úřady zkonfiskována. V průběhu let je však patrný Khouryho zásadní příklon k dialogu i s židovskou stranou, jak je patrné z článků i z Khouryho podílu na židovsko-křesťanských rozhovorech. „*Když jsem psal Intifádu, byl to úplně jiný kontext. OOP ještě neuznalo Stát Izrael a já jsem nemohl ani nechtěl jít proti OOP, protože jsem byl zajedno se svými politickými představiteli a nechtěl jsem být zrádce. Teď už bych psal teologii úplně jinak. A z mých současných článků je to vidět. Uznávám Stát Izrael jako partnera k dialogu, spravedlivému řešení a smíření. V rámci hranic z roku 1967. A odsuzuji veškeré násilí, které páchají Palestinci vůči Izraeli na izraelském území.*“⁵⁵⁰ Přesto Geries Khoury stále dokáže více než jiní veřejně nesouhlasit s církevními představiteli či napsat ostrý článek.

5.3.3.2. Elias Chacour: narativní teologie smíření

Elias Chacour (□Iliyās Šaqūr),⁵⁵¹ zakladatel rozsáhlého vzdělávacího komplexu Mar Elias v Ibillin a nynější řecko-katolický galilejský biskup, vydal jako první knihu, v níž s duchovním podtextem převyprávěl každodenní realitu

⁵⁴⁹ KHOURY, Geries Sa'ed. *The Intifada of Heaven and Earth*, Nazareth, 1989, v arabštině.

⁵⁵⁰ Rozhovor ze dne 15. prosince 2005, Betlém.

⁵⁵¹ CHACOUR, Elias. *Frères de sang*, Cerf, Paříž, 1982. Idem. *Nous appartenons à cette terre*. Desclée, Paříž, 1990. Idem. *J'ai foi en nous: Au-delà du désespoir*, Paříž, 2002. Knihám i Chacourovi se dostalo veliké publicity a překladu do mnoha světových jazyků, první dvě byly přeloženy také do arabštiny. Rozhovor 18. prosince 2004, Ibillin.

palestinské a izraelské společnosti z pohledu křesťanského palestinského kněze a zároveň občana Státu Izrael. Jeho teologie byla označena Rafiqem Khourym za narativní. Předává v ní poselství o smíření dvou národů a teologicky se dotýká témat, jako jsou vyvolení a zaslíbení země, spravedlnost, mír apod. Žít a konat dle novozákonního *Kázání na hoře* je stěžejní Chacourovou inspirací a motiv aktivního smyslu evangelia prostupuje celým jeho dílem. Díky jeho knihám, jež byly přeloženy do více než dvaceti světových jazyků, se situace palestinských a izraelských křesťanů stala světoznámou.

Chacour rovněž přijímá příběh Nábotovy vinice jako modelový příběh popisující systematickou politickou nespravedlnost, jež se v současnosti děje Palestincům. Pro Chacoura však má tento příběh stále ještě otevřený konec a může se stát modelem budoucího smíření. Palestinský „Nábot“ ještě žije, a proto jsou náprava a smíření stále ještě možné. Podobně Chacour obrací i biblická témata zaslíbení země a vyvolení.⁵⁵² Zaslíbení země nevyplývá z vyvolení určitého lidu, ale naopak, vyvolení lidu je důsledkem spravedlivého spravování země. Proto je země svěřena i Palestincům. Správcovství země pak spočívá v tom být světlem národům. Země je tak stále ještě možným požehnáním pro všechny ty, kteří v ní sídlí a na její spravedlivé správě se podílejí.

5.3.3.3. Emil Shoufani: teologie mezináboženského dialogu kultur

Teologie setkání, dialogu kultur, národů a náboženství, teologie spravedlivého míru, teologie založená na víře v evangelium je charakteristická pro narativní přístup nazaretského kněze, vedoucího vzdělávacího komplexu v Nazaretu a nositele Nobelovy ceny za uskutečnění společných cest palestinské, izraelské a evropské mládeže do koncentračních táborů, Emila Shufaniho (□ Amīl Šūfānī).⁵⁵³

⁵⁵² CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palestina*. Josef Knecht, Frankfurt, 1991², str. 147–157.

⁵⁵³ SHOUFANI, Emile. *Le curé de Nazareth*. Entretiens avec Hubert Prolongeau. Albin Michel, Paříž, 1998. Idem. *Comme un veilleur attend la paix*. Entretiens avec Hubert Prolongeau, Albin Michel, Paříž, 2002.

5.3.4. Římsko-katolická (latinská) církev

5.3.4.1. Rafiq Khoury: teologie obnovy lokální církve

Teologické myšlení Rafíqa Khouryho (Rafīq H□ūrī) je dle mého názoru inspirací pro podstatnou část autorů palestinské teologie.⁵⁵⁴ Za své současné nasměrování vděčí setkání s inkulturační teologií třetího světa v sedmdesátých letech během svých studií v Římě. Podílel se na práci Komise pro spravedlnost a mír a Al-Liqa' centra a byl rovněž jedním z hlavních autorů pastoračního plánu jeruzalémských katolických církví.⁵⁵⁵ Jeho teologický zájem je veden praktickým eklesiologickým a pastoračním zřetelem, neboť v první řadě mu jde o místní křesťanskou, blízkovýchodní arabskou komunitu Svaté země, a to v jejím lidském, sousedském, sociokulturním a geopolitickém kontextu. Mezi jeho hlavní teologická témata patří otázka identity křesťanské komunity (téma sdílené historické paměti, otázka kulturního dědictví, inkulturace ve společnosti), její přítomnosti a svědectví v palestinské a izraelské společnosti, muslimsko-křesťanské vztahy,⁵⁵⁶ témata míru a spravedlnosti (sociopolitická realita konfliktu)⁵⁵⁷ a konečně široký zájem o dění v lokální církvi (ekumenismus, teologická reflexe).⁵⁵⁸

Na srdci mu leží zejména duchovní, teologická a církevní obnova místní křesťanské komunity a obnova kvality její víry. Pokud církve zůstanou do sebe uzavřené, uvězněné v konfesionální a menšinové mentalitě a pokud víra křesťanů

⁵⁵⁴ Viz disertaci *La catéchèse dans l'Église locale de Jerusalem: histoire, situation actuelle et perspective d'avenir*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 1978. Publikoval celou řadu článků, které byly sebrány do knih: *Editoriály pro budoucnost* (1996), *Inkarnace východních církví v arabském stanu: pod palestinským úhlem pohledu* (1998), *Vyřkni slovo a jdi: krátké úvody k aktuálním otázkám* (2002). Všechny knihy byly publikovány Al-Liqa' centrem v arabštině. Interview s Rafíqem Khourym dne 30. prosince 2004 v Tanturu, 13. září 2005 a 7. listopadu 2005 v Jeruzalémě. Viz také rozhovor v: *Optika křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafíqem Khourym*. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 21–23.

⁵⁵⁵ *Plan Pastoral Général*. Assemblée des Ordinaires Catholiques de Terre Sainte. Synode Diocésain des Eglises Catholiques. Latinský patriarchát, Jeruzalém, 2000. Rafiq Khoury je zodpovědný za vypracování ekumenických učebnic náboženství pro školy a za koordinaci pastoračního plánu katolických církví jeruzalémského patriarchátu.

⁵⁵⁶ Viz např. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient: Itinéraire personnel*. A také *Les relations islamo-chrétiennes dans le contexte actuel : Quelles en sont les nouveautés*. Obojí v: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome-Tre Fontane, 2004, str. 49–61 a 63–74.

⁵⁵⁷ Viz leták *Some Thoughts on the Double Solidarity*.

⁵⁵⁸ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol 14/15, 2000, str. 39–88. Idem: *Faire théologie en Palestine*. In: *TOTT*, 2005, str. 14–25.

bude spíše „sociologickou“ než osobní, pak církev ani křesťané nemohou zahlédnout Boží znamení času a pravdivě sloužit společnosti.⁵⁵⁹

Palestinská kontextuální teologie vyrůstá z kulturní, církevní a politické zkušenosti místní křesťanské komunity. Této zkušenosti v její celistvosti má teologie za pomoci teologických a společenskovedných nástrojů porozumět a pomoci komunitě v orientaci a v porozumění sobě samé (identita, poslání). Teologie má být, a de facto již byla, zdrojem církevní i křesťanské obnovy, podnětem k ekumenickému a mezináboženskému dialogu, stejně jako zdrojem k uvážené a pravdivé angažovanosti ve společnosti.

Rafiq Khoury poskytuje inspiraci a vize, porozumění i kritický vhled. Zdůrazňuje nutnost myšlenkové přesnosti, obsahové i formální korektnosti a požadavek rovnováhy mezi teologickou reflexí a akcí. V průběhu svého života se stal díky dlouholeté angažovanosti v teologických hnutích a díky vlastní poctivé a svěží reflexi živým svědkem zrodu a vývoje palestinské teologie.

5.3.4.2. Msgr. Michel Sabbah: pastorální teologie lokální církve

Michel Sabbah (Mišēl Šabbāh), původem z Nazaretu, je doktorem klasické arabské filologie. Jako kněz sloužil především v Jordánsku, učil na katolickém semináři v Beit Jale, podílel se na činnosti Al-Liqa' centra a vedl Betlémskou univerzitu (1981-1987).⁵⁶⁰ Patriarchou byl jmenován na počátku první intifády a ihned po svém jmenování byl konfrontován s politickými otázkami a s jejich pastorálními a teologickými důsledky. Od počátku intifády se podílel na ekumenických a společensko-politických aktivitách církevních představitelů a mnohé z nich sám inicioval. Zaměřuje se především na potřeby místní komunity a na aktuální společenské a politické události reaguje kvalitní teologickou reflexí. Tu je možno nalézt především v jeho pastýřských listech, z nichž nejvýznamnější jsou *Přivolávejte mír na Jeruzalém* (1990), *Číst a žít Bibli ve dnes Svaté zemi*

⁵⁵⁹ KHOURY, Rafiq. *Le dialogue interreligieux comme moyen de confronter ensemble la recherche des valeurs communes*. Latinský patriarchát, Jeruzalém, 2003, str. 5.

⁵⁶⁰ K jubileu padesáti let od Sabbahovy kněžské ordinace vydala Al-Liqa' Journal speciální číslo *On the Golden Jubilee of H.B. Patriarch Michael Sabbah*. Vol.25, Dec. 2005. O jeho životě a teologii viz také D'ORFEUIL, Yves Teyssier. *SABBAH, Michel. Paix sur Jerusalem : Propos d'un évêque palestinien*. Desclée de Brouwer, Paříž, 2002.

(1993) a *Hledejte mír a následujte jej* (1998).⁵⁶¹ Michel Sabbah se věnuje otázkám politickým (význam intifády, analýza a důsledky okupace a konfliktu, postoj církve k politickým otázkám, otázka násilí a lidských práv), otázkám souvisejícím s mírovým procesem a smířením (teologie spravedlnosti a smíření, role dialogu a náboženství, otázka Jeruzaléma, hodnoty smíru, lásky k bližnímu, odpuštění apod.), otázce muslimsko-křesťanské koexistence a problému biblické interpretace. Co se týče izraelsko-palestinského konfliktu a národnostní otázky, nezastírá svá stanoviska: mluví jasně, přiléhavě a s porozuměním. Je myslitelem, který nelže, nabízí vize, hledá koexistenci a společné hodnoty. Proto jsou jeho proslovy a eseje promyšlené, pravdivé, vyvážené, smířlivé, zasvěcené a hluboké. Pro své výjimečné kvality je jednoznačně považován za morální a intelektuální autoritu.⁵⁶²

5.3.5. Politicko-teologická reflexe církevních představitelů řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve

K zástupcům současné kontextuální palestinské teologie nepatří církevní představitelé řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve.⁵⁶³ Obě tyto církve patří k nejstarobyljším a politicky nejsilnějším církvím Svaté země: mají své izraelsko-palestinsko-jordánské patriarcháty se sídlem v Jeruzalémě, jsou majoritním vlastníkem církevní půdy ve Svaté zemi, a zejména v Jeruzalémě, dlouho tvořily jediné uznávané millety (autonomní církevní komunity) v rámci Osmanské říše a spolu s římsko-katolickou církví jsou správci a ochránci svatých míst. Řecko-pravoslavná církev je navíc demograficky nejsilnější palestinskou církví. Na teologických, palestinsky orientovaných aktivitách se však nad rámec společných prohlášení nepodílí, hierarchie arménské církve spíše z nezájmu a hierarchie církve pravoslavné záměrně.

Arménská církev patří k prechalcedonským národním církvím a její přítomnost v Jeruzalémě byla úzce spjata s poutnictvím. Ačkoli místní vztahy

⁵⁶¹ Mezi nejdůležitější patří: *Appelez la Paix sur Jerusalem* (1990), *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui* (1993), *Recherche la Paix et poursuis-la* (1998).

⁵⁶² Dle rozhovoru s Majdí Syrianim, 7. června 2006, Beit Jala, Zoughbi Zoughbim, 14. června 2006, Betlém, Geries Khourym, 15. prosince 2005, Betlém a Rafiqem Khourym, 13. září 2005, Jeruzalém.

⁵⁶³ Viz literaturu uvedenou v kapitole o církevní politice.

s arabskou populací byly většinou poklidné, charakteristické čilým obchodem a částečnou arabizací, přesto si až do dnešních dnů zachovala arménská jeruzalémská církev svoji tradiční, oddělenou národně-etnickou a kulturně-jazykovou identitu, a to zejména v důsledku silné národní koheze a uvědomění, milletového systému a politických nepokojů v regionu (arménská genocida). Roku 1948 čekal palestinské Armény stejný osud jako ostatní Palestince: vyhnání, odchod, ztráta majetku, skomírání komunit (Haifa, Jaffa).⁵⁶⁴ Od izraelské anexe Jeruzaléma roku 1967 je pak arménská jeruzalémská čtvrť v trvajícím ohrožení politikou judaizace, kolonizace Starého města.⁵⁶⁵ Arménský jeruzalémský patriarchát je rovněž jediným arménským patriarchátem, ve kterém laici nemají podíl na správě a kontrole záležitostí patriarchátu ani na volení zástupců a vedení patriarchátu. Národně je však tato církev jednotná, arménská.⁵⁶⁶

Řecko-pravoslavná církev je mateřskou blízkovýchodní církví. Řecko-pravoslavní věřící jsou arabskou komunitou, jazykem, kulturou i etnikem, a vykazují silné národní cítění. Patriarchát byl však od počátku Osmanské říše spravován pod vlivem Konstantinopole výlučně patriarchy řeckého původu (uzákoněno roku 1662) pod kontrolou silného, řeckého bratrstva Chrámu Svatého hrobu (*The Brotherhood of the Holy Sepulchre*).⁵⁶⁷ Hierarchie odolává již více než století reformním tlakům jednotlivých vlád i laiků, směřujícím k demokratizaci v patriarchátu, a vzhledem k řecké národní orientaci a snaze udržet řeckou nadvládu nemá zájem podporovat palestinskou komunitu na politické ani

⁵⁶⁴ Před rokem 1948 čítala palestinská arménská komunita 15 000 věřících. Po roce 1948 zůstala v Haifě a Jaffě pouze desetina Arménů (tj. z 10 000 pouze tisíc), arménský patriarchát ve Starém městě přijal na čtyři tisíce uprchlíků. Dnes žije v celém patriarchátu pouze pět tisíc Arménů, kolem 2,5 tisíce jich žije ve Starém městě, dvě třetiny přímo v samotném patriarchátu a zbytek v arménské čtvrti Starého města.

⁵⁶⁵ Příkladem je návrh izraelského státu připojit arménskou čtvrť k židovské čtvrti Starého města v průběhu mírových jednání o statutu Jeruzaléma v Camp Davidu 2000. Viz v oddíle pojednávajícím o Camp Davidu. DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, Journal of Palestine Studies. Vol. XXXI, No. 2, Winter 2002, str. 51–65. Celkově k judaizaci Jeruzaléma viz DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002.

⁵⁶⁶ HAGOPIAN, Harry. *The Armenian Church in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 215–268. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57–89. AZARYA, Victor. *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban Life Behind Monastery Walls*. University of California Press. Berkley, California, 1984. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 63–78.

⁵⁶⁷ Od 17. století do roku 1843 jeruzalémský řecko-pravoslavný patriarcha nesídlil v Jeruzalémě, ale v Konstantinopoli.

teologické rovině. Výjimkou v řadách řecké hierarchie je palestinský řecko-pravoslavný biskup Atallah Hanna (Ⲁⲧⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲁ Ⲙⲁⲛⲛⲁ), jenž se pravidelně podílí na palestinských teologických, ekumenických a společenských aktivitách a vyjadřuje se v muslimsko-křesťanské linii v rámci národnostní otázky.⁵⁶⁸ Ačkoli řecko-pravoslavní laici patří díky své arabicitě a díky boji proti hierarchii k neaktivnější komunitě palestinské sociopolitické sféry, svoji církev, z frustrace nad jejím stavem, často opouštěly.

Obě církve, arménská i řecko-pravoslavná, byly zvyklé na specifický druh vztahu státu a církve, a to zejména díky milletovému systému, jenž byl částečně i nadále udržován v platnosti za britské, jordánské i izraelské nadvlády. Millet zaručoval církvím autonomii ve vnitřních záležitostech církví (administrativní, jurisdikční, náboženské) výměnou za kooperaci se státem a patriarchům zaručoval na komunitě značně nezávislou pozici. Zejména vedení starobylých církví je proto i nadále zvyklé kooperovat se státem, v tomto případě se Státem Izrael. V případě řecko-pravoslavné církve hierarchie není zvyklá naslouchat místní národně vyprofilované palestinské křesťanské komunitě, jež považuje Stát Izrael za okupující mocnost. Praktické důsledky byly zřetelné v kapitole o církevní politice a prodeji půdy; silná negativní reakce ze strany věřících je z tohoto hlediska zcela pochopitelná. Nejenže tedy tradiční církve nejsou zvyklé jednat s ohledem na komunitu. Jsou navíc zvyklé jednat se státem osobně i církevně pragmaticky a nepromýšlet své církevně-politické postoje teologicky a eticky.

Z výše popsaného již do značné míry vyplývá, proč se hierarchie a kněží řecko-pravoslavné a arménské církve nepodílí na formování současné palestinské politické teologie. V první řadě jim v tom zabraňuje odlišná tradice církevní politiky, neboli kooperace se státní mocí, sloužící jako protiváha západního církevního vlivu, výměnou za zaručení vnitřní autonomie, výhodné pozice ve správě svatých míst a osobních výhod. Pěstováním politické teologie by posílili hlas lokální komunity a narušili preferenční vztah s místní vládou. Tradice vztahu s vládou však byla i tak v průběhu první intifády ekumenickou spoluprací narušena. Přesto však nedošlo k obratu v kurzu, vzhledem k pokračujícím

⁵⁶⁸ Atallah Hanna byl roku 2005 jmenován biskupem Sebastijským, nebyl však přijat do Synodu. Je velmi promuslimsky a národně palestinsky zaměřený, někteří však říkají, že nerozvážně říká to, co Palestinci slyšet chtějí, a tak jim i církvím škodí. Hossan Naoum, 12. dubna 2005, Jeruzalém, Frans Bouwen, 10. června 2005, Jeruzalém.

skandálům v územní církevní politice řecko-pravoslavné církve.⁵⁶⁹ V případě arménské církve se jedná o malou a částečně izolovanou komunitu vlastního národního cítění, dlouhodobě usilující o neutralitu za ne zcela jasných palestinských národních ambicí. V případě řecko-pravoslavné hierarchie se jedná o nezájem o osud lokální komunity.

Nižší klérus řecko-pravoslavné církve je sice palestinského původu, ale na rozdíl od katolických a protestantských kněží je většinou malého teologického vzdělání. Obdobně je tomu i s nižším klérem arménským. To je rovněž zapříčiněno charakterem starobylých církví. Přiklánějí se k tradičně psané teologii či k arménskému národnímu dědictví, mají malý styk se západními církvemi, nemají velký zájem o sociopolitické dění a neznají současné západní teologické bádání. I přesto, že se počínaje intifádou zástupci třinácti tradičních jeruzalémských církví schází ke koordinaci svých aktivit, k samostatným systematičtějším, teologickým příspěvkům hodnotícím aktuální sociopolitickou situaci z řad pastýřů řecko-pravoslavné a prechalcedonských církví prozatím nedochází.

5.3.6. Závěr: otázky palestinské teologie

Z přehledu současné palestinské teologie je zřejmé, že všem teologům, ať už jakékoli církevní příslušnosti, a všem církvím, ať už jakékoli lokality, je kladena otázka po vztahu k palestinské národní příslušnosti a k muslimskému obyvatelstvu na jedné straně a po vztahu ke Státu Izrael a k židovskému obyvatelstvu na straně druhé. Odpovídat v místním kontextu pouze na otázku po izraelsko-palestinském konfliktu je z dlouhodobé perspektivy zjednodušující a zavádějící. Dle příslušné lokality, Izrael, Jeruzalém, Západní břeh a Gaza, se rozhoduje, které komponenty budou pro daný kontext určující. Církevní příslušnost pak napoví, zda bude problematice věnována pozornost, a jestliže ano, tak jakým směrem se odpovědi budou ubírat. Teologická odpověď na politickou problematiku je tedy do určité míry ovlivněná lokalitou a církevní příslušností daného teologa.

V souvislosti s kapitolou o církevní politice vyšlo najevo, že palestinská teologie vzešla z potřeby národnostně se vyjádřit. Je teologií částečně politickou, neboť politický konflikt je nejzásadnějším lokálním problémem, a částečně

⁵⁶⁹ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

národnostní teologií, neboť křesťanský lid se identifikuje jako lid palestinský a konflikt samotný je definován národnostně. Především v osmdesátých letech se věřící a kněží ptali po kolektivní identitě své komunity a palestinská hierarchie si uvědomila, že se církve musí k politické situaci konečně nějak vyjádřit. Na konci let osmdesátých pak udělaly jeruzalémské církve po několika desetiletích to, co udělat měly a musely, tj. vyjádřit podporu národnostní pozici na církevně-politické a rovněž i na teologické rovině.

Palestinská politická teologie však nesloužila pouze k artikulaci víceméně obecného palestinského příběhu s příměsí trochy křesťanské hermeneutiky a etiky. Mnohem spíše vytvořila církevně-politický, ekumenický meziprostor ke kompromisu mezi výrazně politicky orientovanými křesťany a kněžími a mezi nearabskou církevní hierarchií kooperující s izraelskou vládou. Vznikem široké politické reflexe ekumenického charakteru, psaním společných ekumenických prohlášení a psaním teologie, doprovázené angažovaností jejich představitelů, se otevřel prostor uspokojující alespoň v průběhu první intifády a mírového procesu oba směry v církvi. Teologie, jakožto umírněný politický nástroj, umožnila kněžím, hierarchii i laikům jasně prezentovat politický názor, a to nenásilným způsobem.

Palestinští křesťané projev církevně-politické a teologické solidarity církví se palestinskými věřícími a s národem přijali s jednoznačným povděkem, neboť na něj čekali. Naprostá většina křesťanů jsou Palestinci a stejná většina je přesvědčena, že kořenem palestinských problémů je okupace a neexistující palestinský stát. Proměnou v církevním vyjádření byly konečně uspokojeny nejen sociální a duchovní, ale především politické potřeby místního křesťanského lidu.

Články a knihy palestinských teologů jsou psány v arabštině i v evropských jazycích. Sami jejich autoři pochází většinou z církví napojených na západní církve. Palestinská teologická reflexe zdaleka nesloužila pouze lokálnímu kontextu. Zcela jednoznačně byla používána k prezentaci místní sociopolitické a církevní situace mezinárodnímu publiku pro získání mezinárodní politické, ale i finanční podpory pro dané církve a teologické instituce autorů. Někteří zde mohou vidět pragmatismus a zcela jistě budou mít pravdu. Nikoli však celou. Palestinští teologové, kteří vytvářejí již třicet let lokální teologii, jsou odchováni evropskými a americkými teologickými institucemi (Řím, Paříž, Británie, Německo, Finsko, Indie, Spojené státy americké), mimo jiné také z důvodu přetrvávajícího

konfliktu. Díky tomu se dozvěděli o teologických trendech sedmdesátých let a setkali se s latinskoamerickou teologií osvobození a teologiemi třetího světa. Na druhou stranu jsou to i mezinárodní církve, které považují za privilegium zajímat se o Svatou zemi z náboženského i z politického hlediska a chtějí se podílet na řešení politického problému z křesťanské perspektivy. Z těchto a mnohých dalších důvodů byla navázána spolupráce palestinských a mezinárodních teologů a církví.

Jelikož současná palestinská teologie řeší některé obdobné otázky a sdílí některé podmínky podobné situaci ve třetím světě, vykazuje rysy obdobné teologiím třetího světa, politického a kontextuálního typu. Jedná se zejména o motiv primátu subjektu neboli strategického esencialismu, kdy daná komunita vypráví často dlouho zamlčovaný příběh ze své optiky, z pohledu dějin poražených, v rámci hermeneutického kritéria Rahebova šestého evangelia. Dále je to pro palestinskou teologii typické sociopolitické zaměření: palestinská teologie se zajímá o vztah náboženství a politiky, vztah moci, ideologie a teologie a řeší politické zneužití náboženství a svatých textů. Motiv primátu praxe je zřetelný v pastoračním a sociálním charakteru, tématu křesťanské přítomnosti a svědectví ve společnosti, ve vyváženosti akce a reflexe. S teologiemi třetího světa má rovněž společný rys, a to odmítání westernizace, neboli církevního, kulturního a politického kolonialismu. Jinými slovy se palestinská teologie snaží být teologií lokální, kontextuální oproti teologii univerzální, všeobecné, západní. Je teologií uvědomující si nemožnost politicky a společensky neutrálního církevně-politického a teologického postoje s citlivostí určenou místní komunitě.⁵⁷⁰

Přestože se palestinští teologové učili u teologie západní a u teologie třetího světa a přestože mají západní křesťanské země zájem na událostech ve Svaté zemi, stěží lze palestinskou teologii považovat za dosazenou „kukačku“ teologické módy a metodiky třetího či západního světa. Na to je tato teologie příliš zaklíněna v politické realitě své vlastní izraelsko-palestinské, muslimsko-židovské země a ve svém arabském palestinství. Řeší si svoje otázky, které již příliš dlouho doutnaly pod povrchem.

A zde spočívá i hlavní úskalí teologie v Palestině. Církve se v průběhu první intifády jasně vyjádřily a pomohly palestinské národní kauze. Vyjádřit

⁵⁷⁰ DE WIT, Hans. *Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible*. JONELEIT-OESH, Silja. NEUBERT, Miriam. *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie un Praxis*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 2002, str. 19–64. METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. OIKOYMENH, Praha, 1994.

politicky kritické stanovisko vůči Izraeli a solidaritu s Palestinci ekumenicky, byl pro jeruzalémské církve obtížný čin. Pojmenovat hlavní problém, o němž všichni věděli, okupaci, už tím nejtěžším být nemuselo. Obtížnějším se následně ukázalo ekumenicky jednotnou politickou pozici si udržet a na církevně-politické a teologické rovině ji umět aktualizovat. Po intifádě následoval mírový proces, jeho nenaplnění a druhá intifáda.

I palestinské teologii se v souvislosti s dvacetiletým pontifádoým vývojem kladou nové otázky. Především to, zda vidí dále než za politický konflikt.⁵⁷¹ Nepředkládá příliš zjednodušené odpovědi? Není příliš ovlivňována *hic et nunc* politickou situací? Bere existenci Státu Izrael a přítomnost židovského lidu v oblasti jako neoddiskutovatelnou realitu? Nechá si klást otázky dialogu s židovstvím smysluplně? Nepřekrývá geopoliticky velmi rozrůzněnou situaci (Galileje, Západního břehu, Pásmo Gazy) přílišným zdůrazňováním jednotlivých faktorů národní afilace? Nepřehlíží skomírání palestinského nacionalismu jako nosné společenské a společné motivace? Bude moci být teologií i po zmírnění konfliktu? Vyjadřuje se k otázce násilí a problémům palestinské společnosti dostatečně?

Fakt, že většina palestinské teologie stojí v podstatě na palestinské straně, není vždy zcela jednoznačně přiznán. Teologové jej odůvodňují příslušností komunity k palestinskému lidu, ale také etickými hodnotami, především spravedlností. Většina aktivních palestinských teologů odsuzuje diskriminační politiku a praxi izraelského státu a pracuje na zlepšení lokální situace. Rovněž také odsuzují násilí prováděné Palestinci, křesťany i muslimy. Světové společenství dává palestinským teologům v obou těchto bodech za pravdu. Někdy se však stává odsouzení společného protivníka, Izraele, v národním palestinském kontextu jednodušší než nastavení kritického zrcadla do vlastních řad, ať už v Izraeli či v Palestině. V rámci zachování pokoje v národní komunitě je to pochopitelné. Konflikt i nadále trvá a palestinská církev nemůže předstírat, že se se Státem Izrael, poté, co se k němu vyjádřila kriticky, vše urovnalo. Spíše naopak. Situace *on the ground* se po neúspěšném mírovém procesu zhoršila. Palestinští a izraelští teologové však přece jen stojí krok napřed před prostým lidem v náhledu na Stát Izrael, židovskou komunitu, násilí a na muslimsko-

⁵⁷¹ Rafiq Khoury, 13. září 2005, Jeruzalém. Peter de Brul, 9. prosince 2005, Betlém.

křesťanské vztahy. Někteří z křesťanů totiž násilí jako právoplatnou obranu přijímají a jiní zase ve skrytu opovrhují muslimy. V tomto ohledu je palestinská teologie částečně teologií intelektuálů, každodenní realitu našťestí nezrcadlí zcela a nezneužívá některých lidových excesů k teologicko-politickým tvrzením, jak se to může dít v Libanonu. Palestinská teologie si i v rámci vyjádření politické solidarity prorockou a smírčí roli i v obtížné situaci konfliktu rozhodně uchovala a křesťanský lid vede dobrým směrem: k nenásilí, k oddělení konfliktu s Izraelem od vztahů s židovským lidem a ke kvalitním muslimsko-křesťanským vztahům.

Jakkoli se církev podílela na politickém vyjádření během první intifády, během druhé intifády plnila především sociální a humanitární úlohu a odsuzovala násilí na obou stranách. Nově vznikající nevládní organizace a teologická centra přispěly alespoň nepatrnou měrou skrze vytváření pracovních příležitostí k zlepšení neustále se zhoršující ekonomické situace obyvatelstva na okupovaných územích. A zde se přirozeně klade otázka, po faktickém pozitivním vlivu palestinské teologie na řešení konfliktu. Na tuto otázku je však zbytečné odpovídat příliš pesimisticky, neboť v malém prostoru Izraele/Palestiny existuje nepřehledné množství organizací usilujících o mír, bohužel nedostačujících k jeho politickému prosazení. Koneckonců, lokální situace je taková, že je, stručně řečeno, lepší dělat cokoli smysluplného, než nic, než rezignovat.

Žít v politickém konfliktu není lehké. Palestinská teologie zažila své počátky a svůj vývoj. Je stále ještě novou skutečností, a tak je třeba ji brát.⁵⁷² Na mysli je třeba mít nepatrné množství křesťanů ve Svaté zemi a pro křesťany a teology na palestinském území téměř holou nemožnost docílit obojího: uvědomovat si sociopolitickou aktuální realitu a dokázat se v každodenní politicky výbušné atmosféře zastavit a alespoň z části nezaujatě žít, modlit se a systematictěji přemýšlet.⁵⁷³ Pro izraelské křesťany naopak nemusí být sociopolitická výzva natolik aktuální, aby cítili, že je s ní vážně třeba něco dělat. Přirozeně je třeba si i uvědomit riziko jakékoli lokální teologie v politické krizi.

Palestinská teologie tak stojí ještě před mnoha úkoly. V prvé řadě potřebuje teologicky myslet pospolu, a to jak v rámci palestinských území, tak v rámci Svaté země. Přestože je jistě žádoucí zachovat existenci různých teologických proudů a center, osobní zájmy by neměly být na škodu vzájemné spolupráci na

⁵⁷² Rafiq Khoury, 7. listopadu 2005, Jeruzalém.

⁵⁷³ David Burrel, 20. ledna 2006, Tantur, Jeruzalém.

teologické, ani na církevní a ekumenické rovině.⁵⁷⁴ Zapojení se do teologické problematiky ostatních blízkovýchodních církví by palestinské teologii a jejímu současnému zaměření na politické otázky vlastní země také prospělo. Palestinská teologie se doposud víceméně vyhýbala diskusi nad konfliktní církevní minulostí a nad rozhovorem nad rozmanitostí církevního a teologického dědictví církve Svaté země.⁵⁷⁵ Měla by se rovněž více věnovat zpracování své církevně-politické minulosti v průběhu dvacátého století a ujasnit si návaznost na ni.⁵⁷⁶ Potřebuje zlepšit užívání teologických nástrojů, neboť ne všechno, co teologové či kněží napíší, musí být do budoucna považováno za teologii.⁵⁷⁷ V politické, stejně jako v hermeneutické oblasti by si měla dát pozor na ideologizaci subjektu a na příliš úzké vymezování své vlastní identity. Dále potřebuje získat především běžného arabského, nikoli pouze západního a vzdělaného palestinského čtenáře.⁵⁷⁸ Teologie potřebuje psát a konat tak, aby ji místní lidé potřebovali a čerpali z ní svoji naději. Také je třeba do teologické práce výrazněji zapojit i národní a malé církve, lépe hovořit s řecko-pravoslavnými a arménskými církevními představiteli a najít způsob komunikace s evangelikálními církvemi. Obecné návrhy týkající se tolik potřebné teologie smíření a teologie inkluzivní hermeneutiky by měly být konkrétněji rozpracovány a promítnuty do velice obtížné praxe.

Avšak fakt, že výzva, které se palestinská teologie chopila, je mnohonásobně obtížnější, než je jakákoli teologie, bez pomoci politické vůle, schopna vyřešit, nemění nic na tom, že pomocí této teologie promítnuté do praxe se její autoři snaží postavit se krizi, do níž byla lokální komunita, převážně díky politické situaci, vehnána, a tak zachraňovat alespoň to „jedno nezbytné“ pro budoucí generace arabských křesťanů ve Svaté zemi.

⁵⁷⁴ Rafiq Khoury, 7. listopadu 2005, Jeruzalém. Jamal Khader, 29. ledna 2006, Betlém.

⁵⁷⁵ Rafiq Khoury, 30. prosince 2004, Tantur, Jeruzalém.

⁵⁷⁶ Gerjes Khoury, 15. prosince 2005, Betlém.

⁵⁷⁷ Rafiq Khoury, 30. prosince 2004, Tantur, Jeruzalém.

⁵⁷⁸ Rafiq Khoury, 7. listopadu 2005, Jeruzalém. Jamal Khader, 29. ledna 2006, Betlém.

6. PALESTINSKÁ BIBLICKÁ HERMENEUTIKA

V případě izraelsko-palestinského konfliktu došlo ke střetu zájmů nejen na národně-politické rovině, ale i na rovině nábožensko-politické. Autorita společného, posvátného textu je používána jako ideologicko-psychologická zbraň k ospravedlnění politického útlaku, neboť Bible je interpretována tak, aby vyzdvihla právo na zemi a vyšší postavení lidu izraelského na úkor podřazeného postavení lidu palestinského. Pozornost se soustředí především na palestinské křesťany, kteří s židovským lidem a s ostatními křesťany sdílejí Starý zákon. Stávající situace proto vyžaduje nejen kontextuální teologii, ale i kontextuální hermeneutiku.

Palestinská hermeneutika se rozvíjela paralelně s palestinskou teologií a tvoří její poměrně rozsáhlou část. Vznikala především z potřeby místní komunity očistit Bibli od politizujících interpretací, avšak prezentovala se i mezinárodnímu publiku, jež na církve útočí. Kapitola je zpracována v logickém sledu dle emancipační teologie subjektu, jež odpovídá palestinskému případu, tj. od utlačení textem k posílení palestinského interpretačního hlasu a k případnému interpretačnímu smíření. Nejprve je představen vznik otázky a vysvětlena problematičnost přijetí Bible palestinskými křesťany. Druhý oddíl je věnován tématu identifikace, příběhu exodu a Nábotovy vinice a reflexi Othmara Fuchse nad významem a pravidly identifikace. Poté se pozornost obrací k vyřešení hlavního teologického problému, biblického tématu vyvolení židovského lidu a zaslíbení země. Ve čtvrtém oddílu se dostanou ke slovu obecné interpretační přístupy palestinských teologů, Naim Ateeka, Mitri Raheba a Michela Sabbaha. Západní teologové pomohou palestinským teologům v kritické biblické oblasti deuteronomistické tradice (Thomas Römer) a Bibli v palestinském kontextu převypráví pomocí kanonického přístupu (David Neuhaus, Alain Marchadour). Vyústěním je oddíl o duchovních hodnotách, jenž má v budoucnu vést ke společné hermeneutice smíření. Na závěr předkládám vlastní reflexi o biblické interpretaci v blízkovýchodním kontextu a o významu palestinské hermeneutiky pro západní teologii. Tato kapitola rovněž uzavírá teologickou část, a proto je připojen ještě jeden závěr spojující teologii a hermeneutiku a představující takzvanou emancipační strategii politické teologie.

6.1. Vznik hermeneutického problému

V současné palestinské hermeneutice se pohybujeme v oblasti současných dějin působení textu. Konflikt ve Svaté zemi se Státem Izrael jako politickou mocí okupující „Judu a Samaří“ má všechny předpoklady pro to mít až příliš doslovnou, nejen metaforickou, identifikační linii navazující na Starý zákon: je to „židovský“ Starý zákon a židovský Stát Izrael, jež dobyly Palestinu. Z perspektivy odlišné náboženské skupiny, je však Starý zákon také křesťanským textem, posvátným textem palestinských křesťanů.

Až do poloviny dvacátého století vykládali palestinští křesťané Písmo alegorickou či typologickou metodou a v textech Starého zákona spatřovali hlubší smysl odkazující ke Kristu. Starý zákon pojímali jako integrální část Pisma svatého. V rámci takzvané substituční teologie navíc křesťanská církev, včetně církve palestinské, považovala sebe sama za Nový Izrael a s původním adresátem starozákonních zaslíbení se identifikovala. Hermeneutická situace se však změnila již pouhým vznikem státu nazývaným Izrael. Ve světle politických událostí se typologické, alegorické či vůbec spirituální čtení Starého zákona stalo problematickým pro místní i některé mezinárodní křesťany. „*V průběhu mého života se mentální asociace se jménem Izrael změnily... Když jsem byl dítě, neznamenal jméno Izrael žádný existující stát... ani staré království Izraele. Recitované v liturgii, znamenalo náboženskou skupinu Bohu oddaných věřících starého Izraele. Jméno Izrael znamenalo Boží lid a my, jež jsme uctívali Boha, jsme byli rovněž živoucími členy Izraele. Tato tradiční duchovní konotace spojená se jménem Izrael byla dnes nahrazena politickým a vojenským významem. Dnes, když jdu do kostela a snažím se připojit ke zpívání žalmů, jsem zaražen vnitřním nesouladem, když mám odrecitovat jméno Izrael... Současný politický Izrael pro nás všechny odstranil, nebo alespoň zastřel, duchovní význam pojmu Izrael v rámci židovsko-křesťanské tradice. A to je jistě tragédie.*“⁵⁷⁹

Po vítězné šestidenní válce se stále více dostával ke slovu náboženský sionismus a náboženská pravicová hnutí, jež interpretovala izraelské vítězství a

⁵⁷⁹ BERGER, Elmer, *Prophecy, Zionism and the State of Israel*, Introduction by Arnold J. Toynbee. Citováno dle: ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 76.

obsazení Západního břehu jako naplnění Božího biblického zaslíbení, a Bibli užívala k ospravedlnění teritoriálních nároků a pokračující okupace nově dobytých území. Ačkoli evropské církve po druhé světové válce byly nakloněny tomu interpretovat politické události rovněž teologicky, v předchozí kapitole bylo ukázáno, že Světová rada církví začala od politické a teologické podpory Státu Izrael upouštět po roce 1967. Především však v evropském a americkém evangelikálním prostředí začalo během sedmdesátých let narůstat hnutí křesťanského sionismu, jež takzvanou dispensacionalistickou teologií a biblickou hermeneutikou nastávajících dějin podporovalo náboženský sionismus židovský a politické právo držet dobytou Palestinu a Jeruzalém. Palestínští křesťané byli a jsou obviňováni z antisemitismu a nepodpory Státu Izrael rovněž z akademických prožidovských kruhů poosvětímské teologie. „*Lidé nám říkají, že Bůh, otec Ježíše, nám odňal celou naši zem, aby ji dal Izraeli, aby se naplnila starozákonní prorocství. Kdyby tomu tak bylo, jak bychom mohli tohoto Boha uctívat jako našeho milovaného otce? Jak bychom mohli tohoto Boha chápat jako Boha Ježíše, jehož se snažíme následovat?*“⁵⁸⁰

Za palestinské křesťany biograficky vyjadřuje zkušenost původního důvěrného vztahu ke Starému zákonu Mitri Raheb (Mitri Rāhib) z Betléma: „*Ještě dnes si vzpomínám, jak jsme jako děti zadržovali dech a spolu s Jozuem sedmkrát obcházeli Jericho. Když jsme slyšeli o pádu zdí, jásalí jsme, tleskali a tančili. Představovali jsme si, jak my samy, jako palestinské křesťanské děti nedělní školy, jsme dobyvatelé Jericha.*“⁵⁸¹ K příběhu Davida a Goliáše říká: „*Naše sympatie byly jednoznačně na straně Davida. To, že Goliáš byl Filištíнец a David byl Izraelita, nás vůbec nevyvádělo z míry. Zcela jsme se s Izraelitou Davidem identifikovali... Jozue a David pro nás nebyli politické, ale duchovní postavy, něco jako svatí. Byli symbolem pro náš vlastní boj víry.*“⁵⁸²

Přenesení starozákonních zaslíbení do současné politické reality vyvolalo u mnohých křesťanů odcizení, krizi ve vztahu k Písmu a krizi ve vztahu k Bohu. Problematika se odráží ve zdánlivě triviálních, otřepaných otázkách po smyslu Písma a po Boží podstatě. „*Co Bible pro současné Palestince znamená? Jak může být Starý zákon Slovem Božím ve světle palestinské křesťanské zkušenosti s jejím*

⁵⁸⁰ KHOURY, Geris Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*, str. 42.

⁵⁸¹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 79.

⁵⁸² RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 79.

*užitím k podpoře sionismu?*⁵⁸³ S otázkou po autenticitě Starého zákona je úzce spojena obecnější otázka po Boží podstatě vůbec. „*Jaký Bůh skutečně je? Jaký je jeho vztah k novému izraelskému státu? Straní Bůh jednomu před druhým? Je Bohem spravedlnosti? Bohem lásky, či odplaty? Je Bůh Starého zákona stejný jako Bůh Nového zákona?*“⁵⁸⁴

Možnost příliš doslovné identifikační linie mezi současným Státem Izrael, jeho současnou politikou vůči Palestincům a židovským lidem na jedné straně a Starým zákonem, v něm prezentovanými „dějinami“ a zaslíbeními židovskému lidu na straně druhé je pak výchozím bodem základního údivu a rozčarování palestinských křesťanů, totiž že biblické příběhy, jež byly dříve chápány spirituálně či „univerzálně“, jsou jakoby obráceny proti nim, že proti Filištinům, a tedy Palestincům, „sedí“. Slova Bible mění v důsledku současné politické situace hodnotové zbarvení, ztrácí pro palestinské křesťany duchovní, povzbuzující význam a přijímají význam opresivní, podobně jako v případě zneužití Písma v jihoafrickém či latinskoamerickém kontextu.⁵⁸⁵

Jelikož teologie je jediným mostem mezi Biblií, církevním společenstvím a aktuální sociopolitickou realitou, postupně s rozvojem sociopolitické teologické reflexe sedmdesátých a osmdesátých let došlo i k rozvoji reflexe hermeneutické. Ta vedla k otázce, jak se Bible, která se pro církve stala v důsledku náboženské interpretace politického konfliktu problémem a přítěží, může znovu stát zdrojem naděje a součástí řešení.

6.2. Vývoj odpovědi: identifikace s příběhy

Před útočením na Palestince z náboženské perspektivy zůstala církev dlouho bezradná a bezbranná. Pojem Izrael nebyl z politických důvodů užíván a v palestinských církvích vedla situace buď k vypuštění některých starozákonních míst hovořících o Izraeli z liturgického užívání, nebo k vyhýbání se kritickým pasážím či termínům. Církev si tím od některých ze západních teologů vysloužila výtku neomarkionismu.⁵⁸⁶ Mlčení církve a teologů jen prohloubilo neschopnost

⁵⁸³ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 77-78.

⁵⁸⁴ YOUNAN, Munib A. *Palestinian Local Theology*, str. 56.

⁵⁸⁵ PRIOR, Michael. *Bible and Colonialism*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997. Idem. *Ethnic Cleansing and the Bible: a Moral Critique*. In: *Holy Land Studies*, 2002, str. 37-59.

⁵⁸⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 237-238.

porozumět aktuální situaci a přidalo k předsudkům, teologické nevyrovnanosti s politickou situací a nevyrovnanosti hermeneutické. „*Starý zákon upadl mezi laiky i kněžími v nemilost a církev nebyla schopna se vypořádat s jeho rozpory, otázkami a paradoxy, zejména s jeho přímou aplikací na události dvacátého století v Palestině.*“⁵⁸⁷

Po vzpamatování se z počátečního údivu a po překonání tendence text odvrhnout došlo k fázi, ve které si teologové uvědomili, že text je používán proti nim. „*Proces odcizení mezi mnou a biblickými přáteli, Jozuem a Davidem, začal. Bible, kterou jsem do té doby považoval pro nobis se náhle stala čímsi contra nos. Už v ní nešlo o moje spasení či spasení světa, ale o moji zemi, která byla Bohem zaslíbená Izraeli a ve které jsem více neměl právo žít... Bůh života se náhle stal Bohem, který zabavil zemi, vedl svatou válku a zničil národ. O tomto Bohu jsem začal nyní pochybovat.*“⁵⁸⁸

Stejně jako v případě pojmu Izrael, biblické texty se začaly slévat s aktuální politickou realitou, jež mluvila mnohem silněji než Písmo. V tomto smyslu čte žalm 121 Geris Khoury (□arīs H□ūrī): „*Když my, Palestinci, pozvedáme své oči k horám, vidíme nové izraelské kolonie vystavěné na naší zemi. Vidíme síť bezpečnostních a vojenských cest rozrůstající se den za dnem. Vidíme silnice propojující kolonie vedené tak, aby odřízly palestinská města. Jako by pavoučí síť byla splétána kolem našich domů, aby nás pohltila. Ti, kteří stráží a chrání Izrael, nespí ani nedřímou. Armáda, policie a bezpečnostní služba je neustále zaměstnaná. Tím ohrožuje naše životy. Zabraňuje našemu vycházení i vcházení, když vyhlašuje zákaz vycházení a staví check-pointy. Naše pohyby jsou sledovány... avšak ne proto, abychom byli chráněni.*“⁵⁸⁹

Hledání útěchy v biblickém textu by se za neizraelských okolností dělo identifikací s biblickým lidem izraelským, jak se tomu stalo v případě jihoafrické a latinskoamerické teologie v příběhu exodu, neboli vyjití z Egypta, z otroctví do svobody. V palestinském kontextu je to však v současném konfliktu izraelská židovská komunita, která již zcela přirozeně „obsadila“ hlavní vyprávěcí linii,

⁵⁸⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 77.

⁵⁸⁸ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 80.

⁵⁸⁹ Žalm 121 v ekumenickém překladu Bible: „(1) *Píseň k pouti. Pozvedám své oči k horám: Odkud mi přijde pomoc? (2) Pomoc mi přichází od Hospodina, on učinil nebesa i zemi. (3) Nedopustí, aby uklouzla tvá noha, nedříme ten, jenž tě chrání. (4) Ano, nedříme a nespí ten, jenž chrání Izraele. (5) Hospodin je tvůj ochránce, Hospodin je ti stínem po pravici. (6) Ve dne tě nezasáhne slunce ani za noci měsíc. (7) Hospodin tě chrání ode všeho zlého, on chrání tvůj život. (8) Hospodin bude chránit tvé vycházení a vcházení nyní i navěky.*“

vítězné či povzbuzující příběhy. Proto palestiniští křesťané nemohli bez problémů jít po hlavní vyprávěcí linii s židovským lidem. Spíše se začali ztotožňovat se skupinami, jež jsou v Bibli samotným vyvoleným lidem marginalizovány, a snažili se říci, že i oni do příběhu patří, že i oni mají svůj hlas a chtějí něco říci. Tímto se však do příběhů začlenili v pozici Hagar, Nábota, žen z Jericha, neboli v pozici postav, jež jsou hlavní vyprávěcí linií prezentovány jako podřadné, nábožensko-eticky problematické. Přijímají místo, jenž je jim v biblickém a současném příběhu tím druhým předepsáno, a tím vlastně nepřítele utvrzují v jeho vlastní prezentaci příběhu.

Text Ulrike Bechmann *Žena z Jericha* vznikl u příležitosti konference Mezinárodního betlémského centra a odkazuje k dobytí Jericha v knize Jozue, šesté kapitole.

„Ahoj. Neznáš mě, ale už jsme se setkali, v příběhu. Jsem žena z Jericha. Neznáš mě jménem. Jmenuji se Nachla. Jsem jedna z těch zapomenutých. Ale jsem také v textu, v posledním verši, který jsi právě slyšel: ...muže i ženy, mladíky i starce, též skot a brav i osly. Jsem jedna z těch žen. Chtěla bych se s tebou setkat. Táhneš s Jozuem? Ale zdi Jericha stále ještě stojí a brána je otevřená. Ukážu ti to tu, jestli chceš... Víš, žijeme v krásném městě. Máme pramen, který nikdy nevysychá, ani v létě. A to je moc důležité, protože v Jerichu jsou nesmírně horká léta. Právě díky vodě je naše město tak zelené. Podívej se na ty ovocné stromy. A palmy, mnoho palem. Podívej se na zdi města a na bránu. Je důležité, abychom je měli a abychom je dobře chránili. Mnoho obchodníků a cestovatelů přichází do našeho města. Jsme bohaté město... Pojd' se mnou hlavní ulicí, ukážu ti náš chrám. Není to nádherná budova? Možná můžeš tím malinkým okýnkem nahlédnout dovnitř a vidět všechno to zlaté a stříbrné bohatství. Jsme opravdu vděční našim Bohům, že žijeme na tak dobrém a úrodném místě. Pojd'me do mého domu, musíš mít žízeň. Můžu ti nabídnout mléko a ovoce?

A podívej, toto jsou mé tři děti. Tohle je má nejstarší dcera, je jí dvanáct. Není krásná? A jak je chytrá! Musím jí najít dobrého manžela, který ji bude mít rád. A tady je můj nejmladší, tříletý. Tak rád si hraje u domu s naším oslem. Ale... podívej, slunce už zapadá. Musíš si pospíšet. Potřebuješ se přece vrátit k Jozuemu. Za chvíli totiž zavřou městskou bránu. A ta když se zavře, nikdo už nemůže dovnitř ani ven. Tak si pospěš. Zítra, až vyjde slunce, zdi se zřítí. Město bude vypáleno a Jozue vezme všechno zlato a poklady pro svého Boha. Víš, Jozuův Bůh nemá

žádné slitování ani se starci, ženami a dětmi... Tak teď už běž, zítra se znovu setkáme - ale já už tady nebudu, protože mě zabiješ. ⁵⁹⁰

Tento text je příhodnou ukázkou interpretace starozákonních textů z nežidovské perspektivy, tedy z perspektivy v Bibli marginalizované skupiny, obyvatel Jericha. Město je totiž v biblickém příběhu vyplněno jako klaté a obyvatelé jsou vyvražďeni. Autorka popisuje situaci z hlediska těchto zapomenutých, vyhlazených, z pohledu „dějin poražených“, a tedy i z pohledu dějin palestinských. Tím, že umocní hlas subjektů vedlejší dějové linie, zdůrazní a zpochybní nejen etickou nadřazenost, ale především upozorní na etickou problematičnost chování hrdinů hlavní vyprávěcí linie. Přesto může být tato prezentace, ačkoli velmi užitečná a působivá, poněkud zavádějící. Nejenže zde autorka sugeruje, že přijímá biblickou prezentaci jako dějinně danou, argumentace utrpením (obětí) je obdobně zpochybnitelná jako argumentace vyvolením (vítěz). Vůči „Bohem požehnanému“ tažení Jozua je zde vystavěna protiidentita „posvátných“ obyvatel Jericha. Ačkoli se zde dodáním etické hodnoty jedná o interpretační vyrovnání eticky nedocenené, devalvované skupiny vůči eticky protežované skupině, a může se tak zdát, že se jedná o dorovnání devalvované skupiny, může tato perspektiva i nadále sloužit k identifikaci s určitými „tábory“. Publikum je částečně manipulováno a prozření vedoucí k přijetí univerzalizace vyvolení či naopak k nadbytečnosti vyvolení může rovnému podílení se na utváření společného prostoru a identity bez ohledu na kategorii výjimečnosti zamezit.

Nyní představím jeden z hlavních problematických identifikačních příběhů, exodus a identifikační protipříběh, Nábotovu vinici. Následovat bude reflexe Othmara Fuchse nad problematičností identifikace s biblickými texty. Poté již postoupím za identifikaci, k třetímu kroku palestinské teologie, omezení exkluzivního židovského nároku v podobě palestinské reflexe nad tématem zaslíbení a vyvolení.

⁵⁹⁰ FUCHS, Othmar. *Hermeneutic for a New World: Memory as Encounter*. With the Interlude „*Josua fit the battle of Jericho...*“ by BECHMANN, Ulrike. Předneseno na konferenci *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 6.–12. listopadu 2005, Betlém.

6.2.1. Exodus a Nábotova vinice

Ačkoli většina teologií osvobození užívá příběhu exodu jako osvobozujícího paradigmatu, palestinská teologie si jej přivlastnit nemůže, neboť příběh biblického vyjití židovského lidu z Egypta byl nekriticky přenesen do současnosti. Doslovná interpretace představuje Židy, kteří zažívají nový exodus z rozličných národů zpět do zaslíbené země, a Palestince jako staré Kenaance, jež mají být Židy ze země vyhnáni. Událost exodu je problematická právě v jejím napojení na získání, dobytí země. „*Proto, aby lid mohl vyjít, musí mít zaslíbenou zemi.*“⁵⁹¹ Motiv zaslíbení země znamenal v tomto kontextu útlak, asimilaci a vyvlastnění původního obyvatelstva. Ateek (Naḳīm Ḳāṭīq) k tomu dodává: „*Proto je obtížné shledat význam události exodu jako celku v palestinské teologii osvobození. Eventuálně bude příběh exodu Palestinci připomínán, když i oni zažijí svůj vlastní exodus a návrat do vlasti... Na rozdíl od válek a krveprolití biblického vyprávění však doufám, že Palestinci se navrátí, aby zemi Izrael/Palestina sdíleli.*“⁵⁹²

Rovněž Mitri Raheb spatřuje problém v provázanosti exodu a dobytí země. Motiv exodu však zkoumá napříč Bibli a dospívá k diferencovanějšímu pojetí. Událost vyjití je srdcem Tóry, událostí vysvobození a jako taková je především zdrojem útěchy. Kde se však lid spoléhá na svoji vlastní sílu, tam slouží odkaz k události exodu jako varování před možností opaku exodu, tj. exilu a rozptýlení. Tuto změnu kontextu ukazuje Raheb v rámci knihy proroka Ozeáše, který vedle sebe staví hrozbu návratu do Egypta (Oz 9,1-3)⁵⁹³ a příslibení nového exodu (Oz 11,10-11).⁵⁹⁴ Varování obrací proti současnému Izraeli: Židé odcházeli z Evropy v první polovině dvacátého století jako slabí a měli na zaslíbení „právo“, v důsledku svého chování k Palestincům jej však ztratili. Nedisponovatelnost příslibem exodu demonstuje Raheb na citacích z proroka Amose (Am 9,7).⁵⁹⁵ Zde Bible sama přenáší adresáty exodu na nežidovské národy, jež Bůh rovněž

⁵⁹¹ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 87.

⁵⁹² ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 87.

⁵⁹³ RAHEB, Mitri. *I am a Palestinian Christian*. Fortress Press, Minneapolis, 1995, str. 81-91. Oz 9,1-3: „*Neraduj se, Izraeli, rozpustilým jásosem jako národy! Smilstvem se odvracíš od svého Boha, miluješ nevěstčí mzdu na každém obilním humně. Humno ani lis jim obživu nedá, mošt v zemi selže. Nebudou sídlit v Hospodinově zemi. Efrajim se vrátí do Egypta, v Asýrii budou jíst poskvrněné věci.*“

⁵⁹⁴ Oz 11,10-11: „*Budou následovat Hospodina, až zařve jako lev. Až vydá řev, přiběhnou s třesením synové od moře, přilétnou s třesením z Egypta jako ptáče, z asyrské země jako holubice. A já je usadím v jejich domech, je výrok Hospodinův.*“

⁵⁹⁵ Am 9,7: „*Nejste snad pro mne jako Kúšijci, vy, synové Izraele? je výrok Hospodinův. Nevyvedl jsem Izrael z egyptské země a Pelištejce z Kaftóru a Arama z Kíru?*“

vyvedl, tj. osvobodil. Osvobozujícího Božího jednání se tedy v Bibli dostává i nepřátelům Izraele.

Vzhledem k tomu, že problematičnost příběhu exodu z druhé knihy Mojžíšovy (Exodus) spočívá v jeho spojení s násilným dobytím a obsazením země v následujících knihách, snaží se palestínští teologové rozšířit interpretaci exodu, aby neplatila pouze a vždy židovskému lidu. Poukazují na to, že i v rámci Starého zákona je exodus milostí, darem od Boha, že Bůh vyvedl i jiné národy, nikoli pouze židovský lid a že konečně s exodem může souviset i hrozba rozptýlení, exilu. Rafiq Khoury (Rafiq H□ūrī) pak ve své disertaci interpretuje vyvedení z Egypta ve zcela duchovním smyslu jako přechod z otroctví ke svobodě, jako zvěst o Kristově přechodu ze smrti k životu a vzkříšení, jako přechod ve křtu k životu u každého věřícího.⁵⁹⁶

Mají-li se palestínští teologové přiklonit k některému starozákonnímu textu popisujícímu současnou palestinskou zkušenost, nevolí tedy příběh exodu, ale příběh Nábota a jeho vinice (1Kr 21). „...starý příběh s moderním ozvukem. Smrt a vyvlastnění Nábota a jeho rodiny se odehrávalo tisíckrát od založení Státu Izrael. Ve své podstatě vyjadřuje tento příběh tragédii Palestiny stejně jako potlačení práv jednotlivců. Ale je to více než tragický příběh, neboť v jeho srdci stojí Bůh spravedlnosti.“⁵⁹⁷ Ateek příběh aktualizuje. Vidí v něm Boží nekompromisní zasazení se o spravedlnost a to, že se Stát Izrael provinil stejným zločinem jako Achab, jenž věděl, že před Bohem jsou si všichni rovni; rovni jsou si tedy i Palestinci a Izraelci. Nerad by však uplatňoval striktní odplatu bez smilování, jak je ukázána v příběhu, ale spravedlnost s milosrdenstvím. Geries Khoury se rovněž přidává a říká, že rodin, jimž jako Nábotovi byla konfiskována půda, je bezpočet. „Podobně jako v příběhu o Nábotově vinici, potřebujeme Židy, kteří řeknou těm, jež jsou u moci, že podle židovského Písma a tradice je špatné konfiskovat půdu nevinných lidí.“⁵⁹⁸ Chacour (□Iliyās Šaqūr) pak nabízí smíření, když tvrdí, že na rozdíl od příběhu, „Nábot ještě žije.“⁵⁹⁹ A míní tím Palestince, kterým byla země odejmuta a kteří stále na její navrácení čekají: „Nábot, skrze lidi z Bir'am a Ikritu, stále žije, jejich země však byla vzata.“⁶⁰⁰ To, že Nábot žije,

⁵⁹⁶ KHOURY, Rafiq. *La catéchèse dans l'Église locale de Jérusalem*, str. 161.

⁵⁹⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 87.

⁵⁹⁸ KHOURY, Geries Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*, str. 71.

⁵⁹⁹ CHACOUR, Elias. *Auch uns gehört das Land*, str. 124.

⁶⁰⁰ CHACOUR, Elias. *Auch uns gehört das Land*, str. 125.

znamená, že žije i naděje na smíření a že Izrael se nemusí vydávat cestou Achaba a Jezabel, neboť současný příběh Nábotovy vinice je stále ještě otevřen. „*Ještě není pozdě spravedlnost znovu pozvednout.*“⁶⁰¹

Příběh o Nábotovi vystihuje palestinskou zkušenost. Příběh o exodu také, ale ve významu opresivním, nikoli osvobodivém. Přesto zůstává dojem, že se palestinská hermeneutika musela před pochopením exodu jako židovské zkušenosti, dějinné či aktuální uskrovnit do postranní linie několika veršů (Amos, Ozeáš) a postulovat se do pozice nežidovských národů, se kterými izraelský lid v Bibli hůře či lépe zacházel. Duchovní význam hlavního příběhu exodu, totiž vyvedení z otroctví do svobody, se prozatím stal pro palestinskou populaci hůře přivlastnitelným. Skutečným vysvobozením, především pro Palestince Západního břehu a Gazy, je dnes spíše emigrace ze země, a nikoli jako v biblickém podání přivedení do zaslíbené země.

6.2.2. Problém identifikace

Biblické texty jsou přínosné pro věřícího člověka a komunitu právě proto, že je možné se s nimi identifikovat, čímž se stanou narativem lidské identity. Jak bylo ukázáno na příběhu exodu a Nábotovy vinice, texty mohou sloužit k identifikaci či naopak ke kontraidentifikaci. Othmar Fuchs se zamýšlí nad nebezpečím identifikace v příběhu o dobytí Jericha, v návaznosti na text Žena z Jericha.⁶⁰²

Hlavní princip identifikace spočívá v tom, že jdeme s preferovanou dějovou linií či postavou, táhneme s Jozuem, hrdinou a prorokem Jozuem a bloudícím, utrápeným lidem izraelským, zaštitěným Boží péčí a nezpochybnitelnou autoritou Božího vyvolení, jemuž jako čtenáři uvěříme rovněž jako vyvolení svému. Hlavní nebezpečí nastává tehdy, když hlavní hrdina či celý příběh jakoby vedlejším důsledkem při dosahování svého cíle legitimizuje devalvací, diskriminaci, segregaci či vyhlazení druhé, vedlejší dějové linie, a tedy té druhé, zapomenuté strany, oběti „hrdinské historie“, obyvatel Jericha. Jako čtenáři uvěříme Božímu vyvolení Jozua, s ním se ztotožníme a rovněž uvěříme, že obyvatelé Jericha jsou eticky či nábožensky nehodní, a proto Bohem odsouzeni k záhubě. Pro vyvolené

⁶⁰¹ CHACOUR, Elias. *Auch uns gehört das Land*, str. 125.

⁶⁰² FUCHS, Othmar. *Hermeneutic for a New World: Memory as Encounter*, str. 8.

je Bible posvátným slovem a Bůh pečujícím Bohem, pro pohany je Bible a Bůh příčinou soudu a zatracení.

A zde spočívá i problém nekritického přenesení biblických textů a témat do současnosti, problém eticky nepodmíněného tématu vyvolení, neboli identifikace současného židovského lidu s pozeňnaným lidem Hospodinovým a identifikace palestinského lidu s lidem nepozeňnaným, nevyvoleným, méněcenným. Čtení biblických příběhů a identifikační strategie v izraelsko-palestinském kontextu se stává eticky citlivým nástrojem k prezentaci jednotlivých stanovisek. Ať už palestinského či jiného původu, pro vyloučené z hlavní dějové linie se biblický příběh o dobytí Jericha stává interpretačně a někdy i fyzicky opresivní. Dle Fuchse by to měli být tito utlačení, jež mají právo zpívat křesťanskou píseň „Jozue dobyl Jericho“, pravděpodobně však neradostným tónem. Ostatní, neboli hlavní vypravěcí linie, má projevovat solidaritu a zpívat píseň „Naslouchejte lidem z Jericha“. Toho je však těžké v konfliktu zájmů docílit.

Biblický výklad, říká Fuchs, by měl být mimo jiné veden otázkou, kdy je daný text určen k imitaci a kdy je postaven jako zrcadlo. Měl by hledět na normativní intenci textu. Sama Bible si problematiku identifikace subjektů s kladnou dějovou linií všímá, když ve druhé knize Samuelově (11, 27-12, 9) představuje Davida jako toho, který se identifikoval s „nesprávnou“ stranou, neboli neuvědomil si, že příběh mluví o něm, nikoli však v pozitivním světle. Prorok Nátan se větou „*ten muž jsi ty*“ snaží zprostředkovat pravdivé setkání Davida s příběhem a se sebou samým. Podaří se mu to, neboť David se pozná v příběhu v té straně, která činila bezpráví. Nátan v dané chvíli zosobňuje tu správnou identifikační perspektivu, je hermeneutickým klíčem k příběhu a David prokazuje vůli k porozumění a k lítosti.

Dle Fuchse je třeba při přenesení příběhu do současnosti, tedy při identifikaci subjektů, dbát na korespondenci sociálního statutu se statutem hermeneutickým. Sociální a osobní situace čtenáře či komunity musí s optikou vyprávěného příběhu jednoduše sedět. Proto Fuchs považuje za nezbytné provádět komparaci sociálních kontextů: analýzu sociopolitického kontextu biblického příběhu na jedné straně a na druhé straně analýzu současné sociopolitické situace daných skupin, případně jejich situace existenciální. To, kdo je David a kdo je Goliáš, není jednou provždy dané, ale musí být dle současné situace aktualizováno. Hlavním zájmem v interpretaci konfliktních textů je pak najít

pravdivý hermeneutický klíč umožňující spravedlivé uchopení textů. Nyní k hlavní problematice, tématu vyvolení a zaslíbení.

6.3. Vyvolení Izraele a zaslíbení země: přístupy palestinských teologů k ústřední problematice

To, co se podkrylo v příběhu Ženy z Jericha a v otázce identifikace, se systematicky předkládá v základním biblickém, filosoficko-teologickém konceptu, jenž je východiskem umožňujícím zneužití biblické interpretace k politickým účelům, a tím je koncept vyvolení lidu a zaslíbení země. Z pozice náboženské, biblické a božské autority je jedna skupina prezentována jako nadřazená druhé, skupina izraelsko-židovská nadřazena skupině palestinské. První skupina má určitá práva, tj. zaslíbení, zatímco druhá skupina tato práva nemá a skupině první se musí podřít, chce-li si zachovat alespoň Boží přízeň. Židovskému lidu je zaslíbena Země zaslíbená, Kanaan či Palestina, palestinský lid je viděn jako lid pohanský, jemuž země nenáleží. Židovský lid je dědic, palestinský lid je služebník, cizinec. Otázka vyvolení židovského lidu by sama o sobě, tj. na teologické a biblické rovině, nemusela být tak problematická, pokud by se v současnosti vyvolení nepojímalo jako exkluzivní vyvolení jednoho proti druhému či jako vyvolení k dominanci na politické rovině.

Palestinští teologové jsou Palestinci, tedy příslušníky oné druhé skupiny, na níž křesťanští sionisté a židovští náboženští extremisté útočí. Zároveň jsou však křesťany. Křesťanství na židovství navázalo a již dva tisíce let svůj vztah k židovství řeší, s nebyvalou intenzitou především od druhé světové války. Západní církve uznaly výjimečné postavení židovského lidu v dějinách spásy a Židé jsou nyní považováni za starší bratry křesťanů. Pro palestinské křesťany a teology je však izraelsko-palestinský konflikt konfliktem čistě politickým, náboženské otázky byly do něj zavlečeny pouze druhotně. Proto je jejich prvořadým cílem náboženskou a politickou rovinu odlišit a očistit náboženství od politiky a naopak. Díky svému palestinství a křesťanství se však nachází v dilematu. Většina z teologů by ráda židovskému lidu uznala práva jako lidu náboženskému, kvůli pozitivnímu vztahu západního křesťanského světa k židovskému lidu a neméně kvůli současnosti a budoucnosti ve Svaté zemi: chtějí přijmout židovský a izraelský lid jako skutečného souseda. Na druhou stranu však

nechtějí za žádnou cenu dopustit, aby to, že přiznají židovskému lidu náboženské právo na vyvolení a zaslíbení, bylo použito v přesmyčce proti nim jako Palestincům na podporu politických práv židovského národa v Palestině. Zde, v přesmyčce mezi náboženským a politickým pochopením pojmů vyvolení a zaslíbení spočívá základ fundamentalistické interpretace.

Palestinští teologové řeší tuto velmi delikátní teologicko-politickou otázku pomocí několika přístupů.⁶⁰³ Prvním způsobem je otázku popřít jako nelokální a židovskému lidu právo na vyvolení upřít na základě tradiční křesťanské substituční teorie. Tím teologové popřou i práva politická. To však většina teologů považuje za radikální a zastaralý postup. Mnohem častěji používají spiritualizaci a univerzalizaci k rozšíření vyvolení z jednoho lidu na všechny národy a všechny věřící. Blízkým krokem je pak usouvztažnění vyvolení do kontextu vlastního sebepochopení a posledním krokem je etické podvázání vyvolení, tedy vyvolení je akceptovatelné jako vyvolení ke službě, nikoli k nadvládě. Kromě prvního přístupu, tj. popření otázky, se tři následující přístupy vzájemně doplňují. Bojují proti představě výlučnosti vyvolení, nároku a právu na vyvolení, absolutizaci vyvolení a vyvolení jako nástroji k ponížení ostatních.

6.3.1. Popření otázky

Poněvadž se s otázkou vyvolení židovského lidu a zaslíbení země setkali arabští a palestinští teologové poprvé v rámci mezinárodního konzultačního procesu křesťanských církví, nahlíželi ji jako problém typicky západního charakteru a poválečného vyrovnávání se křesťanských církví s rolí židovského lidu v dějinách spásy. *„Jako palestinský křesťan nemůžu se západní teorii zaslíbení země vůbec souhlasit. Pro mě jako palestinského Araba není tato otázka žádným velkým problémem, protože v toto zaslíbení prostě nevěřím... Mám svoji vlastní interpretaci a moje teologie je lokální teologií..., a proto mi tento aspekt nedělá žádné potíže.“*⁶⁰⁴

Z pohledu tradiční substituční teologie zohledňuje otázku v průběhu mezinárodního konzultačního procesu libanonský teolog George Khodr (□ūr□

⁶⁰³ Základní rozdělení palestinské odpovědi na popření otázky, univerzalizaci, kontextualizaci a etizaci je převzato z GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 256-275.

⁶⁰⁴ KHOURY, Geris Sa'ed v rozhovoru s NIEBER, Peter, *Interview, GB* (Gemeindebrief – Evangelische Gemeinde – Erlöserkirche Jerusalem) 3-4/1987, str. 14-18, str. 16. Citováno dle GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 259.

□ udr). „Na západní teologii mi vadilo, že se domnívala, že tu jsou buď dva lidi Boží, židovský a křesťanský, nebo jeden lid, zformovaný z Židů a křesťanů dohromady. Ale já jsem západním teologům říkal, že obě tyto koncepce jsou proti patristické tradici. Že podle ní je Církev Nový Izrael a že nelze teologicky klást židovský lid na stejnou úroveň jako ty, kteří věří v Ježíše Krista... Základní otázkou tu je, zda přiřkneme božský, teologicky legitimní statut postbiblickému judaismu, židovskému náboženství jako takovému. V mé četbě textů je to jasné, Židé jako vyvolený lid již neexistují, neboť církví je nyní nový lid, křesťané, jako Nový Izrael... Moje největší výtka západním teologům zde je, že o hrůzách šoa přemýšlí teologicky, že směšují politické volby s volbami teologickými. A to nejen v případě Židů, ale i Palestinců. Proč se západní křesťané pokoušejí najít teologické důvody pro politická rozhodnutí, která si zvolili? Můžeme přece přijmout myšlenku, že judaismus jako náboženství v Božím plánu nemá místo, že existuje pouze Církev, a hájit svobodu Židů po celém světě, bojovat proti Hitlerovi i za jejich nynější práva. Z obdobného úhlu pohledu brání někteří melkitští kněží teologickou legitimitu islámu. Ale i zde je to proti tradičnímu křesťanskému učení. Islám nemá žádnou teologickou legitimitu. Avšak muslimové existují a máme s nimi jednat jako s bratry a přáteli. Nemusím deklarovat Mohameda jako proroka ani přiznávat vyvolení a zaslíbení židovskému lidu, nemusím dělat teologické ústupky, abych mohl mít s Židy a s muslimy dobré sousedské vztahy.“⁶⁰⁵

Ačkoli má pozice George Khodra v rámci tradičních blízkovýchodních vztahů a blízkovýchodních náboženství svoji velmi pozitivní logiku, lokální izraelsko-palestinská situace je až příliš propletena se západním myšlením. Téma vyvolení židovského lidu a dědičného práva na zaslíbenou zemi bylo palestinským teologům připomínáno s fundamentalizujícím nádechem především po šestidenní válce a donutilo je k většímu zamyšlení se nad teologickou otázkou vyvolení a zaslíbení. Pod vlivem západní teologie museli opustit nadále nevídanou substituční teologii a odmítnout i tendenci Gerie Khouryho otázkou se vůbec nezabývat.

⁶⁰⁵ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

6.3.2. Univerzalizace

Zaslíbení určená židovskému lidu ve Starém zákoně zachovávají palestinští teologové metodou univerzalizace s tím, že výlučný charakter vyvolení a zaslíbení odstraňují argumentem, že zaslíbení židovskému lidu mělo exemplární povahu a bylo s příchodem křesťanství vztaženo na všechny národy.⁶⁰⁶ Vyvolení židovského lidu není zrušeno ani se jeho adresátem nestala pouze církev. Inkluzivní metoda univerzalizace umožnila všem národům podílet se na Hospodinových zaslíbeních a všechny země se staly zemí svatou a zaslíbenou.

Zastánci této teorie, především Naim Ateek (Na'im Ātīq)⁶⁰⁷ a Rafiq Khoury, přirozeně spojují tento vývoj s vývojem dějin spásy a s vývojem porozumění lidí Boží podstatě, od partikulárního Boha kmene k univerzálnímu Bohu, od výlučného zaslíbení k inkluzivnímu požehnání. Židé sloužili jako příklad toho, co nastalo v plnosti pro všechny. *„Jednotlivé se stalo obecným. Požehnání a Boží zájem o jeden lid jsou zevšeobecněny, aby zahrnuly všechny národy a každou zemi. Díky tomu může každý národ říci o své zemi: Toto je Boží země, součást Božího světa a Bůh vyžaduje, aby člověk žil správně a spravedlivě na své zemi.“*⁶⁰⁸ Uplatňují-li Židé i nadále nárok na exkluzivní vyvolení a zaslíbení na úkor ostatních, nerozumí Boží podstatě a smyslu svého vyvolení jako modelu pro ostatní. V rámci univerzalizace již Bůh není pojímán jako Bůh jednoho lidu a jedné země, ale jako Bůh celého světa. *„Země, kterou si Bůh vyvolil v určitém čase v dějinách pro zvláštní lid, je nyní viděna jako paradigma, model pro Boží zájem o každý lid a každou zemi.“*⁶⁰⁹

S touto tezí souvisí biblická a teologická pozice, kterou přejímají všichni palestinští teologové, a sice ta, že země Kanaan patří Bohu.⁶¹⁰ Zvláštní svatost jakékoli země a rovněž Svaté země palestinští teologové odmítají. Svatost země vidí pouze jako druhotnou, odvozenou od svatosti Boží, jemuž země patří, nebo od svatosti lidí, kteří v zemi žijí a jsou od Boha posvěceni. Svatá je země tím, že

⁶⁰⁶ KHOURY, Rafiq. *Palästinensisches Christentum – Erfahrungen und Perspektiven*. Kleine Schriftreihe 7, Trier 1993, str. 41.

⁶⁰⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, s. 103-114. Také v: ATEEK, Naim. *Biblical Perspectives on the Land*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books. Maryknoll, New York, 1991, str. 108-116.

⁶⁰⁸ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 108-109.

⁶⁰⁹ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 108.

⁶¹⁰ Lv 25, 23: *„Země nesmí být prodávána bez práva na zpětnou koupi, neboť země je má. Vy jste u mne jen hosté a přistěhovalci.“*

za ni lidé přijímají odpovědnost. Jelikož je jakákoli země Božím vlastnictvím, neznesvěcovat ji nespravedlností se stává normou nejen pro židovský lid, ale i pro každou vládu a lid každé země; neposlušnost znesvěcuje zemi a vede k její ztrátě.⁶¹¹

Univerzálně pojaté zaslíbení tedy nevyklučuje Židy ani Stát Izrael, avšak rovněž je neopravňuje k politickým požadavkům. Tíhnout pouze k exkluzivním pasážím znamená být nevěrný biblickému poselství a příliš úzké zaměření na zemi požehnání židovskému lidu v minulosti nepřineslo a nepřináší ani v současnosti. Celá země se v univerzalistické perspektivě stává svatou zemí těm, kteří doufají v Boha, přičemž spravedlivé jednání je kritériem k jejímu držení.

6.3.3. Kontextualizace

O kontextualizaci vyvolení a zaslíbení se snaží především Mitri Raheb. To, že starý Izrael si vykládal své dějiny vztahu s Bohem jako výjimečné, pokládá za pochopitelné a respektovatelné v rámci zkušenosti a vyjádření víry. Jako takovému mu však nelze přiřknout objektivizující hodnotu. Dojde-li k tomu, ztrácí vyvolení a zaslíbení svůj kontext víry a stává se nebezpečnou ideologií. Fenomén vyvolení a zaslíbení je o to pochopitelnější, že jej nacházíme ve všech monoteistických náboženstvích, kde věřící vnímají svůj vztah s Bohem jako jedinečný. Výjimečný a jedinečný tento vztah jistě je, přiznává Mitri Raheb, ale pouze v rámci vyznání víry, nikoli v politické realitě. Vztah s Bohem, a tedy i vyvolení a zaslíbení, je především darem, navíc zarámovaným do etického kontextu. Je duchovním nástrojem útěchy a podpory a nemůže se stát na milosti nezávislým nástrojem nároků a práv neboli ideologií. Naopak, má vést k chvále Boha a k odpovědnosti za svět. Věčnost duchovního vyvolení rovněž není věčností lidskou. „Boží vyvolení není žádný věčně platný neměnný dekret, jemuž by byl Bůh věčně podroben. Vyvolení se musí vždy znovu v příslušném novém kontextu vykládat, zvěstovat a aktualizovat.“⁶¹² A to bylo a je úkolem proroků nastavujících příslušnému lidu zrcadlo.

Vyvolení navíc platí vždy určitému lidu, nikoli státu. Uzavření smlouvy s jedním lidem však ani v Bibli neznamena, že Bůh se přestal zajímat a starat o

⁶¹¹ Nu 35, 34; Jer 2, 7; 16, 18.

⁶¹² RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 93.

ostatní národy. Žádnému vyvolenému lidu nenáleží soudit, kdo je či není vyvolen: „Setkám-li se s Židem, který věří ve vyvolení svého národa, pak bych jako křesťan jeho vyvolení měl nejen respektovat, ale také k němu zaujmout náležitou úctu a v zaslíbení s ním doufat. Jako křesťan bych však rovněž neměl přestat svědčit o Božím vyvolení všech.“⁶¹³ Starý zákon si je vědom přítomnosti jiných národů (Gn 23, 1-20; Sd 1, 18-21), čistě židovský stát dle biblického podání nikdy neexistoval a ani nebyl zamýšlen (Jer 12, 16; Iz 2, 2-5). „Naplnění starozákonního zaslíbení neznamená, že zaslíbená země bude patřit výlučně Izraeli, nýbrž že bude obsahovat i jiné národy. To je ostatně něco, co zpravidla zůstává nepovšimnuto.“⁶¹⁴ Rovněž hranice zaslíbené země nejsou jednotně a zřetelně popisovány (Gn 15, 18; 1Kr 5, 1; Nu 34, 2-13; Joz 13-19; Sd 1).

Židovský Stát Izrael je výsledkem politického vývoje devatenáctého a dvacátého století. Víru v zaslíbení země Židů přechajících z Evropy je třeba respektovat, nikoli však současné teritoriální nároky Státu Izrael. „Když z Evropy utíkali vyhnaní a holocaust přeživší Židé a viděli ve své imigraci do Palestiny naplnění starozákonního zaslíbení země, pak je to, jako svědectví a výraz jejich víry, třeba respektovat. Když však dnes po palestinské intifádě o zaslíbení země a jejím naplnění mluvíme ve Státě Izrael, musíme si uvědomit, co to v tomto kontextu znamená.“⁶¹⁵ Kontext se mění, když Izrael disponuje zemí, státem a armádou, nárokuje si vlastnictví země a zapomíná na spravedlnost. Zaslíbenou zemí si stejně jako vyvolení není možné nárokovat (Am 2, 13-16; Iz 28, 21; 29, 1nn; Jer 21, 4nn, Mal 3, 24), neboť země je Hospodinova (Lv 25, 23). Židovskému, a jakémukoli jinému vyvolenému lidu, navíc plyne z vyvolení povinnost být světlem okolním národům (Iz 42, 6), aby z Izraele a okolních národů mohl povstat jeden lid Boha Abrahamova (Ž 47, 10).

Fundamentalistická interpretace přehlíží zakotvení textu v určitém dějinném období, v určitém společenství a v náboženské oblasti. Původní kontext zabsolutňuje a náboženský kontext politizuje. V kontextuálním přístupu je vyvolení přijímáno zkušenostní optikou víry a je poukazováno na měnící se kontext a na působení dějin textu. Vyvolení židovského lidu je jako platná

⁶¹³ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 97.

⁶¹⁴ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 102.

⁶¹⁵ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 103- 104.

zkušenost židovského lidu v rámci víry a identity přijato, avšak není důvod, proč jej stavit na vyšší úroveň než zkušenost a identitu palestinskou.

6.3.4. Etizace

Všichni palestinští teologové se shodují na tom, že vyvolení je spíše než privilegiem povoláním ke službě druhým. Geris Khoury interpretuje požehnání Abramovi z Gn 12, 1-4 jako výraz Božího pověření: požehnání a daru země se Abramovi dostane pouze pod podmínkou, že bude zemi a národům této země požehnáním.⁶¹⁶

Stejně tak i pro Eliase Chacoura⁶¹⁷ je vyvolení a zaslíbení v přímé souvislosti díky etické dimenzi Božího pověření vyvoleného lidu a popisuje je nikoli z perspektivy Jozuova dobytí, ale z perspektivy Abrahamovy. V zemi žil jako nomád, věděl, že není v zemi jediný, kdo uctívá Boha, proti ostatním se nepokoušel užít násilí ani je ze země vyhostit. Zaslíbení Abramovi a jeho potomkům, včetně současného židovského lidu, proto spočívalo a spočívá ve správcovství země. Reálná situace je však mnohem důležitější než teologické konstrukce, neboť i Palestincům byla svěřena správa země již po mnoho staletí. Jsou-li jednou již dva národy v zemi, a to jistě ne bez Boží vůle, musí najít způsob společného soužití. Proto Chacour směr zaslíbení obrací: zaslíbení země nevyplývá z vyvolení určitého lidu, ale vyvolení lidu ze zaslíbení, ze správcovství země. Palestincům náleží země nikoli kvůli původnímu zaslíbení, ale proto, že ji spravovali a že i oni náležejí k ní. Palestinští křesťané jsou zklamáni tím, že nejsou Židy přijímáni,⁶¹⁸ a ptají se, zda i oni nejsou označováni za děti zaslíbení, za Abrahamovy potomky.⁶¹⁹ Ze sdíleného vyvolení a správcovství země vyplývá stejný etický závazek pro židovský i pro palestinský lid, pod kterým Chacour, podobně jako ostatní, rozumí být světlem národům. *„Chtěl bych položit kritickou otázku: Co očekával Bůh od Abrahámových potomků, kteří jako správci v jeho zemi žili? Odpověď je třeba hledat u starozákonních proroků. Během studia proroků mi bylo zcela jasné, že Bůh uložil těmto správcům zvláštní poslání. Bůh od nich požadoval, aby tlumočili jeho charakter celému světu, aby jeho tvář ve*

⁶¹⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 267. Interview autora s Geris Khourym z 31. ledna 1996 v Betlémě.

⁶¹⁷ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 147-157.

⁶¹⁸ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 152.

⁶¹⁹ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 148.

všech svých skutcích zviditelňovali, počínaje způsobem vlády a konče vážením na tržišti.⁶²⁰ Pro všechny obyvatele země je vyvolení a zaslíbení spojeno s poctivostí a spravedlností. To pro současný Izrael znamená obnovení práv a důstojnosti Palestinců. Za těchto okolností může být země požehnáním pro všechny, kdo na ní sídlí a na její správě se podílejí.

Podobně argumentuje Michel Sabbah (Mīšēl Šabbāh), když říká, že chce-li si nějaká politická autorita přivlastňovat autoritu Boha a Písma „jako referenci, pokud jde o dar země, znamená to, že se musí nechat vést rovněž i v současném konfliktu etickými principy obsaženými v tomto zjeveném Písmu.“⁶²¹ Musí se řídit principy spravedlnosti a laskavosti vůči ostatním národům. Je totiž velmi obtížné smířit skutky násilí, kterých se dopouští politická a vojenská autorita s příkazy Božími, na jehož smlouvu, vyvolení a zaslíbení se tato politická autorita odvolává. „Respektujeme vztah, s jakým se židovský lid identifikuje s náboženstvím, jež mu Bůh zjevil. Ale nevěříme, že toto duchovní pouto v sobě obsahuje politické právo... Bůh chtěl učinit z biblických dějin nástroj Zjevení a dějin spásy pro lidstvo. A to je to, co tvoří rozdíl mezi dějinami biblického Izraele a dějinami Izraele současného.“⁶²²

6.3.5. Shrnutí

Šeská kapitola doposud upozornila na problematičnost identifikace a centrálního biblického konceptu vyvolení - zaslíbení. Ukázalo se, že hlavní obtíží v ideologickém boji o Starý zákon není na prvním místě etická otázka násilí ve Starém zákoně, ale především kategorie využívající metody takzvaného strategického esencialismu, ve kterém jedna skupina navýší svoji hodnotu za pomoci vyšší, v tomto případě náboženské autority. Hlavním problémem při zneužití Písma v izraelsko-palestinském kontextu je tedy otázka vyvolení jedné skupiny proti druhé a otázka zaslíbení, neboli výjimečných práv této skupiny. Zmíněné násilí pak z uplatnění konceptu vyvolení - zaslíbení vyplývat může, ale nemusí. Zde přicházejí na řadu etické maximy, jež i v Bibli měly podvazovat

⁶²⁰ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 149.

⁶²¹ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Lettre pastoral de Mgr Michel Sabbah. Documentation catholique, 16 janvier 1994, No 2086, str. 72-83, str. 81. Viz také SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Desclée de Brouwen, Paris, 2003, str. 89-174.

⁶²² SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

pojmem náboženského vyvolení. Svízel nastává v tom případě, stane-li se vyvolení výlučným nárokem a oddělí-li se od něj etická podmíněnost. Je-li zaslíbení a vyvolení dále přesunuto z náboženské do politické, tedy mezilidské a mezikomunitní společenské oblasti, může se začít prosazovat dominující a opresivní charakter konceptu vyvolení - zaslíbení a jeho původní, blahodárný eticko-náboženský zřetel mizí.

Palestinští teologové se za pomoci univerzalizace, kontextualizace a etizace snaží omezit absolutní politicko-náboženský nárok jedné skupiny, jež sama sebe jako vyvolenou vidí. Snaží se usouvztažnit postoj této skupiny do reálných sousedských, eticky žitých vztahů. Ohraničením pole působnosti vyvolení - zaslíbení se pokouší dospět k odlišení náboženského a politického diskurzu a určit hodnoty, za kterých je možno vyvolení akceptovat. Jinou cestu tak chtějí dojít pozice, kterou předestřel George Khodr, když mluvil o blahodárnosti rozlišení náboženských konceptů a politické reality.

Prozatím byla představena fáze údivu a odcizení textům, fáze posílení palestinského elementu v biblických textech a pokus odlišit politický nárok od náboženského konceptu vyvolení - zaslíbení. V následující části budou představeny návrhy palestinské hermeneutiky vypracované třemi místními teology. Díky nim lze doposud probraná témata zasadit do celku a vypracovat komplexnější přístup k politickému zneužití Bible.

6.4. Návrhy obecné hermeneutiky z palestinské perspektivy

Celkové pojetí biblické hermeneutiky předkládají tři palestinští teologové: Naim Ateek, Mitri Raheb a zčásti i Michel Sabbah. Zatímco Ateek chce v Bibli nalézt autentické slovo Boží vedoucí k osvobození čtenáře a Raheb usiluje o kontextualizaci, neboli odkrytí podmínek, za kterých se text může stát Božím slovem, Sabbah chce přijmout politické výzvy určené Bibli a číst ji i nadále jako duchovní slovo ve společenství církve. Jak připomíná Geris Houry, vypořádat se s fundamentalistickou biblickou interpretací není pro Palestince akademickým, ale existenciálním úkolem. *„Pro nás, Palestince, není interpretace Bible akademickým cvičením. Určuje naše právo na zemi, zda Bůh je či není Bohem utlačovaných či zda jsme vyloučeni jako nevyvolený lid... Otázka po dobrotě a*

*moci Boží nemůže být pro nás, Palestince, elegantně vyřešena na teoretické rovině.*⁶²³

6.4.1. Naim Ateek

Naim Ateek⁶²⁴ volí osobu Ježíše Krista, jenž lidem zjevil pravou Boží podstatu, jako hermeneutický klíč k adekvátní biblické interpretaci a interpretaci dějinných událostí. Palestinskou svízel se zneužitím Bible k politickým účelům se snaží vyřešit rozlišením autentických a neautentických biblických textů na základě vývoje obrazu Boží podstaty zachycené v Bibli.

Ateek zavádí kategorii univerzalizmu a partikularismu jako kritérium inkluzivního či exkluzivního pojetí Boha a kritérium autentických a neautentických textů.⁶²⁵ V biblické tradici je pak možno vysledovat tři odlišné proudy. Nacionalistický proud je inspirován knihami Jozue, Soudů, knihami Samuelovy a Královskými. V rámci tohoto výkladu lidé věří, že Židé mají s Bohem privilegovaný vztah a usilují o získání národní nezávislosti militantním a nacionalistickým způsobem. Příkladem jsou knihy Makabejské, hnutí zélótů či současné sionistické hnutí. Představa Boha v této tradici je velmi úzká, exkluzivní, Bůh zasahuje na podporu Izraele a minulost je zidealizována. Sionismus obnovil na úkor prorocké tradice tuto v Bibli již přítomnou nacionální tradici, když se soustředil na vyvolení židovského lidu, zaslíbení země a její dobytí. V Ateekových očích jde o pokles k exkluzivní představě o Bohu, k partikularismu. Druhým biblickým proudem je na Tóru orientovaná tradice, jež se vzdala politické moci pro hodnoty náboženské a etické. K představitelům patří farizeové, rabínský a reformovaný judaismus. Třetí biblickou tradicí je tradice prorocká prosazující univerzalistickou a inkluzivní představu o Bohu. Vznikla s prorokem Ámosem, krystalizovala v exilu a vyvrcholila Ježíšem Kristem. Tato linie pokračuje dle Ateeka v církvi a svým přístupem se k ní hlásí i palestinská teologie.

⁶²³ KHOURY, Gerjes Sa'ed. *Olive Tree Theology - Rooted in the Palestinian Soil*, str. 42.

⁶²⁴ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Kapitola čtvrtá: The Bible and Liberation: A Palestinian Perspective, str. 74-114, téma biblické hermeneutiky a pojetí Boha je pojednáno v první části, str. 77-100.

⁶²⁵ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 92-100.

Zpět k autentickým a neautentickým textům. Při setkání s obtížnou biblickou pasáží je třeba se zeptat: „*Je způsob, jakým tomu rozumím, stejný, jakým jsem poznal Boha v Kristu? Souzní to s obrazem o Bohu, který mám a jež mi zjevil Ježíš Kristus?*“⁶²⁶ Je-li odpověď kladná, daná pasáž je eticky konzistentní s Boží podstatou, je autoritativní a platná. Je-li záporná, text autoritativní není, avšak zůstává platný pro pedagogické účely a určuje, kým Bůh není. Neautentické texty jsou tedy takové texty, které neodpovídají Boží podstatě zjevené v Kristu dle základní premisy, že Bůh je Bohem lásky, nikoli pomsty. Za neautentické biblické texty považuje Ateek například dobytí Jericha (Jz 6), klatby v něm obsažené (Jz 6, 17.21), příběh zlořečení a zabití dětí (2 Kr 2, 23-24), texty týkající se zničení Amálekovy památky (Ex 17, 14-16; Dt 25, 17-19; 1 Sa 15, 1-3), egyptské rány, usmrcení prvorozených, zničení faraonova vojska (Ex 7-12; Ex 12, 29; Ex 14-15) apod.

Ateek se snaží zbavit se kmenové, příliš úzké představy Boha a vyhnout se exkluzivnímu pojetí v otázce biblické a dějinné interpretace. Bibli se jako celku snaží zachovat nárok na pravdivost v rámci vývoje lidského pochopení Boží podstaty a validitu jednotlivých textů klasifikuje v biblickém rámci. Dějepravnou linii biblického podání sleduje víceméně jako věrohodnou a literární a historicko-kritický přístup příliš nepoužívá. Biblické texty klade za sebe do lineární časové linie a nečte je synchronně jako příběhy stojící vedle sebe, čímž nedosahuje plastičnosti v Bibli. Stojí tak částečně v lineární logice výkladu. Tento nedostatek kompenzuje netradičním propojováním biblických témat, událostí a myšlenkových hnutí napříč dějinami. Výsledkem je dualistický rozpad textů na autentické a neautentické, přičemž hodnotícím kritériem je osoba Ježíše Krista a Bůh lásky, nikoli pomsty. V Ateekově práci chybí odkaz na interpretující komunitu či tradici jako zázemí k používání osoby Ježíše Krista jako hermeneutického klíče, jež se takto zdá značně individuálně podmíněné. Přes kritické poznámky vůči představenému hermeneutickému přístupu má Ateek nepopíratelné zásluhy, neboť jako první z palestinských teologů své teologické a hermeneutické pojetí systematizoval a spojil v něm převyprávění sociopolitické historie konfliktu, biblickou interpretaci, systematickou teologii a otázky aplikované etiky.

⁶²⁶ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 82.

6.4.2. Mitri Raheb

Mitri Raheb rozpracovává kontextuální, perspektivní hermeneutiku.⁶²⁷ Uplatňuje historicko-kritickou metodu, kanonickou a socioideologickou kritiku a zohledňuje dějiny působení textu. Volá po zodpovědnosti při výkladu textu vzhledem k současným dopadům působení fundamentalizujícího výkladu a upozorňuje na sociopolitické zájmy a motivace každého výkladu.

Bible je pro Raheba Boží slovo v dějinném slově lidského svědectví a zkušenosti víry. Nikoli objektivní fakta, ale žité zkušenosti a pravdy. Písmo je souborem různých, kontextuálně a vírou podmíněných narativů vyprávěných z konkrétní perspektivy určitého lidu, souborem narativů pojednávajících o zemi, o lidu a národech dané země a o proměnách identity židovského lidu. Jednotlivý biblický kontext je třeba brát v potaz, a proto je zapotřebí užívat historicko-kritické metody a ptát se kdy, kým, pro koho a za jakým účelem byl text napsán a jak byl používán. Výklad musí být zodpovědný před Bohem i před lidmi. A jelikož biblické texty v tomto smyslu utvářely dějiny, je třeba se ptát, zda nesloužily k ospravedlnění násilí a exkluzivního přístupu, například antijudaismu v křesťanství. Čtenář by se měl rovněž ptát, co znamená text v dnešním kontextu, měl by se zajímat o dějiny působení textu, zda text neslouží v současnosti k opresi. Vykladač si má být vědom sociopolitických zájmů a motivací výkladu: *„Jaké dějiny působení může text dnes vyvolat? Jeden a tentýž výrok může v různých kontextech znamenat něco jiného. Jedna a tatáž teologie může vyvolat opačné působení. Může znamenat spásu či neštěstí, osvobození či zotročení, spravedlnost či nespravedlnost, mír či válku. Proto musí člověk dbát na sociální, ekonomické a politické implikace, motivace a zájmy, jež při výkladu hrají roli.“*⁶²⁸

Raheb nahlíží na Bibli jako na svědectví menšiny, židovské ve Starém a křesťanské v Novém zákoně. Jednou ze zkušeností menšiny je být pronásledován, přičemž pronásledovaný vykládá situaci či Bibli zcela jinak než pronásledující. *„Je něco jiného, když v úzkostech se zmítající křesťan učinil kříž jako znamení Krista, než když si římský voják vyryl na svoji helmu kříž jako znak triumfujícího Boha. Je rozdíl, zda mluví o zaslíbení země Žid, jenž přežil koncentrační tábor,*

⁶²⁷ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 84, oddíl v páté kapitole, která nese název: *Bibelauslegung im israelisch-palästinensischen Kontext*, str. 79-110.

⁶²⁸ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 87.

*nebo izraelský kolonista pocházející ze Spojených států amerických. Bible jako kniha pronásledovaných má ukřižovaného Pána ve svém středu. Avšak pouze z tohoto středu je možno Bibli pravdivě rozumět a vykládat.*⁶²⁹

Bible je duchovní slovo Boží, proto není možné ji interpretovat nezávisle na víře a na duchovních hodnotách. Pro křesťany navíc Bible Starého a Nového zákona tvoří jeden smysluplný, nedělitelný celek. Ježíš namísto identifikace s jedním lidem usiloval o smíření odlišných skupin v zemi. Celý proces identifikace zpochybnil a uvedl na spirituální rovinu. Klíčem k výkladu je Rahebovi princip zákona a evangelia, přičemž soudit neznámá provést nestranný soud, nýbrž odstranit konflikt a nastolit stav opětovného pokoje. Ježíš Kristus je zosobněním této Boží spravedlnosti.

V unikátním kontextu Svaté země považuje Raheb zemi za páté evangelium, hermeneutický klíč k pochopení biblické zvěsti. K vysvětlení současné situace dodává, že tragédií země bylo, že získala příliš velkou ideologickou reputaci, nekorespondující s jejím skutečným významem a se schopnostmi jejích obyvatel. Pověstinou byla okupována, a byla-li ponechána sama sobě, obtížně se spravovala, neboť se zde nevyvinula dostatečně autonomní a inkluzivní identita, která by sjednotila odlišné národy, jež v zemi od nepaměti sídlily. Kontinuita palestinského lidu sídlícího v zemi s přetrvávající blízkovýchodní biblickou kulturou je Rahebovi šestým evangeliem a druhým nezbytným hermeneutickým klíčem.⁶³⁰

Raheb se pokouší vypořádat se s biblickým „antikenaanizmem“, číst Bibli z pohledu obyvatel Kenaanu a vytvořit tak alternativní hermeneutiku palestinského podání k posílení palestinského křesťanského lidu. V dalším kroku se však pokouší o vytvoření teologie inkluzivní spirituality, která by byla spravedlivé hermeneutice nápomocna. Zde je cílem překonat exkluzivní kmenovou mentalitu projevující se jak ve výkladu biblických textů, tak ve výkladu politických událostí a vytvořit společnou lokální izraelsko-palestinskou platformu duchovně-interpretčních pravidel, na jejímž základě by se dalo sdílené Písmo společně vykládat neofenzivně vůči kterékoli straně, hermeneutiku, jež by podporovala

⁶²⁹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 89.

⁶³⁰ Úvodní přednáška Mitri Raheba, pořadatele konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“, 7. listopadu 2005, Betlém.

inkluzivní nenásilnou kulturu a spěla ke smíření interpretací a ke smíření národů sídlících v zemi.⁶³¹

6.4.3. Michel Sabbah

Pastýřský list Msgr. Michela Sabbaha „*Číst a žít Bibli v zemi Bible dnes*“ byl promyšlen v kruhu kněží a teologů jeruzalémské církve a vydán u příležitosti postupujícího mírového procesu.⁶³² Předmětem dopisu je porozumění vztahu mezi Starým a Novým zákonem, násilí v Bibli a porozumění témat zaslíbení, vyvolení, smlouvy, daru země v současném izraelsko-palestinském konfliktu.

Ačkoli se může zdát, že Bible palestinským křesťanům situaci konfliktu ještě zhoršuje, musí to být nikoli Bible, ale její nesprávné interpretace, které je třeba zavrhnout. Je třeba pokorně uznat, že Boží slovo není slovem naším a nemáme právo se činit nad ním soudcem jen proto, že mu nerozumíme. Porozumění Bibli vyžaduje zvláštní úsilí a milost Boží k odhalení autentického slova Božího. Tohoto úkolu není člověk schopen dosáhnout sám vlastními silami, pouze společně, ve společenství církve. „*Narozena ve společenství, přijata ve společenství, předávána ve společenství, Bible nám dává svůj smysl ve společenství.*“⁶³³

Stejně tak nemáme Písmo užívat k ospravedlňování svých pozic. Abychom zůstali věrni víře a slovu Božímu, je třeba se osvobodit od vědomých či podvědomých inklinací k určitým kulturním a politickým pozicím. „*Neboť Boží slovo musí zůstat světlem a průvodcem, nikoli nástrojem k boji s tím či oním či k boji jeden s druhým. Slovo Boží nemůže být než nástrojem k boji za pravdu... Jestliže v nás ale žijí rozdělení a zášť, znamená to, že deformujeme slovo Boží a činíme z něj zbraň smrti a nikoli pravdy. Znamená to akceptovat politické čtení Bible a zapomínat na jeho náboženskou podstatu.*“⁶³⁴

V souvislosti s jednotou Starého a Nového zákona církev vždy, i dnes, měla jasný postoj: celá Bible Starého a Nového zákona je slovem Božím, oba zákony

⁶³¹ Závěrečná přednáška Mitri Raheba, pořadatele konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“, 12. listopadu 2005, Betlém.

⁶³² SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Lettre pastoral de Mgr Michel Sabbah. Documentation catholique, 16 janvier 1994, No 2086, str. 72-83. Viz také SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Desclée de Brouwen, Paris, 2003, str. 89-174.

⁶³³ SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 82.

⁶³⁴ SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 74.

jsou vzájemně úzce spojeny a z žádného důvodu je nelze od sebe oddělit. Msgr. Sabbah přiznává, že i dnes existuje pod tíhou událostí tendence vidět ve Starém zákoně pouze dějiny židovského lidu, knihu, která nepatří do křesťanského Písma svatého. „*Dotknout se jednoty Písma je však stejné jako ohrozit Krista a jeho zvěst.*“⁶³⁵ Starý zákon, tak jak jej církve přijala s jeho protokanonickými i deuterokanonickými knihami, zůstává zjeveným Božím slovem přijímajícím světlo ve svém dovršení v Kristu. Slovo Boží Starého zákona je určeno nejen Židům a křesťanům, ale všem lidem a národům pro jejich spásu a jednotu. Za všech okolností je slovo Boží svaté a nedotknutelné. A proto, je-li odmítnuto či nepochopeno, stává se namísto nástroje spásy a bratrství zbraní našeho vzájemného nepřátelství a nástrojem smrti.

Ty, jež jsou rozhořčeni nad zneužíváním Bible v současném konfliktu a již by chtěli vidět ve Starém zákoně pouze dějiny židovského lidu, Sabbah povzbuzuje, že „...*jestliže někteří zneužívají Svaté Písmo, není to důvod, abychom ztratili víru v Písmo. Naopak, je to manipulace, kterou musíme odvrhnout a opravit, a nikoli slovo Boží.*“⁶³⁶ Hodnota a pravda Písma je závislá na autoritě Boží a nikoli těch, přátel či nepřátel, kteří jej užívají či zneužívají.

„*Slovo Boží musí být nad veškerým lidským konfliktem. Nemůže živit konflikty mezi lidmi ani jedinci.*“⁶³⁷ Jestliže odmítneme Starý zákon, dopouštíme se stejné chyby, kterou vyčítáme protivné straně, neboť vezmeme Bibli jako knihu historie a kultury ve prospěch jednoho národa proti druhému.⁶³⁸ Sabbah láskyplně oslovuje své věřící: „*Odmítnutím Slova Božího, draží věřící, se činíte spoluviníky a oběťmi těch, které obviňujete. A tak, zbaveni země, necháte se zbavit i svého Písma svatého... Vůči zneužití je proto svatým postojem bránit Slovo Boží a nikoli jej opustit... Přijmout Bibli a věřit v ni neznámá mít Boha za svého protivníka a podporovat nepřátelskou stranu. Naopak, věřit v ni znamená pozvat obě strany, které v ni věří, a dokonce Boha, aby je povolal k vzájemné spravedlnosti a smíření.*“⁶³⁹

⁶³⁵ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 82.

⁶³⁶ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 75.

⁶³⁷ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

⁶³⁸ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

⁶³⁹ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

Co se týče násilí ve Starém zákoně, je Bohu přisouzeno k potvrzení jeho svatosti, projevuje se v trestech za přestoupení Zákona⁶⁴⁰ a v klatbách.⁶⁴¹ Avšak i ve Starém zákoně se vyskytují texty, které násilí odsuzují a korigují.⁶⁴² Znovu je třeba si uvědomit, že stojíme před spleťnými pravdami, a proto není dobré vynášet povrchní a ukvapené soudy. Je třeba být k sobě opravdu poctiví, říkáme-li dnes, že máme a užíváme vhodnější nástroje pro přesvědčení druhého, než je násilí.

V porozumění nám pomůže progresivní charakter Zjevení,⁶⁴³ předně však není záhodné žádat od Bible to, co není schopna poskytnout. „*Bibli nelze žádat o to, co v ní není. Je třeba v ní hledat to, k čemu je určena: zvěst Boží života a spásy pro člověka.*“⁶⁴⁴ Sabbah je zde zastáncem historicko-kritické metody výkladu, neboť je třeba rozlišovat mezi zjeveným poselstvím a dobovými zvyky. „*Bible je slovo Boží i lidské... Její zvěst je zvěstí Boží, duchovní a věčnou. Avšak to jazykové, literární, kulturní, historické a geografické, jež nám zvěst předává, je lidské.*“⁶⁴⁵ Události je pak třeba pojímat v jejich celkové souvislosti Písma svatého, od první knihy Starého do poslední Nového zákona.

6.4.4. Shrnutí

Všichni tři autoři čelí interpretacím posvátného textu, ve kterých jsou jejich komunity devalvovány, zneuctěny, jsou jim upřena rovná práva. Uznávají, že problém při čtení Starého zákona v kontextu izraelsko-palestinského konfliktu pro palestinské křesťany reálně existuje a vzbuzuje v nich hněv a zmatek. Ačkoli každý z nich navrhuje poněkud jiný přístup, všichni se snaží zachovat to, co považují za podstatné, tedy osvobozující duchovní zvěst, jež Bible Starého a Nového zákona přináší lidem. Ateek již v samotné Bibli rozlišuje autentické a neautentické texty a násilné neautentické texty interpretuje jako „zrcadlo“ vhodné

⁶⁴⁰ Ukamenování za idolatrii (Dt 17, 2-5), znesvěcení soboty (Ex 31, 14) a vchod cizince do svatostánku pod stejným trestem (Nu 3, 38); země pohlcuje vzbuřené proti Mojžíšovi (Nu 16, 30), umírají proroci Baalovi na Karmelu (1K18, 40).

⁶⁴¹ Kletba je pronesena a učiněna např. při dobytí měst Jericha a Aje. V některých žalmech čteme prosby k Hospodinu za pomstu (Ž 109, 8-9; 129, 5; 10, 15).

⁶⁴² Král David je odmítnut (1. Pa 22, 8), Přísloví varují před násilím a spojováním se s násilníky (Př 4, 17; 21, 7; stejně jako Ž 62, 11). Proroci pak zřetelně odsuzují násilí, kterého se Izrael dopouštěl (Oz 4, 1-2). Deuteronomium přikazuje zachovávat stejná práva vůči cizincům a chudým (Dt 27, 19; 24, 17; podobně i Ez 22, 7; Jr 22, 3 a Ex 12, 49). K právům obecně lidským viz Pl 3, 34-36. Fyzická síla je neužitečná (1S 2, 9) a konečně trpící služebník v Iz 53. kap.

⁶⁴³ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 76.

⁶⁴⁴ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 76.

⁶⁴⁵ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 82.

nikoli k následování, ale pouze pro pedagogické účely, například jako varování. Raheb staví celou Bibli i s prezentovanými dějinami pod úhel pohledu určité komunity jako svědectví víry, a tím relativizuje nárok této sebeprezentace na „dějinnou objektivitu“. Michel Sabbah pak očišťuje Bibli od politických interpretací tím, že ji vidí především jako duchovní slovo, nikoli slovo historické či politické, jako autoritu Boží, nikoli lidskou. Palestiňští teologové se tedy snaží očistit Bibli od opresivních interpretací a vrátit Starému zákonu duchovní etickou hodnotu. Dělají to v první řadě z pastoračního zájmu o místní palestinskou komunitu, avšak neméně důležité je toto očištění Starého zákona pro křesťanský a židovský lid jako celek. Nakročení ke sdílení interpretace Písma je zřejmé v hermeneutice Rahebově a Sabbahově. Předtím, než bude věnována pozornost poslednímu oddílu, duchovní interpretační platformě a hermeneutice smíření, se hlásí o slovo západní exegeze. Přestavím zpracování pro palestinské teology nejproblematictějšího souboru textů, takzvané deuteronomistické dějepřavy ústy Thomase Römera, laussanského starozákoníku, z pozice historicko-kritické metody a socioideologické kritiky biblické teologie.

6.5. Kritická exegeze západních teologů

6.5.1. Socioideologická kritika deuteronomistické tradice (Thomas Römer)

Ateek zařazuje texty z deuteronomistické tradice víceméně do proudu nacionálně orientovaných biblických textů a považuje je za neautentické vzhledem k Boží podstatě zjevené v Kristu. Raheb je vidí v rámci sebe prezentace dané komunity, avšak víceméně oba přiznávají, že si s deuteronomistickou dějepravou neví rady. Jejím nejvýznačnějším tématem je totiž země: její zaslíbení v Deuteronomiu, dobytí v knize Jozue a správa a ztráta v knihách následujících. Ateek i Raheb mají částečně dobře nakročeno v pozorování perspektivnosti a nacionálního zaměření interpretace. Kritická exegeze západního typu může pomoci palestinským teologům v tom, že texty ukotví v rovině historické (k dobytí Jericha pravděpodobně nedošlo), sociologické (deuteronomističtí autoři byli elitou národa, Bible tedy není nutně psaná z pohledu utlačené menšiny) a ideologické (sama biblická literatura sloužila jako ideologie na podporu politického boje). Kritika zrelativizuje vnitřně-biblickou pozici deuteronomistických textů, jak již naznačili Raheb při projednávání události exodu a Chacour převyprávěním Abrahamova přístupu k zemi. Výklad Thomase Römera budu sledovat ve třech navrhovaných vrstvách deuteronomistické redakce: novoasyrské, novobabylonské a perské. Römer představuje politické výzvy jednotlivých období a teologické reakce deuteronomistických autorů na ně.⁶⁴⁶

První část knihy Jozue a příběh dobytí Jericha patří dle Römera do první vrstvy novoasyrské tradice. Autoři a redaktoři deuteronomistické tradice v jedné osobě patřili podle Thomase Römera k dvorní administraci, elitě národa. Měli přístup k pramenům, ke dvoru a někdy uplatňovali i politický vliv. Měli potřebu porozumět událostem, interpretovat je, dávat jim smysl, a tím zpětně podporovat své zájmy a požadovanou identitu. V případě příběhů Jozuova dobytí se dle Römera nejedná o reálný popis událostí, ale o běžnou politickou propagandu

⁶⁴⁶ RÖMER, Thomas. *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark, London, 2005. Idem. *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16*. In: *Études Théologiques et Religieuses*, 1999/2, str. 161-172.

užívanou mimo jiné na asyrském dvoře. V knize Jozue jsou celkem tři druhy dobovačných příběhů. Dobyť Jericha je jakýmsi deuteronomistickým ideálem, neboť je dobyto a vyhlazeno zcela. Při dobytí Aje je ušetřena kořist a s Gibeónany je na základě lsti uzavřena smlouva, jež představuje alternativu k destrukci. Pozitivně viděno, deuteronomistická dějeprava se snažila vyzdvihnout právo svého panovníka a lidu na větší autonomii vůči novoasyrské říši na poli mezinárodní politiky, zatímco na poli domácí politiky se snažila podpořit centralizační snahy panovníka a legitimizovat obsazení části sousední země. Příběhy pak měly sloužit jako zastrašovací manévr a měly podnítit obyvatele severního království k přijetí reformy po vzoru „Gibeónanů“. Deuteronomistická ideologie byla v podstatě prostředkem k přesvědčení protivníka, prostředkem k legitimaci expanzivní, nacionální a centralistické politiky a vyzdvižení judské nadřazenosti. Využila k tomu běžného literárního žánru a ideologie asyrské dvorní válečné propagandy. Ta odrážela nacionální a vojenské sebepochopení asyrské nadřazenosti a patřila do strategie psychologického vedení boje. Bůh Hospodin přejal charakteristiky asyrského národního Boha Ašura a stal se bojovníkem za politickou autonomii svého lidu, „národa“.

Problematičnost příběhu spočívá v tom, že získání země v podání knihy Jozue se stalo zakládajícím mýtem dobytí zaslíbené země, a v současnosti slouží k teologickému ospravedlnění dobytí a držení „Judy a Samaří“, neboli okupovaných palestinských území. Podání v knize Jozue o získání země násilím však protiřečí podání vyprávěné knihou Genesis (Gn 12-36), na což naráží i Chacour. Zde je získání země popsáno jako provedené mírovou cestou, ať už je Izrael viděn jako součást lokální populace či přicházející zvnějšku (Ex, Oz 12, 14). Pluralita tradic založená na pluralitě autorů, redaktorů a jejich škol umožňuje v již samotném biblickém kánonu volit mezi násilnou a nenásilnou prezentací získání zaslíbené země, a to i přesto, že přístup knihy Jozue založený na příběhu exodu nabyt v průběhu dějin tradice vrchu nad přístupem prezentovaným v Genezi. Navíc, jde-li o historicitu dobytí zaslíbené země, mnozí badatelé hypotézu exogenního vzniku Izraele a hypotézu dvanácti kmenů odmítají vůbec. Přiklánějí se k socioekonomickým důvodům vzniku izraelských kmenů z původního lokálního obyvatelstva. Proto Römer uzavírá novoasyrskou vrstvu redakce knihy Jozue větou, že je vcelku možné, že „dobyvačná tradice“ knihy Jozue je pouhou invencí

deuteronomistických pisatelů a jejich politických zájmů; jejich teologie určená k zastrašení protivníka v podstatě sloužila politickým účelům.

Z druhé exilové a třetí perské redakční vrstvy deuteronomistické školy jsme v Bibli zdělili témata exilu a návratu do země, provázanosti držení země a poslušnosti zákona, téma monoteismu, téma vyvolení a zaslíbení, téma oddělení od místní populace, myšlenku „prázdné zaslíbené země“ a naopak rozsáhlých hranic zaslíbené země. Ze země deportovaná elita, již se zhroutila její politicko-ideologická konstrukce, se v průběhu babylonského exilu ptala, jak srovnat svoji poněkud nacionalistickou ideologii s porážkou, tj. s neúspěchem monarchie a exilem. Do středu deuteronomistické dějepřavy se dostalo téma země a zákona a poslušnost zákona se stalo kritériem pro posuzování historie držení země, od jejího nabytí až k její ztrátě. K držení země je nyní třeba poslouchat Hospodinův zákon a v této souvislosti se objevuje téma exkluzivní monolatrie. Kniha Soudců je typickým monotematickým projevem této interpretace.

Rovněž představa „prázdné zaslíbené země“ vznikla z exilové perspektivy, a to opět z perspektivy deportované minority a její elity. Myšlenka, která byla hojně přejímána ve dvacátém století v souvislosti se sionistickým obýváním Palestiny. Ačkoli docházelo k deportacím mnoha dalších komunit a většina judských obyvatel v zemi zůstala (až 90-95 %), perspektiva strategického esencialismu této deportované elity zajistila, že exil se stal důležitou součástí konstrukce židovské identity.

V průběhu perské doby to pak byla témata segregace, monoteismu a integrace zájmů diaspory, jež deuteronomistická škola navracející se z exilu ideologicky prosazovala. Ideologie separace od autochtonního obyvatelstva, „lidu země“, reflektuje boj o moc mezi navrátilí se elitou a majoritní lokální populací. Pobyt v exilu se stal kritériem toho, kdo přísluší k „pravému Izraeli“. Návrat byl chápán jako nové dobytí a téma centralizovaného náboženského kultu a loajality se stalo záminkou pro propagaci segregace. Univerzalistická ideologie perského období byla aplikována na myšlenku monoteismu. Segregační moment, vydělující komunitu pro zvláštní vztah s Bohem, se stal rozporným v „pozitivním“ motivu zaslíbení země neboli vyvolení a v jeho důsledku, tj. oddělení se od ostatních národů (Dt 7, 2nn - vyhubení, ale i Ex 23, 30nn - vypuzení). Znovu, Genesis dokáže prezentovat vyvolení a zaslíbení sídlení v zemi v neexkluzivním smyslu, kdy země je dána všem Abrahamovým potomkům. Posledním tématem

deuteronomistické dějepavy je legitimizace usídlení mimo zemi, neboli v diaspoře. Jedním z nástrojů, jak tento problém ošetřit, bylo dle Römera rozšíření hranic země zaslíbené tak, aby obsáhly i babylonské komunity, tedy k Eufratu (Dt 1, 7; 11, 22-25; Jz 1, 3-4). Na tyto velké hranice zaslíbené země se v současnosti odvolává židovská extrémní a náboženská pravice a křesťanští sionisté. Römer uzavírá, že se vznikem Tóry deuteronomistická dějepava jako myšlenkový a zájmově nosný celek přestala existovat a centrální téma židovské náboženské identity se přesunulo od „země“ k „zákonu“, přenosné domovině a Tóra byla zformována tak, aby vyhovovala zájmům komunit sídlících v zemi i v diaspoře.

Způsob, jakým Römer demytologizuje starozákonní deuteronomistickou dějepavu, je pro mnohé teology nepřijatelný. Je taktéž nepoužitelný pro mezináboženský dialog, neboť jen málo lidí, a nejméně pak fundamentalisté, přistoupí na takto kritickou platformu. Je nevhodný i pro laické publikum a běžnou pastorační práci. Je však přínosem pro palestinské teology?

Römerova kritika z literárněhistorické a socioideologické perspektivy totiž nezachraňuje realitu, tedy dějiny a události, ani ideje.⁶⁴⁷ Palestínští teologové se ve svém hermeneutickém úsilí snaží nejen čelit zneužití biblického podání k politickým účelům, ale také zachovat posvátnost Bible a zamezit postupující sekularizaci na Blízkém východě. Proto raději po skutečné historicitě událostí a etické validitě Bible příliš nepátrají. I přes veškerou biblickou kritiku se snaží udržet duchovní přístup k Písmu, jak bude připomenuto v posledním pokusu o biblickou interpretaci teologů Neuhausa a Marchadoura. Přestože se nedá očekávat, že by blízkovýchodní teologové v brzké době začali provádět exegeze Römerova typu, ostatně by to ani nebylo vítáno, domnívám se, že potřebují ono základní ujištění, které jim může Römerova práce poskytnout, a to proto, aby mohli sami dále stát na své hermeneutické pozici odmítající politizující ahistorické interpretace. Potřebují ujištění a solidní znalost toho, co je pro izraelsko-palestinský kontext rozhodující, totiž, že události se takto opravdu nestaly, že Bible je také literatura a nepopisuje historii přímo. Na rovině socioideologické kritiky, je pro palestinskou teologii paradoxně osvobozující poznání, že deuteronomistická tradice byla psána z pohledu elity a jejích politických zájmů. Palestínští teologové si tak mohou poopravit svůj sklon

⁶⁴⁷ Slovy Jana Rückla, 5. června 2007, Praha.

považovat celou Bibli za napsanou z pohledu utlačované menšiny, tím ospravedlňovat zdánlivě pravdivý emancipační proces v Bibli samé a podporovat tak preferenční zacházení s biblickým lidem dle metody strategického esencialismu. Na okraj poznamenám, že Bibli se nemusí ospravedlňovat pouze kolonialismus, ale také právo na osvobození. Palestinská komunita si může oddechnout, uvidí-li paralelu se současnou extrémně pravicovou nábožensko-politickou propagandou a politickou teologií biblickou. Uvědomí si, že teologie není apolitickou záležitostí a že už v Bibli mohla sloužit jako nástroj zájmových skupin k pragmatickému prosazení a dosažení požadovaných politických a náboženských cílů. Rozkrýváním vrstev jednotlivých teologických intencí biblických pisatelů si palestinská komunita uvědomí pluralitu překrývajících se biblických tradic, jak Römer ukázal na příkladu Geneze a deuteronomistické tradice, a nečernobílý způsob utváření kánonu, posvátného, ale i lidského. Uvědomí si, že v Bibli, i přes tvrdost deuteronomistické tradice či právě kvůli ní, fundamentalizující dichotomie vylučujícího se protikladu „ber všechno, nebo nic“ být nemusí. Fakt vyplývající z Römerovy exegeze, že ne všechny ideje ve Starém zákoně jsou „svaté“, pomáhá Palestincům nazřít, že Starý zákon se sice stal posvátnou literaturou, ale její autoři nebyli pouze „etičtí proroci“. Bible tedy není nadideologická, ale naopak velmi lidská Bible, a to i ve svých politických a etických konotacích.

Pouze málokdo je však v Palestině schopen vnést Römerovy vhledy do pastorační praxe. Na tento přístup se zcela jistě snažil poukázat Naim Ateek, když rozlišoval v Bibli tradici nacionalistickou, tradici zákona a tradici prorockou. Povšechné rozlišení, nedostatečná exegetická erudice a příliš ostré vymezení proti nacionalistickým textům však působí méně přesvědčivě než podání Römerovo. Pro palestinský pastorační kontext je mnohem přiměřenější zvolit kontextuální, a přesto exegeticky velmi vzdělaný a politicky aktuální přístup Mitri Raheba či duchovní přístup Michela Sabbaha. Rovněž zpracování Davida Neuhausa a Alaina Marchadoura je pastoračně přístupné.

6.5.2. Spirituálně-kanonický přístup (David Neuhaus, Alain Marchadour)

Méně sofistikovanou cestou dospívá David Neuhaus a Alain Marchadour k obdobným závěrům jako Raheb či Römer, a to za pomoci metody pro většinu přijatelnější, na základě kanonického a spirituálního přístupu.⁶⁴⁸ Autoři používají literárně-historickou kritiku pouze na pozadí a velmi citlivě. Obecně jsou nakloněni nedekonstruovat základní starozákonní perspektivu. Vycházejí z katolického kánonu biblických knih a křesťanského podání dějin působení textu. Starý a Nový zákon převypravují v rámci církevní tradice a docházejí k závěru, že centrem Tóry není země, ale zákon, který je tématu země nadřazen. Byl dán na Sinaji, nikoli v zemi. V zemi pak mají být smlouva a zákon naplňovány. Téma a hranice „zaslíbené země“ relativizují, když pozorují biblickou dialektiku pohybující se mezi pouští a zemí, zemí a pouští. Dle autorů by bylo zásadní chybou považovat zemi a poušť za geografické termíny. Země se může stát pouští a poušť zemí. Poušť je metaforicky považována za místo exilu, místo Boží nepřítomnosti a země za konečné místo spočinutí. Člověk si však svou neposlušností, nevděčností a svým nárokem opakovaně volí exil, poušť, a to i přesto, že třeba sídlí v zemi. Pro Neuhausa a Marchadoura je Starý zákon více než jen oslavou dobytí a držení země. Je hlubokým svědectvím o lidech a jejich selhání uznat Boží štědrost vůči obyvatelům celé země. Tuto myšlenku ilustrují na motivu různě geograficky pojatých hranic zaslíbené země. Ty ve své rozdílnosti svědčí o eschatologické univerzalistické perspektivě, totiž o tom, že celá země je povolána být zaslíbenou zemí vděčnou Hospodinu.

Spirituálně-kanonický přístup Davida Neuhausa, Izraelce vyučujícího na Palestinských územích a francouzského starozákonníka Marchadoura je vhodnou protiváhou Römerova přístupu. Autoři ve svém přístupu spojují duchovní přístup, úctu k Bibli jako posvátnému textu, psychologizaci, kanonický přístup a citlivě aplikovaný přístup kritické exegeze. Neruší základní vyprávěcí linii biblických knih a biblické podání převypravují, což je přijatelnější pro biblicky předkritického, blízkovýchodního čtenáře. Činí tak v perspektivě hodnotově neexkluzivní, navíc odvozené ze samotných biblických textů. Text Neuhausovy a Marchadourovy knihy však bude pro palestinského čtenáře zřejmě těžko

⁶⁴⁸ NEUHAUS, David. MARCHADOUR, Alain. *The Land, the Bible, and History: Toward the Land That I Will Show You*. Fordham University Press, New York, 2006.

stravitelný, neboť židovské dědictví jezuity Davida Neuhouse se zde nezapře, stejně jako jeho katolictví. Interpretace Starého zákona je až příliš prodchnuta židovskou a katolickou perspektivou. Každopádně je to tento kanonicko-spirituální přístup, silně si vědomý současné situace konfliktu a psaný přímo z jeho středu, který splňuje podmínky neexkluzivní biblické hermeneutiky. Zachovává nárok na Písmo jak izraelské židovské, tak křesťanské palestinské straně a v pastoračním ohledu ponechává Písmu jeho svatost. Dá se říci, že Neuhausův a Marchadourův přístup je blízký přístupu palestinskému, přístupu Msgr. Michela Sabbaha.

6.6. *Etické a duchovní hodnoty pro hermeneutiku smíření*

Palestinští teologové jsou přesvědčeni, že kromě politických nástrojů je pro vyřešení konfliktu třeba kvalitních mezilidských vztahů. Jsou to především hodnoty spravedlnosti a smíření, svědectví, lásky k nepřátelům, pravdivosti a nenásilné angažovanosti, jež se snaží ve své teologické práci prosazovat. Pokud se promění lidské vnímání „nepřítele“, konflikt na politické, teologické i hermeneutické rovině se stane řešitelným. Základní problém spatřují v demonizaci a dehumanizaci druhého. Protipólem je jednání s důstojností a s úctou (Salim Munayer, Sālīm Munāyir). Požadují projevení sympatie s nespravedlivým utrpením Palestinců z izraelské strany a porozumění komplexitě židovské identity z palestinské strany (Salim Munayer). Společnou hodnotou je jim touha po odpovědně užívané spravedlnosti, spravedlivým být a spravedlnost činit (Naim Ateek). Spravedlnost je však nedostatečná, není-li provázána láskou a milosrdenstvím. Etický postoj potřebný v situaci konfliktu je založen na novozákonní maximě lásky k nepřátelům (Mitri Raheb). Milovat však neznamena vše strpět. Člověk má milovat své nepřátele, nikoli jejich nespravedlivé skutky, o těch nemá zakrývat pravdu (Mitri Raheb). Ježíšova Blahoslavenství s toužením po Království Božím, pokoji a spravedlnosti jsou teologům etickým programem spravedlivé angažovanosti (Elias Chacour). Je třeba pravdivě a s láskou vydávat svědectví a sloužit ke smíření všem konfliktem zasaženým (Munib Younan, Mūnīb Yūnan). V člověku mají křesťané vidět tvář, lidskou i Boží (Rafiq Khoury). Opuštění a nový začátek, a především naděje jsou těmi nejdůležitějšími aspekty křesťanského poselství v situaci konfliktu (Michel Sabbah).

V počátcích je i projekt kladoucí si za cíl vypracovat teologii inkluzivní spirituality, která by byla pomocí při překonání hermeneutiky „kmenové“ exkluzivní mentality projevující se jak ve výkladu biblických textů, tak ve výkladu politických událostí.⁶⁴⁹ Mitri Raheb spolu s Othmarem Fuchsem usiluje o vytvoření lokální izraelsko-palestinské platformy duchovně-interpretacních pravidel, na jejichž základě by se dalo Písmo vykládat společně, neofenzivně vůči kterékoli straně. Tato platforma by podporovala inkluzivní nenásilnou kulturu a špěla k smíření interpretací i národů sídlících v zemi.

Pro sdílenou hermeneutiku je dle Othamara Fuchse především třeba připravenosti k lítosti před Bohem (*repentance*) neboli připravenosti identifikovat sama sebe jako hříšníka a připravenosti k obratu svého srdce (*metanoia*), svého smýšlení a způsobu jednání.⁶⁵⁰ V souvislosti s potřebou spravedlivého jednání hovoří Fuchs o vnímavosti k bolesti a o solidaritě v utrpení. Důležitá je Fuchsova vybidka k tzv. „nekorupční“ spiritualitě, jež odmítá volit ze dvou a vybrat jednoho proti druhému. Zejména v izraelsko-palestinském kontextu je tato hodnota nezbytným požadavkem pro jakékoli mírové snahy. Negativní a pozitivní diskriminaci Fuchs vidí jako odlišné strany téže mince. V tomto smyslu varuje před zafixováním, přisouzením nálepky „oběti“ jedné skupině, neboli před ideologizací jedné historické situace na úkor pokračujícího proudu dějin. Fuchs přiznává, že souhlasí s diferenciací textů a volí ty, jež mají dynamiku předložených hodnot a potenciál osvětlit v perspektivě těchto hodnot texty ostatní. K hierarchizaci textů chce použít sociální, ekleziologický a pneumatologický kontext. Jeho závěrečnou myšlenku při rozvíjení spirituální báze interkulturní hermeneutiky v situaci konfliktu pak je, že lidé mají tendenci zacházet s Biblií po způsobu zacházení s lidmi.

6.7. Závěr: palestinská biblická hermeneutika

Palestinská hermeneutika prošla spolu s palestinskou teologií obdobným vývojem. Nejprve odmítala fundamentalizujícím interpretacím čelit. Poté si uvědomila své palestinství i jako teologickou veličinu a posílila svůj interpretační

⁶⁴⁹ Závěrečná přednáška Mitri Raheba, pořadatele konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“, 12. listopadu 2005, Betlém.

⁶⁵⁰ FUCHS, Othmar. *Suffering as a Hermeneutical Key: Steps towards a Christian Spirituality*. Předneseno na konferenci *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 7. listopadu, 2005, Betlém.

hlas i v rámci biblické interpretace. K nároku na vyvolení a zaslíbení pak zaujala univerzální či kontextuální stanovisko, jež podepřela etickým, duchovním nasměrováním Bible.

Výklad Starého zákona, má-li přihlížet k současnému blízkovýchodnímu a kulturnímu dění obecně, je obtížný, a to nejen pro blízkovýchodní, ale i pro západní teology. Blízkovýchodní teologická praxe se většinou problému přímé konfrontace s textem i nadále vyhýbá pomocí spiritualizace, univerzalizace i typologizace textu na úkor všudypřítomných, nevyřčených otázek vycházejících z politicko-náboženské situace věřících. Předložené palestinské interpretační pokusy jsou skvělou výjimkou. Západní biblická teologie naopak zápasí na půdě Starého zákona s dědictvím antisemitismu a šoa, se znovuobjevením hebrejské bible a angažovaností v židovsko-křesťanském dialogu. Na druhé straně je však čím dále tím více vystavena narůstajícímu tlaku kulturně-politické reality, jež vyžaduje ohledání a identifikaci evropského vztahu k islámu a k arabské komunitě. Starozákonní lid se formoval ve vztahu ke svým sousedům, a proto se o „arabské“ komunitě i na stránkách Bible hovoří často devalvujícím způsobem. Otázkou je, zda byla nesmiřitelná samotná realita sousedských vztahů či jejich prezentace Bibli, anebo obojí. Položíme-li si tutéž otázku v kontextu současného izraelsko-palestinského konfliktu, mám za to, že je to především ideologická prezentace konfliktu a rozdílu mezi komunitami, která propaguje nesmiřitelnost v běžných sousedských vztazích.

Domnívám se, že je zcela přirozené a má být úkolem teologie, aby vytvářela myšlení, kterým nasměruje svoji komunitu. Svou tvorbou má teologie povinnost odpovídat na aktuální otázky a utvářet identitu své komunity, tj. identitu nositelů určitých zájmů, ať už „světských“ či „náboženských“. Legitimně proto činili autoři deuteronomistické tradice a legitimně činili ti autoři, kteří v rámci Starého zákona jejich ideologie přepisovali dle své vlastní, „jiné“ doby a obojí zařazovali do kánonu. Avšak fakt, že posvátná literatura je psána víceméně pro vnitřní potřeby dané komunity, by neměl umožňovat, aby její identitu a způsob myšlení bylo možno formovat jakýmkoli způsobem splňujícím interní cíle. Řešení problémů způsobených ať už literárním či reálným, do důsledku provedeným strategickým esencialismem, tak nakonec zůstává odkázáno do rukou „šestého evangelia“, tedy křehké žijící komunity, ať už tehdejší či současné a do rukou jejich hodnot, neboli teologické a politické soudnosti a odpovědnosti. Proto je

zapotřebí podpořit výzvu Mitri Raheba po odpovědnosti vůči současným aktérům dějin při výkladu textu, události či identity. Zde je třeba odkázat na dnes snad již částečně pochopenou nemožnost formulovat myšlenky pouze pro interní potřebu, bez ohledu na jejich možný přímý dopad a na nebezpečí záměrného prosazování takových myšlenek a činů, které vedou k diskvalifikaci partnera, o to více pro teologicky nevzdělanou veřejnost frapantní, děje-li se tak v teologii a náboženství. V této souvislosti je potřeba vyrovnat se nejen s biblickým antijudaismem, ale i s biblickým antikenaanem a devalvujícími soudy nad biblickými Emorejci, Chetejci, Perizejci, Kenaanci, Jebúsejci, Amorejci, Pelištejci, Moábci, Edomci, a především nad jejich současnými představiteli. O svědectví biblických příběhů můžeme projevovat zájem a s kritickou exegezí se ptát, jak se události vlastně staly, jaká je struktura a záměr příběhu. Je to však nakonec žitá realita, ke které nás má Bible vést ve smyslu principu být strážcem svého bratra. Proto neuškodí si uvědomit, že Bible je lidskou Biblí i ve svých etických soudech a že stejně jako je soudobá realita závislá na duchovních a politických preferencích určitých zájmových skupin, tak i Bible jako posvátná literatura určité komunity byla při svém vzniku, byla v průběhu dějin a je i v současnosti závislá na oněch duchovních a politických hodnotách komunit, které si ji jako posvátnou přivlastňují. Komunity, ať už ty starozákonní či současné, se proto chtě nechtě musí vypořádávat v první řadě se svou každodenně žitou politickou realitou, a to dle svých vlastních hodnot, schopností a svého vlastního vědomí a svědomí, jež se většinou na Bibli spoléhat může.

6.8. Závěr: palestinská politická teologie a hermeneutika

K vyloučení hlasu jednotlivých skupin, a rovněž palestinské církve, dochází zejména na základě mocenské nerovnosti. V případě cílené ideologické diskriminace je ostatním upírán prostor na sebevyjádření, a tím je skupina marginalizována nejen fyzicky, ale i ideologicky.⁶⁵¹ Právě popsaná teologie a hermeneutika tím, že je palestinská, tj. tvořena lidmi žijícími v dlouhodobě opresivní situaci, spadá do kategorie skupin procházejících emancipačním procesem.

⁶⁵¹ Dle BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu*. CDK, 1999. Zejména kapitoly: Politika skupinových diferencí: I. M. Youngová (str. 141–159) a Demokracie bez substance: E. Laclau a Ch. Mouffeová (str. 160–179).

Aby utlačovaná skupina překonala vyloučení a získala přiměřené místo ve společnosti, je třeba, aby dosáhla mocensky a ideologicky dostatečně silného hlasu. Toho skupina docílí vyvinutím separatistické strategie, jež se v případě palestinském projevila především kladným a veřejným potvrzením „své“ identity, což mělo za následek osvobození z ideologického útlaku. Tento jev je možno sledovat i v případě jiných takzvaných teologií subjektů. V palestinské teologii autoři často začínají definicí toho, kým vlastně jsou: Palestinec, křesťan, Arab, popřípadě Izraelec, a na daném pořadí jim záleží. Palestinské církvi pomohlo prohloubení a zdůraznění vlastní identity v tom, že si svoji existenci v rámci palestinského lidu uvědomila a artikulovala ji v jí preferovaných, a nikoli západních či izraelských kategoriích. V tomto ohledu jsou politická teologie a hermeneutika legitimním nástrojem k vyrovnání se s politickým útlakem a politickým konfliktem.

Strategie posílení vlastní identity, popřípadě určitá separatistická strategie, je prostředkem nutným, avšak dočasným. V emancipačním procesu totiž skupina v rámci sebeinterpretace z pohledu menšiny obvykle využívá metodu strategického esencialismu, sebepotvrzení vedoucí v některých případech k sebeidealizaci. Hrozí zde riziko, že dojde k použití záporné logiky vylučujícího se protikladu či partikularismu a že budou vytvořeni noví „cizinci a nepřátelé“. Takto formovaná identita by znemožňovala rovné sdílení jednoho prostoru s jinými skupinami a měla by neblahý vliv na potlačování rozdílů uvnitř vlastní skupiny. Každodenní zkušenosti by hrozila redukce do preformovaných kategorií identity neměnné a výlučné esence a marginalizovaná skupina by mohla přejímat absolutizující tendenci mocensky dominantní skupiny, vůči níž se bouří. To, že palestinská církev nastoupila emancipační cestu, využila optiku politicky a nábožensky diskriminované menšiny, posílila svoji identitu a v určitém případě se stala protestní teologií, a především protestní církevní politikou, je třeba potvrdit. K artikulaci jednoznačně palestinského církevního hlasu došlo. Avšak na základě údajů předložených v kapitolách věnovaných palestinské církevní politice, teologii a hermeneutici se domnívám, že k posílení palestinské církevně-politické a teologické identity nedošlo na úkor etických hodnot spolužití a spolupráce s ostatními v konfliktu zúčastněnými stranami a že ve většině teologických a církevně-politických aktivit k nárůstu partikularismu nedošlo. Naopak se domnívám, že palestinská teologie, ačkoli teologie subjektu, funguje

v palestinském kontextu jako etický průzor usilující jak o spravedlnost pro Palestince, tak o smíření s Izraelci.

Identita utlačované skupiny je však vždy víceméně produktem svého utlačování. A proto by smyslem osvobozovacího procesu nemělo být jen potvrzení sebe sama, tj. vysvobození své vlastní identity z chaosu a nejistoty, ale také překročení sebe sama neboli vysvobození z identity. Jak jsem ukázala na příběhu Ženy z Jericha, politická teologie a hermeneutika nejsou a nemůžou být tím posledním cílem. Cílem je znovunalezení společně sdíleného rovnocenného izraelsko-palestinského prostoru, politicky neutrální roviny a návrat ke kulturnímu, teologickému a mezináboženskému dialogu bez přímého vlivu politické, národní identity subjektů na mezináboženskou oblast.

Zde spočívá hlavní poznámka směřovaná na palestinskou teologii a hermeneutiku, že totiž nedošla k tomuto třetímu stupni emancipačního procesu. Prošla a prochází utlačováním, zformulovala a formuluje svůj lokální palestinský hlas, avšak své národnostní zabarvení si stále ještě ponechala a hermeneutiku smíření do praxe příliš nezavedla. Ačkoli je však od palestinských teologů je možno požadovat větší kritičnost vůči své vlastní komunitě, širší spektrum teologických zájmů či větší společensko-politické úsilí o smíření, není možno od nich požadovat, aby církve a teologie zapoměla na to, co objevila, totiž že je arabsko-palestinskou, s muslimy žijící církví a že je teologií, žijící v národnostním konfliktu. Ačkoli se v izraelsko-palestinské oblasti křesťané podílejí na nespočtu mírových aktivit ústících v individuální smíření, politický konflikt na sociopolitické rovině stále pokračuje. Oprostit se od palestinské teologie jako teologie palestinské s příměsí teologie politické bude proto možné jedině tehdy, dojde-li k zrovnoprávnění. Ve třetí fázi jsou totiž všechny zúčastněné skupiny rovným dílem vybízeny, aby se postupně zřekly způsobu formování svých identit absolutizujícím způsobem a sebeartikulaci usouvztažnily, tj. uvědomily si zásadní vztahy při formování svých identit a odhalily mezi nimi průchozí cesty. To je obtížný úkol nejen pro Palestince, ale především pro Izraelce, kteří konfliktu dominují. Nerozhodnost či odmítnutí nepřátelených stran nastoupit cestu smíření konflikt jen utvrzuje a aktéři tím přiznají, že hodnoty klanového myšlení, realizace vlastního „kmene“ (náboženství, kultury, etnika, národu, státu apod.) jsou jim bližší než hodnoty pokojného sousedského soužití. V tomto smyslu lze velmi ocenit etický standard palestinské teologie a hermeneutiky, například při

zpracování tématu vyvolení a zaslíbení. Uměle udržovaný konflikt je pak jakýmsi druhem spoluzávislosti, pouze potvrzuje myšlenku o již vždy dané vztahovosti v průběhu utváření identity skupiny a točí se kolem kategorií, vůči kterým se obě skupiny v konfliktu vymezují. Zde vyvstává klasický problém nemožnosti vyprávět palestinské dějiny bez podmíněnosti izraelsko-palestinským konfliktem a na druhé straně udržování konfliktu ze židovské strany částečně v důsledku menšinového židovského syndromu.

Rozhodnou-li se však skupiny odstoupit od úzkosti, absolutizujícího způsobu myšlení a od pocitu, že si vystačí sami, nastoupí cestu společné proměny. V této praxi dochází k otevření diskurzivního pole a k formování diskurzivně utvářené identity. Cílem je překonávat asimilaci, segregaci a destruktivní soupeření a společně nalézat prostor pro koexistenci v různosti. V něm mohou být manipulativně vystavěné identity demytologizovány a nová společná identita konstruována kolem hodnot otevřenosti k chybějící plnosti a vítězství, v němž není poražených. Stav přirozené rovnosti může být docílen pouze na základě politiky uznání a zabezpečení společně sdíleného prostoru. Tuto politiku je třeba podpořit politikou cílené politické, kulturní, sociální a ekonomické rovnosti. Charakter ideologie vládnoucích elit a způsob formování identit jednotlivých skupin pak hraje v procesu konfliktní či naopak mírové koexistence rozhodující roli. Konečně nejen kvůli národním, ale také kvůli tradičním teologickým hodnotám lásky k bližním i nepřátelům palestinské církve nemlčely k politické a náboženské diskriminaci a formulací opozičního hlasu nastoupily cestu vedoucí ke smíření.

7. SPRAVOVAT CÍRKEV

Hlavní otázkou závěrečné části je způsob správy církve. Ať už nazývána institucí či tělem Kristovým, církev je živým organismem a je třeba ji spravovat. To je možné dělat s tím či oním cílem, s ohledem na tu či onu hodnotu. V této kapitole se pokusím popsat, jakou hodnotovou orientaci je třeba zaujmout a jakým oblastem vztahů je třeba se věnovat, aby místní církve jako celek byla stabilním a proaktivním faktorem na lokální a regionální sociopolitické scéně. Motivační otázkou je obnova blízkoovýchodních církví. Pro mezinárodní církve a ostatní instituce je vhodné si uvědomit, jaká opatření by blízkoovýchodním církvím v dlouhodobé perspektivě usnadnila krizovou situaci, zaručila jim stabilitu a rozvoj, a tím přispěla ke stabilizaci regionu.

Otázku zodpovím tím, že popíšu pět oblastí vztahů, jež je za tímto účelem podstatné uspokojivě řešit, a dále to, proč by je církve měly řešit navrhovaným způsobem. Jedná se o vztah hierarchie k laikům, o ekumenické vztahy, o roli teologie a teologů v církvích, o mezikomunitně-mezináboženské vztahy a o vztahy se zahraničními sesterskými církvemi. Zamýšleným úběžníkem je kvalitní církevní politika, čímž myslím v širším slova smyslu kvalitní správu církve příslušnou hierarchií, zodpovědnou za nasměrování a administraci církve, a v užším slova smyslu postoj církve k místní vládě a politické oblasti (lokální, vztah ke státu, regionální, mezinárodní).

Předkládaná reflexe vznikla na základě pozorování stavu církevně-politické kultury současných blízkoovýchodních církví. Tím, že používám normativní diskurz, nemám v úmyslu místní církve korigovat či soudit. Kritický postoj, který zaujímám, by proto neměl zakrýt úctu, kterou k blízkoovýchodním církvím chovám. Právě proto se však normativnímu, angažovanému či apelativnímu diskurzu nemůžu vyhnout.

7.1. *Laici a hierarchie*

Hlavním argumentem první části je, že církevní hierarchii, již je svěřena správa církve jako celku, má jít v první řadě o prospěch lokální komunity, laiků, kněží a mnišských komunit jako celku. Za tímto účelem je jim správa církví

svěřena. Jednotlivým vrstvám církve má hierarchie naslouchat a vyváženě pečovat jak o komunity, tak o církevní budovy, instituce, majetek. Vzhledem k tomu, že církve na Blízkém východě tradičně sloužily jako útočiště v situacích ohrožení a jako identifikační zdroj, je třeba, aby si vedení církví bylo vědomo potřeby zajistit tyto dvě hodnoty i dnes, v době pokračující politické a ekonomické krize, a především s narůstající emigrací. Prvním korektivem správy církví je tedy kvalitní, laickou komunitu posilující vztah hierarchie a kněží k laikům, založený na rovnocenném a pastoračním přístupu.

Z právě se završující práce je zřejmé, že se jedná o problematiku podílu laiků na správě církví, neboli o demokratizaci církve⁶⁵² a v jeruzalémské souvislosti o problematiku národní příslušnosti hierarchie, neboli o palestinizaci církve. Hlubší problematikou, která tato dvě témata spojuje a překračuje hranice Jeruzalémského patriarchátu, je finančně nekorektní správa církví a tradice klientismu a kooptace s vládou. V základu problému pak stojí pozorování místních laiků, že to, jakým způsobem je církev spravována, není možno nijak efektivně, pokud tak nečiní vnitřní vedení církve či mezinárodní sesterské církve, kontrolovat.⁶⁵³

K demokratizaci. Příkladem neúspěšné demokratizace církví je arménský a řecko-pravoslavný jeruzalémský patriarchát. Arménský patriarcha, za pomoci mnišského Bratrstva svatého Jakuba, je hlavou arménské církve ve věcech spirituálních i majetkově-právních a zastupuje komunitu před místními vládami.⁶⁵⁴ Laici nemají podíl na správě patriarchátu ani na její kontrole a nepodílejí se na volbě vedení patriarchátu, ačkoli právě naopak je tomu ve všech

⁶⁵² Hovořím-li o demokratizaci a arabizaci církví, nijak se nedotýkám tématu ordinované služby žen v církvích. Tato otázka se v blízkovýchodních církvích vůbec neklade. Ženy se však podílí na činnosti farních rad a ostatních církevních organizací.

⁶⁵³ Toto zjištění platí zejména u tradičních blízkovýchodních církví, kde role patriarchy kvalitativně převyšovala roli ostatních křesťanských subjektů a pouze on či jiná pověřená osoba zastupoval v rámci milletového systému celou komunitu v oblasti náboženské, sociální, soudní, politické a fiskální.

⁶⁵⁴ HAGOPIAN, Harry. *The Armenian Church in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 215–268. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57–89. AZARYA, Victor. *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban Life Behind Monastery Walls*. University of California Press. Berkley, California, 1984. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 63-78.

ostatních arménských patriarchátech (Ečmiatzin, Antelias, Konstantinopol).⁶⁵⁵ Národní příslušnost vedení církve a laiků je v arménském jeruzalémském patriarchátu shodná, arménská.

O situaci řecko-pravoslavné církve v Izraeli/Palestině a Jordánsku jsem již hovořila. Laici neúspěšně bojují za prosazení základních demokratizačních principů již od roku 1872, a ačkoli dosáhli úspěchu u lokálních vlád, vedení patriarchátu se nepodfídilo ani vládním opatřením. Laici požadují uvedení v platnost smíšené kněžsko-laické rady, pomocí níž by se podíleli na správě a kontrole majetkových a finančních záležitostí patriarchátu. Rovněž požadují umožnění přístupu arabským kněžím a biskupům do bratrstva a synodu a jejich podíl na volbě vedení patriarchátu. Požadavek arabizace vedení patriarchátu je v tomto ohledu vedlejší záležitostí.

Z těchto dvou příkladů je zřejmé, že je třeba rozlišovat dvě úrovně: demokratizaci a palestinizaci. Společným tématem je pak finančně korektní správa církví na straně jedné a z hlediska lokální komunity ideologicky akceptovatelná církevní politika na straně druhé. Spojení obou témat vyvstalo na povrch v kontextu Jeruzalémského patriarchátu a izraelsko-palestinského konfliktu. Skandálům zahrnujícím korupční či ideologicky podbarvený aspekt se v posledních desetiletích nevyhnula žádná církev.⁶⁵⁶ Přesto zde jsou významné rozdíly v charakteru a kvantitě pronájmu území. Latinský patriarchát dokázal za pomoci Vatikánu problematický prodej objektu Notre Dame zvrátit. Význam katolické církve, mezinárodní církevní kontrola, diplomatická vyváženost a příklon k lokální komunitě prakticky zamezily finančně a z pohledu lokální komunity ideologicky problematické správě církevního majetku. Rovněž arménská církev zvažuje své politické kroky a pobouřenost laiků v období finančních skandálů vedla k nápravě.

Ale zpět k přetrvávající problematičnosti správy v rámci řecko-pravoslavné církve. Je-li laikům i přes vládní edikty již po více než sto let záměrně odepírán přístup ke správě patriarchátu či alespoň ke kontrole jeho správy, vzniká

⁶⁵⁵ TCHILINGIRIAN, Hratch. *The Catholicos & the Hierarchical Sees of the Armenian Church*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, p. 140-160.

⁶⁵⁶ KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, p. 509-534. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002.

oprávněné podezření z nekorektnosti stávající správy či celého správního systému. V tomto smyslu je třeba považovat participaci laiků na správě církve a volbě jejího vedení za užitečný kontrolní orgán v otázce finančního hospodaření vedení patriarchátu. Stěží by laici tak úzkostlivě požadovali podíl na správě, kdyby se jejich církev opakovaně nenacházela ve vážných finančních krizích a kdyby nebyly veřejně známy jednotlivé korupční skandály pokračující až do dnešních dnů.⁶⁵⁷

Ke slovu nyní přichází druhá úroveň problematiky, palestinizace církevní hierarchie neboli národní identita církví. Odůvodněným předpokladem laiků rovněž je, že pokud by vedení církve, tj. vzájemně se podporující hierarchie a synod, nebylo řeckého, ale palestinského původu, odlišná národní identita vedení církve by zapříčinila radikální změnu církevní politiky. Jelikož většina finančních skandálů patriarchátu se týká dlouhodobého pronájmu církevní půdy a majetku izraelským a židovským organizacím, má nezpochybnitelné důsledky pro vývoj izraelsko-palestinského konfliktu *on the ground* a ohrožuje životní podmínky lokální pravoslavné laické komunity, palestinští a jordánští laici předpokládají, že kdyby se na správě či vedení patriarchátu podíleli příslušníci arabské národnosti, snížila by se úroveň kooperace hierarchie s lokální izraelskou vládou a zkorumpovanost církve.⁶⁵⁸

V přístupu arabských laiků, kněží a řecké hierarchie je navíc několik zásadních hodnotových rozdílů. Z pohledu hierarchie je smyslem přítomnosti řecko-pravoslavné církve ve Svaté zemi především ochrana svatých míst, nejen péče o komunity věřících, tj. pastore. Hierarchie nepovažuje arabskou komunitu laiků a kněží za rovnocenného partnera, když tvrdí, že správa nejen svatých míst, jak je zaznamenáno ve znění *statu quo* z roku 1852, ale i celé církve byla svěřena již od starověku do rukou Řeků. Konečně pak uvádí, že význam řecko-

⁶⁵⁷ BERTRAM, Sir Anton, LUKE, Harry Charles. *Report of the Commission. Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem Commission*. Oxford University Press, 1921. Interview s vyšetřovatelem posledního skandálu Řecko-pravoslavné církve Eliasem Hourym v případě Báb al-Khalil (pověřen Palestinskou samosprávou), 18. května 2006, Jeruzalém. KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khalil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission* (nepublikováno, ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry). Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry).

⁶⁵⁸ V závažných případech špatného hospodaření patriarchátu pak zasahují místní vlády nebo spřízněné zahraniční vlády či zahraniční sesterské církve. Intervence do vnitřních záležitostí patriarchátu či církve ze strany lokální vlády není pro církve žádoucí, a naopak intervence ze strany mezinárodní není přijatelná pro místní vládu.

pravoslavného jeruzalémského patriarchátu nemá pouze lokální, ale univerzální neboli mezinárodní dosah, a proto není možné, aby jeho správa náležela pouze do rukou lokální palestinské a jordánské komunity. Z finančních, z mezinárodních církevně-politických a národnostních důvodů se hierarchie a synod nechce o správu svatých míst, církví a majetku dělit s arabskými laiky, kněžími a biskupy. Laici se naopak přirozeně domnívají, že když tvoří většinu církve, mají právo podílet se alespoň částečně na správě patriarchátu, a skrze ni vyjadřovat i svůj politický názor a ochraňovat své vlastní přežití, tj. neprodávat půdu Státu Izrael.

Ačkoli pro korektní církevní politiku a transparentní administraci církví je vhodné spolupracovat s laiky, představuje demokratizace církve a nacionalizace jejího vedení dva odlišné kroky a jak si uvědomují i sami laici, obojí není bez rizik.⁶⁵⁹ V prvním případě je třeba přihlídnout ke smyslu rozlišení církevních rolí na laiky a kleriky, neboť od různého stupně demokratizace a lokálnosti se odvíjí různý druh zranitelnosti církve. Je-li církevní správa svěřena pouze do rukou hierarchie, hrozí nebezpečí ztráty kontaktu s aktuální realitou, zakonzervování církve a zneužití církevních zdrojů ze strany hierarchie. Je-li správa církve svěřena do rukou laiků, církev může trpět nestabilitou, podléhat aktuálním politickým preferencím a být zneužívána ze strany laických kruhů. Pokud se týče druhého bodu, je velmi pravděpodobné, že shodná národní identita laiků a hierarchie by zaručila ideologickou reorientaci církevní politiky ve shodě s politickou orientací laiků a zřejmě by zamezila i územním skandálům. Ani palestinské vedení však nemusí nutně zaručit církvím finančně korektní správu. Klientismus, kooptace a přivlastňování si biskupského a kněžského, velmi málo placeného úřadu pro své potřeby je v blízkovýchodních církvích silně zakořeněnou tradicí.

Prosperita a obnova církve není závislá pouze na lokální ekonomicko-politické situaci a korektní finanční správě ze strany církevního vedení. Zvýšenou mírou kvalifikované účasti laiků na správě a na životě jeruzalémských církví a postoupení podílu na správě církví by však došlo k urovnání dlouhotrvajících sporů a motivaci laiků. V palestinských církvích se stalo zvykem nazývat laiky

⁶⁵⁹ Extrémnější část požaduje jak podíl laiků na správě, tak v konečném důsledku nacionalizaci hierarchie. Umírněnější části jde především o zlepšení sociálních, pastoračních a vzdělávacích služeb pro komunity věřících a spokojila by se s podílem laiků na správě ve formě smíšené rady a s dosazením dvou arabských kněží/biskupů do synodu, jak je navrženo jordánskou legislativou z roku 1958. Tato frakce si i nadále dokáže představit ve vedení církve řeckou hierarchii. Každopádně i tato umírněná varianta je prozatím nereálná.

v kontrastu s kostely a chrámy *living stones*. Laici se samozřejmě mohou mýlit, jsou to však oni, kteří církev z dlouhodobé perspektivy zakládají, rovnou měrou jako kameny neživé. Kdyby měli možnost starat se o svoji církev, měli by zřejmě i o jeden důvod navíc, proč na Blízkém východě zůstat. To však od hierarchie, ať už je mezinárodního, arabského či palestinského původu, vyžaduje především podporu lokální komunity, transparentní a erudovanou správu církví a důvěru na obou stranách.

7.2. Mezicírkevní a ekumenické vztahy

Druhou oblastí vztahů poskytujících korektiv pro politické jednání církví jsou uspokojivě řešené mezicírkevní vztahy.⁶⁶⁰ Proč je zapotřebí klást důraz na rozvoj praktických ekumenických vztahů?

Blízkovýchodní církve se v důsledku milletového systému, vztahu s vládní autoritou a důsledkem evropského přílivu katolických a protestantských církví upsalý boji o privilegia, výhody a věřící. Je-li církev mocenským nástrojem nebo cítí-li se církevní představitelé příliš ohroženi ostatními církvemi, snaží si udržet či znovu získat silnou mocenskou pozici. Pokračující boj o politickou a církevní nadvládu je však stojí mnohem více úsilí, než mají k dispozici. Problematickou oblastí je především proselytismus, majetkové spory či politická konkurence.

Základním cílem rozvoje ekumenických vztahů obecně je vytvořit takovou kulturu vztahů, ve které by panovalo bezpečí, a církve by vůči sobě měly důvěru. Zajištění základního bezpečí má za důsledek to, že se církve přestanou chránit jedna před druhou a získají klidné zázemí pro vnitřní rozvoj a motivaci ke spolupráci s ostatními. Cesta ke vzniku lokální komunity se stane otevřenou. Přestože se zdá změna náročná, jde především o kolektivní mentální nasměrování. Jedná se o kontinuálně podporované vědomí a ujištění, dosažené na lokální úrovni, pokud možno se všemi zastoupenými církevními partnery, že sousední církev pracuje spolu s mojí církví, a nikoli proti ní.

Přestože přetrvává u mnohých laiků tendence zdůrazňovat roli a důležitost vlastní církve, ekumenický duch u nich již převážil. Mezi projevy praktického ekumenismu laiků patří mezidenominační sňatky, horoucí přání laiků slavit svátky

⁶⁶⁰ Rozlišuji mezicírkevní a ekumenické vztahy. Mezicírkevní vztahy jsou jakékoli vztahy mezi církvemi, ekumenické vztahy jsou takové, které usilují o sblížení církví.

pravoslavných a katolických církví ve shodných datech či narůstající praxe podílení se na bohoslužbách a přijímání v jiných než domovských církvích. Laická křesťanská komunita považuje nespolupráci místních církví za skandál a oceňuje prakticky jakoukoli mezicírkevní spolupráci. Z neshody mezi církvemi viní hierarchii a je třeba přiznat, že považuje smíření církví za víceméně jednoduchou záležitost. Jedním z důvodů pro mezicírkevní spolupráci je tedy ekumenická pozice většiny laiků. Jako další důvody ke spolupráci se v Jeruzalémském patriarchátu ukazují politický konflikt, zmenšující se vliv církví a zmenšující se počet věřících. Církev si již začínají uvědomovat důsledky hesla „nebudeme-li spolu, nebudeme vůbec“.

Započatá vzájemná spolupráce vedla k lepším výsledkům v pastoraci, v sociálních službách, ve vzdělávání, v teologii a přispěla k obnově církve.⁶⁶¹ Takto posílené lokální církve jsou jednoznačně odolnější vůči vládní intervenci v rámci hesla *divide et impera*, k níž církevní rozdrobenost svádí, a vůči sociopoliticky krizovým situacím. Lokální církve se mohou chránit nejen za pomoci zahraničních sesterských církví, ale především mohou chránit jedna druhou mnohem efektivněji již na lokální rovině. V současnosti již dochází k situacím, kdy se lokální církve zastávají ostatních církví v ohrožení, jak bylo ukázáno na případu okupace hospice svatého Jana či mírových dohod v Camp Davidu 2000.

Rozvíjení mezicírkevní spolupráce rozhodně nemá za cíl sjednotit církevní politiku jednotlivých církví či jejich politická stanoviska. Přetrvávající izraelská okupace Západního břehu a Pásmo Gazy však v průběhu první intifády vyvolala ekumenicky jednotnou církevně-politickou odpověď všech jeruzalémských církví, tj. odmítnutí okupace a kritiku izraelské politiky. A důsledky politicky jednotného angažmá církví se projevily nejen v lokálním, ale i v celosvětovém měřítku, jak bylo vidět v případě daňové revolty vesnice Beit Sahour. Nemusí to však být nutně jednotné politické stanovisko, ale politická kultura charakterizovaná transparentností, nekorupčností a evangelijními hodnotami, spravedlností, pravdou a láskou, jež by měly církve společně v sociopolitické sféře podporovat. V případě společného úsilí církví o takto pojatou církevně-politickou kulturu by mohla tato kultura, k níž se některé církve již přibližují, sloužit jako ukazatel a

⁶⁶¹ Jedná se například o Pastorační dohodu v Antiochijském patriarchátu z roku 1996, spolek ATIMÉ sdružující teologické blízko-východní fakulty na základě ekumenické báze, lokální teologickou spolupráci v Palestině, včetně společného katechismu pro státní školy v Jeruzalémském patriarchátu apod.

korektiv církvím ostatním. O kvalitní mezicírkevní vztahy je třeba usilovat mimo jiné i z toho důvodu, že má-li církev kvalitní vztahy v jedné oblasti, dá se předpokládat, že tato oblast podpoří postupem času i ostatní oblasti, které se tak budou ubírat obdobným směrem, totiž k transparentním vztahům. Vzájemná rivalita nesvědčí obrazu církví u vlastních věřících ani u muslimských komunit. Církev jsou komunitami náboženskými, a proto by měly usilovat o smíření v první řadě samy mezi sebou. Výše uvedené pragmatické motivy jim mohou pomoci tam, kde chybí motiv přirozený.

7.3. Teologové a teologická reflexe

Třetí oblastí vztahů poskytující korektiv pro politické jednání blízkovýchodních církví je teologická reflexe a role teologů v církvi.⁶⁶²

Právě jsem zmínila, že církev není sekulární, ale náboženskou institucí. Sama sebe považuje za tělo Kristovo a jako taková se chtě nechtě musí odvolávat na pro ni závazný etický kodex. Ten je v případě církví vyjádřen v Písmu Starého a Nového zákona, které je plně ekumenickou platformou, neboť je přijímáno všemi církvemi jako posvátné a závazné, nehledě na jeho možné interpretace.

Dvě funkce starověké církve, biskup a učitel, nejsou v současnosti rovnoměrně zachovány. Biskupská, církevně-politická, správní a organizační funkce církevních představitelů na Blízkém východě vysoce převážila nad funkci učitelkou, vzdělávací, duchovní a teologickou. Pozice teologů jako učitelů církve není ve většině církví strukturálně zajištěna, pohybují se ve sféře mezi hierarchií a lidem, pracující ve vzdělávacích institucích jako profesori či ve farnostech, jsou v užším kontaktu s laiky a s občanskými iniciativami a svým teologickým uvažováním většinou překračují hranice církví, jsou ekumeničtí.⁶⁶³

Role teologů spočívá ve vyučování a orientaci církve. Vzdělávat mají teologové jak budoucí kněze, a tedy církevní představitele, tak i laiky v jejich někdy těžkopádné a úzkoprsé kultuře. Pro korektní církevní politiku je výhodou, má-li církev teologicky vzdělanou širší laickou veřejnost, která se tak mnohem

⁶⁶² Jedna z prvních mezinárodních konferencí hovořících o blízkovýchodní teologii viz SICKING, Thom. *Théologie orientale ou théologie en Orient?* Conférence internationale d'Aïn Traz, 12-15 avril 2005. *Proche-Orient Chrétien* 55, 2005, str. 309-333.

⁶⁶³ Díky katolickému vlivu byla blízkovýchodní teologie poznamenána teologickým scholastismem, pravoslavní rovněž neměli kvalitní teologické vzdělání, které by udržovalo teologii živou a aktuální.

efektivněji může zapojit do diskuse o budoucnosti církve. Kvalitně vzdělaní kněží se nemusí obávat uzurpování autority ze strany laiků a teologicky vzdělaná hierarchie se může sama efektivněji angažovat v mezicírkevním a mezináboženském dialogu, což má zpětně pozitivní vliv na stav těchto vztahů. Součástí teologického vzdělání je však i vzdělání duchovní. Orientovat církev mají teologové jak v sociopolitické, tak v církevní oblasti, a to skrze duchovní přístup po vzoru starozákonních proroků a směrem ke křesťanským ideálům, jak uvádí někteří z dotazovaných blízkovýchodních laiků a kněží. Církevní i společenské dění mají reflektovat čili usouvztažňovat je s hodnotami Písma, a tím nastavovat církvi, popřípadě společnosti zrcadlo. Z církevní tradice mají činit oživující zdroj pro církevní život.

Zejména palestinští a izraelští teologové propracovali spojení mezi církevní politikou a církevním angažmá na jedné straně a etickým kodexem a teologií na straně druhé. Církev jsou zde vystaveny přímému politickému konfliktu, teologie je proto vysoce kontextuální, odpovídající především na lokální aktuální sociopolitické otázky věřících. Církev v této oblasti nevykonávají přímé politické angažmá, proto jde o prosazení hodnot zejména skrze církevní politiku, symbolicky etickou roli církvi a mezinárodní síť církvi. V Libanonu se teologové více věnují tématům odkazujícím k historii, tj. společné antiochijské, syrské a arabské církevní a teologické tradici. Jelikož však libanonské církve na rozdíl od palestinských vykonávají přímou politickou roli, vznikající proud libanonské politické teologie se věnuje především rehabilitaci politického angažmá církvi v etické perspektivě se základem v politické kultuře „*en chemin de sainteté*“.⁶⁶⁴

Oběma skupinám je však jasné, že korektní politická kultura je podložena etickými hodnotami a že podílí-li se církev na politickém životě národa, mělo by její angažmá tyto hodnoty zrcadlit. V případě palestinské teologie se stal věřící lid žijící v obtížné sociopolitické realitě teologickou veličinou a základním politickým požadavkem teologů je ukončení okupace a vytvoření důstojných mírových podmínek. Ve svých reflexích prosazují spravedlnost, pravdu, smíření, pokoj, vzájemnou úctu a službu, nenásilí, obrat srdce k dobrému (*methanoia*), pravdivé svědectví, dialog, kvalitu života, stvoření člověka k obrazu Božímu

⁶⁶⁴ Rozhovor s Fadi Daou, 25. července 2007, ISSR, USJ, Bejrút. Dokument *L'Identité de l'Eglise Maronite, sa Vocation et sa Mission*. Dossier I, Texte 2. 21 str. (poskytnuto Paul Rouhana, Kaslik, 24. července 2007).

apod. V případě libanonské teologie jsou si někteří teologové vědomi rizik příliš přímého politického angažmá církví, a proto požadují, aby v národní politice došlo k dekonfesionalizaci, dekomunitarizaci, deklerikalizaci, k demesianismu a k hledání společného Libanonu.⁶⁶⁵ Pro úplnost dodám, že pokud se jedná o jordánské a syrské církve, ty buď nemají sociopoliticky dostatečně podnětnou situaci a témata, či teology a teologické vzdělávací instituty, kde by se aktuální otázky zpracovávaly.

Role teologů je tedy intelektuální a duchovní. Propojují sociopolitickou a duchovní oblast tím, že prvně jmenovanou reflektují na základně hodnot duchovních. Tím staví sociopolitické a církevní skutečnosti před absolutizující nárok etických hodnot přesahujících zájem jednotlivce či skupin. Teologové mohou být nástrojem fundamentalismu, zvolí-li opresivní duchovní hodnoty vyčtené z Písma či z tradice, ale také nástrojem odvážných reforem a angažmá církve a nadějí pro věřící. Proto je třeba, aby se všech pět složek podporujících nárůst kvalitního vedení církví vzájemně doplňovalo a podporovalo, neboť neexistuje instance, která by trvale zaručila pozitivně eticky orientovaný vývoj institucí či jednotlivců.

7.4. Mezikomunitní a mezináboženské vztahy

V případě blízkovýchodních církví lze jen stěží zapomenout na to, že oblastí vztahů poskytujících korektiv církevní politice jsou také kvalitní mezikomunitní vztahy, tedy muslimsko-křesťanské vztahy, a v případě území Izrael/Palestina také lokální židovsko-křesťanské vztahy.⁶⁶⁶

Na Blízkém východě není možné náboženství „odstranit“ z veřejného a politického života. Čistě „náboženské“ komunity neexistují, neboť každá

⁶⁶⁵ DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*. In: Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique. CdD 29, VI, 2007, str. 77-88. Rozhovor s Michel Abs, 28. července 2007, Bejrút. Rozhovor s arménským katolíkem Kilikie Aramem I, 27. července 2007, Antélias, Bejrút.

⁶⁶⁶ Z oficiálních církevních dokumentů k muslimsko-křesťanským vztahům viz CONSEILS DES PATIRACHES CATHOLIQUES D'ORIENT. *Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société. La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*. Libanon, Secrétariat Général, 1994. K muslimsko-křesťanským a křesťansko-židovským vztahům viz ASSEMBLÉE DES ORDINAIRES CATHOLIQUES DE TERRE SAINTE. *SYNODE DIOCÉSAIN DES EGLISES CATHOLIQUES. Plan Pastoral Général*. Imprimerie du Patriarcat latin de Jerusalem, 2000, kapitola 13. *Les relations avec les royants des autres religions*, str. 145-158. Reflexe nad současným stavem dialogu viz KHADER, Jamal, NEUHAUS, David. *Le dialogue interreligieux en Terre Sainte quarante ans après Nostra Aetate*, Proche-Orient Chrétien 56, 2006, 3-4, str. 299-310.

náboženská komunita je díky staletému formování zároveň komunitou sociální a politickou. V práci jsem proto považovala za oprávněné rozlišovat mezikomunitní vztahy, například soužití maronitské a libanonské šíitské komunity, a čistě mezináboženský dialog týkající se náboženských témat.

Církevní představitelé a teologové se v závislosti na svých lokálních kontextech musí čím dál tím častěji ptát, jak je možné, že politicky konfliktní názory, východiska a zkušenosti mohou způsobit tak frapantní ztrátu kvalitních lidských vztahů na jedné straně a na straně druhé ztrátu dialogu, sociálního angažmá a lidského svědectví odlišných náboženství a komunit v regionu. S příchodem sionismu a nárůstem vlivu politického islámu je čím dál tím zřejmější, jak zásadním způsobem podmiňuje politická realita mezilidské a mezikomunitní vztahy.⁶⁶⁷ Politizace náboženství způsobuje polarizaci, jež na sociopolitické rovině rozlišuje jednotlivce dle komunitní příslušnosti, a tím činí národní společnost méně odolnou vůči konfliktním situacím.⁶⁶⁸ Pro blízkovýchodní církve a ostatní komunity je proto velice důležité nezapomenout či se znovu naučit rozlišovat mezi politickým angažmá či politickou solidaritou na jedné straně a náboženským dialogem a sociální či lidskou solidaritou na straně druhé. Rozlišování politického, náboženského a sociálního je nezbytným základem pro mezináboženský dialog, klidnější politické mezikomunitní vztahy i sociální aktivitu. K tomuto rozlišení je však zapotřebí hlubokého duchovního, lidského či etického vhledu, a to zejména v situacích tak konfliktních, jako je izraelsko-palestinská či libanonská. Sdílení právě uvedeného hodnocení je však mnohem hůře nahlédnutelné, pokud člověk nemá zkušenost s žitou blízkovýchodní realitou.

Církve se shodují na tom, že bez vnitřní obnovy a podpory nejsou tohoto kontinuálního vhledu schopni ani jednotlivci, natož náboženské komunity. Solidarita s oběma stranami trpícími v konfliktu na individuální a sociální rovině a zároveň politické přesvědčení a angažmá jsou někdy obtížně slučitelné věci. Povrchním myšlením a povrchní duševně-duchovní prací nelze docílit než povrchních mezikomunitních vztahů, které v době krize dlouho nevydrží.

⁶⁶⁷ Z pohledu křesťanů je regionální islám a židovství vnímán spíše jako politické, státní náboženství, křesťanství pak jako politicky nedominantní, menšinové náboženství s lokálním původem a nepřerušenu tradicí. Rozhovor s Eliasem Chacourem, 18. prosince 2004, Ibilin, Izrael.

⁶⁶⁸ KHOURY, Rafiq. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 58. In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004, str. 49-61.

Udržování kvalitních mezikomunitních vztahů je však v porovnání s konfliktní konfrontací mnohem obtížnější cestou.

Fakt, že regionální sociopolitické problémy překračují možnosti řešení jednou komunitou, vede teology k tomu, že je výhodnější se na jejich řešení spolupodílet.⁶⁶⁹ Zejména na Blízkém východě proto platí, že praktický ekumenický dialog je neoddělitelný od dialogu mezináboženského a musí jím být nutně podepřen, mimo jiné z toho důvodu, aby nebylo možno ekumenického dialogu zneužít proti ostatním náboženským komunitám.⁶⁷⁰

Pozitivním rysem pro vzájemnou spolupráci na této cestě dialogu je, že základní etický kodex sdílí nejen všechny církve, ale jak dosvědčují místní i západní teologové, také ostatní náboženské komunity.⁶⁷¹ Přesto jsou v regionu křesťanské hodnoty „nastavení druhé tváře“ a „lásky k nepřátelům“ zarámované do novozákonního Kázání na Hoře poněkud vysmívány. Dle mé vlastní zkušenosti jsou to však tyto základní mezináboženské, křesťanské etické hodnoty, jichž je k moudrému rozlišování politického, sociálního a náboženského nejvíce zapotřebí. Na cestě dialogu není možno se udržet bez vnitřní práce samotných náboženských komunit: bez duchovní regenerace, odstraňování zaběhlých identitních stereotypů a aktivního sociopsychologického vzdělávání. Společná práce na vytváření sdílených duchovních hodnot a na vytváření eticky pozitivní politické kultury má blahodárné důsledky jak na mezikomunitní a mezináboženské vztahy, tak na společnou „správu města“. V tomto ohledu je rozvíjení vzájemných vztahů neoddělitelné od neofenzivního a proaktivního, kontinuálního vzdělávání.⁶⁷²

Dialog je výsledkem velkého úsilí, a toho nejsou ušetřeny ani církve. Teologie nemusí být politickou teologií nezbytně⁶⁷³ a mezináboženský dialog by neměl být poznamenán politickými názory. Zejména v palestinském a

⁶⁶⁹ KHOURY, Rafiq. *Chrétiens arabes de la Terre Sainte*, Études-14, Paris, 1988 (369/4), str. 395-408.

⁶⁷⁰ Ekumenický dialog je na některých místech svým způsobem zneužíván proti evangelikálním církvím, tím, že jsou z něj víceméně pro své misijní aktivity mezi muslimy a ostatními křesťany vyloučeny.

⁶⁷¹ KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha, Vyšehrad, 2000.

⁶⁷² KHOURY, Rafiq. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 61. In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004. str. 49-61.

⁶⁷³ Politickou teologii se nazývá proud v současné teologii, započatý v šedesátých letech a věnují se zejména reflexi sociopolitické reality. Mezi nejznámější průkopníky patří Johann Baptist Metz a nejznámější odnož latinskoamerická teologie osvobození. Viz METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. OIKOYMENH, Praha, 1994. SCOTT, Peter. CAVANAUGH, William T. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing, London, 2004.

libanonském kontextu tomu tak však je. Kladu zde tedy církvi otázku, do jaké míry je politizace teologie a církve pro mezináboženský dialog prospěšná (Palestina) a odkdy je žádoucí, aby se náboženská komunita vzdala politické úlohy a začala prosazovat svoji náboženskou, etickou roli (Libanon).

Církev jsou si vědomy hodnot, které mohou do společnosti přinést, a také proto vykazují tendenci být jakýmsi prostředníkem v mezikomunitních vztazích. Ve skutečnosti jsou však příliš minoritní na to, aby si tuto roli mohly nárokovat. Na Blízkém východě žijí především v muslimském kontextu, a jak říkají, dialog je pro ně otázkou přežití.⁶⁷⁴ V tomto bodě by se mohly poučit i stále ještě mocensky dominantní západní církve. Pokud je církev dobře zakořeněná ve společnosti, bude akceptována a respektována. Běžní křesťané však stále vidí svoji přítomnost v lůně muslimské společnosti jako zranění, které ani staletí společného soužití nedokázala vyléčit.⁶⁷⁵ Z pohledu evangelijních hodnot však církvi nepřísluší jít tou snazší cestou a mají povinnost usilovat o vzájemné kvalitní vztahy. Církev nejenže mají žít uprostřed islámu, ale v pohledu teologů mají žít pro islám; a paralelně, v rámci překonání krize, i pro židovství.

7.5. Mezinárodní církve

Posledním korektivem církevní politiky je kvalitní vztah se sesterskými mezinárodními církvemi. Centrální či sesterské úřady církví nelokálního charakteru mohou usnadňovat či komplikovat lokální správu církví a jejich církevně-politickou aktivitu. Na jedné straně je potřeba, aby lokální, popřípadě národní církve měly dostatečnou autonomii v církevní politice, v ekumenickém životě a v teologii, na druhé straně je zapotřebí, aby byly sesterskými církvemi dostatečně podporovány a popřípadě korigovány v administrativě. Je těžké rozhodnout o jednoznačném kritériu. Dle mého názoru jsou kritériem lokální komunity. To znamená, že by nemělo, pro zisk ve vztazích mezinárodních, docházet k obětování lokální komunity. Ačkoli se může zdát, že je důležité, aby

⁶⁷⁴ KHOURY, Rafiq. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 60. In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004. str. 49-61. KHOURY, George S. *Churches and Culture in Palestine*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, June/December 2000, str. 9-38, str. 33.

⁶⁷⁵ KHOURY, Rafiq. *Les relations islamo-chrétiennes dans le contexte actuel : Quelles en sont les nouveautés?* str. 63-73, str. 70. Idem. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 49-61, str. 57 In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004.

mezinárodní církve a organizace měly dobré vztahy s blízkovýchodními státy včetně Izraele, je to především existence lokální komunity, která umožňuje, aby vůbec měly co do činění s vnitřní politikou těchto států. Proto by mělo jít těmto organizacím v dlouhodobé perspektivě o kvalitní stav lokálních církví a o kvalitu vztahů lokálních církví s ostatními místními komunitami. Případ lokální iniciativy dvojí příslušnosti církví je příkladem lokální iniciativy, již nebylo možno uskutečnit mimo jiné z důvodu zhoršujících se mezinárodních mezicírkevních vztahů. První léta palestinské intifády a role palestinské a mezinárodní církve v ní jsou dle mého názoru příkladem, jak by vztahy mezi lokálními a mezinárodními církvemi měly na církevně-politické rovině fungovat.

8. ZÁVĚR

Hlavním tématem předkládané práce byl vývoj palestinských církví po roce 1967. Cílem bylo pochopit fenomén palestinské církve žijící pod okupací a smysluplně nahlédnout reakci církve a teologie na politický konflikt. Bylo tak učiněno v oblasti církevně-politické, teologické a v oblasti biblické hermeneutiky.

Církevně-politický vývoj směřoval k narůstající politizaci a nacionalizaci všech vrstev církví (laici – kněží - hierarchie). Jednalo se o proces, který vyústil v období první intifády, kdy církve jako ekumenicky jednotný celek dosáhly národnostně nejvýrazněji formulované pozice od roku 1948. Církve podpořily palestinské politické požadavky a odsoudily izraelskou okupaci jako neetickou. Od osmdesátých let vznikající teologická a hermeneutická reflexe národnostně orientovanou církevně-politickou ekumenickou pozici umožnila a podpořila. Církevní vývoj na Blízkém východě je hluboce ovlivněn historií, stejně jako současným děním v regionu. Cílem první kapitoly bylo uvést do dějinných vztahů a proniknout do mentality blízkovýchodních církví. Druhá kapitola věnovala pozornost současnému vývoji církví v okolních státech Bilád aš-Šām, Sýrii, Libanonu a Jordánsku. Cílem bylo identifikovat hlavní politické, ekumenické a teologické problémy církví v porovnání s kontextem palestinským. Tím získal čtenář přehled o shodných identitních rysech církví v rámci jednoho státního celku a rozdílných rysech jedné a téže denominace v různých zemích a patriarchátech. Poslední kapitola nabídla normativní reflexi zamýšlející se nad charakterem správy blízkovýchodních církví v oblasti vnitrocírkevní a mezicírkevní spolupráce, mezináboženské a mezinárodně církevní spolupráce a reflexi nad funkcí teologie.

Na rozdíl od tradičního teologického přístupu věnujícího se dané lokalitě z teologicko-dogmatické perspektivy prvních století byly církve v této práci uchopeny v současném církevně-politickém a teologickém vývoji. Prezentovány byly především jako socio-politické a socio-náboženské lokální skupiny zaintegrované v regionálním arabském prostředí a v národní socio-politické struktuře států. Ačkoli v interakci se západním křesťanským světem, byly tyto církve viděny jako lokální arabské křesťanské komunity, zakořeněné v arabsko-

islámské blízkovýchodní kultuře. Diverzita církví inkulturovaných v jednotlivých národních kontextech a mezináboženských podmínkách byla představena rovněž teologicky. Zde se závěrem vracím k hlavnímu účelu práce, jímž bylo na církevně-politické a teologicko-hermeneutické rovině prezentovat lokální perspektivu palestinských církví vyrovnávajících se s fenoménem okupace a s izraelsko-palestinským konfliktem.

9. Seznamy rozhovorů

Vybrány jsou rozhovory s těmi, jež jsem v textu citovala či jejichž myšlenky a informace pro práci používala.

9.1. *Sýrie*

Ghattas Hazim, patriarchální vikář, biskup řecko-pravoslavné církve, 1. července 2007, Damašek.

Ghaid Abdallah, vedoucí celosyrské pravoslavné nedělní školy, 1. července 2007, Damašek.

Armash Nalbandian, biskup arménské apoštolské církve, Damašek, 2. července 2007, Damašek.

Juan Pedro, řecko-katolický patriarchát, kněz španělského původu, odpovědný za mezinárodní korespondenci, 2. července 2007, Damašek.

Joseph Konstantin, představený františkánské farnosti Bab Thuma, 4. července 2007, Damašek.

Joseph Zajtun, historik a archivář řecko-pravoslavné církve, 5. července 2007, Damašek.

Youssef, libanonský student syrsko-pravoslavného semináře Mar Afram, Mar Afram, 8. července 2007.

Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek (žádost o anonymitu).

Romualdo Fernandez, kněz františkánské farnosti Tabbale, 10. července 2007, Damašek.

Lidia Jarjour, laik presbyteriánské církve, Damašek, 15. července 2007.

9.2. *Libanon*

Louis Boisset, děkan teologické fakulty USJ (Université Saint Joseph), 22. července 2007, Bejrút.

Janet Rizk, knihovnice CEDRAC, řecko-katolická církev, 24. července 2007, Bejrút.

Paul Rouhana, děkan Institut Théologique, Université de Saint-Esprit, Kaslik, maronitská církev, 24. července 2007, Bejrút.

Raffi Ohanessjan, Bibliotheque orientale, arménsko-katolická církev, 25. července 2007, Bejrút.

Wardé Maksour, Centre d'Education Religieuse des Soeurs des Saints-Coeurs, 25. července 2007, Bejrút.

Fadi Daou, ředitel ISSR (Institut supérieur de sciences religieuses) USJ, maronitská církev, 25. července 2007, Bejrút.

Marie de Nazareth, spolupracovnice teologa Jeana Corbona (†), 25. července 2007, Bejrút.

Suad A. Slim, vedoucí Archeology and Near Eastern Heritage, Balamand University, řecko-pravoslavná církev, 26. července 2007, Balamand.

Hareth Ibrahim, řecko-pravoslavný kněz, spolu sekretář ATIME (Association of Theological Institutions in Midle East), 26. července 2007, Balamand.

Aram I, Catholicos of Cilicia, Antelias, Arménská apoštolská církev, 27. července 2007, Antélias.

George Sabra, děkan NEST (Near East School of Theology), protestant, 27. července 2007, Bejrút.

Michel Abs, řecko-pravoslavný laik, sociolog, muslimsko-křesťanský dialog, bývalý vedoucí Urgence et développement (Blízkovýchodní rada církví), 27. července 2007, Broumanna; 31. července 2007, Bejrút.

Frida Abs, řecko-pravoslavný laik, učitel teologie, 27. července 2007, Broumanna.

Souraya Bechealany, teolog, řecko-katolická církev, 31. července 2007, Bejrút.

Gabriel Hachem, teolog, maronitská církev, sekretář pro Řád a víru, Blízkovýchodní rada církví, 31. července 2007, Bejrút.

Sylvia Haddad, ředitelka DSPR (The Central Committee of the Department of Services for Palestinian Refugees, Blízkovýchodní rada církví), 1. srpna 2007, Bejrút.

George Al-Kopti, farář anglikánské církve, 1. srpna 2007, Bejrút.

George Khodr, biskup a teolog řecko-pravoslavná církve, 3. srpna 2007, Broumanna.

Antoine Massamiri, jezuita, římsko-katolická církev, 4. srpna 2007, Tanaïl.

9.3. Jordánsko

Sweiss S. Odeh, laik římsko-katolické církve, vedoucí Department of Education, Latinský patriarchát, 6. srpna 2007, Amman.

Ibrahim Khalil Djur, kněz hlavní ammanské farnosti řecko-pravoslavné církve, 7. srpna 2007, Amman.

Victor P. Diab, kanovník anglikánské církve, 7. srpna, 2007, Amman.

Raouf S'ad Abujaber, laik řecko-pravoslavné církve, vedoucí Orthodox Central Council, 9. srpna 2007, Amman.

Yaser Ayash, biskup řecko-katolické církve, 10. srpna, 2007, Amman.

9.4. Palestina

Elias Chacour, současný galilejský biskup řecko-katolické církve, 18. prosince 2004, Ibilin.

Frans Bouwen, člen komunity Bílých otců, znalec blízkovýchodní ekumenické problematiky, vydavatel časopisu Proche-Orient Chrétien, 28. prosince 2004, Jeruzalém, 10. června 2006, Jeruzalém.

Rafiq Khoury, kněz, zodpovědný za katechezi Latinského patriarchátu, římsko-katolická církev, 30. prosince 2004, Tantur; 13. září 2005, Jeruzalém; 7. listopadu 2005, Jeruzalém; 16. srpna 2007.

Naim Ateek, zakladatel a vedoucí ekumenického centra Sabeel, anglikánská církev, 2. prosince 2005, Jeruzalém.

Hanna G.Massad, pastor evangelikální církve, 5. prosince 2005, Gaza City.

Peter de Brul, profesor Betlémské univerzity, kněz římsko-katolická církev, 9. prosince 2005, Betlém; 23. ledna 2006, Betlém; 18. května 2006.

Salim Munayer, děkan Bible College, 9. prosince 2005, Betlém.

Geries Khoury, ředitel Al-Liqa'centra, teolog, laik řecko-katolické církve, 15. prosince 2005, Betlém; 21. ledna 2006, Betlém.

Jamal Khader, profesor Betlémské univerzity, kněz římsko-katolická církev, 16. prosince 2005, Betlém; 27. ledna 2006;

David Burrel, profesor teologie, kněz římsko-katolické církve, několik konzultací, např. 20. ledna 2006, 29. května 2006, vše Tantur.

Étienne Nodet, kněz římsko-katolické církve, 26. ledna 2006, École biblique et archéologique, Jeruzalém.

Mitri Raheb, pastor luteránské církve, vedoucí centra Dar Annadwe, 1. února 2006, Betlém.

Thomas Stransky, kněz římsko-katolické církve, profesor, 27. března 2006, Tantur.

Diana Safieh, laik, římsko-katolická církev, 30. března 2006, Jerusalem.

Fr. Delalande, františkánský kněz, 31. března 2006, Betlém.

Yousef Daher, laik, řecko-katolická církev, The Laity Committee of the Holy Land, 5. dubna 2006, Jeruzalém.

Charlie Abu Sa'da, teolog, laik řecko-katolické církve, 8. dubna 2006, Betlém.

Hossam Naoum, pastor anglikánské církve, 12. dubna 2006, Jeruzalém.

Harry Tees, pastor evangelikální církve, předseda United Christian Council of Israel, 12. dubna 2006, Jeruzalém.

Yakub Atraš, laik římsko-katolické církve, 19. dubna 2006, Beit Sahour.

Raih Abu el-Assal, toho času biskup anglikánské církve, 21. dubna 2006, Jeruzalém.

Basil Abu Eta, laik řecko-pravoslavné církve, 4. května 2006, Betlém.

David M. Neuhaus, jezuita, římsko-katolická církev, učitel na Betlémské univerzitě, 9. května 2006, Betlém; 14. srpna 2007, Jeruzalém.

Bishara Daoud, laik, řecko-pravoslavná církev, 10. května 2006, Betlém.

Nabil Mushahwar, právník, laik řecko-pravoslavné církve, 16. května 2006, Ramallah.

Elias Khoury, právní, laik řecko-pravoslavné církve, 18. května 2006, Jeruzalém.

Artemis Dimitriadis, kněz řecko-pravoslavné církve, 23. května 2006, Notre Dame, Jeruzalém.

Raed Masih, evangelikální pastor, 7. června 2006, Betlém.

Majdi Siryani, kněz římsko-katolické církve, 7. června 2006, Beit Jala.

Yakub Abu'Sada, kněz, řecko-katolická církev, 13. června 2006, Betlém.

Zoughbi Zoughbi, vedoucí centra smíření Wi'am, 14. června 2006, Betlém; 15. srpna 2007, Betlém.

Chris Ferguson, Jerusalem Ecumenical Center, 19. června 2006, Jeruzalém.

Nihad Salman, evangelikální pastor, 20. června 2006, Betlém.

Alex Awwad, evangelikální pastor, 22. června 2006, Betlém.

Daniel Rossing, Žid, vedoucí Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations, 15. srpna 2007, Tantur.

10. Bibliografie

ABOU RAMADAN, Mousa. *La loi applicable à la minorité roum orthodoxe de l'État d'Israël*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 50, No. 1-2, 2000, str. 105-141.

ABU-SAAD, Ismael. *Palestinian Education in Israel: The Legacy of the Military Government*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 5, No. 1, 2006, str. 21-56.

ABU EL-ASSAL, Riah. *Caught in Between. The Story of an Arab Palestinian Christian Israeli*. SPCK, London, 1999.

Accord Fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël. In: *Documentation catholique*, 6. února 1994, No. 2087/1994, str. 116-123; 4. ledna 1998, No. 2173/1998, str. 8-11.

ANDERSON, Kjartan. *Pilgrims, Property and Politics: The Russian Orthodox Church in Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony. *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 388-430.

ANDONI, Ghassan. *A Comparative Study of Intifada 1987 and Intifada 2000*. In: CAREY, Roane (ed). *The New Intifada. Resisting Israel's Apartheid*. Verso, 2001, str. 209-218.

ANTOUN, Richard T. *Civil Society, Tribal Process, and Change in Jordan: An Anthropological View*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, 2000, str. 441-463.

ANTOUN, Richard T. *Fundamentalism, Bureaucratization, and the State's Co-optation of Religion: A Jordanian Case Study*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, 2006, str. 369-393.

ARAM I. KESHISHIAN. *For a Church Beyond its Walls*. Armenian Catholicosate of Cilicia, Antélias, 2007.

ARAM I. KESHISHIAN. *Justice, Paix, Reconciliation*. Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias, 2003.

ARAM I. KESHISHIAN. *L'Eglise face aux grands défis*. Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias, 2002.

ARAM I. KESHISHIAN. *In Search of Ecumenical Vision*. Armenian Catholicosate of Cilicia, Antélias, 2002.

ARAM I. KESHISHIAN. *Orthodox Perspectives on Mission*. Regnum Books&Lynx Communications, Oxford, 1992.

ASSAF, Fadi. *Liban : stratégie de défense nationale et reconstruction politique*. In: Défense nationale et sécurité collectif, říjen 2006, str. 196-200.

Assemblée des Ordinaires Catholiques de Terre Sainte. Synode Diocésain des Eglises catholiques. *Plan Pastoral Général*. Imprimerie du Patriarcat latin de Jérusalem, 2000.

AATEEK, Naim S. *Justice and only Justice: a Palestinian Theology of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989.

AATEEK, Naim S., ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991.

AATEEK, Naim S. *Biblical Perspectives on the Land*. In: AATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 108-116.

AATEEK, Naim S., DUAYBIS, Cedar, TOBIN, Maurine (eds.) *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. Melisende, London, 2005.

AITEEK, Naim S., DUAYBIS, Cedar, SCHRADER, Marla (eds.) *Jerusalem. What Makes for Peace? A Palestinian Christian Contribution to Peacemaking.* Melisende, London, 1997.

AITEEK, Naim S., PRIOR, Michael (eds.) *Holy Land, Hollow Jubilee. God, Justice and the Palestinians.* Melisende, London, 1999.

AZARYA, Victor. *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban Life Behind Monastery Walls.* University of California Press, Berkley, California, 1984.

BAILEY, Betty Jane, BEILEY, Martin J. *Who Are the Christians in the Middle East?* Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 2003.

BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu.* Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.

BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005.* In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXIV, No. 4., 2005, str. 25-48.

BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum.* Knecht, Frankfurt am Mein, 1995.

BECHMANN, Ulrike. *Die Verkündigung Gottes in der Erfahrung der Menschen. Eine kurze Einführung in die kontextuelle palästinensische Theologie.* In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum.* Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 79-86.

BEININ, Joel, STEIN, Rebecca L. (eds.) *The Struggle for Sovereignty. Palestine and Israel 1993-2005.* Stanford University Press, Stanford, California, 2006.

BENVENISTI, Meron. *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem.* University of California Press, London, 1996.

BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2005.

BIN TALAL, Hassan. *Christianity in the Arab World*. SCM Press, London, 1995.

BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. Burns&Oates, Wellwood, 1987.

BOTIVEAU, Bernard. *Le droit de l'état-nation et le statut des non-musulmans en Égypte et en Syrie*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Vol. 47, Ste Anne - ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 123-139.

BOUWEN, Frans. *The Churches in Middle East*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 25-36.

BOUWEN, Frans. *The Churches in Jerusalem*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 37-49.

BOUWEN, Frans. *Relations entre catholiques et orthodoxes à Jerusalem*. In: JAEGER, D.-M.A. (ed.) *Papers Read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land*. Ecumenical Institute for Theological Research Tantur, Jerusalem, 1981, str. 213-235.

BOUWEN, Frans. *Dimensions oecuméniques du pèlerinage du pape Jean-Paul II en Terre Sainte*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 50, No. 1-2, 2000, str. 142-153.

BOUWEN, Frans. *La semaine de la prière pour l'unité des chrétiens à Jerusalem*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 57, No. 3-4, 2007, str. 291-317.

BRAUDE, B., LEWIS, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Vol. I. *The Central Lands*. Vol. II: *The Arabic-Speaking Lands*. Holmes&Meier Publishers, London, 1982.

BREGER, Marshall J. (ed.) *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004.

CLARKE, Duncan L. *Mainline Protestants Begin to Divest from Israel: A Moral Imperative of "Effective" Anti-Semitism?* In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXV, No. 2, 2005, str. 44-59.

COBBAN, Helena. *The Palestinian Liberation Organisation. People, Power and Politics*. Cambridge University Press, 1984.

COLLIN, B. *Le Problème Juridique des LIEUX-SAINTS*. Centre d'Études Orientales, Caire, Librairie Sirey, Paris, 1966.

CORBON, Jean. *L'Église des Arabes*. Les Editions du Cerf, Paris, 1977.

CORBON, Jean. *Liturgie des source*, Les Editions du Cerf, Paris, 1980.

CORBON, Jean. *Cela s'appelle l'aurore... Homélie liturgiques*. Éditions des Béatitudes, Burtin, 2004.

CORBON, Jean. *Redécouvrir et approfondir la tradition antiochienne*. In: *Renouveau des Églises orientales catholique*, Département de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 2000, str. 15-46.

CORBON, Jean. *L'inculturation de la foi chrétienne au Moyen-Orient. Éléments de problématique ecclésiologique*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 48, 1988, str. 255-271.

CORBON, Jean, KHODR, George, KAFEETY, Samir, LAHAM Albert. *Die Palästinafrage als Herausforderung an den christlichen Glauben*. In: LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976, str. 33-43.

CHABRY, Laurant, CHABRY, Annie. *Politique et minorités au Proche-Orient. Raisons d'une explosion*. Maisonneuve&Larose, Paris, 1984.

CHACOUR, Elias. *Frères de sang*, Cerf, Paris, 1982.

CHACOUR Elias. *Nous appartenons à cette terre*. Desclée, Paris, 1990.

CHACOUR, Elias. *A Palestinian Christian Challenge to the West*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 85-90.

CHACOUR, Elias. *J'ai foi en nous : Au-delà du désespoir*. Paris, 2002.

CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*. In: *Les Cahiers de L'Orient*, No. 48, 1997, str. 117-122.

CHESHIN, Amir, HUTMAN, Bill, MELAMED, Avi. *Separate and Unequal. The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Harvard University Press, London, 1999.

CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, Marshall J. (ed.). *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307-338.

Conseil des Patriarches Cathliques d'Orient. *Mystère De l'Eglise. „Je suis la Vigne, Vous, les Sarments*.“ Edition du Secrétariat Général, Bkerké, 1996.

Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient. *Le mouvement Oecuménique. „Que Tous Soient Un.“* Edition du Secrétariat Général, Bkerké, 1999.

ČEJKA, Marek. *Izrael a Palestina. Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu.* Centrum strategických studií, Brno, 2005.

DAMM, Thomas. *Palästinensische Befreiungstheologie. Annäherung und Würdigung aus der Sicht eines deutschen Theologen.* Kleine Schriftenreihe Heft 5, Trier, 1999.

DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban.* In: *Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique.* CdD 29, VI, 2007, str. 77-88.

DAOU, Fadi. *Chrétiens et musulmans arabes : quelle rencontre?* In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 55, No. 1-2, 2005, str. 88-110.

DAOU, Fadi. *Religion et politique dans une société pluraliste : réflexion libanaises.* In: *Proche-Orient Chrétiens*, Vol. 57, No. 1-2, 2007, str. 86-102.

DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship.* Peace Research Report No. 35, University of Bradford, UK, 1995.

DELPAL, Bernard. *Syrie et Liban. Du bon usage du pessimisme, ou réflexions au retour d'un voyage.* In: *Les Cahiers de L'Orient*, 1997, No. 48, str. 123-135.

DE LIBERA, A. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie.* OIKOYMENH, Praha, 2001.

DE WIT, Hans. *Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible.* JONELEIT-OESH, Silja, NEUBERT, Miriam (eds.) *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie un Praxis.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 2002, str. 19–64.

DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999.

DICK, Ignace. *Evolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 35-50.

DICK, Ignace. *La Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 7-23.

DICK, Ignace. *Particularisme melkite au sein de la famille byzantine et émergence du patriarcat catholique*. In: EDELBY, Nagi, MASRI, Pierre (eds.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 81-101.

DICK, Ignace. *La Syrie de Byzance à l'Islam. Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie*. In: *Proche-Orient Chrétien*, 1990, No. 50, str. 233- 244.

DU BRUL, Peter. *The Crisis and the Change in Palestinian Christians*. Bethlehem University, 1982.

DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 56-81.

DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002.

DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXI, No. 2, 2002, str. 51–65.

EDELBY, Nagi, MASRI, Pierre (eds.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005.

EDELBY, Néophytos Msgr., HACHEM, Gabriel P. *Chrétiens Arabes: Pont entre l'Orient et l'Occident*. Cahiers de l'Orient chrétien, CEDRAC (USJ), 2007.

ELLIS, Marc. *Toward a Jewish Theology of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1987.

Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (zdroj Elias Khoury).

EMMETT, Chad F. *Conflicting Loyalties and Local Politics in Nazareth*. In: *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 3, 1997, str. 535-553.

FARGUES, Philippe. *Les Chrétiens Arabes d'Orient : Une perspective démographique*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, Vol. 47, 1997, str. 59-78.

FASHEH, Munir. *Reclaiming Our Identity and Redefining Ourselves*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books. Maryknoll, New York, 1991, str. 61-84.

FUCHS, Ottmar. *Kontextuelle Theologie: verwurzelt im Lebens- und Leidenszusammenhang der Kulturen*, In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*, Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 87-118.

FUCHS, Ottmar. *Die Stimme der Leidender ist heilig!* In: *Bibel und Liturgie*, Vol. 67, No. 2/3, 1994, str. 127-142.

GARDET, L., ANAWATI, M.-M. *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Études de philosophie médiévale, XXXVII. Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1948.

GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie : streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch*. Erlangen: Erlangen Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen, 1999.

GRÄBE, Uwe. *The significance of Land for a „Theology after Auschwitz“ in the European/North American Context and the Response of Palestinian Christians*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 9-10, 1997, str. 34-51.

Grégorios III Laham. *L'engagement oecuménique de l'Église grecque mekite catholique après Balamand*. In: EDELBY, Nagi, MASRI, Pierre (eds.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 111-131.

HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970.

HANUŠ, Jiří (ed.) *Ekumenické církevní dějepisectví. Dějiny, analýzy, perspektivy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2003.

HASSASSIAN, Manuel. *The Issue of Land in the Post Peace Process*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 9-10, 1997, str. 98-104.

HAGOPIAN, Harry. *The Armenian Church in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 215–268.

HAJJAR, Joseph. *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*. Éditions du Seuil, Paris, 1962.

HASBANI, Nadim. *Liban : crise politique sur fond de nouveau partage du pouvoir*. In: Politique étrangère, No. 1, 2007, str. 39-52.

HECHAÏME, Camille. *La production culturelle des chrétiens arabes aujourd'hui : expression d'identité dans la société musulmane*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jérusalem, 1997, str. 171-188.

HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècle)*. École française de Rome, Palais Farnèse, Rome, 1994.

HEYER, Friedrich. *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger*. LIT, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Vol. 11, Hamburg, 2000.

HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

HUMMEL, Thomas, HINTLIAN, Kevork, CARMESUND, Ulf (eds.) *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land*. Fox Communications and Publications, London, 1999.

ISRAELI, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. Frank Cass, London, 2002.

ISSA, Anton Odeh. *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles. Études historico-juridique et développement moderne international*. Franciscan Printing Press, Jérusalem, 1976.

JAEGER, D.-M.A. (ed.) *Papers Read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land*. Ecumenical Institute for Theological Research Tantur, Jérusalem, 1981.

JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXV, No. 138, 2006, str. 6-22.

JAMAL, Amal. *The Palestinian National Movement: Politics of Contention, 1967-2005*. Indiana University Press, 2005.

Justice and Peace Commission, Jerusalem. *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1980.

KAPELIOUK, Ammon. *L'état social, économique, culturel et juridique des Arabes chrétiens en Israël*. In: *Asian and African Studies*, Vol. 5, 1969, str. 51-95.

KATANACHO, Hanna. *Arab Christian Responses to Israel and the Conflicts*. Příspěvek přednesený na konferenci *Christian Perspectives on the Israeli Palestinian Conflict* pořádané International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation, Praha, ve dnech 13. – 17. listopadu 2006. Příspěvek ze dne 14. listopadu 2006.

KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, str. 509-534.

KASSAB, Najla. *A Middle Eastern Christian Approach to the Old Testament*. In: *Theological Review*, Vol. XIII, No. 1, 1992, str. 35-49.

KHADER, Jamal, NEUHAUS, David. *Le dialogue interreligieux en Terre Sainte quarante ans après Nostra Aetate*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 56, No. 3-4, 2006, str. 299-310.

KHAIRALLAH, Mounir. *Le Synode patriarcal maronite : période préparatoire*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 53, No. 1-2, 2003, str. 51-62.

KHAIRALLAH, Mounir. *Le Synode patriarcal maronite : session conclusiv. En route vers la réception*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 56, No. 1-2, 2006, str. 53-65.

KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press, New York, 1997.

KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.

KHODR, Georges. *Theologische Reflexionen zum Palästinakonflikt*. In: LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976, str. 61-71.

KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khalil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission*. (zdroj Elias Khoury).

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Palestinian Christian Identity*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 71-76.

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Current Situation: A Christian Perspective*. In: WILLIAMSON, Roger. *The Holy Land in the Monotheistic Faiths*, Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992, str. 120-125.

KHOURY, Geries Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*. In: *Missionswissenschaftliches Institut Mission e.V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, Aachen, 1993, str. 38-75.

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str.169-178.

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Intifada of Heaven and Earth*, Nazareth, 1989 (v arabštině).

KHOURY, Rafiq. „Unsere Kirchen sind keine Inseln.“ *Zur Identität der palästinensischen Christen*. BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995.

KHOURY, Rafiq. *La catéchèse dans l'Église locale de Jérusalem : histoire, situation actuelle et perspective d'avenir*. Pontificia Università Lateranense, Řím, 1978.

KHOURY, Rafiq. *L'insertion de nos Églises dans le monde de l'Islam arabe*. In: *Documentation catholique*. 6. února 1994, No. 2087, str. 140-143.

KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str. 39–88.

KHOURY, Rafiq. *Le dialogue interreligieux comme moyen de confronter ensemble la recherche des valeurs communes*. Latinský patriarchát, Jeruzalém, 2003.

KHOURY, Rafiq. *Faire théologie en Palestine*. In: TOTT, 2005, str. 14–25.

KHOURY, Rafiq. *L'éducation religieuse chrétienne dans les écoles de l'Autorité Palestinienne*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 3-4, 2004, str. 313-319.

KHOURY, Rafiq. *Les Chrétiens de Terre Sainte : expérience historique et réalité présente*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 57, No. 3-4, 2007, str. 292-317.

KHOURY, Shahadeh, KHOURY, Nicola. *A Survey of the History of the Orthodox Church of Jerusalem*. ABUJABER, Raouf Sa'd. *Addendum: A Section on the History of the Orthodox Cause in Palestine and Jordan between 1925 and 1992*. The Orthodox Central Council – The Orthodox Society, Amman, 2002.

KIMMERLING Baruch, MIGDAL, Joel S. *The Palestinian People: A History*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.

KING, Michael Christopher. *The Palestinians and the Churches*. Vol. I: 1948-1956. World Council of Churches, Ženeva 1981.

Kolektiv autorů. *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 1992.

Kolektiv autorů. *Renouveau des Églises orientales catholiques*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 1994.

Kolektiv autorů. *Unité et diversité dans les Eglises en Orient*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 1997.

Kolektiv autorů. *La collégialité épiscopale dans les Eglises orientales*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 2003.

LABAKI Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*. In : PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 241-282.

La question du statut personnel au Levant. Damas, 1939.

LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976.

LÖFFLER, Paul. *Christliche Präsenz in Palästina. Zur Vielfalt der Konfessionen*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 13-27.

L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient. Actes de 3^e Symposium Interdisciplinaire, Éditions Saint-Paul, Bejrút, 1992.

MACPHERSON, Duncan. *Pilgrim Preacher. Palestine, Pilgrimage and Preaching.* Melisende, London, 2004.

MAIER, Thomas. *L'Église syrienne orthodoxe de Jérusalem. Un regard sur son histoire et sa présence actuelle en Terre Sainte.* In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 3-4, 2004, str. 305-312.

MAÏLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docence géopolitique des minorités.* In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir.* Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 35-57.

MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948.* In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str. 113-146.

MAKDISSI, Antoine. *Les Chrétiens et la Renaissance arabe.* In: *Islamochristiana*, Vol. 14, 1988, str. 107-126.

MARCH, Leonard. *Palestinian Christianity – A Study in Religion and Politics.* In: O'MAHONY, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem.* *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 5, No. 2, 2005, str. 147-166.

MAZAWI, André Elias. *Palestinian Local Theology and the Issue of islamo-Christian Dialogue: An Appraisal.* In: *Islamochristiana*, Vol. 19, 1993, str. 93-115.

MEIER, Andreas. *Conference on Palestinian Local Theology; Towards a Theology of Liberation in the Palestinian-Israeli Context.* In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 1, 1992, str. 65-77.

MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*. In: *Unité et diversité dans les Églises en Orient*. Département de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 1997, str. 143-171.

METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. OIKOYMENH, Praha, 1994.

MISHAI, Shaul. SELA, Avraham. *The Palestinian Hamas. With a New Introduction. Vision, Violence, and Coexistence*. Columbia University Press, New York, 2006.

MISSIR, L. A. *Eglises et Etat en Turquie et au Proche-Orient*. Recueil d'articles. Administratur principal à la Commission des Communautés Européennes. Chez l'auteur, Bruxelles, 1973.

MITRI, Tarek. *Les relations islamo-chrétiennes*. In: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient*, I., Editions Saint Paul, Beyrouth, 1988. Actes du Ier Symposium Interdisciplinaire. Centre de theologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1987, str. 111-120.

MUNAYER. Salim J. *The Ethnic Identity of Palestinian Arab Christian Adolescents in Israel*. Cardiff, Oxford Centre for Mission Studies, Oxford, 2000.

MUNAYER, Salim J. (ed.) *Seeking and Pursuing Pece. The Process, The Pain, and the Product*. Musalaha, Jeruzalém, 1998.

MUNAYER, Salim J. (ed.) *In the Footspetps of our Father Abraham*. Musalaha, Jeruzalém, 2002.

MUSALHA, Nur. *Jewish Fundamentalism and the 'Sacred Geography' of Jerusalem in Comparative Perspective (1967-2004): Implications for Inter-Faith Relations*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 3, No. 1, 2004, str. 29-67.

MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 14/15, 2000, str. 89-111.

NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990*. Disertační práce, Hebrew University, Jeruzalém, 1992.

NEUHAUS, David. *Qehilla, Église et peuple juif*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 56, 2006, str. 53-65.

NEUHAUS, David. *Jewish Israeli Attitudes towards Christianity and Christians in Contemporary Israel*. In: O'MAHONY, Anthony, KIRWAN, Michael (eds.) *World Christianity. Politics, Theology, Dialogues*. Melisende, London, 2004, str. 347-371.

NEUHAUS, David. *New Wine into Old Wineskins. Russians, Jews and Non-Jews in the State of Israel*. In: The Journal of Eastern Christian Studies, Vol. 57, No. 3-4, 2005, str. 207-236.

NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*. Institut d'études politique. Cycle supérieur d'études politique, DEA, Paris, 1991.

NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 62, 2002, str. 365-380.

O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 9-55.

O'MAHONY, Anthony, KIRWAN, Michael (eds.) *World Christianity. Politics, Theology, Dialogues*. Melisende, London, 2004.

O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*. In: *Chronos*, 3, 2000, str. 61-84.

O'MAHONY, Anthony. *The Vatican, Jerusalem, the State of Israel and Christianity in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *International Journal for the Study of the Christian Church*. Special Issue: Christianity and Jerusalem. Routledge, Vol. 5, No. 2, 2005, str. 123-146.

O'MAHONY, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem*. *International Journal for the Study of the Christian Church*. Vol. 5, No. 2, 2005.

Orthodox Congress – Israel. Executive Committee. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (zdroj Elias Khoury).

PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997.

PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 283-313.

PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two People*. Cambridge University Press, Cambridge, 20062.

PAPPE, Ilan. *The Post-Zionist Discourse in Israel: 1990-2001*. In: *The Holy Land Studies*, 2002, Vol. 1, No. 1, str. 9-35.

PARRATT, John (ed.) *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

PARRY, Ken, MELLING David J., BRADY, Dimitri, GRIFFITH, Sidney H. HEALEY, John F. *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Blackwell Publishing, London, 2004.

PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ámmiyyát et le paradigme de Hwayyek*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 219-240.

PITTMAN, Lester. *The Formation of the Episcopal Diocese of Jerusalem 1841-1948: Anglican, Indigenous and Ecumenical*. In: HUMMEL, Thomas, HINTLIAN, Kevork, CARMESUND, Ulf (eds.) *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land*. Fox Communications and Publications, London, 1999, str. 85-104.

Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient I. Actes du Ier Symposium Interdisciplinaire. Centre de theologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1987. Editions Saint Paul, Bejrút, 1988.

Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II. Actes du Iie Symposium Interdisciplinaire. Centre de theologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. Editions Saint Paul, Bejrút, 1989.

PRIOR, Michael. *Bible and Colonialism*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.

PRIOR, Michael. *Ethnic Cleansing and the Bible: a Moral Critique*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 2, No. 1, 2002, str. 37-59.

PŘIBYL, Stanislav. *Ekumenismus a právo*. Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, L. Marek, Brno, 2006.

RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser: Israel, seine Nachbarn und die Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, Gutersloh 1994.

RAHEB, Mitri. *I am a Palestinian Christian*. Fortress Press, Minneapolis, 1995.

RAHEB, Mitri. *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern*. Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Vol. 11, Guetersloh, 1990.

RAHEB, Mitri. *Zur Demographie der Christen in Palestina/Israel. Zahlen und Fakten*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 28-35.

RAHEB, Mitri. *Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 125-133.

RAHEB, Mitri. *Law, Power, Justice, and the Bible*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 97-100.

RAHEB, Mitri. *The Future of the Holy Land: Elements of a Positive Religious Contribution – A Christian Perspective*. In: WILLIAMSON, Roger. *The Holy Land in the Monotheistic Faiths*, Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992, str. 126-132.

RACIONZER, Leon Menzies. *Christianity in Modern Israel*. In: O'MAHONY, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem*. International Journal for the Study of the Christian Church. Vol. 5, No. 2, 2005, str. 167-181.

RISHMAWI, Miriam. *We don't pay taxes anymore in Beit Sahour*. In: AUGUSTIN, Edda (ed.) *Palestinian Women. Identity and Experience*. Zed Books, London, 1993, str. 142-152.

RONDOT, Pierre. *Les Chrétiens d'Orient*. J. Peyronnet&Cie, Paris, 1955.

ROSSING, Daniel. *Microcosm and Multiple Minorities: The Christian Community in Israel*. In: *Israel Yearbook and Almanac 1999*, Jeruzalém, str. 28-43.

ROSSING, Daniel. *Preparing for Dialogue in the Holy Land*. In: *America*, September 13, 2004, str. 18-21.

ROUHANA, Nadim. *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*. Yale University Press, New Haven and London, 1997.

ROUHANA, Nadim. GHANEM As'ad. *The Crisis of Minorities in Ethnic States: The Case of Palestinian Citizens in Israel*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 1998, No. 30, str. 321-346.

ROUHANA, Paul. *Expérience de la collégialité épiscopale dans l'Église melkite*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 1-2, 2004, str. 77-84.

ROUSSOS, Sotiris. *Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem*. In: O'MAHONA, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem*. International Journal for the Study of the Christian Church, Routledge, Vol. 5, No. 2, 2005, str. 103-122.

ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?* [25. 9. 2006]

URL:

<http://hcc.haifa.ac.il/Departments/historyschool/conferences/greekorthodoxchurch/pdf/sotiris.pdf>

ROUSSOS, Sotiris. *Patriarchs, Notables and Diplomats: the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem in the Modern Period*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 372–387.

RUETHER, Rosemary Radford. RUETHER, Hermann J. *The Wrath of Jonah. The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*. Harper & Row, San Francisco, 1989.

SABBAH, Michel. *Le caractère universel de l'Église de Jérusalem*. Lettre pastorale de Mgr Michel Sabbah, Patriarche latin de Jérusalem. In: *Documentation catholique*, 5. března 1989, No. 1979, str. 252-258.

SABBAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Lettre pastorale de Mgr Michel Sabbah. In: *Documentation catholique*, 16. ledna 1994, No. 2086, str. 72-83.

SABBAH, Michel. „*Appelez la paix sur Jérusalem!*“ Lettre pastorale de Mgr Michel Sabbah, Patriarche latin de Jérusalem. In: *Documentation catholique*, 2.-16. září 1990, No. 2012, str. 810-820.

SABBAH, Michel. TEISSIER, Henri. *Comment être chrétiens en terre d'islam? Déclaration des évêques latins du monde arabe*. In: *Documentation catholique*, 4. ledna 1998, No. 2173, str. 38-39.

SABBAH, Michel. *Recherche la Paix et poursuis-la*. Jeruzalém, 1998.

SABBAH, Michel. *Paix sur Jerusalem : Propos d'un évêque palestinien*. Entretiens avec Yves Teyyier d'Orfeuil, Desclée, Paris, 2002.

SABBAH, Michel. *Chrétiens et musulmans pour une société palestinienne nouvelle*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 1-2., 2004, str. 71-76.

SABELLA, Bernard. *Socio-economic Characteristics and Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 82-95.

SABELLA, Bernard. *Palestinian Christian Emigration From the Holy Land*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 51, 1991, str. 74-85.

SABRI, Jiryis. *The Arabs in Israel*. Monthly Review Press, New York and London, 1976.

SA'DI, Ahmad H. *The Politics of 'Colaboration': Israel's Control of a National Minority and Indigenous Resistance*. In: *Holy Land Studies*, 2005, str. 7-26.

SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*. The Brookings Institution, Washington, DC, 1988.

SAKO, Louis Msgr., SIDAROUSS, Fadel P., SABBAH, Michel SB, AUDDO, Antoine Msgr. *Églises au Moyen-Orient: défis et espérances*. Cahiers de l'Orient chrétien, CEDRAC, Bejrút, 2005.

SAMIR, Samir Khalil. *Pour une théologie arabe contemporaine. Actualité du patrimoine arabe chrétien*. In: *Proche Orient Chrétien*, Vol. 38, No. 1-2, 1988, str. 64-98.

SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: *Proche-Orient Chrétien*, No. 47, 1997, str. 79-102.

SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57-87.

SAYIGH, Yezid. *Armed Struggle and the Search for State. The Palestinian National Movement, 1949-1993*. Institute for Palestine Studies, Washington, Oxford University Press, 1997.

SCHÖLCH, Alexander. *Britain in Palestine 1838-1882: the Roots of the Balfour Policy*, Journal of Palestine Studies, Vol. 22, 1992, str. 39-56.

SCHULZ, Helena Lindholm, ve spolupráci s HAMMER, Juliane. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*. Routledge, London, 2003.

SCOTT, Peter, CAVANAUGH, William T. (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

SHEHADEH, Imad. N. *Ishmael in Relation to the Promises of Abraham*. Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, TX, 1986.

SHEHADEH, Imad. *A Comparison and a Contrast between the Prologu of John's Gospel and Qur'anic Surah 5*. Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, TX, 1990.

SHORROSH, Anis. *Jesus, Prophecy & Middle East*. Daphne, Al: Anis Shorrosh Evangelistic Association, 1979.

SHORROSH, Anis. *Islam Revealed: A Christian Arab's View of Islam*. T. Nelson, Nashville, 1988.

SHORROSH, Anis. *Islam: A Threat or a Challenge*. Fairhope, Al: Nall, 2004.

SHORROSH, Anis. *The True Furqan*. Duncanville, TX, World Wide Printing, 2003.

SHOUFANI, Emile. *Le curé de Nazareth*. Entretiens avec Hubert Prolongeau. Albin Michel, Paris, 1998.

SHOUFANI, Emile. *Comme un veilleur attend la paix*. Entretiens avec Hubert Prolongeau, Albin Michel, Paris, 2002.

SICKING, Thom. *Théologie orientale ou théologie en orient? Conférence internationale d'Aïn Traz, 12-15 avril 2005*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 55, 2005, str. 309-333.

SICKING, Thom. *Complémentarité et opposition entre tradition et modernité en théologie au Moyen-Orient*. In: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II*. Actes du IIe Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. Editions Saint Paul, Bejrút, 1989. str. 107-119.

SICKING, Thom. *Minorités religieuses et dialogue oecuménique. Trois situations: l'Égypte, la Syrie et le Liban*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 49, 1989, str. 60-90.

SLEIMAN, Jean. *Pour une problématique des relations intercommunautaires chrétiennes au Liban*. In: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II*. Actes du IIe Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. Editions Saint Paul, Bejrút, 1989. str. 89-105.

SMOOHA, S. *The Orientation and Politization of the Arab Minority in Israel*. Westview Press, London, 1992.

STAVROU, Theodore George. *Russian Interests in Palestine, 1882-1914: A Study of Religious and Educational Enterprise*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1963.

STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*. Harper&Row Publishers, New York, 1988.

SUERMAN, Herald (ed.) *Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2001.

SUERMAN, Herald. *Palästinische Theologie im Zeitalter der Intifada*. In: *Oriens Christianus*, 1994, Vol. 74, str. 104-122.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2003.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Vztahy státní, národní a církevní složky v jeruzalémské církevní politice po roce 1967. Charakter, vývoj a aktuální výzvy*. In: *Teologická reflexe*, 1/2007, str. 5–31.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Problémy a výhledy správy blízkovýchodních církví. Historicko-normativní studie*. URL: [21. ledna 2008]
<http://www.iir.cz/display.asp?lng=cz&ida=104&idi=181>.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Proces smíření. Palestinská hermeneutika události, identity a starozákonního textu*. In: *Výklady a časy. Biblické a hermeneutické studie* (uspořádal Jan Roskovec). Studie a texty (Evangelické teologické fakulty), No. 10, 2007/1, str. 223-251.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Palestinská politická teologie. Její vznik, charakteristika, autoři a témata*. In: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství*, Vol. 1, 2007, str. 161-189.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Pravý ekumenismus musí začít na cestě s lidem Božím. Teologie a osoba Arama I. Keshishiana, moderátora Světové rady církví a katolika Kilíkijského arménského patriarchátu*. In: *Parrésie. Revue pro východní křesťanství*, Vol. 1, 2007, str. 241-249.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjedinost Boží*. In: *Teologická revue*, No. 1-4, 2006, str. 133-157.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Současná teologie palestinské církve. Výzvy a odpovědi*. In: *Teologie & společnost*, 1/ 2006, str. 6-14.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Optika křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafiqem Khourym*. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 21–23.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Palestinian Church Reads Old Testament. The Triangle of Ethnicity, Faith, Land – and Biblical Interpretation*. In: *Communio Viatorum*, ETF, Praha, Vol. I, 2004, str. 32-64.

TAMCKE, Martin, MARTEN, Michael (eds.) *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings Modern historical missions in the Middle East*. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, LIT Verlag, Vol. 39, Berlin, 2006.

TIBAWI, Abdul Latif. *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*, Oxford University Press, London, 1961.

THEISEN, Heinz, MUSTAFA, Walid (eds.) *Modernism and Post-Modernism: North-South Interaction, Reinterpretation, Future Prospects*. Proceedings of the First Joint Conference between Bethlehem University and The Catholic University of Applied Science, Köln 13-14 September, 2005. Bethlehem University, 2006.

Theology and the Local Church in the Holy Land. In: *AL-Liqa' Journal*, Vol. 1, 1992, str. 93-107.

TOURNAY, Raymond J. *La Terre promise. Hier et aujourd'hui*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 39, 1989, str. 35-59.

TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: an Historical, Social, and Political Study*. Praeger, Westport, Connecticut, London 1993.

TSIMHONI, Daphne. *The Christians in Israel: Aspects of Integration and the Search for Identity of a Minority within a Minority*. In: *MA'OZ*, Moshe,

SHEFFER, Gabriel. *Middle Eastern Minorities and Diaspora*. Academic Press, Sussex, 2002, str. 124-152.

TUÉNI, Ghassan, SAMIR, Samir Khalil. *Rôle et Avenir des Chrétiens d'Orient Aujourd'hui*. Cahier de l'Orient chrétien, CEDRAC, Bejrút, 2005.

VALOGNES, Jean-Pierre (pseudonym). *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient : Des Origines à nos Jours*. Fayard, Paris, 1994¹.

VERDEIL, Chantal. *Travailler à la renaissance de l'Orient chrétien : les mission latines en Syrie (1830-1945)*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 51, No. 3-4, 2001, str. 267-316.

WAGNER, Donald E. *The Alliance Between Fundamentalist Christians and the Pro-Israel Lobby: Christian Zionism in US Middle East Policy*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 2, No. 2, 2004, str. 163-187.

A wall in Jerusalem: Obstacles to Human Rights in the Holy City. B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, Jerusalem, 2006.

WILLIAMSON, Roger. *The holy Land in the Monotheistic Faiths*. Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992.

YOUNAN, Munib, STRICKERT, Frederick M. *Witnessing for Peace. In Jerusalem and the World*. Fortress, Minneapolis, 2003.

YOUNAN, Munib A. *Palestinian Local Theology*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 1, 1992, str. 51-63.

YOUNAN, Munib A. *The Holy Land in the Christian Tradition*. In: WILLIAMSON, Roger. *The holy Land in the Monotheistic Faiths*, Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992, str. 38-50.

ZOUGHBY, Elias. *Mémoires. Un évêque peu commode. Dit-on.* Paris, 1992.

ZOUGHBY, Elias. *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Bejrút, 1995.

ZOUGHBY, Elias. *Tous schismatiques.* Bejrút, 1981.

ZOGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche.* (zdroj Antoine Massamiri).

ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967.* In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str. 147-167.

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Palestinské církve po roce 1967
Církevně-politický a teologický vývoj

Dizertační práce

Autor:	Mgr. Monika Šlajerová
Katedra:	Ekumenický institut
Vedoucí práce:	doc. Ivana Noble, PhD.
Studijní program:	Teologie P 6141
Studijní obor:	Systematická a praktická teologie
Rok odevzdání:	2008

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci s názvem „*Palestinské církve po roce 1967. Církevně-politický a teologický vývoj*“ napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze, dne 1. prosince 2008

Mgr. Monika Šlajerová

Anotace:

Církevně-politický a teologický vývoj palestinských církví v Jeruzalémě a na Západním břehu je hlavním tématem disertační práce nazvané „Palestinské církve po roce 1967. Církevně-politický a teologický vývoj“. Proces politizace a nacionalizace palestinských církví je prezentován jako hlavní faktor vedoucí během první intifády k vyjádření vnitrocírkevně a ekumenicky jednotné pozice odmítající izraelskou okupaci jako neetickou. V souvislosti s narůstajícím národním uvědoměním vzniká od osmdesátých let lokální palestinská teologie věnující se především reflexi konfliktu a jeho důsledků pro církve. Podobně i palestinská hermeneutika čelí politickému zneužití Starého zákona a snaží se číst Bibli z palestinské perspektivy.

Historickému a regionálnímu kontextu v rámci území Velké Sýrie (Bilād aš-Šām) jsou věnovány první dvě kapitoly práce. První popisuje charakter vzájemných vztahů a mentalitu blízkovýchodních církví, druhá identifikuje hlavní politické, ekumenické a teologické problémy církví v rámci státních celků Sýrie, Libanonu a Jordánska. Poté následují tři kapitoly věnující se církevní politice, teologii a hermeneutice palestinských církví. Poslední kapitola předkládá teologicky normativně orientovanou úvahu o charakteru správy blízkovýchodních církví a o vzájemných mezicírkevních a mezikomunitních vztazích.

Klíčová slova:

Blízkovýchodní církve

Palestinské církve

Jeruzalémský patriarchát

Palestinská teologie

Izraelsko-palestinský konflikt

Abstract:

Church-policy and theological evolution of Palestinian Churches in Jerusalem and in the West Bank is the main topic of a thesis entitled „Palestinian Churches after 1967. Evolution in Church Politics and Theology.” Gradual process of politization and nationalization of Palestinian Churches is taken as a chief development leading towards ecumenically shared position denouncing Israeli occupation as unethical, statement commonly expressed by church representatives starting with the first Intifáda. Within context of growing national awareness, local Palestinian theology has emerged in the eighties trying to reflect upon the ongoing political conflict and its impact on churches. Similarly, Palestinian hermeneutics deals with political misuse of Old Testament struggling to create a genuine Palestinian reading of the Bible.

To understand the situation of Palestinian churches better, historical and regional context of Great Syria (Bilad ash-Sham) territory is described in two first chapters. The first examines the historical condition of mutual Muslim-Christian and inter-church relations. The second identifies the main socio-political, ecumenical and theological problems of Churches in neighbouring countries of Syria, Lebanon and Jordan. Then the three chapters consecrated to church policy, theology and hermeneutics of Palestinian Churches follow. Last chapter offers theological evaluation of the present state of Middle Eastern church administration and mutual inter-church and Muslim-Christian relations.

Keywords:

Middle Eastern Churches

Palestinian Churches

Jerusalem Patriarchate

Palestinian Theology

Israeli-Palestinian Conflict

OBSAH

1. ÚVOD	1
2. SOCIOHISTORICKÁ PODMÍNĚNOST CÍRKVÍ VELKÉ SÝRIE	8
2.1. DĚLIMÍ STATUT A MILLETOVÝ SYSTÉM.....	9
2.2. KAPITULACE A EVROPSKÉ MISIE	13
2.3. TANZĪMĀT A AN-NAHĀA	20
2.4. ROZMANITÁ JEDNOTA	24
3. SOUČASNÉ CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ, EKUMENICKÉ A TEOLOGICKÉ TÁZÁNÍ KŘEŠŤANŮ A CÍRKVÍ V SÝRII, LIBANONU A JORDÁNSKU	27
3.1. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V SÝRII	27
3.2. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V LIBANONU	34
3.3. EKUMENICKÁ SITUACE V SÝRII A LIBANONU	43
3.4. TEOLOGIE V SÝRII A V LIBANONU	52
3.5. CÍRKEVE V JORDÁNSKU.....	61
3.5.1. Politická a mezináboženská situace	61
3.5.2. Ekumenická a teologická situace	66
3.6. SHRNUŤÍ.....	70
4. CÍRKEVNĚ-POLITICKÝ VÝVOJ V JERUZALÉMSKÉ OBLASTI	73
4.1. ZÁKLADNÍ PŘEHLED SOCIOPOLITICKÝCH PODMÍNEK PALESTINSKÝCH CÍRKVÍ	74
4.2. FORMOVÁNÍ PALESTINSKÉ NÁRODNÍ KŘEŠŤANSKO-MUSLIMSKÉ POZICE (PŘED ROKEM 1948)	76
4.2.1. Role křesťanského tisku před první světovou válkou	76
4.2.2. Muslimsko-křesťanská opozice za britské mandátní správy.....	80
4.3. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V JORDÁNSKU A V IZRAELI PO ROCE 1948	86
4.3.1. Jeruzalém a Západní břeh pod Jordánskem (1948-1967).....	90
4.3.2. Izraelští Palestinci a izraelská politika vůči církvím (1948-1967)	92
4.4. POLITICKÁ SITUACE CÍRKVÍ V IZRAELI A NA OKUPOVANÝCH ÚZEMÍCH PO ROCE 1967	99
4.4.1. Izraelská vládní politika vůči církvím.....	101
4.4.2. Vnitrocírkevní a mezicírkevní politický vývoj po roce 1967.....	104
4.4.3. Územní otázka tří jeruzalémských patriarchátů	108
4.4.4. Shrnutí.....	113
4.5. POLITICKÁ POZICE CÍRKVÍ ZA PRVNÍ INTIFÁDY	113
4.5.1. Společná prohlášení a aktivity církví	115
4.5.2. Beitsahourská daňová vzpoura.....	116
4.5.3. Zabrání hospice svatého Jana.....	117
4.5.4. Důsledky intifádové spolupráce církví.....	119
4.6. VÝVOJ CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ POZICE V OBDOBÍ MÍROVÉHO PROCESU	120
4.6.1. O významu Jeruzaléma pro křesťany (1994)	122
4.6.2. Některé z oblastí pokračující ekumenické spolupráce	123
4.6.3. Navázání diplomatických vztahů: Vatikán - Izrael (1993) a Vatikán - OOP (2000) 126	
4.6.4. Územní otázka z pohledu laiků řecko-pravoslavné církve a volba patriarchů	127
4.6.5. Mírová jednání v Camp Davidu (2000)	130
4.7. NÁSTIN CÍRKEVNÍHO VÝVOJE PO ROCE 2000	131
4.8. SHRNUŤÍ.....	134
5. PALESTINSKÁ POLITICKÁ TEOLOGIE	136
5.1. VZNIK SOUČASNÉ PALESTINSKÉ TEOLOGIE	136
5.1.1. Mezinárodní konzultační proces křesťanských církví.....	137
5.1.2. Lokální křesťanská politicko-teologická reflexe.....	142
5.1.3. Shrnutí.....	145
5.2. PALESTINSKÁ TEOLOGICKÁ CENTRA.....	146
5.2.1. Al-Liqa', Sabeel a Dar Annadwa.....	147
5.2.2. Zapojení církevních představitelů	152
5.3. PALESTINŠTÍ TEOLOGOVÉ: JEDNOTLIVÉ PŘÍSTUPY	153
5.3.1. Evangelikální církve	154

5.3.1.1.	Apologetická teologie	154
5.3.1.2.	Musalaha a Salim Munayer - teologie smíření.....	156
5.3.2.	Protestantské církve	158
5.3.2.1.	Naim Ateek: palestinská teologie osvobození.....	158
5.3.2.2.	Mitri Raheb: kontextuální teologie a hermeneutika „šestého evangelia“	159
5.3.2.3.	Munib Younan: teologie svědectví	161
5.3.2.4.	Riah Abu El-Assal: teologie politické spravedlnosti a smíření	161
5.3.3.	Řecko-katolická (melkitská) církev	162
5.3.3.1.	Geries Khoury: muslimsko-křesťanský dialog a teologie politické angažovanosti ...	162
5.3.3.2.	Elias Chacour: narativní teologie smíření	163
5.3.3.3.	Emil Shoufani: teologie mezináboženského dialogu kultur	164
5.3.4.	Římsko-katolická (latinská) církev	165
5.3.4.1.	Rafiq Khoury: teologie obnovy lokální církve.....	165
5.3.4.2.	Msgr. Michel Sabbah: pastorální teologie lokální církve.....	166
5.3.5.	Politicko-teologická reflexe církevních představitelů řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve	167
5.3.6.	Závěr: otázky palestinské teologie	170
6.	PALESTINSKÁ BIBLICKÁ HERMENEUTIKA	176
6.1.	VZNIK HERMENEUTICKÉHO PROBLÉMU	177
6.2.	VÝVOJ ODPOVĚDI: IDENTIFIKACE S PŘÍBĚHY	179
6.2.1.	Exodus a Nábotova vinice.....	183
6.2.2.	Problém identifikace	185
6.3.	VYVOLENÍ IZRAELE A ZASLÍBENÍ ZEMĚ: PŘÍSTUPY PALESTINSKÝCH TEOLOGŮ K ÚSTŘEDNÍ PROBLEMATICE	187
6.3.1.	Popření otázky	188
6.3.2.	Univerzalizace.....	190
6.3.3.	Kontextualizace.....	191
6.3.4.	Etizace.....	193
6.3.5.	Shrnutí.....	194
6.4.	NÁVRHY OBECNÉ HERMENEUTIKY Z PALESTINSKÉ PERSPEKTIVY	195
6.4.1.	Naim Ateek	196
6.4.2.	Mitri Raheb	198
6.4.3.	Michel Sabbah	200
6.4.4.	Shrnutí.....	202
6.5.	KRITICKÁ EXEGEZE ZÁPADNÍCH TEOLOGŮ	204
6.5.1.	Socioideologická kritika deuteronomistické tradice (Thomas Römer)	204
6.5.2.	Spirituálně-kanonický přístup (David Neuhaus, Alain Marchadour).....	209
6.6.	ETICKÉ A DUCHOVNÍ HODNOTY PRO HERMENEUTIKU SMÍŘENÍ	210
6.7.	ZÁVĚR: PALESTINSKÁ BIBLICKÁ HERMENEUTIKA	211
6.8.	ZÁVĚR: PALESTINSKÁ POLITICKÁ TEOLOGIE A HERMENEUTIKA	213
7.	SPRAVOVAT CÍRKEV	217
7.1.	LAICI A HIERARCHIE	217
7.2.	MEZICÍRKEVNÍ A EKUMENICKÉ VZTAHY	222
7.3.	TEOLOGOVÉ A TEOLOGICKÁ REFLEXE	224
7.4.	MEZIKOMUNITNÍ A MEZINÁBOŽENSKÉ VZTAHY	226
7.5.	MEZINÁRODNÍ CÍRKVE	229
8.	ZÁVĚR.....	231
9.	SEZNAMY ROZHOVORŮ	233
9.1.	SÝRIE	233
9.2.	LIBANON	233
9.3.	JORDÁNSKO	235
9.4.	PALESTINA	235
10.	BIBLIOGRAFIE	238

1. ÚVOD

Ačkoli je blízkovýchodní dění tradičně velmi přitažlivé pro politology, teologové se blízkovýchodnímu regionu věnovali především v jeho historickém významu jako Přednímu východu a současný vývoj církví přehlíželi. Orientalisty naopak upoutala majoritní témata, spojená s islámem. S narůstajícím sbližováním mezi Evropou a Blízkým východem a s propojováním vědních disciplín, v tomto případě politologie, sociologie a teologie, však vyvstalo téma současného vývoje blízkovýchodních církví do popředí, a spojilo tak politologický a teologický zájem. Neméně podstatným důvodem pro uplatnění politologie v teologii je skutečnost, že blízkovýchodní církve kromě duchovní funkce plní i funkci sociální a politickou a vytváří pro své věřící silný identitní sociopolitický zdroj. Blízkovýchodní církve, jako instituce a komunity věřících s dvoutisíciletou tradicí, jsou pod vlivem lokálního a regionálního politického vývoje a charakteru lokální populace, a to je třeba vzít při popisu vývoje těchto církví v potaz.

Předkládaná studie sleduje současný církevně-politický a teologický vývoj křesťanských církví v oblasti Velké Sýrie (Bilād aš-Šām), tedy zemí Sýrie, Libanonu (Antiochijský patriarchát), Jordánska, a především Izraele/Palestiny (Jeruzalémský patriarchát). V práci sbírám informace z primární a sekundární bibliografie, ze zúčastněného, angažovaného pozorování, z vedení rozhovorů s místními teology, církevními představiteli, v církvi aktivními laiky a s místními a mezinárodními odborníky. První, úvodní kapitola studie je branou vedoucí k porozumění jednání blízkovýchodních církví ve dvacátém století, a to pomocí představení historických jevů, jež mentalitu církví podmiňují. Uvádí-li první kapitola do kontextu časového, uvádí druhá kapitola do kontextu prostorového, regionálního, neboť je sondou do politické, ekumenické a teologické situace zemí Sýrie, Libanonu a Jordánska. Třetí, čtvrtá a pátá kapitola se pak již zcela věnují hlavnímu tématu práce uvedenému v názvu, tedy palestinským církvím po roce 1967 a jejich církevně-politickému a teologickému vývoji. Ve třetí, nejobsáhlejší kapitole je sledován vývoj církevně-politické pozice jeruzalémských církví a místních křesťanů od konce 19. století, především pak po okupaci Západního břehu a Pásmu Gazy v roce 1967. Pozice třinácti tradičních jeruzalémských církví vůči izraelské vládě se vyvíjela a vyústila ve společné odmítnutí okupace

s počátkem první intifády, církevně-politicky i ekumenicky významnému kroku. Ve čtvrté kapitole se věnuji teologii, jež v průběhu posledních třiceti let v Jeruzalémském patriarchátu vznikla, a domnívám se, že je možno ji nazvat teologií politickou, jelikož se vymezuje především vůči politickému konfliktu. Pátá kapitola pojednávající o palestinské hermeneutice představuje postupy, pomocí nichž se palestinští teologové vyrovnávají s politickým zneužitím Bible k podpoře proizraelských nároků. Závěrečná šestá kapitola je eticky normativní reflexí věnující se správě a obnově blízkovýchodních církví.

Odhlédneme-li od podpůrných kapitol, je hlavním cílem práce zodpovědět otázku vývoje vztahu předních církví okupovaných palestinských území k národnostní palestinské otázce, a tím potažmo k otázce izraelské okupace a izraelsko-palestinského konfliktu. Ačkoli je výklad církevně-politického vývoje sledován chronologicky, vnitřní logika vývoje postoje palestinských církví k národnostní otázce je uchopena z událostního a myšlenkového těžiště neboli událostí během první intifády, kdy se všech třináct tradičních jeruzalémských církví shodlo na církevně-politické pozici odsuzující okupaci a vyjadřující solidaritu palestinskému povstání. Tento čin hodnotím jako církevně-politicky a teologicko-pastoračně oprávněný v daném období vzhledem k tomu, že absolutní většina palestinských křesťanů náleží k palestinskému lidu a sdílí jeho národní aspirace, a jako politicky a teologicky umírněný. V průběhu chronologického zpracování je sledována otázka, jaké okolnosti bránily a jaké naopak vedly k intifádové pronárodní pozici církví. Po intifádovém vrcholu je pozornost obrácena k pointifádovému vývoji devadesátých let a přelomu tisíciletí.

Církevně-politický vývoj a teologickou reflexi politické situace chápu v lokálním kontextu jako dva vzájemně se ovlivňující a doplňující nástroje. Nejprve však pojednávám o církevně-politickém vývoji (třetí kapitola), neboť teologická reflexe vznikla spíše jako odpověď na narůstající vědomí o vnitrocírkevně a národně neudržitelně nízkém pronárodním profilu oficiální pozice jeruzalémských církví po roce 1967. Teologické kapitoly následují po kapitole církevně-politické rovněž proto, že se teologie rozvinula nejvíce po změně v pozici církevně-politické, tj. v devadesátých letech.

K nahlédnutí specifičnosti práce je třeba objasnit otázky týkající se východisek, pramenících z mého rozhodnutí a z charakteru blízkovýchodní reality. Jedná se o zvýšený politologický zájem, operování s palestinskou

křesťanskou populací jako s kolektivem, o pragmatické pojetí ekumenismu a mezikomunitních vztahů, o zvýšený zájem o aktuální teologické dění, o snížený zájem o dogmatickou teologii a teologický ekumenismus.

Vzhledem k tomu, že blízkovýchodní, a především palestinský církevní vývoj je výrazně odkázán na vývoj politický, je popis církevního a teologického vývoje postaven na popisu politické situace církevních komunit v národním kontextu. Kromě rámcového popisu politické situace v Sýrii, Libanonu a Jordánsku jde především o dvě témata, o izraelsko-palestinský konflikt, jenž je vnímán palestinskou stranou zejména ve svých důsledcích jako neoprávněná okupace palestinských území, a o palestinský nacionalismus. V této souvislosti je třeba uvést, že práce při prezentaci palestinského křesťanského národnostně orientovaného názoru nepřekračuje politická stanoviska podpořená rezolucemi OSN a současnými izraelskými historiky (viz bibliografie).

Pokud jde o operování s palestinskou křesťanskou populací jako s kolektivem, práce vychází z kolektivní identity palestinských křesťanů definované palestinskými a izraelskými sociology a teology jako identity arabské, palestinské a křesťanské příslušnosti (viz bibliografie). Pokud jde o politické stanovisko, práce vychází z prvořadého zájmu palestinské křesťanské populace na ukončení okupace. Skutečnost kolektivní palestinské identity a kolektivně sdíleného základního palestinského politického názoru nepovažuji za nutné dokazovat, neboť jsou v blízkovýchodním regionu sdílenou veřejnou znalostí, podloženou rovněž mnou vedenými rozhovory a bibliografií. V této souvislosti je třeba upozornit na to, že demografické otázky se věnuji pouze zběžně, a to v případě palestinských církví, neboť obecně platí, že informace o příslušnosti občanů k církvím jsou na Blízkém východě z různých důvodů značně zkrácené.

Hodnocení kvality mezicírkevních a mezikomunitních vztahů¹ je v práci uchopeno teologicky netradičně, neboť je založeno značně pragmaticky. Vycházím z kritéria úspěšné mezikomunitní a mezicírkevní koexistence především na sociopolitické a sousedské rovině, a nikoli v závislosti na stupni teologického konsenzu. V tomto smyslu je oficiální teologický a mezináboženský dialog poněkud upozaděn a v práci mu není věnována patřičná pozornost, protože

¹Mezicírkevními vztahy nazývám vztahy mezi jednotlivými křesťanskými církvemi, zatímco mezikomunitními vztahy označuji vztahy mezi muslimskými komunitami a křesťanskými církvemi (viz dále v úvodu).

není vnímán jako pozitivní sám o sobě (akademická rovina), ale především ve svém významu pro praxi, ať už ekumenickou či v širokém slova smyslu politickou.² Vycházím zde z pozorování, že na Blízkém východě je to především sociopolitický soulad mezi církvemi a náboženskými komunitami, a nikoli primárně soulad teologický, který je určující pro rozvoj dobrých vztahů a nezbytný pro přežití křesťanských církví. Navíc, vzhledem ke starobylosti odlišností církevních tradic, ke starobylosti náboženských sporů a k praktické nepropustnosti muslimsko-křesťansko-židovských hranic nemají místní církve a náboženské komunity příliš velkou potřebu vést teologický a mezináboženský dialog, který by směřoval k teologické konvergenci a byl veden akademicky. Naopak, církve se spolu navzájem a s ostatními náboženskými komunitami spojují především v případě vnějšího ohrožení či společného sociopolitického zájmu.

To, že se práce věnuje současné církevně-politické a teologické problematice, a nikoli historickému vývoji blízkovýchodních církví, rovněž vychází z charakteru arabského způsobu myšlení. Ačkoli jsou si arabští křesťané vědomi, že dávná historie mezicírkevních a mezikomunitních vztahů zcela zásadním způsobem ovlivňuje vztahy současné, jejich prvořadá pozornost je zaměřena k aktuální současnosti a její bezprostřední minulosti s tím, že tradice věnovat se zkoumání církevní historie není u arabských křesťanů příliš rozšířena. Přirozeně se práce zaměřuje na současnou církevní a teologickou scénu i z důvodu zvýšeného zájmu západního publika o vývoj současných mezikomunitních vztahů na Blízkém východě.

S obratem k současnosti souvisí i zájem práce o nově vznikající blízkovýchodní teologii jako teologii lokální. Na arabských teologických seminářích a institutech se vyučuje teologie východní (řecká, arménská, syrská) a ve velké míře také tradiční teologie západní (katolická, protestantská). Málo jsou ale tyto teologie aktuální a lokální. V tomto smyslu jsou v této práci politické potřeby věřících i teologů brány jako legitimní součást potřeb duchovních. Tradiční východní teologii, nejen syrské či řecké, ale ani středověké arabské, se tedy práce nevěnuje z toho důvodu, že ji blízkovýchodní teologové prozatím příliš

² Přístup, jenž upřednostňuje praxi před teorií je obvyklý například v teologii osvobození. BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. Burns&Oates, Wellwood, 1987. PARRATT, John (ed.) *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

nepoužívají k tomu, aby z ní hovořili do současné situace věřících. Nově vznikající teologické myšlení, jež na aktuální otázky odpovídá, však v žádném případě nelze svým rozsahem, záběrem a razancí srovnávat s hnutím latinskoamerické teologie osvobození či feministické teologie. Korektivem nově vznikající blízkovýchodní teologie je totiž stále silná zakořeněnost v tradiční blízkovýchodní společnosti, v církevní tradici a stabilitě liturgie pro jedny a v Písmu pro druhé. Je to proto spíše ovlivnění západní teologií, které dává vzniknout novému teologickému myšlení, přičemž na propojení nového myšlení s tradiční východní, například sociální, teologií se ještě čeká.

Na základě zvolených východisek používá práce do jisté míry specifickou terminologii. Vzhledem k tomu, že náboženské komunity na Blízkém východě plnily a plní nejen náboženskou, ale především společenskou funkci, na západě užívaný pojem „mezináboženský“ je nevhodný a užívám jej pouze v úzké definici pro výlučně mezináboženskou interakci, například mezináboženský dialog. Obvyklé vztahy mezi muslimskými komunitami a křesťanskými církvemi označuji jako „mezikomunitní vztahy“, neboť jde o interakci na nábožensko-socio-politické rovině. Také volím nediskriminační přístup a všechny církve a církevní společenství nazývám „církvemi“, pojmem, jež je pro církevní společenství v blízkovýchodní oblasti cennější. V interakci s muslimskými a židovskými komunitami či v interakci mezicírkevní rovněž nazývám církve „komunitami“. Tím se snažím nastolit rovnocenný přístup k náboženským komunitám a zároveň upozornit na převážně sociopolitický charakter vzájemné interakce. Vztahy mezi církvemi popisuji termínem „mezicírkevní“, a pokud jsou tyto vztahy nasměrovány k mezicírkevnímu sblížení, označuji je jako „ekumenické“. Potřebuji-li věroučně rozlišit jednotlivé církve, hovořím o nich převážně jako o „denominacích“, popřípadě „konfesích“. Na vnitrocírkevní rovině rozlišuji tři základní vrstvy, tj. laiky, klérus (nižší a vyšší) a hierarchii (oficiální církevní představitelé). Slovo „laický“ pak používám v politickém (například laický stát) a církevním významu (nevysvěcený, popřípadě neteologicky vzdělaný). Pojem „místní“ a „lokální“ používám víceméně synonymně, dalšími stupni jsou pak pojmy „regionální“ a „mezinárodní“. Obdobně rozlišuji lokální a univerzální teologii, církev apod. V národním kontextu rozlišuji rovinu „národní“ a „státní“, popřípadě „vládní“. Termínem „konfesionální“ pak označuji uzavřený způsob myšlení či výlučně definovanou identitu, ať už u křesťanských či

muslimských komunit, přičemž „konfesionalismem“ je nazýván libanonský politický systém.

Čemu se tedy práce věnuje a čemu ne? Práce chce demonstrovat církevně-politický, teologický a hermeneutický vývoj v palestinských církvích co do otázky národně-politické, tj. vyrovnání se s fenoménem okupace a souvisejících nároků. Práce nepopisuje historii izraelsko-palestinského konfliktu ani historii palestinského národního hnutí. Rovněž je upuštěno od prezentace jednotlivých blízkovýchodních církví co do jejich církevní historie, teologických tradic, liturgie a historie mezicírkevních a ekumenických vztahů. Práce informuje o blízkovýchodních církvích jako o církvích činných v národní sociopolitické oblasti.

A jakou metodou práce vznikala? Při zpracování tématu palestinských církví jsem nejprve vycházela ze znalostí získaných v průběhu přípravy diplomové práce, která byla založena především na pracích Uwe Gräbeho a palestinských teologů Naim Ateeka a Mitri Raheba. Pro zpracování disertační práce jsem se nejprve věnovala rozhovorům s palestinskými církevními představiteli, teology a laiky aktivními v církvích a společenském životě (viz seznam rozhovorů v závěru práce). Jejich výběr byl učiněn na základě předchozí znalosti (autoři monografií apod.) a na základě informací poskytnutých místní populací na otázku, kteří lidé v církvích určují církevní a teologický vývoj a mají přehled o dané problematice. V průběhu sbírání a třídění materiálu z rozhovorů jsem vyhledávala další primární a sekundární literaturu za účelem srovnání a doplnění. Zde se osvědčily především práce Davida Neuhausa, Michaela Dumpera a Anthonyho O'Mahonyho. S nimi a s dalšími místními i mezinárodními odborníky na danou problematiku jsem konzultovala dílčí závěry práce (někteří z nich jsou uvedeni v seznamu rozhovorů v závěru práce). Z nasbíraných rozhovorů přímo cituji převážně ve druhé kapitole věnované Sýrii, Libanonu a Jordánsku. V dalších kapitolách cituji z rozhovorů mnohem méně, a to především z toho důvodu, že se již jedná o souvislý výklad a myšlenky respondentů jsou integrovány přímo do výkladu textu, takže pouze odkazují na jejich autora. Na konci práce uvádím seznam osob, s nimiž jsem vedla rozhovory a jejichž informace jsem v práci uplatnila.

Práce s arabskými osobními jmény je náročná, neboť pro účel další práce s textem je třeba přepisovat jména více způsoby. Jako první znění jsem se rozhodla ponechat jména v anglickém, popř. francouzském znění, tak jak jsem je

zaznamenala v zahraniční literatuře či jak je používají sami autoři, protože jsou tak lehce dohledatelná v textech uveřejněných v západních jazycích. Jako druhá je uvedena mezinárodně uznávaná, arabštině věrná forma transliterace dle normy DIN_31635. Dle tohoto přepisu je možno jména přímo přepsat zpět do arabštiny a dále s nimi v arabštině pracovat. U těch jmen, která by se česky četla zásadně jinak, než jak je čteno na základě anglického a arabského znění, uvádím i český fonetický přepis. U osobních jmen, která jsou v českém jazyce již všeobecně zavedena, používám zavedenou českou formu, aniž bych je přepisovala do mezinárodně uznávaného přepisu. U názvů časopisů, novin a některých termínů však používám především transliteraci. Vzhledem k tomu, že často používám tatáž osobní jména, transliterace, popř. přepis do fonetické češtiny je užit při prvním výskytu jména v příslušné kapitole. Přepisy jsem používala především u osobních jmen užívaných v hlavním textu, často však i v poznámkovém aparátu. Transliteraci jsem nepoužila u osob, s nimiž jsem dělala rozhovory a jež neuvádím v hlavním textu. Jmenný seznam osob je pak uveden v závěru ve jmenném rejstříku a v seznamu rozhovorů.

Chtěla bych zdůraznit, že pojednávat o blízkovýchodní problematice z politického, církevního, ekumenického a teologického hlediska je velmi citlivou záležitostí. Spíše než o fixní závěry mi proto jde o rozkrytí linií odpovědí místních křesťanských komunit na současné politické otázky a o příslušnou teologickou reakci, tak jak jsem obojí zachytila v příslušné bibliografii, a především vyzozorovala z místní církevní a politické situace a z mnoha rozhovorů provedenými s místními křesťany a s místními i mezinárodními odborníky. Proto bych ráda svoji práci nazvala interpretací a představila ji jako příspěvek k diskusi. Kritickým postojem, který na mnoha místech zaujímám, bych se rovněž nikterak nechtěla dotknout zainteresovaných subjektů či zakrýt úctu, jež k blízkovýchodním církvím chovám. Rovněž bych chtěla poděkovat všem těm, kteří mi věnovali svůj čas, sdělovali své názory a poskytovali pomoc a rady. Jmenovitě oceňuji zázemí poskytnuté Evangelickou teologickou fakultou a péči vedoucí práce doc. Ivany Noble PhD.

2. SOCIOHISTORICKÁ PODMÍNĚNOST CÍRKVÍ

VELKÉ SÝRIE

K uvedení do problematiky blízkovýchodního církevního vývoje dvacátého století je potřeba si uvědomit, které z historických jevů situaci na Blízkém východě ovlivnily natolik, že její vývoj podmiňují i v současnosti. V této kapitole je proto ve třech oddílech nejprve popsána a poté co do významu pro současnost

analyzována trojice historických jevů. Jedná se o *ḍimmī statut* a *milletový systém*,

jež v průběhu staletí upravovali vztah islámu ke křesťanským komunitám, o takzvané *kapitulace*, smlouvy uzavírané mezi evropskými zeměmi a Osmanskou říší, doprovázené *evropskými křesťanskými misiemi*, a nakonec o reformy provedené Osmanskou říší v devatenáctém století, řečené *tanzīmāt* a o hnutí arabské kulturní renesance, *an-naḥḍa*.

Ačkoli jsou v průběhu celé práce blízkovýchodní církve charakterizované jako lokální komunity s dvoutisíciletou tradicí, přetrvávající problém je viděn v napětí mezi lokálním zakořeněním v arabsko-islámské kultuře a zesíleným západním vlivem. Úvodní kapitola popisuje proces této sociopoliticky

protichůdné dynamiky ve třech krocích. Oddíl věnovaný *ḍimmī* statutu a

milletovému systému představuje jakousi tezi a seznamuje s tradičním společensko-politickým uspořádáním blízkovýchodních vztahů mezi islámem a křesťanskými komunitami. Antitezi představuje druhý oddíl věnující se evropskému politickému a církevnímu vlivu, jež bylo možno uskutečnit na základě sdílené náboženské příslušnosti evropských zemí a blízkovýchodních křesťanů. Syntézi ve vývoji pak představují vládní osmanské reformy

devatenáctého století zrovnoprávňující postavení křesťanských komunit a laicizující společnost, stejně jako an-naḥḍa, arabská renesance začleňující za významné pomoci místních křesťanů evropské sociopolitické hodnoty do blízkovýchodního společenského myšlení.

Cílem úvodní kapitoly je nejen seznámit s historickými jevy, ale především ozřejmit jejich dopad na myšlení a jednání současných blízkovýchodních církví. Jednotlivé oddíly proto postupují tak, že po krátkém představení pojmů nastupuje popis toho, jak tyto jevy působí na současný vývoj, jednání a mentalitu církví. Po třech oddílech ozřejmujících blízkovýchodně-evropské napětí přichází závěrečný čtvrtý oddíl, jenž tématicky shrnuje hlavní rysy současných blízkovýchodních církví.

2.1. Dīmmī statut a milletový systém

Islám jako vládnoucí náboženství si v průběhu dějin přirozeně vyčleňoval právo strukturovat společenské a politické vztahy. Křesťanství, považované za náboženství knihy, bylo tolerováno a křesťanský lid byl lidem chráněným (dīmmī statut).³ To v praxi znamenalo, že křesťané nemuseli přijmout islám a mohli nadále vyznávat své náboženství. Podmínkou však bylo uznat muslimskou politickou nadvládu a vzdát se vlastní politické a misijní aktivity. Výměnou za ochranný statut bylo rovněž třeba platit zvláštní daně a přijmout praktická opatření odkazující na nižší společenský statut křesťanů a církví.⁴ Právní stránka

³ Dle ISSA, Anton Odeh. *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles, études historico-juridique et développement moderne international*. Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1976. PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999. CHABRY, Laurant, CHABRY, Annie. *Politique et minorités au Proche-Orient. Raisons d'une explosion*. Maisonneuve&Larose, Paris, 1984, str. 15-61. MISSIR, L. A. *Eglises et Etat en Turquie et au Proche-Orient*. Chez l'auteur, Bruxelles, 1973. BRAUDE, B., LEWIS, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Volume I. *The Central Lands*. Volume II. *The Arabic-Speaking Lands*. Holmes&Meier Publishers, London, 1982. HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècle)*. École française de Rome, Palais Farnèse, 1994, str. 39-137.

⁴ Předpisy týkající se omezení křesťanských komunit byly v průběhu dějin upravovány a zpravidla nebyly uplatňovány v plné šíři. První druh omezení se týkal náboženské oblasti. Misijní aktivita byla církvím zapovězena, byly omezeny veřejné projevy náboženské zbožnosti a stanoveny podmínky rekonstrukcí a charakter staveb náboženských objektů. Druhý druh omezení vylučoval křesťany z vojenské služby a politických funkcí. Křesťané platili speciální daně, daň z hlavy (qizja, džizja, později považována za náhradu výkonu vojenské služby) a pozemkovou daň

islámu rovněž plnila funkci občanského zákoníku společného všem muslimům. Jelikož však nebylo možno uplatňovat islámský zákoník na nemuslimskou populaci, bylo jednotlivým křesťanským komunitám přiznáno právo spravovat vlastní církevní záležitosti a záležitosti osobního statutu věřících na základě zákonů odvozených z křesťanství. Islám tedy po staletí představoval ve společnosti politicky, právně a nábožensky dominantní sociopolitický a věroučný systém, přičemž křesťanské církve byly považovány za podřízené, avšak chráněné komunity s náboženskou a do značné míry i církevně-právní svobodou.

Milletový systém, zavedený na počátku Osmanské říše, upřesnil vágní charakter dīmmī statutu, institucionalizoval odlišné právní postavení křesťanů v otázce osobního statutu a upravil charakter vztahu mezi církvemi a říší. Nemuslimské komunity v říši rozdělil dle dané náboženské příslušnosti do takzvaných milletů („národů“), socionáboženských, značně autonomních celků. Millet fungoval jako nezávislý orgán v záležitostech náboženských (například kanonická disciplína), administrativních (správa církevního majetku včetně hřbitovů, kostelů a vzdělávacích institucí) a jurisdikčních (soudní tribunály týkající se osobního statutu, tj. sňatek, rozvod, dědictví apod.). Byl to zpravidla patriarcha, který millet vedl a jako jediný křesťanský představitel tím zastával důležitou politickou funkci v oficiální hierarchii říše. Obyčejně byl volen církevním synodem či bratrstvem, popřípadě členy komunity, a schvalován sultánem formou beratu, který mu umožnil ujmout se církevních i politických funkcí.⁵

Na konci 19. století tak uznávala Osmanská říše následující církevní komunity. Z pravoslavných církví to byl řecko-pravoslavný millet čtyř patriarchátů, Konstantinopolského, Alexandrijského, Antiochijského a Jeruzalémského, a pravoslavné církve na Balkáně, vydělené v 19. století. Ze starobylých východních neboli prechalcedonských církví byla uznávána arménská

(hāra, chardž). Co se týče sociální oblasti, není až do současnosti možno uzavřít sňatek mezi nemuslimským mužem a muslimskou ženou, pokud muž nepřestoupí na islám.

⁵ Na počátku Osmanské říše byly nejprve uznány millety dva, řecko-pravoslavný, zřízený roku 1453, a židovský. Po osm let zastupoval řecko-pravoslavný patriarcha všechny křesťany Osmanské říše. Roku 1461 byl zřízen druhý křesťanský millet, arménský, pod jehož správu byly umístěny všechny prechalcedonské církve, tradičně nazývané nestoriánské a monofyzitské. Tyto komunity se zpravidla spravovaly samy pomocí svých náboženských představitelů, zodpovídajících se představiteli celého milletu. Evropská misijní aktivita způsobila reduplikaci církví, a z toho důvodu došlo ke vzniku nových milletů pro takzvané uniátské, s Římem sjednocené církve (viz dále).

apoštolská církev, asyrská církev východu (nestoriáni) a syrská pravoslavná církev (jakobité). Z katolických církví byla uznávána římsko-katolická církev (latinská), řecko-katolická církev (melkitská), maronitská církev, syrsko-katolická církev, arménsko-katolická církev a chaldejská církev. Protestantké církve se řídily zvláštními regulacemi.⁶

Po tomto krátkém náčrtku základních pojmů muslimsko-křesťanského sociopolitického uspořádání je třeba se obrátit k hlavnímu cíli kapitoly, jímž je vysledovat, jak tyto jevy podminily vývoj církví ve dvacátém století.

V prvé řadě je důležité si uvědomit, že dīmmī statut a milletový systém fixoval mentální společenský úzus nahlížet jednotlivce jako příslušníka určité skupiny, primárně charakterizované danou náboženskou příslušností. Základní jednotkou nebyla kategorie jednotlivce, ale komunity, a to povětšinou buď s vyšším, islám, či nižším, křesťanství a židovství, společenským statutem. Jelikož

se mentalita dīmmī statutu a milletového systému dotýkala sociopolitické oblasti,

poznámala nejen náboženské, ale také obecně společenské uspořádání. Právě z důvodu komunitního přístupu k jednotlivci je v této práci pojednáváno o blízkovýchodních mezináboženských a mezicírkevních vztazích jako o vztazích mezi komunitami, formujícími svoji identitu po dlouhá staletí.

V důsledku mnohasetleté tradice dīmmī statutu a z důvodu menšinové demografie mnozí křesťané i v současnosti vnímají, že islám je považován za společensky hodnotnější. Bez ohledu na vnější situaci mají sami křesťané ve svém kolektivním povědomí tento menšinový statut stále dosti pevně usazený. Nejčastěji se projevuje v přetrvávajícím pocitu ohrožení z muslimské či vládní strany. Tato ne zcela racionální psychosociální úzkost vyvolává u křesťanských komunit nepříjemné obranné reakce, jako například pocit nadřazenosti, elitářství, či naopak ukřivděnost a uzavírání se. Jako menšina se křesťané rovněž domnívají, že o své místo ve společnosti musí bojovat a obhájit si jej zvýšenou společenskou aktivitou. Přesto je však třeba zdůraznit, že muslimsko-křesťanské vztahy na

⁶ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 21-22.

území Bilād aš-Šām byly a jsou tradičně velmi dobré, především na mezilidské rovině.

Dopad milletového uspořádání na církevní a církevně-politickou oblast se odvíjí především od role patriarchy, jeho vztahu k veřejným autoritám, k laikům a k ostatním církvím. Nejprve k prvnímu a druhému bodu. Jako představený milletu zastával patriarcha významnou sociopolitickou pozici a sám byl zodpovědný za daňové odvody jemu podřízených subjektů. Ačkoli byl závislý na centrální autoritě ve věci schválení do funkce představeného milletu a na lokálních autoritách v běžných administrativních opatřeních, očekával od vlády preferenční zacházení, odvislé od starobylosti svého úřadu a církve. V průběhu devatenáctého století však začaly osmanské reformy omezovat téměř absolutní, často svévolnou moc patriarchů ve prospěch laiků, k nevoli církevních představitelů. Role patriarchů se v sociopolitické sféře rovněž umenšovala s nástupem laických elit, celkovou demokratizací a individualizací společnosti v průběhu devatenáctého století a s demografickým úbytkem křesťanů ve století dvacátém. Patriarcha tak postupně přestal být jediným politickým reprezentantem své komunity. Od 19. století se proto datují trvalé rozepře mezi patriarchy a mnišskými bratrstvy, chtějícími si zachovat silnou mocenskou pozici v administrativních a církevně-politických záležitostech církví, a křesťanskými laiky, usilujícími o částečný podíl na správě církví. Nejvyostřeněji tento spor přetrvává v lůně řecko-pravoslavné církve Jeruzalémského patriarchátu. Z důvodu rozepře mezi církevní hierarchií a lidem je místní vláda, chtě nechtě, zatažena do vnitřních sporů příslušných církví. Jelikož je vláda pro obě dvě strany odvolací instancí, je jí tím ponechán značný prostor k uplatňování vlastních zájmů na úkor příslušných církví či místního křesťanstva jako celku. Vůči vládní intervenci jsou citliví jak církevní představitelé, tak laici. Vládní intervence do vnitřních záležitostí církví je však historickou tradicí a projevuje se i přesto, že v současnosti vlády blízkovýchodních zemí víceméně respektují stávající vnitřní organizaci patriarchátů a církví a roli církevní reprezentace. A přistupuje třetí oblast sporů, která odhaluje mezicírkevní řevnivost a tradici klientismu a kooptace vládními autoritami. Boj patriarchů o upevnění vlastní moci tradičně spočíval v boji proti ostatním křesťanským milletům, s negativním dopadem v oblasti mezicírkevních vztahů. Patriarcha usiloval o zajištění co největšího množství výhod a privilegií a z nich plynoucích finančních příjmů. Osobní a církevní privilegia, ač zavedená,

však nikdy nebyla zcela zajištěná. Jejich zachování a případné rozšiřování bylo odkázáno na libovůli vládních struktur. Církev byly proto zvyklé bojovat jedna proti druhé, čímž byly odkázány nejen ve vnitrocírkevních, ale i v mezicírkevních vztazích na vládní struktury více, než by musely. Mezicírkevní rivalita a tradice vládní intervence a kooptace církví jsou faktory, které i dnes způsobují blízkovýchodním církvím značnou vnitřní nestabilitu a vnější zranitelnost.

Charakteristickým rysem milletu byla i jeho tendence k národnostnímu zabarvení. Pojem millet byl totiž užíván jak pro náboženskou komunitu, tak pro její národní, etnický aspekt. O tom svědčí fakt, že za první dva millety byly uznány řecký, rům a arménský millet. I přesto, že pod řecký millet spadaly balkánské i arabské řecké pravoslavné církve a pod arménský millet původně spadaly i všechny další prechalcedonské církve, měl tento stále se strukturálně upevňující myšlenkový úzus za důsledek prohloubení identifikace náboženské konfese s určitým národem, jehož většina sídlila vně hranic Osmanské říše.⁷ Důsledky spojení náboženství či konfese s národní afilací můžeme spatřovat na mezinárodní rovině v takzvaných kapitulacích, konkrétně v tom, že odlišné křesťanské země prosazovaly své zájmy skrze „ochranu“ odlišných křesťanských blízkovýchodních církví. Kapitulace a evropské misie jsou již témem následujícího oddílu.

2.2. Kapitulace a evropské misie

Evropské země, ve snaze získat vliv v prostoru Osmanské říše, přijaly roli ochránců blízkovýchodních křesťanských komunit prostřednictvím takzvaných *kapitulací*.⁸ Kapitulace byly původně smlouvy uzavírané mezi evropskou mocností a Osmanskou říší se dvěma částmi, obchodní částí udělující obchodní výhody a právní částí zajišťující ochranu konzulů a církevních osob. Původně se jednalo o osoby francouzské národnosti, později bylo ustanovení rozšířeno na ochranu všech osob franského, tj. křesťanského náboženství. Nejprve uzavřeny pro potřeby františkánů ve Svaté zemi mezi Benátskou republikou a Sulejmanem Nádherným, staly se zejména od dob Ludvíka XIV. především francouzským

⁷ Viz tradiční vtíp, jenž se dá dle potřeby obměňovat: „*Kolik je v Sýrii náboženství? Tři: muslimské, křesťanské a arménské.*“ Armash Nalbandian, 3. července 2007, Damašek.

⁸ Dle PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, Proche Orient Chrétien, Jeruzalém, 1997. ISSA, Anton Odeh. *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles, études historico-juridique et développement moderne international*. Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1976.

obchodním, náboženským a politickým nástrojem k prosazení katolických zájmů v Osmanské říši (1673). Kapitulace uzavřely s obdobným politickým zřetelem i ostatní evropské mocnosti.⁹ Vedlejším důsledkem evropských aktivit na Blízkém východě bylo založení tradice protekcionismu východních církví. Francie držela ochrannou ruku nad katolickými církvemi, Británie nad protestantskými a Rusko nad pravoslavnými.

Nyní k evropským misiím.¹⁰ Setkání s římsko-katolickou církví se nejprve otevřel Libanon a maronitská církev. První významnou a trvalou příležitostí ke kontaktu východního a západního světa na církevní půdě po období křížových výprav bylo založení Maronitské koleje v Římě roku 1584.¹¹ Studenti z Kypru, Sýrie a Libanonu přicházeli do Itálie renesanční doby a vzdělávali se nejen v teologii, ale i ve vědách, v umění a v jazycích, včetně syrštiny a klasické arabštiny. Po návratu se tito kněží zasadili o to, aby své nově nabyté vzdělání předali ostatním, nejprve skrze kázání a křesťanské vyučování, poté skrze překlad literatury, se kterou se setkali v Evropě. Byly zakládány první školy západního typu, s výukou jazyků a věd a rovněž kláštery se znovu staly centry duchovní a

⁹ Anglie uzavřela kapitulace poprvé roku 1579, přičemž britský vliv stojí za anglikánskými misiemi a zřízením biskupství v Jeruzalémském patriarchátu v polovině 19. století. Rusko uzavřelo kapitulace roku 1718 a roku 1774 a drželo ochrannou ruku nad řecko-pravoslavnou církví. Ruské misie se snažily v průběhu 19. století o arabizaci vedení řecko-pravoslavného Jeruzalémského, a později také Antiochijského patriarchátu. Antiochijský patriarchát se podařilo arabizovat, Jeruzalémský však nikoli. K britskému vlivu viz TIBAWI, Abdul Latif. *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*. Oxford University Press, London, 1961. SCHÖLCH, Alexander. *Britain in Palestine 1838-1882: the Roots of the Balfour Policy*. Journal of Palestine Studies, vol 22 (1992), str. 39-56. K ruskému vlivu v Syropalestině viz HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*. Clarendon Press, Oxford, 1969. STAVROU, Theodore George. *Russian Interests in Palestine, 1882-1914: A Study of Religious and Educational Enterprise*. Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1963. ANDERSON, Kjartan. *Pilgrims, Property and Politics: The Russian Orthodox Church in Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony. *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 388-430.

¹⁰ Dle SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 79-102. HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècle)*, str. 183-551. HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970. HAJJAR, Joseph. *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*. Éditions du Seuil, Paris, 1962, str. 183-355. TAMCKE, Martin, MARTEN, Michael (eds.) *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings Modern historical missions in the Middle East*. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Bd. 39, 2006.

¹¹ V atmosféře evropské katolické reformy neboli protireformace a zakládání národních kolejí v Římě to byl Jean-Baptiste Elino, který dostal nápad založit „národní“ koleje pro východní církve, a především jej u papeže Řehoře XIII. prosadil. Po neúspěšných jednáních s egyptskými kopty (první jednání roku 1561, druhé roku 1582) byl vyslán roku 1578 do Libanonu. Zde se setkal s maronitskou církví blízkou římskému katolicismu a pro její studenty teologie blízkovýchodní koleje v Římě vznikla.

kulturní vzdělanosti. Toto hnutí, jež předcházelo arabské kulturní renesanci (an-nahḍa), mělo své těžiště v Alepu na počátku 18. století v osobě alepského maronitského biskupa Germania Garnáta.¹² Křesťanská an-nahḍa tedy začínala, dle slov egyptského jezuita Khalila Samira (Ḥalīl Samīr, Chalíl Samír), v prvé řadě jako renesance náboženská. Jejím nositeli byli především církevní představitelé s hlavním cílem posílit či obnovit katolické církve v Sýrii a Libanonu. Inspirováni Evropou, pokoušeli se tak křesťané na vlastní úrovni o to, čeho dosáhla katolická reforma v Evropě, uzavírá Samir.¹³

Katolické misie byly dlouhodobě nemyslitelné bez přítomnosti církevních řádů.¹⁴ Ty budovaly hustou síť sociálních a vzdělávacích institucí, čímž významnou měrou zlepšovaly životní podmínky a vzdělanost lokální křesťanské, zejména městské populace. Pod západním církevním vlivem však došlo počínaje šestnáctým stoletím ke vzniku s Římem sjednocených, takzvaných uniatských církví, odštěpených od původních blízkovýchodních pravoslavných a prechalcedonských církví.¹⁵ Uniatské církve vznikaly především v Antiochijském patriarchátu a největší z nich, řecko-katolická, měla svůj počátek v Alepu.¹⁶ Inspirovány západní misíí, přidaly se tak k maronitské církvi, která jako jediná z východních katolických církví nevznikla odštěpením od pravoslavných či prechalcedonských církví a již od konce 12. století je v nepřerušené jednotě s Římem. V polovině devatenáctého století se připojily misie pocházející z původních protestantských církví a založily církevní komunity dle západního

¹² Germánus Garnát vydal na evangelijním podkladě arabskou gramatiku, komponoval básně v klasické arabštině, rearabizoval místní křesťanstvo a vytvořil kolem sebe skupinu křesťanských intelektuálů z různých církví, s nimiž spolupracoval na obrodě arabské kultury vyjadřované v klasické arabštině.

¹³ SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 79-102, str. 96-98.

¹⁴ Mezi prvními přišli jezuité (v Istanbulu od r. 1609, poté i v dalších zemích), dále kapucini (v Alepu od r. 1625), karmelitáni (v Alepu od r. 1626), dominikáni (v Mosulu od r. 1750), lazareté se ujali jezuité započaté práce od roku 1773.

¹⁵ Uniatské církve vznikaly postupně. Chaldejská církev se vydělila z Asyrské (Apoštolské) církve Východu roku 1551, syrsko-katolická roku 1662, řecko-katolická neboli melkitská církev roku 1724, arménsko-katolická církev roku 1742 a konečně koptská katolická církev ke konci 19. století. Jako jednotlivé millety byly však tyto církve uznány mnohem později (chaldejská r. 1845, syrsko-katolická r. 1830, řecko-katolická r. 1838 apod.)

¹⁶ Podobně jako ve čtvrtém a pátém století při vzniku prechalcedonských církví byly tyto spory a nové církve do Jeruzalémského patriarchátu spíše zavlečeny. Řecko-pravoslavná církev si po pátém století zachovala v Jeruzalémském patriarchátu většinu. Od osmnáctého století se v Jeruzalémském patriarchátu pod syrolibanonským vlivem rozvíjela řecko-katolická církev v Galileji a na pobřeží a latinská církev pod františkánským vlivem v oblasti Jeruzaléma. Svatá místa spravovali františkáni již od první poloviny 14. století.

vzoru, především anglikánské a luteránské. Spolu s místními církvemi zakládaly stejně jako římsko-katolické misie charitativní a vzdělávací instituce.¹⁷ Na konci devatenáctého století byla tedy situace taková, že pravoslavné a prechalcedonské komunity chovaly zášť vůči komunitám katolickým, přičemž větev pravoslavná i katolická se obávala evropských a amerických aktivit církví protestantských, a později aktivit evangelikálních.

A jaké jsou důsledky kapitulací a evropských misí pro současné blízkovýchodní církevní dění? Dalekosáhlé. Kapitulace nechaly otevřené dveře téměř nerušenému evropskému působení v rámci Osmanské říše, jež vyústilo ve dvacátém století v tradici intervence, například ve formě britské a francouzské mandátní správy a vzniku blízkovýchodních států, prosazených a podporovaných evropským vlivem (Izrael, Libanon). V případě evropských misí, ať už katolických, protestantských či pravoslavných, je především velmi obtížné hledat dělící linii mezi náboženským, kulturním a politickým působením. Navíc vývoj na církevně-politické a mezicírkevní scéně evropské ovlivňoval církevní vývoj na Blízkém východě, o čemž svědčí nepřehlédnutelný fakt, že totiž katolicko-protestantská soutěživost v Evropě podnítila proselytismus a vznik nových církví na Blízkém východě. Evropské misie jednotlivých konfesí působily v mnoha regionech Osmanské říše a v rámci konfesí napříč regiony spolupracovaly. Byly tedy faktorem, který podněcoval jak západně-východní výměnu, tak výměnu blízkovýchodní.

Na druhou stranu se místní křesťané díky znovu navázaným kontaktům s Evropou setkali s evropskou kulturou, vědou a myšlením dříve, důkladněji a bezprostředněji než většina obyvatel říše. Je třeba si uvědomit, že křesťané se do privilegovaného postavení dostali z velké části díky shodné náboženské afilaci s obyvateli evropských zemí a díky vzájemnému zájmu na spolupráci. Evropané si blízkovýchodní křesťany postupně zavázali ekonomickými a náboženskými motivacemi, zpravidla navzájem se prolínajícími. Zatímco misie pracovaly s laiky, zakládaly sociální a vzdělávací instituce a poskytovaly přímou i nepřímou

¹⁷ PITTMAN, Lester. *The Formation of the Episcopal Diocese of Jerusalem 1841-1948: Anglican, Indigenous and Ecumenical*. In: HUMMEL, Thomas, HINTLIAN, Kevork, CARMESUND, Ulf (eds.) *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land*. Fox Communications and Publications, London, 1999, str. 85-104. Dále jednotlivé články v časopise *Proche-Orient Chrétien* z let 1962-1969.

finanční podporu těm, kteří uvažovali o konverzi,¹⁸ evropské země pomocí kapitulací uplatňovaly obchodní a politický tlak na osmanskou vládu. V případě blízkovýchodních církví se tedy jedná o víceméně privilegovanou menšinu, jež se privilegovanou stala v důsledku časného a kontinuálního zájmu a preferenčního zacházení ze strany západního křesťanského světa. Důsledky vedly ke zlepšování životních podmínek a zvyšování úrovně vzdělanosti této skupiny. Problematicky privilegovaná menšina, jež tvořila v 19. století kolem dvaceti procent populace Osmanské říše, velmi výrazně demograficky ztratila v průběhu dvacátého století, což před ní postavilo výzvu uvyknout si na mnohem menší kulturní a politický vliv (Libanon, Palestina). Křesťanské společenské působení se však i nadále považuje za významnější, než by odpovídalo demografickému ráciu.

Nejen milletový systém, ale i evropská církevní přítomnost vyvolala v blízkovýchodních křesťanských komunitách několik typických psychosociálních, dodnes patrných a problematických mentálních vzorců. Celkově je možno tuto tendenci charakterizovat jako částečné vyvázání se z tradičních lokálních struktur a nazvat ji westernizací či částečnou sociopsychickou závislostí místních církví na sesterských církvích západních. V prvé řadě jde o vědomí, že existují jiná než lokální východiska a že jsou v případě nouze poměrně lehce dosažitelná. Západní církve slouží jako odvolací instance. Konkrétní podpora od západních církví je pak charakteru organizačního (sdílená organizační struktura, církevní právo, podíl na řízení a administraci apod.), finančního (přímé a nepřímé dotace k provozování vzdělávacích, sociálních, zdravotnických institucí), personálního (přítomnost mezinárodního církevního personálu v místních církvích, přítomnost církevních řádů), teologického (vzdělávání v zahraničních institucích, přítomnost západních profesorů v teologických seminářích, vydavatelská činnost) a podobně. Důsledkem částečné westernizace narostl u hierarchie i laiků význam představy, že se nemusí takovou měrou spoléhat na kvalitu svých lokálních muslimsko-křesťanských vazeb a na ne vždy spolehlivé lokální instituce. Toto vědomí vedlo k obcházení lokálních struktur a k tendenci žádat sesterské církevní a mezinárodní instituce o zásah do místní situace v případě vzniku politických problémů, ať už

¹⁸ To, že církve laikům slibovaly výhody při konverzi či je přímo finančně podporovaly, je všeobecně známou skutečností. V interview například Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanajil, Libanon.

na úrovni národnostního konfliktu (Izrael/Palestina) či na rovině mezikomunitně-politické (Libanon). Konečným bodem na této ose se stala emigrace křesťanů z Blízkého východu na západ, jednoznačně prvořadý problém všech blízkovýchodních církví. Fakt, že křesťané jsou menšinou, mají hojnější mezinárodní kontakty, lepší vzdělání a často i lepší ekonomickou úroveň, má přímý vliv na rozsah emigrace, jež je například u palestinských křesťanů více než dvakrát vyšší než u palestinské muslimské populace.¹⁹

Fatální důsledky měla aktivita evropských misí na rovině církevní. Vznikem unitských církví došlo k plné reduplikaci východních církví, komunit i struktur (nové církevní právo, církevní personál, liturgie, teologie, sociální a vzdělávací instituce apod.). Tento po několik staletí trvající proces zasadil hlubokou ránu pravoslavným církvím s dodnes nevyléčenou záští, trpkostí a nedůvěrou vůči katolickým, protestantským a západním aktivitám na východě vůbec. Východní církve tak nesou hluboko ve svém nitru již po mnoho staletí současný kulturně-politický spor mezi západní a blízkovýchodní společností. Křesťané se rozdělili na ty, jež západní vliv v církevní podobě přijaly, a na ty, jež tak neučinily. Uniatské církve, díky přijetí západního vlivu, byly viděny jako cizí element a dodnes trpí chronickou identitní nejistotou, neboť plně nepatřily ani do původních rodin církví (pravoslavné, arménské, syrské apod.), ani do nové rodiny katolické. Kulturně však působily tyto církve progresivně, což uvítali křesťané z pravoslavných církví a muslimská inteligence.²⁰ Faktická rozdrobenost a mnohost církví místní situaci velmi komplikuje a zneřehledňuje co do lokálních vztahů církví se státem, lokálních vztahů mezináboženských a co do mezicírkevních lokálních a mezinárodních vztahů ekumenických. Navíc naprostá většina laiků blízkovýchodních církví pociťuje rozdělení křesťanských komunit jako nešťastné a bolestné. Arabští křesťané jsou také již po staletí úzce spjati

¹⁹ SABELLA, Bernard. *Socio-economic Characteristics and Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 82-95. FARGUES, Philippe. *Les Chrétiens Arabes d'Orient : Une perspective démographique*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, 1997, str. 59-78. LABAKI Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 241-282, str. 244.

²⁰ V tomto ohledu je velmi zajímavé srovnání palestinského Západního břehu a Pásmu Gazy. Muslimové Západního břehu jsou kulturně „křesťanšší“ a naopak církve v Gaze jsou církve „muslimské“. Tento jev lze vysvětlit přitažlivostí Jeruzaléma pro západní misie a jejich výraznými aktivitami v jeruzalémské oblasti. Artemis Dimitriadis, 23. května 2006, Jeruzalém. Hanna Massad, 5. prosince 2005, město Gaza.

s muslimským partnerem, pokud jde o vlastní sebepojetí a sebehodnocení. Rozdrobení vlastních komunit proto vnímají jako svědectví proti hodnotám Evangelia a domnívají se, že právě kvůli rozdrobení nejsou dostatečně společensky účinní. Laici obviňují církevní hierarchii z církevní nejednoty, motivované touhou po udržení nabytých pozic a způsobené nedostatkem vůle pracovat na sblížení církví. Pokud jde o proselytismus, fenomén přímo zodpovědný za vznik a růst katolických a protestantských církví, ten se začal zastavovat po Druhém vatikánském koncilu (1962-1965).²¹ Proces ztráty věřících pravoslavných a prechalcedonských církví z katolické, protestantské a evangelikální strany však v menší míře pokračuje i nadále.

Přítomnost katolických, protestantských a ruských pravoslavných misí však byla pro místní pravoslavné církve také výzvou. Evropské církve fungovaly konkurenčně mezi sebou a vytvářely celkově konkurenční lokální prostředí pro pravoslavné církve a pro muslimské komunity. V pravoslavných a prechalcedonských církvích tak začalo pod tlakem evropských církví a vlastních věřících docházet ke vzniku sociálních a vzdělávacích institucí a k určitému nárůstu vzdělanosti kněží. Katolické a protestantské církve jsou sice pravoslavnými laiky i kněžími nahlíženy s určitou podezřením, na druhou stranu je oceňována jasná struktura jejich organizace a vedení, transparentní administrace, kvalitní vzdělávání a sociální a pastorační služby.

V neposlední řadě byl západní církevní vliv silný i v teologické oblasti. V minulosti přinesl scholastiku a metafyziku, latinizaci, frankofonizaci či anglofonizaci teologiím a církvím, obdobně jako řecký patriotismus a konzervatismus. Přinesl však také reformy Druhého vatikánského koncilu a ekumenické hnutí. Současné západní katolické a protestantské církve již učí východní církve nástrojům, pomocí kterých se mohou ke svým původním řeckým, syrským a arabským teologickým tradicím navracet či si vytvářet nové, aktuální lokální teologie.²²

A závěrečné shrnutí. Kapitulace a západní misie šly jednoznačně ruku v ruce. Právo ochrany křesťanských subjektů na východě se rozrostlo do tradice

²¹ Situace je poněkud horší v Jordánsku, kde se zdá, že katolické církve stále hojně přispívají ke konverzím díky svým vzdělávacím institucím, jak mi bylo sděleno Jordánci i Libanonci. Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman, Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman, Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tana'il, Libanon.

²² Zde mám na mysli například libanonský teologický návrat k antiochijské, syrské a arabské tradici či palestinskou teologii (obojí viz dále).

protekcioismu a intervencioismu, jež až do současnosti narušuje dění v blízkovýchodním regionu. Přítomnost západních misíi vyústila v proselytismus, strukturální eklesiologická štěpení, mnohem větší rozdrobenost církvi, mezicírkevní napětí, částečnou westernizaci a vyvázání z lokálních struktur. Došlo však také k oživení církevního života, ke zlepšení životní úrovně a vzdělanosti křesťanské a postupně i muslimské populace, k seznámení se se západními hodnotami a větší angažovanosti křesťanů a muslimů v hnutí arabské kulturní a politické renesance.

2.3. *Tanzīmāt a an-naħda*

Reformy (tanzīmāt) za panování Abdūlmecida I. (1839-1861) proběhly z vnitřních i vnějších důvodů.²³ Byl to pokus uchránit říši, ohroženou ambicemi lokálních vládců, před narůstajícími národnostními hnutími²⁴ a západním vlivem. Bonapartova přítomnost v Egyptě, ač krátká (1798-1801), umožnila kromě vědeckého a kulturního rozkvětu také panování Muhammada Alího (1801-1851), jež spravoval Egypt prakticky nezávisle na Osmanské říši a plně jej otevřel evropskému vlivu. Jeho syn, Ibrahim Paša ovládl Syropalestinu (1831-1840) a začal prosazovat reformní způsob správy (centrální fiskální politika, zemědělské reformy, konstituční systém, ve kterém byly reprezentovány lokální elity včetně křesťanů a židů). Přestože se menšiny těšily rovnoprávnějšímu způsobu administrace a většímu společenskému a ekonomickému vlivu, nebyla Ibrahimova vláda oblíbená. Po jeho porážce, jež byla v britských zájmech podporujících Osmanskou říši, bylo jasné, že nižší společenský statut křesťanských komunit již nekoresponduje s jejich důležitým společenským přínosem. Tlak evropských mocností na zlepšení statutu křesťanských subjektů narůstal v důsledku odkázání Osmanské říše na evropské mocnosti během Krymské války (1854-1856) a díky přítomnosti evropských diplomatů a obchodníků v zemi.

²³ BOTIVEAU, Bernard. *Le droit de l'état-nation et le statut des non-musulmans en Égypte et en Syrie*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 123-139. PAPPÉ, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two People*. Cambridge University Press, Cambridge, 2006². HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970. COLLIN, B. *Le Problème Juridique des LIEUX-SAINTS*. Centre d'Études Orientales, Káhira, Librairie Sirey, Paříž.

²⁴ Srbská revolta z roku 1804 vedla k nezávislosti v roce 1878, řecká vzpoura roku 1821 k nezávislosti roku 1830, Rumunsko se stalo nezávislým roku 1878 a Bulharsko roku 1879.

Reformní edikty Chatti Šeríf (1839) a později Chatt-i Humájún (1856) zrušily fiskální a občanská omezení pro příslušníky milletů a zrovnoprávnily všechny občany říše. Byla zavedena centrální administrace, všeobecná branná povinnost, začala vznikat síť státních škol a neislámských soudních tribunálů. Reformami byl položen základ pro laicizaci společnosti a bylo uznáno, že k redefinici vztahu občanů a státu je nová kulturní syntéza nezbytná.

V rámci reformy byly vyhlášeny i nové konstituce pro hlavní křesťanské komunity, tj. řecko-pravoslavnou (1862) a arménskou apoštolskou církev (1863),²⁵ jež měly za cíl umenšit vliv hierarchie a prosazovat zájmy laické komunity, a to za pomoci všeobecného reprezentativního shromáždění s dvěma radami, první projednávající náboženské a kanonické záležitosti a druhou otázky vzdělání a správu komunity. Tyto reformy však nebyly uvedeny v platnost v řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církvi Jeruzalémského patriarchátu z důvodu silného odporu vyššího kněžstva a hierarchie obou církví.

Arabská kulturní renesance an-nahda a osmanské vládní reformy se navzájem doplňovaly.²⁶ Modernizace a kulturně-politický vliv evropských mocností v průběhu devatenáctého století jen posílily tendence přítomné v syrolibanonských křesťanských kruzích již od osmnáctého století. Následovníci původního alepského náboženského reformního hnutí se usadili v Libanonu, kde působili zejména na poli jazykové a kulturní obnovy. Brzy je přilákal Evropě otevřený Egypt, do kterého mnozí z nich emigrovali. Arabská jazyková a kulturní renesance se skrze publicistiku stávala renesancí politickou, a byli to právě křesťané, tvořící dvacet procent obyvatel Osmanské říše, kteří uvedli do arabské společnosti denní tisk a časopisy, ať už v Alexandrii a Káhiře či v Bejrútu,

²⁵ Byli to Arméni, kteří první požadovali revizi pravidel administrace vlastní církve v rámci milletového systému tak, aby byla umenšena moc patriarchy a byla zaručena větší možnost kontroly a participace na správě samotnou komunitou. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 21.

²⁶ Dle MAKDISSI, *Les Chrétiens et la Renaissance arabe*. In: *Islamochristiana* 14, 1988, str. 107-126. SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 79-102. HECHAÏME, Camille. *La production culturelle des chrétiens arabes aujourd'hui : expression d'identité dans la société musulmane*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 171-188. PACINI, Andrea. *Introduction*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 7-34. MAÏLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docence géopolitique des minorités*. In: PACINI, A. (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*, str. 35-57.

Damašku a Haifě.²⁷ Svým podílem na arabské renesanci navázali křesťané na tradici osmého až desátého století, kdy předali řecké a syrské vědecké a filosofické dědictví muslimskému světu skrze překlady do arabštiny, pomocí komentářů a později i nezávislých děl.²⁸ A tak se stalo v Egyptě, stejně jako v Libanonu, v Sýrii a Palestině setkání arabské a evropské civilizace podnětem k rozvoji arabské kulturní renesance 19. a 20. století, přičemž arabští křesťané se významně zasloužili o její rozsah a kvalitu. Dotýkala se snad všech společenských oblastí a přetrvala víceméně do poloviny dvacátého století.

Přímým důsledkem kontaktu blízkovýchodních křesťanů s evropským světem bylo jednoznačné zlepšení životní úrovně, její ekonomické a sociální stránky, a především zvýšení vzdělanosti. Odtud byl jen krůček k zaujetí významnější společenské pozice. Umožněno a podpořeno reformami, kulturní a politické angažmá se doplňovalo a křesťané stáli spolu s muslimy u zrodu kulturní arabské renesance a jejího politického vyjádření, ať už v publicistice či v zakládání politických stran. Zcela logicky se křesťané, tam, kde tvořili menšinu, vyhýbali náboženskému přístupu, jenž je odděloval od většiny společnosti, a naopak se snažili prosazovat přístup sdílené arabské kultury a arabských národních hodnot, jak je tomu doposud. Cílem jejich angažovanosti bylo potlačit komunitní, konfesní a náboženský většinově-menšinový pohled společnosti na jednotlivce a prosadit nábožensky nehierarchizované a individuálně rovnoprávné, tj. nekomunitně orientované občanství. Plnost občanství se již nadále neměla poměřovat příslušností k islámu. Bylo třeba změny jak uzákonit, tak postupně ovlivnit tradiční lidové vnímání společenského uspořádání. Křesťané se angažovali především v panarabských, pansyrských a národních hnutích, v levicových a v komunistických stranách. Tyto politické volby splňovaly onen základní požadavek politické rovnoprávnosti nezatížené náboženským původem jednotlivců a hlásaly hodnoty odvozené od všeobecně lidských, občanských a národních motivací.

²⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press, New York, 1997, zejména kapitola třetí, část čtvrtá: Cultural Life and Identity in Late Ottoman Palestine: The Place of Jerusalem, str. 34-62.

²⁸ DE LIBERA, Alain. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. OIKOYMENH, Praha, 2001, zejména str. 66-191. Viz také GARDET, L., ANAWATI, M.-M. *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Études de philosophie médiévale, XXXVII. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948. ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjednost Boží*. In: Teologická revue, Vol. 2006, No. 1-4, str. 133-157.

Konzervativní reakce vůči reformám devatenáctého století vyvstala z několika důvodů. V první řadě se jednalo o proměnu citlivé, společensko-politické oblasti, ve které do té doby dominovala pravidla pocházející z muslimského zákonodárství. Nové hodnoty rovnoprávnosti, individualizace, laicizace, sekularizace a demokratizace nebyly považovány za typicky islámské, neboť je ve stávající podobě přinesla evropská kultura, zatížená politickým a ekonomickým aspektem. Osud islámu jako náboženství, jež by přestalo být dominantní, a tedy strukturovat společensko-politické vztahy, rovněž začínal být nejistý. Obava ze vzájemného propojení individualizace, laicizace a demokratizace na jedné straně a obava z důsledku sekularizace na straně druhé byla v arabském světě devatenáctého století oprávněná, stejně jako je i dnes. V debatě o společenských reformách však nejde v první řadě o muslimsko-křesťanské téma. Na kulturní a národní arabizaci, na demokratizaci i laicizaci společnosti se podíleli křesťané, a později daleko více i muslimové a v současnosti se nejen většina křesťanské, ale domnívám se i většina muslimské populace Bilād aš-Šām obává přílišné islamizace veřejných struktur a institucí. Konečně způsob konfesně-komunitního upravení sociopolitické oblasti zděděný především dīmmī a milletovým uspořádáním se ukázal jako opresivní nejen pro křesťany, ale i pro samotné muslimy v případě libanonského politického systému. Ten sice prosadil demokratizaci, avšak na základě konfesně-komunitního, nikoli laicky individuálního politického angažmá.

Přestože v následující kapitole dojde k hlubší diferenciaci v oblasti muslimsko-křesťanského uspořádání, prozatím je třeba shrnout, že tradiční uspořádání společnosti podél komunitních náboženských linií se hluboce usadilo v muslimské i v křesťanské, stále ještě kolektivně definované, identitě.²⁹ Pokud jde o evropský vliv, ačkoli měl i pozitivní stránky, domnívám se, že v konečném důsledku se ve dvacátém století projevil pro blízkovýchodní země jako ohrožující. Tyto dva nesporně se směřující vlivy pak způsobily, že právní a politické změny devatenáctého století neproběhly dostatečně uvědoměle a nebyly promítnuty do společnosti natolik, aby přetvořily i tradiční lidové vnímání společenského uspořádání. Ať už jde o současný syrský či libanonský politický systém, oba

²⁹ Minimálně k tomu došlo počínaje Abbásovskou dynastií (749-1258), kdy se s nárůstem nearabského etnika v říši prosadila jako rozhodující identita muslimská a nikoli arabská, jak tomu bylo za přecházející Umajjovské dynastie (661-749) vládoucí z Damašku.

představují reakci na tento specifický způsob muslimsko-křesťanského sociálně-politického či komunitního uspořádání. Nedovršený proces sociopolitické harmonizace zapříčinil, že i církve zůstaly podmíněny tímto dodnes přetrvávajícím napětím mezi lokální arabskou až arabsko-islámskou identitou a západním sekulárně-křesťanským vlivem.

2.4. Rozmanitá jednota

Blízkovýchodní církve mají mnoho společného a mnoho odlišného. To, co je spojuje s muslimskými komunitami, je v první řadě kulturně sdílená arabicita absolutní většiny křesťanů a církví. Vysoký stupeň jazykové a kulturní arabizace je nezpochybnitelný. Křesťané na jedné straně překládali v průběhu osmého až desátého století řecké a syrské vědecké a filosofické dědictví do arabštiny a na druhé straně stáli u zrodu arabské jazykové a kulturní renesance století devatenáctého. Arabicita jim umožňuje plně se podílet na kulturním a sociopolitickém dění.

Křesťany a církve odlišuje od muslimského světa jejich křesťanství. Dřívější statut a milletový systém zaručily sacionáboženskou toleranci a poskytly určitou autonomii, zároveň však ospravedlnily podřízené a částečně oddělené postavení křesťanských komunit ve společnosti. Křesťanství, později spojováno se západním vlivem, přineslo protekcionismus, tendenci spojovat určitou křesťanskou konfesi s národní příslušností, různé stupně westernizace a vyvázání z lokálních struktur. Vznik nových církví podpořil identitní nejistotu, jež pokračuje mimo jiné ve fenoménu emigrace. Nehledě na přínaležitost k církevní konfesi, blízkovýchodní křesťané však jako celek evropské společenské hodnoty přijali a v devatenáctém a dvacátém století prosazovali občansky rovnoprávný, individuálně založený přístup.

Z prvků, které blízkovýchodní církve spolu navzájem spojují, arabicity a křesťanství, však nelze usuzovat na to, že by byly tyto církve monolitem se shodným a jednoduše předvídatelným jednáním.³⁰ Právě naopak, neboť Bilād aš-Šām je rodným místem církve jako takové a křesťanství vůbec. Dvoutisíciletý vývoj se projevil v církevní roztržičnosti, jež je pro místní křesťany těžce

³⁰ MAĪLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docente géopolitique des minorités*, str. 38 a 54-57.

zakoušeným dědictvím. Starověká církevní schizmata se odehrála především v tomto regionu a novodobá do něj byla zavlčena. Ve snaze zajistit církvi co největší privilegia jednali církevní představitelé proti ostatním křesťanským církvím a s vládou udržovaly klientský vztah výměnou za nezasahování do vnitřních církevních záležitostí, často na úkor laické komunity. V důsledku roztržičnosti a mezicírkevní rivality je společné jednání církví, ať už v sociopolitické či církevní oblasti, stále nesamozřejmou záležitostí.

Svou dvoutisíciletou přítomností v regionu církve skutečně patří k ryze autochotním blízkovýchodním komunitám, které stejně jako muslimské komunity plně podléhají místním kulturním tradicím a lokálnímu a regionálnímu sociopolitickému vývoji. Tento princip platí, i pokud jde o národní příslušnost. Křesťané se nesdružují do politických nadstátních celoarabských organizací na křesťanské bázi a jejich politická loajalita náleží zemím, ke kterým jako občané národnostně přísluší. „*Kulturně Arabové, konfesně křesťané, politicky občané svých vlastních států.*“³¹ Křesťanské komunity ze čtyř projednávaných zemí je proto nutno považovat za kulturně lokální, národní komunity, podléhající národním politickým událostem, regionálnímu vývoji a společenským trendům stejně jako komunity muslimské.

V tomto smyslu je třeba zdůraznit, že ačkoli se sekularizace stala aktuálním tématem i na Blízkém východě³² a třebaže laici se ve většině zemí zasazovali o nekonfesní politické angažmá, církve přestavují i nadále významnou veličinu a věřící nechtějí, aby tuto společensky významnou pozici ztratily. Na jedné straně jsou na ni odkázáni v záležitostech osobního statutu (křest, sňatek, rozvod, dědictví, pohřeb), na druhé straně využívají jejich vzdělávacích a sociálních institucí a možností. Církve díky historickým důvodům slouží na Blízkém východě až dodnes jako identitní společenský, kulturní a duchovní odkaz a díky své instituční stabilitě a vlivu představují pevný bod a jistotu v dobách společenských a politických krizí.

Historický úvod je v pojednání o současném vývoji blízkovýchodních církvích nezbytný, neboť paměť sahá na Blízkém východě mnohem dále než

³¹ MAÏLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docente géopolitique des minorités*, str. 44.

³² THEISEN, Heinz, MUSTAFA, Walid (eds.) *Modernism and Post-Modernism: North-South Interaction, Reinterpretation, Future Prospects*. Proceedings of the First Joint Conference between Bethlehem University and The Catholic University of Applied Science, Köln 13-14 September, 2005. Bethlehem University, 2006.

v Evropě, mezikomunitní a mezicírkevní paměť zvláště. Stabilita je stabilitou prožitých tisíciletí a vzájemné vztahy a konflikty se přiměřeně dlouho hojí. Závěrem první kapitoly je třeba konstatovat, že blízkovýchodní církve jsou díky své starobylosti co do konfesí a co do národních celků velmi rozrůzněnými entitami. Druhá kapitola podkryje tuto rozrůzněnost a uvede do sociopolitické a teologické problematiky církví jednotlivých zemí Bilād aš-Šām, Sýrie, Libanonu a Jordánska z národního hlediska.

3. SOUČASNÉ CÍRKEVNĚ-POLITICKÉ, EKUMENICKÉ A TEOLOGICKÉ TÁZÁNÍ KŘESŤANŮ A CÍRKVÍ V SÝRII, LIBANONU A JORDÁNSKU

Ačkoli je blízkovýchodním církvím společná jejich arabicita, křesťanská příslušnost i zvýšený vliv západních zemí, podléhaly tyto církve v průběhu dvacátého století v nově vzniklých státech Velké Sýrie odlišným sociopolitickým a mezináboženským podmínkám. Proto je nutno sociopolitickou a náboženskou situaci církví diferencovat v závislosti na národní problematice daného státního celku. Zatímco předcházející kapitola měla za úkol uvést hlavní téma, tj. vývoj v palestinských církvích, do historického kontextu vývoje blízkovýchodních církví, tato kapitola je sondou, která nabídne průřez zeměmi Velké Sýrie co do kontextu regionálního. Pouze přehledově v ní bude popsána sociopolitická, ekumenická a teologická situace církví Sýrie, Libanonu a Jordánska. Nejprve přijde na řadu Sýrie a Libanon, jež jsou součástí Antiochijského patriarchátu a poté Jordánsko, jež náleží do patriarchátu Jeruzalémského. Cílem kapitoly je tedy poskytnout sociopolitický a teologický kontext církví v regionu předtím, než se následující tři kapitoly plně soustředí na církevní a teologický vývoj v oblasti Izraele/Palestiny.

3.1. *Politická situace církví v Sýrii*

Po rozpadu Osmanské říše a po násilném ukončení dvouleté vlády prince Fajsala (1918-1920) se Francie ujala mandátní správy Sýrie a Libanonu, a to na základě britsko-francouzských Sykes-Picot dohod (1916), potvrzených na konferenci v San Remu (1920). Roku 1920 vznikl samostatný stát Libanon, následujícího roku přenechala Francie Turecku Kilikii a roku 1938 oblast Alexandrette. Revoluce proti francouzské mandátní správě, jež začala roku 1925, byla potlačena vojenskou silou a Damašek byl vybombardován. Francouzská

mandátní správa privilegovala zejména křesťanské a muslimské menšiny a přirozeně ty vrstvy, které byly ochotny ji podporovat, především z řad katolických církví a katolické církevní hierarchie.³³ Místní křesťané se postupně zapojili do boje o nezávislost, především za podpory hierarchie řecko-pravoslavné.³⁴ Francouzská mandátní správa se v třicátých letech neúspěšně pokusila o občansko-právní reformu. Plně laická, evropská legislativa, jež měla zaručit rovnoprávné postavení křesťanům, měla být aplikována na celou, i muslimskou populaci. Muslimské autority vůči změnám protestovaly a legislativa byla nakonec přijata pouze pro křesťany v záležitostech osobního statutu.³⁵

Po vzniku nezávislé Sýrie (1943) hráli křesťané roli přiměřenou své kulturní úrovni a Farès el-Khoury (Fāris al-Hūūrī, Fāris al-Chūrī), někdejší člen řecko-pravoslavné církve, který přestoupil k církvi protestantské, se podvkrátě stal předsedou vlády (1945, 1954).³⁶ Roku 1950 se křesťané spojili v kampani proti tomu, aby islám figuroval jako státní náboženství. Islám se nestal státním náboženstvím, avšak zůstal náboženstvím hlavy státu a muslimská šarī'a hlavním zdrojem zákonodárství.³⁷ S vytvořením Spojené arabské republiky (1958-1961) byli křesťané zbaveni politické reprezentace a kvůli prosazující se diskriminační mentalitě vítali oddělení obou republik.³⁸ Pod laickým režimem strany Baas (Ba'atī, Ba'as) od roku 1963 utrpěly církve částečnou ztrátu svobod zejména ve svých institučních, především vzdělávacích možnostech. Socialismus režimu

³³ VALONGES, Pierre (pseudonym). *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient : Des Origines à nos Jours*. Paris : Fayard, 1994¹, str. 708-710.

³⁴ „Francouzi podporovali katolické školy a instituce, ale ne pravoslavné. A pod stolem povzbuzovali křesťany, aby se stali katolíky. Ale proselytismus byl tehdy všude. Tehdy bylo také ve vládě hodně křesťanů, ale pouze jedno procento z nich byli pravoslavní. Patriarcha Gregorios (†1928) a místní kněží byli s místní syrskou vládou více než s francouzskou. Někteří podporovali revoluci. Gregorios a jeho nástupce Alexandros podporovali nezávislost. Gregorios Haddad měl úzké vztahy s princem Fajsalem a Alexandros úspěšně vedl církev v době získání nezávislosti. Tito dva pravoslavní patriarchové znovu uvedli křesťanství do společnosti.“ Joseph Zajtun, 5. července 2007, Damašek.

³⁵ Návrh z roku 1936 byl upraven článkem 146 ze dne 18. listopadu 1938, k vyjádření protestu došlo písemnou formou dne 10. února 1939. *La question du statut personnel au Levant*. Damas, 1939. Legislativní texty na str. 3-17, protest muslimské obce na str. 21-25 a protest církevní hierarchie na str. 39-45. DICK, Ignace. *Evolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 35-50, str. 40-50.

³⁶ DICK, Ignace. *Evolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie*. str. 41. NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*. Institut d'études politique. Cycle supérieur d'études politique, DEA, Paris, 1991, str. 44.

³⁷ DICK, Ignace. *La Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 7-23, str. 16.

³⁸ DICK, Ignace. *La Syrie*, str. 20.

povzbudil lidové vrstvy, na druhou stranu nacionalizace průmyslu a škol zapříčinila emigraci obyvatel měst.³⁹

V současné době se Sýrie ústavně prezentuje jako laický stát. „*Sýrie je laická země, nikoli náboženská. Legální statut křesťanů je zde lepší než v mnoha sousedních zemích, například v Jordánsku. Církev má zcela jistě zajištěnou základní svobodu.*“⁴⁰ Rozdílné náboženské komunity jsou si před zákonem rovny, náboženská příslušnost není na rozdíl od Libanonu zapsána v občanském průkazu, ale pouze ve státních registrech občanského stavu.⁴¹ Věřící podléhají zákonům osobního statutu pocházejícím z doby francouzského mandátu a církve provozují soudní tribunály spadající pod Soudy pro občanské záležitosti.⁴² „*V otázkách osobního statutu a sňatku se křesťané řídí vlastním právem a v otázce dědictví právem muslimským.*“⁴³ Ve smyslu laického přístupu není pro křesťany na konfesním podkladě ústavně zaručena reprezentace v Lidovém shromáždění ani ve vládě. Přesto je zvykem, že dva až tři ministři méně významných resortů jsou křesťané a že v Lidovém shromáždění je sedm až deset procent křesťanů.⁴⁴ Vysoké armádní funkce a ústavně i funkce prezidentská jsou křesťanům jakožto nemuslimům nepřístupné.⁴⁵

Co se týče náboženské svobody, zástupci církví svorně vyznávají, že jim je zaručena vnitřní i vnější náboženská svoboda.⁴⁶ Privilegia a práva představených křesťanských komunit jsou zachována, církvím je umožněno stavět nové budovy

³⁹ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 20-23. NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 36.

⁴⁰ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁴¹ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 17.

⁴² Pro ilustraci občansko-právní role církve viz slova damašského arménského biskupa: „*Nakolik je církev pro lidi důležitá? Jsme zde jako náboženská menšina s našimi vlastními zákony: lidé se bez církve nemůžou obejít, neboť já zde mám všechny registry: křtu, svateb, pohřbu. Nechodí k vládním institucím, ale do úřadu církve. Máme sice s muslimy dobré vztahy, ale neakceptují křesťany tak, jak žijí, a proto se to musí řešit kolektivně, komunitně, skrze církev.*“ Armash Nalbandian, 2. července 2007, Damašek.

⁴³ Zcela nedávno požádaly katolické církve o možnost řídit otázku dědického práva dle křesťanského zvyku, tj. rovným dílem pro mužské a ženské potomky, a ve své žádosti uspěly. Ostatní církve je budou zřejmě následovat. Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁴⁴ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 47. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 16.

⁴⁵ „*Ale i když je to oficiálně laický stát, církve a křesťané si nemohou mnoho dovolit. Určité posty jsou jim uzavřeny. Když křesťan v armádě dosáhne pozice brigadier generál, je jmenován generálem a odsunut do důchodu.*“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek.

⁴⁶ „*Ano, vláda je laická a máme svobodu náboženství, uvnitř v kostelech i venku, při veřejných bohoslužbách.*“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. „*V mariánském měsíci, neboť lidé tu mají hodně rádi Marii, děláme pouť okolo kostela a v ulicích. A o Velikonocích také. Jednoduše dáme oznámení vládě a o Velikonocích připojíme i program svátků a je to.*“ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

určené k bohoslužebným účelům, uznávané křesťanské komunity neplatí pozemkové daně a vláda platí elektřinu a vodu jak muslimským komunitám, tak církvím.⁴⁷ Dotazovaní odpověděli, že vláda si dává záležet na tom, aby se k církvím chovala korektně.⁴⁸ „*Církev se nemíchá do politiky a vláda je nechává na pokoji. Velmi jí záleží na tom, aby se chovala k církvím rovnocenným způsobem.*“⁴⁹ Rovněž záležitosti osobního statutu jsou řešeny v rámci zaběhlých pravomocí církví.⁵⁰ Místní autorita, zástupce vlády a v posledních letech sám prezident přicházejí do patriarchátů u příležitosti vánočních a velikonočních svátků blahopřát zástupcům křesťanských komunit.⁵¹ „*Prokazujíc náboženskou toleranci, vláda nemůže než povzbudit aktivity, které nepředstavují žádné nebezpečí pro státní stabilitu, tak dlouho, pokud jsou obráceny k zázračnému a nadsvětskému.*“⁵² Problémy přetrvávají v případě křesťanských vzdělávacích institucí. Ty byly v sedmdesátých letech zestátněny, výuka se musela podrobit jednotným státním osnovám a ředitelé škol byli nahrazeni státními úředníky.⁵³

Nezávisle na oficiální vládní prezentaci mezikomunitních vztahů, že totiž všechny náboženské komunity jsou si rovny a žijí v harmonii, jsou v Sýrii

⁴⁷ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 17. *Des construction dans les Églises de Syrie*. In: Proche-Orient Chrétien, 1997, str. 503-504. „*Vláda nás nechává v klidu. Platí nám, stejně jako všem náboženským komunitám, vodu a elektřinu. Jinak si nás nevšímá. A když církev něco potřebuje, vykoná si to sama, bez většího kontaktu s vládou.*“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek.

⁴⁸ „*Vláda je úzkostlivě pečlivá, aby zacházela se všemi církvemi stejně. Je pyšná na své vyvážené a čestné jednání vůči církvím.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. „(Vláda) ...*chce zdůraznit roli každé komunity a jejich zástupců v této zemi, zejména v současných, fundamentalismem poznamenaných časech.*“ Joseph Zajtun, 5. července 2007, Damašek.

⁴⁹ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁵⁰ „*Důležité jsou komité soudců. Jsou to oni, kteří jsou spojnicí mezi církví a vládou. Jednají s ministerstvem spravedlnosti. Tito soudci jsou jmenováni církví, biskupem, ale je k tomu třeba svolení vlády. Ale ta se nikdy neptá a schválí je. Například řešíme rodinné problémy. Rozhodneme podle našeho práva a předložíme to vládě. Ta se ani neptá a naše rozhodnutí schválí.*“ Armash Nalbandian, Damašek, 2. července 2007.

⁵¹ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 18. „*Ministr chodí na Vánoce blahopřát, na Velikonce přišel dokonce prezident. Navštívil řecko-pravoslavný patriarchát, poobědval se zástupci církví, měl k nim proslov. Přítomna byla celá hierarchie místních církví.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. „*Na Vánoce a Velikonce máme recepci, kdy nám prezident či ministr přijde přát k svátkům. Odehrává se to v řecko-pravoslavném patriarchátu.*“ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁵² NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 37.

⁵³ Katolické církve nesouhlasily s dosazením státních úředníků jako ředitelů, následkem čehož jim bylo odejmuto povolení k provozování škol. Ztratily tím všechny církevní školy. Následně bylo povolení vydáno, ale církve otevřely pouze menší počet škol, navíc pod jménem soukromých osob, nikoli církví. Nové vzdělávací instituce není možno zakládat, a staré rozšiřovat o nové ročníky. „*Školy, sirotčince, nemocnice máme – ale jsou ještě ze starých časů, nemůžeme zakládat nové. Je to však opatření, které se vztahuje na všechny náboženské komunity.*“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. „*Školy byly znárodněny, ale pomalu se to s Bšarou (současný prezident) zlepšuje, takže uvidíme.*“ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek. Taktéž arménský biskup Armash Nalbandian sdělil, že právě požádali vládu o rozšíření místní školy na vyšší ročníky. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 17-18.

mezikomunitní vztahy tradičně velmi dobré. „Oficiální ideologií je, že zde všechny náboženské komunity žijí v míru. Legálně ano, v realitě je to trochu horší, ale přesto je třeba říct, že máme velmi dobré mezikomunitní vztahy.“⁵⁴ Přesto přetrvává u některých křesťanů pocit, že být křesťanem je společenským handicapem.⁵⁵ Obecná společenská atmosféra podporuje spíše muslimskou komunitu (učebnice, rádio, televize) a mediální informace o křesťanství jsou často zkreslené.⁵⁶ Dále, jelikož není obyvatelům umožněno sdružovat se v rámci občanských iniciativ do občanských asociací, jsou to církve, pod jejichž záštitou se věřící shromažďují.⁵⁷ Z těchto důvodů křesťané stále potřebují církve a na ní závislé organizace, které by podporovaly křesťanskou kulturu, způsob života a umožňovaly občanské aktivity.⁵⁸

Stejně jako církve, pochází i vláda z menšinové komunity alawitů. Laický charakter vlády a její menšinový, neortodoxní muslimský původ na jedné straně a fakt sunnitské většiny na straně druhé stojí u základu dobrého vztahu mezi vládou a církvemi. Pro vládu existují dobré důvody pro udržení poklidných muslimsko-křesťanských vztahů, tj. uchování vlastní legitimacy na mezinárodním poli a získání souhlasu s vládou u ostatních menšinových náboženských komunit. „Vláda chce, aby lidé byli jednotní, muslimové a křesťané. Má k tomu kromě vnitřních i vnější důvody: aby svět viděl, že v Sýrii jsou dobré vztahy mezi komunitami.“⁵⁹ Církevní hierarchie tím získala novou politickou roli. Zdá se, že režim stojí o církevní podporu, když hledá podporu ostatních menšin a dává si záležet na tom, aby se k církvím choval s respektem.⁶⁰

Křesťanské církve se ze své menšinové pozice v sice proklamované, ale reálně ne zcela laické zemi rozhodly podporovat současné vládní zřízení v zájmu zachování svého vlastního bezpečí, míru mezi komunitami a v neposlední řadě

⁵⁴ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. „Zdejší a libanonské křesťanství je jiné než například v Saudské Arábii. Syrská kultura je stará kultura a lidé jsou zvyklí na rozdíly. Zde lidé na rozdíly zvyklí jsou, jinde nejsou.“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 19.

⁵⁵ „Lidé jsou si oficiálně rovni, ale ve skutečnosti jsou křesťané občané druhé třídy.“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek. DICK, Igance. *La Syrie*, str. 23.

⁵⁶ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 21.

⁵⁷ „Ano, není možné mít na církvi nezávislé asociace, občanské iniciativy.“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁵⁸ DICK, Igance. *La Syrie*, str. 21.

⁵⁹ Joseph Constantin, 4. července 2007, Damašek.

⁶⁰ „Vláda pochází z menšiny, tak si křesťanské církve přece jen trošku předchází, neboť je jasné, že kdyby muslimové zaútočili na křesťany, není důvod, proč by nezaútočili i na menšinovou vládu.“ Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek.

politické stability v laickém autoritativním státě s tím, že mají plnou náboženskou a víceméně i společenskou svobodu. Výměnou za relativně tolerantní postoj státu k církvím, církve vyjadřují vládě přímou podporu.⁶¹ „*Hierarchie je pokorně podřízená vládě. Když mluví do politiky, tak jen proto, aby vládu oslavovala. Minulé prezidentské volby vydal patriarchát prohlášení: yes to the president. Myslím, že to je příliš. Mohli vydat prohlášení a říct, aby lidé šli volit, ale ne říct, aby šli volit současného prezidenta.*“⁶² Oficiální církevní hierarchie podporuje vládní zřízení a prezidenta také z důvodu tradičního blízkovýchodního charakteru vztahu státu a církví.⁶³ Na druhou stranu si je hierarchie vědoma možných důsledků příliš úzkého napojení na prezidenta a stranu v případě převratu, a proto tento svazek není nikdy příliš těsný či vřelý.⁶⁴ Sami církevní představitelé přiznávají, že Sýrie není zcela svobodnou zemí. „*Sýrie není úplně svobodná a otevřená země, ale tohle je téma společné všem jejím obyvatelům. Zdejší postoje jsou pro západní lidi těžko pochopitelné, proto se bojíme, co by novináři o nás napsali.*“⁶⁵

Bezpodmínečnost církevní podpory je určitým způsobem zpochybněna přílišnou očividností a karikaturním charakterem vyjádření podpory vládě v proslovech církevních představitelů.⁶⁶ Křesťanští věřící jsou si dobře vědomi faktu, že v oficiálních proslovech patriarchové neprezentují svůj skutečný politický názor, ale že se podřizují stávající politické situaci. Křesťanská obec z podobně pragmatických důvodů nehodlá příliš zpochybňovat důležitost církve, neboť ji považuje za instituci, ke které je možno se utíkat v době vládní či mezikomunitní krize. Křesťané jednoduše zjišťují, že není výhodné se přílišným kritizováním místní církve a její politické „roličky“ zbavit v konečném důsledku jediného garanta a ochránce náboženské a částečně i kulturní identity. Ač je ústava a společnost laická, společensky dominantní identita je muslimská a na

⁶¹ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 37.

⁶² Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁶³ „*A proč hierarchie podporuje vládu? Ze strachu? Nikoli ze strachu, ale proto, že Sýrie je prostě blízkovýchodní země.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁶⁴ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 38 a 50.

⁶⁵ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek. „*Zde v Sýrii není demokracie. Je zde vojenský výjimečný stav již 35 let. Lidové shromáždění nemá žádnou reálnou politickou moc. Všechnu moc má v rukou prezident a strana... Není tu ani svoboda tisku.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. Výjimečný stav panuje v Sýrii od roku 1963.

⁶⁶ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 38.

samotném autoritářském rysu vlády se ukazuje, že vláda není schopna neautoritativním způsobem zajistit bezpečné mezikomunitní vztahy.⁶⁷

Většina křesťanů se o politiku raději nezajímá, neboť ta jim vlastně nemá co nabídnout.⁶⁸ Volí pasivní podporu režimu, aktivně se nezapojují a nesledují politický život. Většina damašských obyvatel se alawitské vládě přizpůsobila. „*Pouze nemnozí z kněží a laiků nesouhlasí s vládou. Většina lidí volí prezidenta.*“⁶⁹ Současný režim křesťané často považují za menší zlo ve srovnání s případnou mezikomunitní válečnou situací v Iráku či nepokoji v Libanonu. Část křesťanské populace podporuje režim, zejména lidé venkovského původu a část s ním nesouhlasí, ať už z důvodu demokratických, prozápadních či jiných.⁷⁰

Přesto mají křesťané politickou reprezentaci jak v parlamentu, tak v řadách ministrů.⁷¹ Absolutní většina křesťanů aktivních ve vysoké politice pochází v současnosti z řecko-pravoslavné církve, avšak své politické angažmá nikterak nespojují s církevní příslušností. Politické angažmá je viděno ostatními spíše v kategoriích klientelismu, krevního pouta, korupce, závislosti a kontroly.⁷² „*V očích křesťanské populace není žádoucí, aby bylo ustaveno jakékoli spojení mezi politickou aktivitou a náboženskou příslušností. V této perspektivě pojmají své angažmá členové vlády a parlamentu a tak je vidí i křesťanská populace. První tím vyjadřují svoji víru v režim, druzí naopak vůli oddělit politiku od náboženství či vyjádřit svůj nesouhlas s režimem.*“⁷³

Syrští křesťané jsou již po staletí úzce napojeni na libanonské křesťany co do kulturního a církevního dění. Spolu přináleží k jednomu, Antiochijskému patriarchátu. V důsledku syrského autoritativního režimu došlo k dalšímu prohloubení kulturní a teologické závislosti na Libanonu. Proto je třeba před

⁶⁷ „*Křesťanská komunita města (tj. Damašku), jež se často staví proti „středověkým“ strukturám (tj. církve), nezpochybňuje důležitost církevních autorit. Obávajíc se nárůstu islamismu, křesťanská syrská populace se váže na místní vládou tradičně respektované struktury, jež mohou být jediným útočištěm křesťanské identity v období krize. V regionu, kde politika a náboženství jsou tak hluboce zakořeněné, křesťané váhají rozvrátit, přestože po tom touží, jedinou záruku své identity.*“ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 38-39.

⁶⁸ „*Lidé se mohou dívat na zahraniční kanály, například libanonské, a ty velmi kritizují Sýrii. Když jsou ale zprávy, lidé to přepnou na jiný kanál, raději to nechtějí ani slyšet. Vůbec se raději nechtějí do politiky míchat.*“ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁶⁹ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

⁷⁰ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 53-56.

⁷¹ „*Ano, máme politickou reprezentaci, ministry atd. Když někdo chce, může se politicky angažovat.*“ Ghattas Hazim, 1. července 2007, Damašek.

⁷² NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 49.

⁷³ NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*, str. 50.

pojednáním ekumenickým a teologickým pojednat o sociopolitickém zázemí křesťanů libanonských.

3.2. Politická situace církví v Libanonu

Libanonské pohoří sloužilo již od starověku jako útočiště pronásledovaných komunit. Vzájemně výhodné soužití drúzské a maronitské komunity, započaté koncem šestnáctého století, začalo být trvale problematické počínaje stoletím devatenáctým. Komunity se nevyvíjely stejným tempem, křesťané získávali navrch. K rozvoji křesťanských komunit přispěla také devítiletá reformní vláda egyptského Ibrahíma Paši (1831-1840) a osmanské reformy stvrzující rovnoprávnost všech obyvatel. Po srážkách roku 1841 bylo Libanonské pohoří rozděleno na dva poprvé v historii konfesně spravované celky, křesťanský sever a drúzský jih. Mezitím vypukla za podpory církevní hierarchie sociální revolta křesťanských lidových vrstev proti velkým feudálním rodinám (1830-1860). Nakonec došlo roku 1860 k občanské válce a rozsáhlému masakru křesťanské populace nejprve v libanonské oblasti drúzy a zanedlouho také v syrské oblasti ostatními muslimskými komunitami za podpory osmanských autorit. Zejména od této události maronitská komunita úzkostlivě střeží svoji lokální autonomii a nadvládu, přičemž klíčové jsou pro ni hodnoty bezpečnosti a svobody. Situace byla za pomoci Francie vyřešena ustavením Libanonské samosprávy (1861-1918), omezeného území pod křesťanskou správou s muslimsko-křesťanskou dvanáctičlennou správní radou a šesti okrsky, z nichž pět spravovali křesťané. V průběhu samosprávy došlo ke kulturnímu a ekonomickému rozkvětu a nárůstu nacionalismu směřovaného proti Osmanské říši, ať již prolibanonského, prosyrského či proarabského charakteru. Postupně narůstala také konfesionalizace správy ve prospěch křesťanů a upevnila se moc maronitské církve a jejích patriarchů. Na Pařížské mírové konferenci (1919) zvítězila zásahem maronitského patriarchy Msgr. Eliase Hwayka (Elijās Ḥawājik) koncepce Velkého Libanonu, prosazená prostřednictvím francouzské mandátní správy syrolibanonské oblasti. Národní projekt kosmopolitního Libanonu, jenž jako stát vznikl 1. září 1920, byl založen na křesťanské vizi a politicky, kulturně a intelektuálně marginalizoval nekřesťanskou populaci. Již během mandátní správy muslimové zpochybňovali hranice nového státu a žádali připojení k Sýrii či větší podíl na politické moci.

Rovněž křesťané postupně přehodnocovali svůj vztah k Francii, příliš prosazující své národní, ekonomické zájmy. Tyto dva pohyby vyústily v první Národní dohodu sunnitů a maronitů o podílu na moci jednotlivých komunit a ve vyhlášení nezávislosti Libanonu (1943).⁷⁴ Muslimové souhlasili s libanonským státem ve stávajících hranicích a křesťané rezignovali na francouzskou správu. Křesťanská moc dominovala, avšak čím dále tím méně demograficky. Příchod Palestinců, zejména OOP po jordánském Černém září 1970, a proměna demografické situace podpořily požadavky muslimů. Nepochota maronitské komunity přehodnotit podíl na politické moci vyústila v patnáctiletou občanskou válku, kterou křesťané prohráli (1975-1990). Válka rovněž způsobila přesun čtvrtiny obyvatel, především křesťanů, emigraci, posílení komunitních identit a zanechala v Libanonu izraelskou (stažena roku 2000) a syrskou vojenskou přítomnost (plně stažena roku 2005). Taifské dohody (1989), upravující poválečné národní uspořádání, navázaly na Národní dohodu z roku 1943 s paritním rozvržením křesťansko-muslimské moci v parlamentu a ve vládě a odkázaly k potřebě zrušit v budoucnosti konfesionalní systém vlády.⁷⁵

V konfesionalismu jako politickém systému spočívá hlavní charakteristika i problematika politického života křesťanských církví v Libanonu. Příslušnost k určité komunitě se postupně stala základní individuální a kolektivní složkou kulturní identity Libanonců.⁷⁶ „*Reprezentace na konfesionalním základě byla v roce 1943 myšlena pouze dočasně. Avšak s tím, jak tento systém trval, stal se z něj sofistikovaný a hluboce zakořeněný model, který již není možno jen tak lehce změnit.*“⁷⁷ Mnohost a poměrně vyvážená síla komunit (křesťanské, sunnitské, šíitské, drúzské) a nedostatečně široce vymezený svorník libanonské národní

⁷⁴ Komunity jsou reprezentovány poslanci, dle rozhodnutí komunitních rad (conseils communautaires) a volby v jednotlivých regionech nezávisle na složení populace. Složení vlády je rovněž odvislé od síly komunit v zemi. Nejvyšší státní úřady jsou pak pevně rozdělené mezi jednotlivé komunity: prezident republiky náleží k maronitské církvi, předseda vlády je sunnita, předseda parlamentu šíita. Rovněž funkce ve státní sféře jsou řízeny konfesionalismem. LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 241-242.

⁷⁵ Dle VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 637-657. PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*. In : PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997, str. 219-240. LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*. In : PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997, str. 241-282.

⁷⁶ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 221-222.

⁷⁷ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

identity způsobily, že se o politickou moc dělily jednotlivé komunity, především za maronitské převahy. Systém je popisován jako politicko-náboženský a podíl na moci je volbami zaručen jednotlivcům pouze jako příslušníkům určité komunity.⁷⁸ Církve a muslimské komunity představují v tomto systému spíše sociopolitické než náboženské entity.⁷⁹ „V určitém momentu se církev jako náboženská instituce transformuje v instituci politickou. To už nejsme v sociální či kulturní oblasti, ale v oblasti money and power, ve které se nehraje o ekumenismus, nýbrž o moc.“⁸⁰ Přestože došlo v devatenáctém století k nárůstu vlivu sekulárních křesťanských elit a k deklerikalizaci politiky, nešlo u těchto elit o sekulárně-laické a neklientsky orientované politické angažmá.⁸¹ Církve a náboženské komunity stále stojí v pozadí celého systému, jak je patrné zejména v krizových situacích, kdy jsou útočištěm bezradných politiků.⁸²

Zkušenost libanonského masakru z roku 1860 a vize muslimské demografické většiny s možnými občanskými a kulturními důsledky způsobily, že vládnoucí křesťanské komunity nechtěly připustit úplnou politickou dekonfesionalizaci a laicizaci, a tím se vzdát nejen vize kulturně křesťanského Libanonu, ale také politických pozic.⁸³ Sekularizace ve smyslu meritokracie, která by nejlépe zaručila křesťanská práva a jež se jako možnost otevírala s rozvojem politického modernismu před válkou, se s nastupující rekomunitarizací v průběhu války vzdálila.⁸⁴ „Situace se v našem regionu mění někdy velmi rychle. Poslední dobou směrem k fundamentalismu. Mnoho lidí, kteří chtějí sekularismus, odchází do pozadí. Měli ideály, že vznikne nová společnost, ale zjistili, že to byl sen. To

⁷⁸ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

⁷⁹ „Je rozdíl mezi tím být církví Ježíše Krista a být sociopolitickou entitou. Zde je církev v prvé řadě sociopolitickou entitou. Někteří se domnívají, že bychom měli hrát konfesionalní hru. Že bychom měli více propagovat naši konfesní identitu.“ George Sabra, 27. července 2007, Bejrút.

⁸⁰ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

⁸¹ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 232.

⁸² PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 232. „Konfesionalismus je systémem pro politické vůdce, kteří si neví rady. Dostanou-li se do úzkých, odkážou k náboženství. Neví-li jak dál, hned druhý den jsou u náboženských vůdců.“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

⁸³ „Na tomto systému jsou založena politická práva, moc a prestiž. Tito lidé by tu nebyli, nebýt těchto struktur. Kdo z nich by je pak měl chtít dobrovolně zrušit? Nikdo tu není dostatečně odvážný, aby učinil první krok. Je to jako by jedli spolu kolem stolu a nikdo se neodvážil sníst ten nejlepší kousek. Stal by se zrádcem, byl by mimo systém, mimo kmen.“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

⁸⁴ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 239-240.

bylo před válkou. Nyní se vše stalo konfesionálním.“⁸⁵ Válečná prohra, přehmaty křesťanských vůdců, odlišné politické pozice křesťanských komunit a chronická úzkost křesťanů způsobily, že se křesťané uzavřeli ještě více do sebe.⁸⁶ Namísto toho, aby hledali nové místo ve společnosti, odcházejí z veřejné sféry.⁸⁷ „Lhostejnost v politické oblasti je tu velkým problémem. Lidé jsou znechuceni politikou, říkají, že to nemá smysl, uzavírají se. Říkají si: prohráli jsme válku, ztratili jsme vše. Čím více se křesťané stávají menšinou, tím jsou lhostejnější a stahují se z veřejného života.“⁸⁸ Křesťané méně žádají o veřejné posty, tím pádem mají menší vliv ve státním aparátu a menší přístup ke zdrojům. K procesu jejich marginalizace na politické, administrativní a bezpečnostní rovině přispěla také interpretace a aplikace Taifských dohod v neprospěch křesťanských komunit.⁸⁹ Rozpad křesťanských politických stran a organizací v důsledku válečných aktivit jednoznačně posílil roli kněží, a především maronitského patriarchy, jenž se stal po sedmdesáti letech útlumu politickým mluvčím křesťanů a hraje v současnosti významnou národní roli. Rovněž lidová vrstva se obrací k církvím. Ty však nejsou připraveny řešit problémy socioekonomického a právního rázu. Nemají dostatečně komplexní přehled o socioekonomické situaci křesťanů, a tím pádem nemají vhodnou strategii, jak čelit poválečnému vývoji.⁹⁰ Iniciativy, které hierarchie či Vatikán podnikly, aby udržely křesťany aktivní v sociopolitické sféře, se rovněž nesetkaly s patřičně velkou odezvou.⁹¹

Na rovině praktického, politického angažmá pak panuje především velký konceptuální zmatek. Roviny občanského a politického angažmá jak jednotlivců, tak církví a církevních představitelů nejsou jednoznačně rozlišeny.⁹² „Hluboká

⁸⁵ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

⁸⁶ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

⁸⁷ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*. In: *Unité et diversité dans les Églises en Orient*. Département de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 1997, str. 143-171, str. 159-160.

⁸⁸ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

⁸⁹ LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 268-269.

⁹⁰ LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 277.

⁹¹ PICARD, *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 239. Jedná se o biskupský *Synode de l'espérance pour le Liban*, Vatikán, 26. 11. – 4. 12. 1995 a o *Exhortation apostolique postsynodale : une espérance nouvelle pour le Liban, de Sa Sainteté Jean-Paul II aux patriarches, aux évêques, aux religieux, aux religieuses et à tous les fidèles au Liban* (Harris, 10. května 1997, v rámci papežské návštěvy Libanonu ve dnech 10-12. května 1997).

⁹² DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*. In: *Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique*. CdD 29, VI, 2007, str. 77-88, str. 82.

schizofrenie v myslích jednotlivců a v životě komunit zajišťuje neprodyšné oddělení náboženství a politiky; to však může být viděno také jako jejich neustálé míšení.⁹³ Rovněž rozsah a charakter politického angažmá církevních představitelů svědčí o nezdravé politické kultuře. „Role kněží je zde jako role představitelů politických stran. Devadesát procent času se hierarchie a kněží věnují politice v tvrdém slova smyslu jako politici, zbylých deset procent se věnují naléhavým církevním záležitostem. Jak má pak církev vypadat?“⁹⁴ Kvalita církevního angažmá je považována za zcela konfesionalistickou: církevní představitelé jednají v politickém zájmu své vlastní komunity, aniž by mysleli na druhé, tedy ekumenicky, eticky či mezinábožensky.⁹⁵ Mimo politickou oblast si však náboženští představitelé rozumí dobře.⁹⁶ Přirozeným důsledkem současného stavu je pak odsunutí církevních, ekumenických a mezináboženských aktivit do pozadí.

Postoje křesťanů vůči konfesionalismu a politickému angažmá církví jsou různé. Ti křesťané, kteří se cítí ohroženi, se domnívají, že církev zastupuje svým politickým angažmá práva a občanské svobody křesťanů. Jiní považují konfesionalismus a politicky se angažující hierarchii za absolutně nepřijatelnou věc a požadují demokratizaci a laicizaci.⁹⁷ Ačkoli obecně lidé svým laickým a církevním představitelům v oblasti politiky nedůvěřují a považují je - ať už ve finančním či morálním ohledu - za zkorumpované,⁹⁸ zachovávají jednotlivé vrstvy křesťanské populace odlišné postoje vůči církevní hierarchii. Ta je referenčním

⁹³ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

⁹⁴ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

⁹⁵ „Politické angažmá církví je tu zcela konfesionalistické. Není tu nechán žádný prostor, aby mysleli na druhé, tedy například ekumenicky, když v politice neustále myslí a jednají konfesionalně... Hierarchie a kněží nereprezentují zájmy teologické či etické, ale pouze zájmy své náboženské skupiny, svého regionu a tak dále. V jejich politickém angažmá není žádného křesťanského základu či orientace, je to zcela mimo křesťanskou etickou sféru. Čistý konfesionalismus.“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

⁹⁶ „Divné a paradoxní je, že když se náboženští či političtí vůdci sejdou, nejsou tak fanatičtí, povídají si, mají podobné zájmy. Je to v systému.“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna. „V jedné a té samé osobě existuje hluboká dichotomie, schizofrenie. Život je zde jiný ve dne, kdy panuje politický boj, a v noci, v klubu, kdy si každý s každým povídá.“ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

⁹⁷ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

⁹⁸ „Namísto voleb pouze požádejte kněze, aby se setkali, řekli nám jméno, které nás má reprezentovat, a my ho jmenujeme a je to. Tak se to zhruba ve skutečnosti děje, veřejně to přiznali. Jsou tu kněží, kteří jmenují ministry. A když je křesťan zvolen většinou muslimských hlasů či naopak, považuje se za nedostatečně reprezentativní.“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna. „Devadesát procent korupce v libanonské společnosti je u křesťanů. Křesťané už tu dávno nejsou křesťané.“ Hareth Ibrahim, 26. července 2007, Balamand. „Náboženští vůdci mají své politické postoje, to tu ví všichni. I když někdy mají čistě náboženské proslovy, aby umlčeli lidi. Ale všichni ví, že si nemyslí to, co říkají.“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

bodem v sociopolitické oblasti především pro lidové vrstvy, přičemž jejich úzkost a obavy také zrcadlí. Vrstva obchodníků udržuje tradičně dobré vztahy s hierarchií, stejně jako křesťanští politici, hledající podporu hierarchie pro získání důvěryhodnosti a sympatie lidových vrstev. Křesťanská inteligence má naopak s hierarchií značně chladné vztahy, mimo jiné kvůli obtížím a nevoli, s jakou hierarchie akceptuje a realizuje podíl laiků, včetně inteligence, ve farních a diecézních radách.⁹⁹

Konfesionalismus, jenž pro některé představuje poslední útočiště, je však zároveň faktorem, který křesťanský podíl na národním politickém životě, v souvislosti s demografickou situací a emigrací, jednoznačně limituje.¹⁰⁰ Nejen muslimové, donedávna v menšinové pozici, ale i křesťané jsou rukojmí konfesionalního systému. „*Po Taifských dohodách se mluvilo o politickém ráciu padesát na padesát, nyní je to na třetiny: sunnitě, šíité a křesťané, s tím, že drůzové jsou mezi sunnity a šíity. Přejde den, kdy muslimové budou požadovat, aby bylo volno v pátek a ne v neděli, a budou žádat, aby prezident již nebyl křesťan. Křesťanská komunita se neustále zmenšuje. V tomto smyslu je pro křesťany jedinou spásou zrušit konfesionalní systém, zcela se laicizovat. Aby tu byla alespoň rotace prezidentů. Ale křesťané mají strach, je to psychologie strachu. Drží se prezidentství zuby nehty a bojí se, že když jej ztratí, křesťané jsou ztraceni. To je ale nesmysl, neboť křesťanství tu tvoří především církevní instituce.*“¹⁰¹ Ve společnosti se přípustnost konfesionalismu jako systému hojně diskutovala před válkou, v sedmdesátých letech. S poválečnou rekommunitarizací je konfesionalismus přijímán jako fakt, jeho případné zrušení je považováno za destabilizující faktor a intelektuální elity nejsou schopny vzbudit účinnou

⁹⁹ Ve farních a diecézních radách se pak účastní zejména vrstva obchodníků a vrstva lidová. LABAKI, Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*, str. 252-253. K problematice účasti laiků také: „*Rada církve (conseil de la communauté) má kontrolovat to, co arcibiskup podepíše: prodej půdy, stavbu budov, nemocnic, univerzit. Církve jsou instituce, ve kterých je spousta peněz a majetku a nejde je spravovat jakkoliv. Legislativa tu existuje, je ekvivalentem k legislativě waqf, správy majetku náboženských komunit v jiných zemích, ale ve většině církví nejsou tyto zákony aplikovány. V osmdesátém pátém roce jsme s mojí ženou vytvořili systém vnitřní správy arcibiskupství. Předali jsme návrh arcibiskupovi, ten si to prohlédl, pochválil a dal do šuplíku. Protože tam byl podíl laiků. Vždy, když se setkáme, říká, že se musíme sejít a prodiskutovat to, ale dobře víme, že k tomu nikdy nedojde. Je to diktatura – jak pak chcete, aby nás reprezentovali?! Dovedete si představit mladého laika v diecézní radě, jak říká arcibiskupovi: nemáte pravdu? Když není ekumenismus a demokracie praktikována uvnitř církve, jak pak chcete, aby byla navenek? Tuto mentalitu zde ještě nemáme...*“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

¹⁰⁰ PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ammiyyát et le paradigme de Hwayyek*, str. 239-240.

¹⁰¹ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

společenskou diskusi všech zúčastněných.¹⁰² Má-li se v budoucnu přistoupit ke zrušení politického konfesionalismu, musí to být doprovázeno rozvojem spolupráce, demokratické politické kultury a kulturní a politickou senzibilizací veřejnosti.¹⁰³ V současnosti jsou však sami křesťané vnitřně rozděleni. „*Jsou tu teď křesťané sunnité a křesťané šíité. Kněží jsou s tím či oním. A to je dost divné.*“¹⁰⁴ Rovněž tradice mezinárodní intervence a vliv regionálních problémů na domácí politiku ztěžoval a nadále ztěžuje vyřešení národních mezikomunitních vztahů.¹⁰⁵

Dlouhodobě nejpalčivějším problémem Libanonu je tedy neúspěšně spravovaná různorodost komunit promítnutá na rovinu národní. „*Dědictvím Libanonu je různorodost. Ta je však i jeho největší výzvou. Je třeba zachovat různorodost, ale nezapomenout na jednotu. Neboť různost ponechána sama sobě je zdrojem velkých problémů. Musíme vytvořit koncepci jednoty akceptovatelnou pro všechny, a to není lehký úkol, zejména pokud nejsme ponecháni v dostatečném klidu, abychom si své vlastní národní otázky mohli začít řešit sami.*“¹⁰⁶ Otázka jednoty a plurality jednoznačně podlehla ideologickému zpracování. „*Problém národní jednoty byl silně zneužíván k politické mobilizaci, dáván do protikladu k pluralismu. Padala vzájemná obviňování z přílišného pluralismu, a tedy libanonské specifičnosti, stejně jako z přílišné jednoty, a tedy vylučné arabicity. Tato ideologická debata však zastírá skutečnou sociální strukturu Libanonu, jeho jednotu i různost zároveň.*“¹⁰⁷ Libanon je postaven před výzvou opustit komunitní

¹⁰² „*Konfesionalismus se hodně diskutoval v sedmdesátých letech, byl zavrhován. Nyní se však stal zcela přirozenou realitou... Mnozí z intelektuálních elit hrají hru konfesionalismu a jeho vůdci, namísto aby celý systém bojkotovali či kritizovali. Ostatní intelektuálové jsou na okraji společnosti. A studenti? Před válkou byli důležití, nyní jsou manipulováni vůdci. Zdá se mi, že jsme v úzkých, ve slepé uličce. Není tu Libanon, ale mnoho prozatím nesourodých Libanonů.*“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰³ „...*ale i tak budou lidé hlídat, zdali jsou nábožensky dostatečně reprezentováni. Ale celkově to bude pro spásu křesťanů.*“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰⁴ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰⁵ „*Dali nám najevo, že my, Libanonci, jsme loutky. Politika se činí zvnějšku, ze Spojených států, ze Sýrie a Iránu, z Evropy. A pak je tu Izrael. Libanonci nepředstavují reálnou mocnost, která by věci mohla změnit. Povraždíme se a pak zjistíme, že události jsou ujednávány zvnějšku, stačí, aby americké či francouzské velvyslanectví zavelelo a lidé se sešikují tak či onak. Máme omezený manévrovací prostor.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. „*Mezinárodní zásahy naší politiku často ještě zhoršují. Někdy, dají-li nás dohromady k jednomu stolu, se ještě více ukáže kontrast mezi komunitami, mezi lidmi. Vnější manipulace zde hraje velmi významnou roli, nemůžeme do budoucna nic plánovat.*“ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁰⁶ Aram I., 27. července 2007, Antélias. Viz ŠLAJEROVÁ, Monika. *Teologie a osoba Arama I. Keshishiana, moderátora Světové rady církvi a katolika Kilíkijského arménského patriarchátu.* In: Parresie. Revue pro východní křesťanství, Praha, 2007, str. 241-249.

¹⁰⁷ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 156.

rozdělení a vystavit demokratický, a přesto svobodný, jednotný, a přesto pluralitní stát. Obnovit je třeba především politickou a lidovou kulturu, „ve které by nebylo důležitější posvátné, společné či bratrské záležitosti než úspěch křesťansko-muslimského soužití.“¹⁰⁸ Proto je třeba spolupracovat napříč komunitami a nepolepovat v tvorbě skutečně sdíleného veřejného prostoru, tedy občanské společnosti. „Je třeba pracovat spolu a vytvořit občanskou společnost. Mnoho Libanonců na ní pracuje, ale jsme tolik zajati v konfesionalismu, fundamentalismu. Není to jednoduché, je třeba dát tomu čas.“¹⁰⁹

Konfesionalní systém a současný charakter a míra angažmá církevních představitelů škodí kvalitě církevního života i ekumenismu.¹¹⁰ „Církev se konfesionalismem udusila. Politická situace však může sloužit i k dobrému, totiž že destabilizuje církve, a ty se budou muset přeskládat dle ekumenických linií a stát se více lokální.“¹¹¹ V průběhu války docházelo k instrumentalizaci náboženství a k míšení náboženství a politiky. I nadále „hledají politicko-konfesní skupiny náboženskou legitimaci, zatímco náboženská hierarchie je konfrontována s politickými požadavky komunit, jež jsou dosti vzdálené od evangelijní perspektivy spravedlnosti, rovnosti a svobody pro všechny.“¹¹² Je proto třeba očistit náboženství od ideologie, rozlišit mezi vírou a konfesí, církví a komunitami a začít s duchovní evangelizací především u vlastní církve.¹¹³ Politické angažmá církví jako takové je třeba rehabilitovat v etické perspektivě „en chemin de sainteté“¹¹⁴ a spolu s demokratizací přistoupit k laicizaci neboli deklerikalizaci politické scény.¹¹⁵ „Je třeba prosadit laicitu. Není nutné, aby se kněží a církve míchali do politiky. Mají vzdělávat svědomí křesťanů, být nositeli evangelijních

¹⁰⁸ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 161.

¹⁰⁹ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹¹⁰ „Ducha svatého svázali a dali do sloupků, škatulek dle příslušných církví. Je třeba otevřít! Jinak není možné, aby to fungovalo. Lidé jsou bohužel již příliš zvyklí na politické angažmá církve.“ Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanail, Libanon. „Být konfesní komunitou, abychom měli prezidenta? To je absurdní. Nejsem křesťanem, členem církve, abych se mohl stát prezidentem! Nejsem pravoslavným, abych měl toho či onoho ministra!“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹¹¹ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹¹² MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 157-158.

¹¹³ Viz dále, téma teologa Jeana Corbona.

¹¹⁴ Rozhovor s Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Dokument *L'Identité de l'Eglise Maronite, sa Vocation et sa Mission*. Dossier I, Texte 2. 21 str. Poskytnuto Paulem Rouhanou, 24. července 2007, Kaslík.

¹¹⁵ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. Rovněž Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Viz teologická část.

*hodnot, ale angažovat se mají skrze své pokřtěné.*¹¹⁶ Avšak pojmy jako laicita a dekonfesionalizace byly víceméně vyprázdněny svého obsahu. Proto je třeba se namísto hesel konkrétně ptát, jaká by nadále měla být politická role církví v Libanonu, jaký mají církve zaujímat postoj vůči politicko-konfesním organizacím usilujícím o náboženskou legitimizaci, jak zajistit, aby církevní instituce nebyly zneužívány k produkci politicko-náboženské ideologie rozbrojů a konfliktů a podobně.¹¹⁷

Historie Libanonu je historií interakce několika komunit, z nichž žádná není jednoznačně dominantní. Zkušenost války rovněž ukázala, že v Libanonu neexistuje sunnitská, šiitská či maronitská kultura.¹¹⁸ *„Naopak, jdeme zpátky, každá komunita se uzavřela do sebe, do své kulturně-náboženské identity. Během války však dělali křesťané stejně hrozné věci, tak proč by najednou měli mít jinou kulturu? Zdůrazní jiné náboženství a stane se z nich jiná kultura s odlišnou historií, odlišnou identitou! Proti tomu člověk málo zmůže.*¹¹⁹ Pro úspěch budoucího Libanonu je proto prvořadým úkolem církví a ostatních skupin pracovat proti kulturní segregaci na náboženském podkladě a vytvářet myšlení přirozené interakce v rámci jedné, libanonské arabské kulturní identity, jež má být spoluvytvářena nikoli z oportunismu či nezbytí, ale z chuti a vlastní vůle všech zúčastněných.¹²⁰ Za tímto účelem je mimo jiné potřeba korigovat množství tradičních mentálních stereotypů a předsudků, jež chovají příslušníci jedné komunity vůči druhým. *„Je tu cizinec, izolacionista, opravdový Libanonec, nikdy se neměníci muslim, frustrovaný šiita, ustrašený, ale bohatý maronita, řecko-katolík, který vždy všechno urovná, simulující drúz, řecko-pravoslavný levičák a Armén lojalista.*¹²¹

V Libanonu se tedy neřeší nic menšího než kulturní a politické uchopení pluralismu náboženských komunit existujících zde ve formě sociopolitických entit. *„V Libanonu jsou v konfliktu dvě strategie. Jedna, výlučně komunitární, uzavření se a sebeobrany, jež považuje propagování své identity jako záruku přežití. A druhá, národní, která nezapomíná na jednotlivé identity a specifika, ale*

¹¹⁶ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹¹⁷ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 158.

¹¹⁸ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 162.

¹¹⁹ Michel Abs, 31. července 2007, Bejrút.

¹²⁰ DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*, str. 87.

¹²¹ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 160.

*považuje strategii veřejného prostoru jako tu nejlepší národní záruku.*¹²² Podstata libanonského problému je tedy obdobná jako na počátku vzniku státu: udržet jeden a tentýž národní prostor. Nevidět Libanon optikou pouze jedné komunity, jíž chci zajistit nejlepší sociopolitické podmínky, a tím pádem nehledat externí regionální či globální podporu, ať už na bázi náboženské, etnické či ideologické. Je třeba najít řešení pouze v rámci národního prostoru s těmi, kteří se na něm přímo účastní. Smyslem libanonského zápasu je překročení vlastní úzce pojaté identity a vlastních zájmů a vybudování sdíleného prostoru, ke kterému rovněž vybízí hodnoty praktikované v žitém ekumenismu a mezináboženském soužití. „*V Libanonu je v každém řecko-katolíkově i maronitě, řecko-pravoslavný, armén, sunnita, šiita i drúz zároveň.*“¹²³

3.3. Ekumenická situace v Sýrii a Libanonu

Ekumenismus nemá v Bilād aš-Šām zemích Antiochijského patriarchátu jednoznačně vyhrazené místo. Vzhledem k důležitosti politické oblasti a vzhledem ke komunitnímu složení Libanonu, hlavní zájem křesťanských církví spočívá v muslimsko-křesťanských vztazích. „*Lidé, laici i teologové, mají dojem, že jsou zodpovědní za to, aby muslimsko-křesťanské vztahy uspěly. Proto se věnují především jim. Ekumenismus je tím pádem odsunut do pozadí, na druhé místo.*“¹²⁴ To, že dvě třetiny libanonských křesťanů jsou maronité, rovněž neklade křesťanské komunitě naléhavé ekumenické úkoly. Panuje všeobecné přesvědčení, že kromě konfesionalismu narůstá také instituční konkurence, že vzájemné vztahy mezi církvemi upadají a že v oblasti ekumenismu se nic významnějšího neděje.¹²⁵ V Sýrii je situace komplikována úzkým manévrovacím prostorem církví na sociopolitické a kulturní rovině. Damašek, patriarchální sídlo třech církví, je pak považován za konzervativní oproti Alepu, kde se ekumenické spolupráci daří mnohem lépe.

Vznik organizací zastřešujících ekumenické dění měl kromě pozitivních účinků i postranní negativní důsledky. Se vznikem Rady církví Středního východu (*Middle East Council of Churches*, MECC, 1974) a po vstupu katolických církví

¹²² MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 170.

¹²³ MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*, str. 144.

¹²⁴ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹²⁵ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

do této organizace (1990) postupně začalo narůstat přesvědčení, že ekumenismus je doménou Rady církví. Ta byla ve skutečnosti orientována spíše na rozvojové než teologické či ekumenické projekty.¹²⁶ I zde přitom soupeřily při distribuci zdrojů dvě mentality, distribuce dle skutečných potřeb a proporční distribuce dle církevní příslušnosti.¹²⁷ V současnosti je funkčnost Rady církví Středního východu omezena zejména kvůli odlišné koncepci dialogu koptských představitelů.¹²⁸ Rovněž rozvíjející se národní spolupráce mezi katolickými církvemi (APECL) má kromě pozitivních výsledků v katolických církví i negativní efekt.¹²⁹ Posilování spolupráce katolických církví se děje částečně na úkor širší ekumenické spolupráce s ostatními církvemi.¹³⁰ Oficiální teologický dialog církví přitom nemá větší vliv na život komunit a víru lidí.¹³¹ Z tohoto úhlu pohledu je v současnosti jedním z ekumenicky nejdynamičtějších místem asociace teologických institucí, studentů a profesorů ATIME, ve které dochází k výměně studentů a profesorů a tvorbě ekumenických programů teologických fakult.¹³²

¹²⁶ „Ekumenickou doménu jsme svěřili Radě církví Středního východu. Avšak ta nemá vliv na komunitu věřících, jsou to spíše programy, humanitární servis.“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Rovněž Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

¹²⁷ „Udělal jsem kritéria a jednali jsme dle nich, ať už z nich těžil kdokoli, tj. jakákoli církev. Panovala tu však dvojí mentalita: jedni, kteří chtěli dát tomu, kdo to potřeboval, a druzí, kteří mysleli proporčně, chtěli dát všem církvím stejně. My jsme však nepracovali dle církví, ale dle jejich potřeb. Přesto jsem byl nadšen, kolik lidí mělo ekumenický zřetel. Ale byly tam tyto dvě tendence, konfesionální a altruistická... Náboženští vůdci mluvili o ekumenismu, ale nakonec to byly jejich instituce, které byly primárním zájmem. Ale možná je to pochopitelné.“ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

¹²⁸ „Koptové mají vyrovnávací mentalitu, aby každý měl přesně stejně, neinvestují, neposílají schopné lidi, ale jen příbuzné a známé.“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. „Hlavně s koptskou hierarchií jsou problémy. Koptský biskup určuje pravidla hry. Obecně máme z dialogu mezi katolickou a prechalcedonskými církvemi málo výsledků. Chtějí zůstat v kontaktu, ale nechťejí nic dát. Myslím to dobře, ale musím říct, že nemáme stejnou koncepci dialogu.“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹²⁹ *Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques du Liban*, vzniklo roku 1967 a sdružuje maronitskou, řecko-katolickou, arménskou-katolickou, syrskou-katolickou, chaldejskou a římsko-katolickou neboli latinskou církev.

¹³⁰ „Pro katolické církve je zde již zavedená struktura, APECL, do které se investovalo hodně energie, úsilí a peněz s cílem učinit katolické církve efektivnější. APECL je důležitý orgán a veškeré dění v katolických církvích je dle něj strukturováno (školy, charita, sociální služba a tak dále). Tím je ale církvím odebírána energie věnovat se ekuméně a spolupracovat také s nekatolickými církvemi... Děláme věci společně katolicky. Ale co ostatní? Můžeme je dělat dohromady i s ostatními.“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹³¹ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹³² *Association of Theological Institutes in the Middle East, Associations des Instituts de Théologie au Moyen-Orient*. Hareth Ibrahim, 26. července 2007, Balamand. Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. „Nejprve jsme nerozuměli tomu, že naše rozdíly jsou přínosem. Na konci konference to už bylo zcela jiné. Jsem ráda, že mám přátele ve všech církvích.“ Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút. Z Libanonu jsou zastoupeny tyto teologické instituty: římsko-katolický Institut supérieur des sciences religieuses, Université Saint Joseph (ISSR, USJ, římsko-katolický), <http://www.issr.usj.edu.lb/>; maronitský Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit de Kaslik (maronitský) <http://www.usek.edu.lb/>; řecko-katolický Institut Saint-Paul de

Regionální rovinu ekumenických vztahů rovněž podmiňuje velmi silně rovina ekumenických vztahů mezinárodních.¹³³ V prvé řadě se jedná mezicírkevní rivalitu, nejprve mezi katolickou a pravoslavnou církví, poté mezi katolickou a protestantskými církvemi v Evropě. Mezi důsledky patří především katolická strategie uniátních církví, westernizace a latinizace obecně, a následně i vznik protestantských a evangelikálních církví. Členové místních uniátských církví jsou si vědomi hluboké krize v pozici uniátských církví vůči římsko-katolické a řecko-pravoslavné církvi. „*Až do současnosti hledají tyto církve svoji identitu a neví, jak vyjít z eklesiologické ambiguity. Zejména od Druhého vatikánského koncilu ztratily tyto orientální katolické církve svůj raison d'être a namísto toho, aby se staly mostem, jsou nyní kamenem úrazu.*“¹³⁴ Existenciálním způsobem nerozumí poslání a účelu westernizací a latinizací oslabených minoritních uniátských církví,¹³⁵ a zároveň tomu, proč jednou ustaveny, nemohou vést oficiální dialog s lokální pravoslavnou církví.¹³⁶ Jsou si vědomi, že jejich pole působení je na lokální i mezinárodní ekumenické úrovni značně omezené. „*Je třeba, aby se problém vyřešil na nejvyšší rovině, mezi Římem a Konstantinopolí. Ti ostatní je budou následovat.*“¹³⁷ nebo „*Musí se dohodnout Řím a Konstantinopol, a ne aby to šlo přes uniátský most.*“¹³⁸ Melkitská církev se tak jako největší uniátská církev regionu nachází vůči Vatikánu, spolu s ostatními uniátskými církvemi, v poněkud obdobné pozici jako řecko-pravoslavná církev Antiochijského patriarchátu vůči Konstantinopolí. „*Je tu nárok ekumenického patriarchy vzít na sebe zájmy ostatních pravoslavných církví. Není tu mnoho iniciativ a ekumenický patriarcha nechce, aby ostatní patriarchové započali iniciativy. Je to konstantinopolský druh administrace, shromažďuje na sebe otázky, problémy... je to on, kdo se dohaduje*

Philosophie et de Théologie, Harissa; řecko-pravoslavný Saint John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand

<http://www.balamand.edu.lb/theology/index.html>; protestantský Near East School of Theology (protestantský) <http://www.theonest.edu.lb/> a Arménský teologický seminář v Bikfaye.

¹³³ NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche.* In: Proche-Orient Chrétien 62, 2002, str. 365-380.

¹³⁴ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹³⁵ „*Byl tu velký tlak na latinizaci uniátských církví. Melkité si ze všech východních katolických církví zachovali nejvíce ze svojí tradice, odolávali tlaku latinizace. Misionáři považovali východní katolické církve za podezřelé a latinský rit za ten nejvyšší. Proto usilovali o to, aby lidé přestupovali přímo do latinské církve. Bylo tu také velké napětí v církevní praxi, například v odlišném pojetí a praxi svátostí – díky tomu mají maronité přijímání před biřmováním, což je zcela proti logice východní tradice. Rozpor je i v koncepci patriarchátu, respektive v synodalitě církvi.*“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹³⁶ Raffi Ohanessjan, 25. července 2007, Bejrút.

¹³⁷ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹³⁸ Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

s Římem, s protestanty. I my máme kontakty s Římem, ale nejsou moc hluboké či pravidelné.“¹³⁹ V současnosti jsou to především nevyjasněné vztahy Vatikánu a pravoslavných církví ve východní Evropě, které zabrzdily vývoj lokálních ekumenických vztahů v rámci Antiochijského patriarchátu.¹⁴⁰ Římsko-katolická a řecko-pravoslavná mezinárodní církevní centra ovlivňují rovněž volbu a jmenování lokálních církevních představitelů, popřípadě vyučujících na teologických seminářích a fakultách, a tím značně usměrňují lokální církve.¹⁴¹ Proto je v Antiochijském patriarchátu církevně-politicky, ekumenicky a teologicky důležité zachovat orientaci na lokální ekumenickou církev z katolické i pravoslavné strany a prohloubit zakořenění církví v antiochijské tradici, samozřejmě s tím ohledem, že lokální církve/církev jsou přirozenou součástí církve univerzální neboli mezinárodního společenství církví.¹⁴²

Jedna z nejvýraznějších iniciativ posledních let vzešla právě z třetí největší, uniatské, řecko-katolické, melkitské církve.¹⁴³ Ačkoli neúspěšná, usilovala melkitská iniciativa o připojení se k řecko-pravoslavné církvi, aniž by zároveň přestala být církví katolickou.

¹³⁹ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁴⁰ „Římská interference ve východní Evropě jednoznačně zabrzdila ekumenismus v Antiochijském patriarchátu.“ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche*. In: Proche-Orient Chrétien 62, 2002, str. 365-380.

¹⁴¹ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Rozhovory o osobnostním charakteru současného melkitského a řecko-pravoslavného antiochijského patriarchy, jejich vzájemném vztahu a možných nástupcích.

¹⁴² „Pravoslavní jsou prořečtí či proruští a myslí čím dál tím více na rovině mezinárodní a nikoli lokální, antiochijské.“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁴³ Nikoli schizma z roku 1054, ale teprve odštěpení řecko-katolické církve roku 1724 bylo v Antiochijském patriarchátu považováno za zpečetění schizmatu mezi řecko-pravoslavnou a římsko-katolickou církví. Jako samostatný millet byla uznána osmanskou vládou až roku 1838. Trpěla identitní dichotomií projevující se v napětí mezi latinizací a antilatinizací, stejně jako latinským proselytismem a nárůstem latinské církve. Melkité byli spolu s maronity nejvíce v kontaktu se západní kulturou, a tak poněkud paradoxně stáli u zrodu arabské kulturní renesance a obnovy arabského jazyka. DICK, Ignace. *Particularisme melkite au sein de la famille byzantine et émergence du patriarcat catholique*. In: EDELBY, Nagi & MASRI, Pierre (eds.). *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 81-101. HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970, str. 51-58. Grégorios III. Laham. *L'engagement oecuménique de l'Église grecque melkite catholique après Balamand*. In: EDELBY, Nagi & MASRI, Pierre (eds.). *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 111-131.

Elias Zoughby (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ, Elijas Zurbí),¹⁴⁴ biskup řecko-katolické církve, navrhl roku 1975 synodu své církve projekt tzv. dvojí příslušnosti (*double communion*), který by umožnil melkitské katolické církvi vstoupit v komunio s řecko-pravoslavnou církví Antiochijského patriarchátu, aniž by se vzdala společenství s Římem.¹⁴⁵ Synodní otcové melkitské církve projekt nepodpořili a taktéž z Říma přišla negativní odpověď.¹⁴⁶ Roku 1995 Msgr. Zoughby iniciativu dvojí příslušnosti církve znovu oživil.¹⁴⁷ Získal podpisy pětadvaceti melkitských biskupů z Palestiny, Jordánska, Sýrie a Libanonu a souhlas a podpis pravoslavného libanonského biskupa a teologa Msgr. George Khodra (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ, George Chodr). Na iniciativě se zavázali spolupracovat oba patriarchové řecko-katolické i řecko-pravoslavné církve Antiochijského patriarchátu. Byla taktéž podpořena více než čtyřiceti ekumenickými instituty a kongregacemi z celého světa. Synod řecko-katolické církve projekt roku 1996 jednomyslně odsouhlasil, rozvinul a upřesnil, synod pravoslavné církve zřídil komisi ke zkoumání projektu. Ačkoli byl i tento dokument pozitivně přijat, synod řecko-

¹⁴⁴ Počínaje třicátými léty existoval v Káhiře tzv. Káhirský kroužek svatého Irene, později biskupové kolem patriarcha Maxima IV. Sayegha (Maksímūs ar-Rābi Ⲡ Šāyig, 1947-1967). Tvořili jej George Salim Hakim, později zvolen patriarchou (Maximos V. Hakim, Maksímūs al-Hⲁⲓⲁⲓⲁⲓ Hakim, 1967-2000), Joseph Elias Tawíl (Yūsuf Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ṭawíl), Elias Zoughby (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Ṭugbī), Elias Nijmi (Ⲡⲓⲓⲧⲁⲥ Niⲓⲙī) a Oreste Karamé. Participovali rovněž Jean Corbon a Yves Congar. Oreste Karamé byl mozkiem hnutí. Dá se říci, že Elias Zoughby převzal Karamého iniciativu. Msgr. Edelby byl naopak sekretářem patriarchy Maxima IV. a rovněž účastníkem koncilu; poslední část jeho paměti věnovaných Druhému vatikánskému koncilu sepsal Ignace Dick. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁴⁵ ZOUGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*. Psáno autorem, nedatováno, darováno Antoinem Massamirim, 4. srpna 2007, Tanaïl, str. 40. ZOUGHBY, Elias. *Mémoires. Un évêque peu commode. Dit-on*. Paris, 1992. ZOUGHBY, Elias. *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Liban, 1995. ZOUGHBY, Elias. *Tous schismatiques*, 1981.

¹⁴⁶ Kongregace pro nauku víry, Sekretariát pro jednotu křesťanů, Kongregace pro sjednocení východní církve. Mezi uváděnými důvody byla nejednota v koncepci týkající se primátu papeže; lokální jednotu rovněž není možno realizovat, pokud nebude realizována jednotu na rovině univerzální; jednotu je třeba prosazovat postupně, ve všech oblastech církví, počínaje zejména pastorací. Projekt není možno uskutečnit s ohledem na ostatní katolické unionované církve v regionu. ZOUGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*, str. 2-3.

¹⁴⁷ Zoughby sepsal vyznání víry, pod které se podepsali melkitští biskupové a Msgr. Khodr: „Věřím ve vše, co učí východní pravoslavi. Jsem v komunii s biskupem římským v hranicích uznaných prvním z biskupů svatými východními otcí v prvním tisíciletí a před rozdělením.“ „Je crois en tout ce qu'enseigne l'Orthodoxie orientale. Je suis en communion avec l'Evêque de Rome dans les limites reconnues au premier des Evêques, par les Saints Pères d'Orient au premier millénaire, et avant la séparation.“ Verze se v různých dokumentech drobně liší. Tato v: ZOUGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche*, str. 5. Ostatní například v: ZOUGHBY, Elias. *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Liban, 1995, str. 8-9. Grégorios III. Laham. *L'engagement oecuménique de l'Église grecque melkite catholique après Balamand*, str. 120.

pravoslavné církve jej nakonec nepodpořil, a to z obdobných důvodů jako římská zpráva z roku 1975.

Hlavním argumentem z římsko-katolické i z řecko-pravoslavné strany bylo, že není možné zrealizovat lokální iniciativu, aniž by byly vyřešeny katolicko-pravoslavné vztahy na mezinárodní úrovni, což také znamená, aniž by s jednotou církvi v Antiochijském patriarchátu souhlasily sesterské pravoslavné církve. Dále není možno uvažovat o společném komuniu řecko-katolické a řecko-pravoslavné antiochijské církve, aniž by došlo k jednotě i s ostatními s Římem sjednocenými církvemi. Tato podmínka je však velice těžko realizovatelná. Pravoslavní si také přejí nepovažovat západní koncily, jež se odehrály po schizmatu v roce 1054, za ekumenické neboli celocírkevní, a tudíž závazné pro východní uniatské církve.¹⁴⁸ Na katolické straně se klade otázka papežského primátu a dvojí poslušnosti (*double obedience*).

Lokální iniciativa, přestože prosazována vyšší hierarchií a z počátku podporována oběma patriarchy i synody, neuspěla u řecko-pravoslavného synodu a na mezinárodní úrovni. Antiochijská ekumenická iniciativa tak nemohla posloužit jako avantgarda pro ekumenické vztahy univerzální církve. Iniciativa pravděpodobně nebyla dostatečně připravena a promyšlena na teologické a církevně-právní rovině.¹⁴⁹ Jednoznačným úspěchem iniciativy z roku 1995 však bylo to, že získala podporu všech vrstev obou církví (laici - klérus - hierarchie), na rozdíl od sedmdesátých let, a sklidila pozitivní mezinárodní ohlas teologických center. V současné době v Antiochijském patriarchátu k významným ekumenickým iniciativám nedochází.¹⁵⁰

Nedojde-li k naplnění určité ekumenické iniciativy, odkazují církevní představitelé na možnost prohlubovat pastorační spolupráci. Na první pohled se

¹⁴⁸ „Kdyby se řecko-katolická církev sjednotila s řecko-pravoslavnou, uvalila by na nás římsko-katolické závazky. V jedné církvi by pak byla skupina, která by uznávala sedm koncilů a zároveň jednadvacet. Problémem je především První vatikánský koncil a otázka papežské autority. Ano, roku 1975 vyslal papež Pavel VI. neoficiálního zástupce žádající pravoslavné, aby svolili k sjednocení řecko-katolíků s pravoslavnou církví, v rámci lokální jurisdikce.“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁴⁹ NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche*. In: Proche-Orient Chrétien 62, 2002, str. 365-380. „Domnívám se, že se nechali emočně unést, nebyla tu seriózní komise, teologické konzultace, ani před, ani po. Spokojili se s řečmi a tak se zarazili po první překážce.“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁵⁰ Většina dotazovaných z Libanonu a ze Sýrie odpověděla, že v současnosti se na ekumenické rovině neděje nic a že vztahy mezi patriarchy nejsou příliš kooperativní. Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

může zdát, že spolupráce na konkrétních pastoračních problémech nemůže vést daleko. Na druhou stranu místní teologové předpokládají, že řešení praktických pastoračních otázek podníti řešení týchž otázek na rovině teologické a eklesiologické, a spolu s důrazem na vzdělávací činnost (kněží a laiků) umožní zlepšit lokální ekumenickou situaci.¹⁵¹ Řešení praktických pastoračních otázek a důraz na vzdělávání navíc umožní prohloubení stále ještě vratké mezicírkevní důvěry, aby v budoucnu mohly být velké strukturální lokální iniciativy uskutečněny bez obav z toho, že by je po jejich oficiálním vyjednání nebylo možno z praktických důvodů zrealizovat. Pastorační dohoda uzavřená mezi katolickými, syrsko-pravoslavnou, řecko-pravoslavnou a arménskou církví (Charfé, 1996) s platností v Antiochijském patriarchátu může mít významný dopad, neboť se snažila zamezit i skrytému proselytismu.¹⁵² Týkala se tří oblastí: mezicírkevního katechismu ve školách, křtu dětí, jenž má být uskutečněn v církvi otce, jak je východní tradicí, a prvního přijímání, jež se má odehrávat ve farnostech a nikoli ve školách. S proselytismem je třeba jednoznačně skoncovat,¹⁵³ k čemuž je rovněž třeba posílit pravoslavné církve, aby mohly případnému proselytismu lépe čelit.¹⁵⁴

V otázce praktického ekumenismu jsou pozoruhodné velmi rozšířené smíšené sňatky mezi křesťany a interkomunium. Smíšené křesťanské sňatky jsou nyní již běžnou a oficiální záležitostí. „*Jedná se o ekumenismus života. Při tolika smíšených sňatcích už nikdo neví, kdo je kdo.*“¹⁵⁵ Přesto však panuje mnoho předsudků směřovaných zejména na budoucí výchovu dětí.¹⁵⁶ Problémy vznikají

¹⁵¹ Tento důraz jsem zaznamenala mnohokrát, zejména v Libanonu, avšak i v ostatních zemích. Viz například Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Antoin Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon atd.

¹⁵² „*Nyní tu již katolické církve nedělají proselytismus, to je ta zásadní změna oproti minulosti. Nedávno jsme také vytvořili Pastorální dohodu týkající se prvního přijímání ve školách a smíšených manželství. Ale nefunguje tak úplně, katolíci se nadále potají ptají rodičů ve školách. Oficiálně by se totiž latinský katolík měl snažit, aby jeho dítě bylo také katolíkem, ale na východě má dítě náboženství podle svého otce.*“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna. „*V padesátých letech jsem byl představeným v Homsu, v Sýrii. Těch několik latinů, kteří tam byli, jsem poslal k jejich církvím. Proselytismus musí skončit. Samozřejmě, že nebyli rádi, a ani nadřizení nebyli rádi. Ale co. Někdy je chirurgických zákroků zapotřebí. Jinak to nepůjde. Tím, že budeme z pravoslavných dělat katolíky, nic nezískáme. I když nyní je situace mnohem lepší, než byla dříve. Ale bohužel tomu tak není všude.*“ Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon.

¹⁵⁴ „*Katolické církve nedělaly lokální ekumenismus, nesloužily východu. Nyní, když se naše církev upevnila, máme plně kostely a máme instituce jako katolíci, tak nemáme důvod mít z proselytismu strach, nyní jsme totiž mnohem silnější než dříve.*“ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹⁵⁵ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁵⁶ Z pravoslavné strany hovoří o předsudcích vůči katolíkům Suad Slim, 26. července 2007, Balamand: „*Pravoslavní se smíšených sňatků báli. Panovalo přesvědčení, že jestliže žena není*

při společném slavení slavností, například křtů, pohřbů, kdy si rodiny přejí přijímat v dané církvi společně.¹⁵⁷ „Když už lidé žijí spolu, chtějí spolu žít i v církvích.“¹⁵⁸ Ale i mimo svátky a zvláštní příležitosti chodí lidé častěji než v jiných zemích k přijímání do jiné než své církve. Kromě interkomunia mezi věřícími katolických církví se především jedná o pravoslavné, kteří přijímají u katolíků, méně pak o katolíky přijímající u pravoslavných, a nakonec o protestanty. Někteří laici přiznávají, že „teologicky to dobré není, ale lidé se cítí být v jednom společenství, a tak přijímají.“¹⁵⁹ Především je třeba připomenout demografické přesuny, jež způsobila občanská válka, a s nimi i nové míšení komunit.¹⁶⁰ Ačkoli kněží přijímají oficiální postoj církve, v praxi je jejich jednání velmi různorodé, závislé na jejich osobních postojích, jednotlivých oblastech a místních biskupech.¹⁶¹

Komplexní otázkou s hlubokými mezinárodními i lokálními praktickými ekumenickými důsledky je slavení církevních svátků pravoslavnými a katolíky ve shodných datech, především Velikonoc a Vánoc. „Pravoslavní chtějí slavit s Řeky a s Rusy, katolíci a maronité s Římem a diasporou.“¹⁶² Avšak věřícím lokálních

pravoslavná, bude své děti vodit do své původní církve. Ale viděli jsme v naší studii, že je tomu právě naopak, že žena, není-li pravoslavná, se mnohem více snaží být pravoslavnou, aby byla dobře přijímána od nové rodiny. To jsou naše klíče, které je třeba bourat.“ Z katolické strany hovoří o předsudcích vůči pravoslavným Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút „Dříve byly smíšené sňatky větším problémem než nyní. Když jsem byla malá, slyšela jsem, že u pravoslavných je lehké se dát rozvést, a tak jsem si myslela, že je to něco jako u muslimů. Ale když jsem studovala teologii, zjistila jsem, že u pravoslavných je to ještě obtížnější než v jiných církvích.“

¹⁵⁷ „Když je například pohřeb či památeční mše a přijde celá rodina, lidé jsou naštvaní, když kněží nedají přijímání i lidem, kteří sice nemají právo v dané církvi přijímat, ale jsou si jako rodina velmi blízko. Někdy se najde někdo, kdo na to rodinu připraví. Přijde a řekne: nebud'te naštvaní, prozatím to tak je, není to natolik důležité. Jindy jsou hádky. A jindy se zase kněz neptá a dá přijímání všem. Je to zmatené. Dodnes nemůžu být kmotrou v jiné církvi. Ale věci se dají přizpůsobit. Pravoslavný kněz byl kmotrem a dovolil mi, abych byla kmotrou. A jiný pravoslavný, který obřad vysluhoval, se neptal, k jaké církvi patřím, určitě si říkal, že jsem pravoslavná.“ Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút.

¹⁵⁸ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁵⁹ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹⁶⁰ „Lidé ze všech komunit museli kvůli válce opustit své vesnice a města. Mnoho lidí nemělo kostel své církve ve své oblasti, a tak začali chodit do kostelů jiných církví. Já jsem řecko-katolička, ale když mi bylo deset, opustili jsme naši vesnici a řecko-katolický kostel byl daleko, půl hodiny jízdy autem. Od té doby chodím k maronitům. Když jsem studovala teologii, pokusila jsem se znovu najít mé řecko-katolické kořeny, ale bylo to obtížné. V této situaci se nachází mnoho libanonských křesťanů. Mnoho farností zaniklo a mnoho nových farností bylo vytvořeno.“ Janet Rizk, 24. července 2007, Bejrút.

¹⁶¹ „Lidé si říkají: jsou to pouze kněží, jdeme ke katolíkům, k protestantům a přijímají. Kněží samozřejmě přijímají oficiální pozici církve. Často se pravoslavní kněží, když neznají toho, kdo jde přijímat, zeptají, ale zdaleka to není pravidlem, nechávají to na Bohu.“ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand. „U přijímání se neptáme, kdo je kdo, bylo to ústní rozhodnutí, které padlo na synodu, nebylo nikde zaznamenáno.“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁶² Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

církvi velice záleží na společném slavení ve shodných datech. Z jedné strany kvůli majoritní muslimské společnosti a z druhé strany kvůli křesťanskému, rodinnému, konfesně promíšenému společenství. „*Dvoji Velikonoce jsou prostě v každodenním životě směšné, hořce směšné. Proto si lidé stěžují. Jak to vysvětlíte dětem? A muslimům? Zemřel, vstal, znovu zemřel a pak zase vstal. A kolikrát se narodil? Vyprávíme na toto téma hodně vtipů...*“¹⁶³ V otázce slavení svátků ve shodných datech jsou reakce teologů velmi rozmanité. Právem však Msgr. Khodr zpochybňuje správnost motivace slavit společně Velikonoce kvůli muslimům,¹⁶⁴ ačkoli i zde je pochopitelné, že v rámci teologie svědectví a přítomnosti je jednotné svědectví cenným aspektem.¹⁶⁵ Ačkoli iniciativy společného slavení Velikonoc nepřinesly výsledky na národní rovině či v oblasti celého patriarchátu, situace může být částečně řešitelná na úrovni lokálních farností.¹⁶⁶ Prozatím nejlepší návrh k otázce dat společného slavení svátků předložili v Alepu (1997).¹⁶⁷ Otázku jednotných svátků se v rámci Bilād aš-Šām podařilo s konečnou platností vyřešit pouze v Jordánsku.

Ačkoli se Antiochijský patriarchát považuje ekumenicky za progresivní, ve velkých ekumenických a eklesiologických otázkách (iniciativa dvojího příslušenství církví, společné slavení svátků) je podřízen úrovni mezinárodní ekumeny, především vztahům mezi Konstantinopolí a Římem, odkazující tak k základním konfesně-organizačním větvím, římskému katolicismu a řeckému pravoslaví. Přestože by z tohoto závěru vyplývalo, že ekumenické otázky je třeba řešit na mezinárodní rovině katolického a pravoslavného ústředí, je chybou odvrací-li se pozornost lokálních církví pouze k situaci mezinárodní. Církev teritoria patriarchátu, církve národní a lokálně-regionální jsou protipólem církví univerzálních a jako takové mají v pravoslavné i katolické perspektivě svá práva.

¹⁶³ Suad Slim, 26. července 2007, Balamand.

¹⁶⁴ Dle George Khodra je muslimům zcela jedno, jak křesťané slaví své svátky, jejich vztah ke křesťanům se díky jednotným svátkům nezlepší. George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁶⁵ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. V této linii by se nacházel i Jean Corbon.

¹⁶⁶ „*Když jsem byl v Homsu, pokusili jsme se s pravoslavnými o společné slavení Velikonoc, když byl pouze týden rozdíl. Bylo to kolem roku 1985. Homs je většinově pravoslavný, s dvěma tisíci katolíky, hlavně v okolních vesnicích. Papež totiž řekl: vyberte si Velikonoce, jak chcete. A tak jsme si řekli: slavme je společně. Doslechli se to v Alepu. Jeli jsme tak v průvodu čtyřiceti aut a dohodli jsme se. Zbýval ještě Damašek. Melkitský patriarcha Maximos V. Hakim řekl: dobře, můžeme slavit Velikonoce společně, avšak pokud bude slavit celý patriarchát. No a skončilo to v Libanonu na maronitech. Řekli, že nemohou slavit dle pravoslavných, kvůli diaspoře. Minulý rok, v Salute, je tam dobrý řecko-katolický kněz, jsme slavili Velikonoce společně. Nebo chodím na Velikonoční čtvrtek číst evangelium, já čtu půl, pravoslavní půl. A když nepřijdu, lidé se ptají, co se stalo, že jsem nepřišel.*“ Antoin Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon.

¹⁶⁷

Proto čím více soustředí lokální církve pozornost na prohlubování lokálního antiochijského ekumenického dědictví a povědomí, tím větší je šance na uskutečnění některých iniciativ na rovině národní či na rovině patriarchátu.

3.4. *Teologie v Sýrii a v Libanonu*

Libanonská teologická scéna je mnohem pestřejší než scéna syrská či jordánská. Libanon představuje nejvýznamnější teologické blízkovýchodní centrum, snad spolu s Jeruzalémem, jak o tom svědčí teologické fakulty, knihovny, profesori a studenti teologie a v neposlední řadě obrovské množství laiků zapsaných v různých teologických či katechetických kurzech.¹⁶⁸ Ačkoli tři z pěti antiochijských patriarchátů sídlí v Sýrii (řecko-pravoslavný, řecko-katolický, syrsko-pravoslavný), syrské církve jsou tradičně závislé na libanonských teologických institucích. „*Teologicky jsme závislí na Libanonu. Máme tu nedostatek teologických knih a pouze jediný, syrsko-pravoslavný teologický seminář. Ale lidé jsou na to zvyklí, vždy tomu tak bylo.*“¹⁶⁹ Výjimku tvoří syrský pravoslavný seminář Svatého Efréma, Mor Efrém, v blízkosti Maḡarat Šajdanājā, nedaleko Damašku.¹⁷⁰ Z libanonské strany je úsudek zřejmý: „*V Sýrii není žádná teologie.*“¹⁷¹ Obdobná situace panuje ve vztahu Jordánska k Palestině. Přestože politická situace v Jordánsku je zcela odlišná, i tam chybí vyšší teologické instituce, širší teologická kultura a teologický zájem.¹⁷²

Ačkoli Libanon představuje nejvýznamnější blízkovýchodní teologické centrum, místní teologové přiznávají, že je rozdíl teologii vyučovat a teologii

¹⁶⁸ Mezi nejvýznačnější teologické fakulty patří římsko-katolický Institut supérieur des sciences religieuses, Université Saint Joseph <http://www.issr.usj.edu.lb/>; maronitský Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit de Kaslik <http://www.usek.edu.lb/>; řecko-katolický Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie, Harissa; řecko-pravoslavný Saint John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand <http://www.balamand.edu.lb/theology/index.html> a protestantský Near East School of Theology <http://www.theonest.edu.lb/>.

¹⁶⁹ Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

¹⁷⁰ Ačkoli sídlo patriarchy a teologického semináře v Mar Efrém nabývá na významu, tamější student libanonského původu přiznal: „*Nejsou zde teologičtí myslitelé, ale pouze ti, kteří opakují, co jiní vymysleli, např. Moltmann a další na západě. Podle nich a podle francouzské teologie se tady učí. Teologové jsou jen u maronitů, u nás bohužel nikoli.*“ Student teologického semináře v Mor Efrém, Youssef, 8. července 2007, Mor Efrém, Sýrie.

¹⁷¹ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹⁷² Tvorba teologie není přímo závislá na teologických seminářích, fakultách či institutech, ve kterých se teologie vyučuje. Avšak proto, aby se z kněze či laika stal teolog, je většinou zapotřebí, aby měl dobré teologické vzdělání, možnost kontaktu s ostatními teology, přístup k literatuře, knihovnám a výzkumným centrům v širokém slova smyslu. Dr. Odeh S. Weiss, 6. srpna 2007, Amman. Juan Pedro, 2. července 2007, Damašek.

vytvářet. Domnívají se, že nejsou dostatečně originální, přejímají, co řekli jiní,¹⁷³ a že ještě nemají požadovanou erudici.¹⁷⁴ „*Obojí je důležité, teologii tvořit i učit, ale jsou to dvě odlišné věci. My zde sice produkujeme více teologie, více knih, máme více studentů, avšak teologii spíše vyučujeme, než tvoříme.*“¹⁷⁵ Již od šestnáctého století byla libanonská teologie orientována na teologii latinskou. Byla klasická, scholastická, velmi podobná teologii evropské. Teprve po Druhém vatikánském koncilu se styl práce začal výrazněji měnit. V současnosti narůstá vědomí, že je třeba vytvářet teologii zakořeněnou v místní církevní, ekumenické a mezináboženské kultuře, odpovídající na aktuální sociopolitické výzvy a potřeby.¹⁷⁶

Současná libanonská teologická práce je v porovnání s palestinskou teologií mnohem více orientována ke kořenům, k církevnímu dědictví.¹⁷⁷ „*V Libanonu se*

¹⁷³ „*Není tu dostatek kreativity. Tak trochu opakujeme, co říkali zakladatelé.*“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna. „*Žádná originální teologie. Žijeme zde, jako kdybychom byli kdekoli v Evropě...*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁷⁴ „*Teologové tu nejsou zvyklí pracovat kvalitně, historicky a hermeneuticky. Nejsou dostatečně kritičtí, v církvích se pracuje eklekticky.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. „*Je zde nedostatek vzdělaných a angažovaných teologů. Jsou to pak laičtí teologové, jež se angažují, jako například Tarek Mitri. Vydal výbornou ekumenickou knihu, v níž publikoval pojetí křtu v jednotlivých antiochijských církvích. Kniha však není teologicky zarámovaná a dotažená, a proto nemůže více posloužit lokální a mezinárodní debatě, což je škoda.*“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. „*Profesoři, teologové, se scházejí a diskutují o problémech, avšak nedochází k nějaké větší aktivitě. Rovněž fakt, že existuje tolik teologických fakult, má negativní důsledek pro učitele teologie v tom, že často učí na mnoha institutech a čas tráví přecházením z jednoho do druhého, nemají zázemí, aby se skutečně mohli soustředit na svou práci.*“ Paul Rouhana, 24. července 2007, Kaslík.

¹⁷⁵ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹⁷⁶ Jednou z iniciativ byla tři symposia v Institut Saint-Paul de Philosophie et de Théologie v Harisse, roku 1987, 1988 a 1992, následně byly publikovány přednesené příspěvky i s diskuzí. *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient I*, Éditions Saint-Paul, Beyrouth, 1988. Actes du Ier Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1987. *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II*, Éditions Saint-Paul, Beyrouth, 1989. Actes du Iie Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. *L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient*. Actes de 3^o Symposium Interdisciplinaire, Éditions Saint-Paul, Beyrouth, 1992. Rovněž resumé z konference o současné blízkovýchodní teologii v jednotlivých regionech viz SICKING, Thom. *Théologie orientale ou théologie en orient? Conférence internationale d'Aïn Traz, 12-15 avril 2005*, POC 55, 2005, str. 309-333.

¹⁷⁷ Jedná se především o vynikající práci centra CEDRAC a Khalila Samira, egyptského jezuita, jež centrum vytvořil a vede. Centrum shromažďuje a vydává arabské, syrské a koptské křesťanské starověké a středověké rukopisy a další literaturu. Z pravoslavné strany vzniklo se založením Balamandské univerzity centrum Antiochijských studií, jež vede Suad Slim. I zde publikují středověké pravoslavné historiografické rukopisy, vedou rozsáhlý sociologicko-historický výzkum a pořádají konference věnující se církevní, zejména pravoslavné historii, a dějinám muslimsko-křesťanských vztahů. Centrum spolupracuje s Damaškem a Alepem. Rozhovor s Janet Rizk, pracovnicí CEDRACu, 24. července 2007, Bejrút. <http://www.cedrac.usj.edu.lb/> Rozhovor se Suad Slim, Institute of History, Archeology and Near Eastern Heritage, University of Balamand, 26. července 2007, Balamand. <http://www.balamand.edu.lb/english/IHANEH.asp?id=2606&fid=190> Joseph Zajtun, historik damašského patriarchálního sídla, 5. července 2007, Damašek.

staráme více o antiochijskou tradici, o arabské křesťanské dědictví, o společné kořeny. Avšak nejsme tolik v interakci s realitou, naše práce je méně kontextuální. Pochybují, že o tato témata se zajímají v Palestině. Tam se ptají, jak odpovědět na aktuální realitu.“¹⁷⁸ Nedá se říct, že by byla pro libanonské teology domácí sociopolitická situace méně podnětná než situace palestinská. Situace v Palestině je však naléhavější a více nutí k zaujetí pozice, i teologické. Libanonská vnitropolitická situace je také poněkud komplikovanější, navíc s tím zásadním rozdílem oproti Palestině, že jsou v ní libanonské církve přímo politicky zaangažované. To činí teologické vyjadřování se k politické situaci obtížné a zrádné. V Palestině se ekumenismus vytváří jakoby skrze teologii reflektující sociopolitická témata a skrze občanské angažmá církevních představitelů odmítajících na národnostním podkladě izraelskou okupaci. V Libanonu, za přítomnosti konfesionálního systému, jemuž církve nejsou s to oponovat, se ekumenismus vytváří návratem ke společné antiochijské, syrské a arabské tradici.

Dvěma výraznými postavami, na něž současná libanonská teologie navazuje, jsou Jean Corbon z katolické a George Khodr z řecko-pravoslavné strany. Corbon stojí na počátku návratu k antiochijské tradici a hlavní těžiště jeho práce spočívalo v ekumenismu. Khodr, ač se také velmi výrazně angažuje v ekumenické oblasti, stojí v tradici arabské s těžištěm v muslimsko-křesťanském soužití, a tedy i v politických otázkách. V Corbonových stopách jdou Paul Rouhana (Būlis Rūḥānā) a Gabriel Hachem (Ǧibrīl Hāšim), věnující se ekumenismu a eklesiologii. Zdá se, že George Khodr nemá přímé nástupce nebo jich má, jako jeden ze spoluzakladatelů hnutí pravoslavné obnovy v Antiochijském patriarchátu, nespočet. Z mladších teologů se politické teologii věnuje například Fadi Daou (Fādī Dawwu).

Jean Corbon,¹⁷⁹ díky své významné ekumenické, teologické a katechetické práci, obrátil pozornost místních katolických církví k jejich vlastním pramenům,

¹⁷⁸ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. Tuto skutečnost potvrzuje mezi jinými palestinský kněz a teolog Rafiq Houry, 30. prosince 2004, Tantur, Izrael/Palestina.

¹⁷⁹ Jean Corbon (1924-2001). „Když se otec Corbon setkal s muslimským světem, zjistil, že tu nikdy nebude skutečný dialog, pokud církev nebude jednotná. Proto začal pracovat na jednotě církve. Ale jak se církev může stát jednotnou, pokud se neobnoví? Proto byla třetí oblastí jeho práce katecheze a duchovní obnova církve. Celý jeho život měl tři sloupy: být s muslimy a pracovat na nerozdělené a obnovené církvi.“ Marie de Nazareth, 27. července 2007, Bejrút. CORBON, Jean. *L'Église des Arabes*. Les Editions du Cerf, Paříž, 1977. CORBON, Jean. *Liturgie des sources*. Les Editions du Cerf, Paříž, 1980. CORBON, Jean. *Redécouvrir et approfondir la tradition antiochienne*. In: *Renouveau des Églises orientales catholique*, Departement de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 2000, str. 15-46.

tedy k antiochijské tradici.¹⁸⁰ Z antiochijské tradice vzešlo pět církví: řecko-pravoslavná, řecko-katolická, syrsko-pravoslavná, syrsko-katolická a maronitská církev. Návrat k antiochijské tradici je proto viděn jako ekumenický krok *par excellence*. Antiochijské dědictví pět původních církví spojuje, zejména tehdy, děje-li se ve znamení odvratu od latinizace a příklonu k lokálnímu církevnímu a teologickému prostředí. „*Je to pro nás výzva, uvědomit si, že jsme částí orientální církve a její tradice a že jsme zároveň v jednotě s Římem. Neexistuje tu pořádná maronitská církevní identita. Jsme katolíci made in Libanon. Prožíváme krizi identity, nevíme, kdo jsme, jaké je naše poslání, naše dědictví. Jako maronité však máme vůči Římu také závazek: říct, že jednota nespočívá v totálním podřízení se latinským normám, že univerzální církev je společenstvím jednotlivých lokálních církví, a antiochijská církev je jednou z nich. Nejsme orientální částí katolické církve, nýbrž orientální katolickou církví.*“¹⁸¹ Navrací-li se proto maronitská církev ke svým kořenům, navrací se rovněž k orientálním, pravoslavným a prechalcedonským církvím a obohacuje i církve západní.¹⁸² Antiochijskou tradici je třeba vidět v její mnohosti: syrské i arabské podobě, v jejím liturgickém, teologickém a spirituálním dědictví, v eklesiologii synodality a patriarchální církve, a především v ekumenické myšlence lokální antiochijské církve.¹⁸³ „*Eklesiologie je v naší (maronitské) tradici velmi bohatá: je synodální a patriarchální. Tím, že znovuobjevíme lokální církev jako jednotu v mnohosti, může opravdu dojít ke změně, církev může dospět a vykonat své důležité poslání. Mnohé*

¹⁸⁰ „*Většina staré generace byla teologicky vzdělaná latinskou církví. A navíc, to ponížení, které východ prožívá, díky válkám, bolestem... Zavrhovali původní východní kulturu, chtěli být jako západní lidé. A proti těmto stáli jiní, kteří vehementně prosazovali východní kulturu. Ale otec Corbon byl jiný. Byl velmi jemný a kultivovaný. Uměl projevit lidem i jejich tradicím úctu, vzbuzoval v lidech maximální důvěru. Každý církevní představitel jej považoval za jednoho ze svých. George Khodr říkal: náš nejlepší představitel pravoslavné církve je otec Corbon. To, že byl Francouz, bylo zapomenuto. Byli na to hrdí, neboť byl jedním z nich, každý jej chtěl mít pro sebe. A především byl velmi skromný. Dobře znal a miloval antiochijskou tradici, a tak skrze západní kulturu, se kterou byli všichni dobře obeznámeni, vnesl antiochijskou tradici znovu do kultury východní...“ Marie de Nazareth, 27. července 2007, Bejrút.*

¹⁸¹ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁸² „*Liturgický institut na Kaslíku už udělal mnohé pro obnovení antiochijské a maronitské tradice. A je to příspěvek k ekumenismu, protože je to společná tradice, a pravoslavní si řeknou, maronité už nejsou ti čistí katolíci, přibližují se k nám.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

¹⁸³ „*Corbonova myšlenka lokální antiochijské církve je vskutku ekumenická. Je třeba toto dědictví studovat a prosazovat, neboť nás spojuje. Hlavně spiritualita a eklesiologie. Je třeba, aby existovali lidé, kteří v ní budou věřit, celou svou bytostí a podle této spirituality žít.*“ Antoine Massamiri, 4. srpna 2007, Tanail.

*cenné věci z orientální eklesiologie však latinská katolická teologie zrušila.*¹⁸⁴ Iniciativu návratu k antiochijské tradici převzalo mnoho Corbonových spolupracovníků a žáků. Zejména po jeho předčasném úmrtí vzrostla potřeba ocenit jeho celoživotní úsilí a pokračovat v jeho práci.¹⁸⁵ „*Nesmíme nechat práci otce Corbona zapadnout. Je třeba oživit antiochijskou tradici, překládat ze syrštiny naše dědictví, analyzovat jej, aktualizovat a vyučovat.*“¹⁸⁶

Paul Rouhana¹⁸⁷ a Gabriel Hachem¹⁸⁸ jsou Corbonovi nástupci v oblasti ekumenismu a eklesiologie a oba zdůrazňují význam návratu k antiochijské tradici.¹⁸⁹ Paul Rouhana kromě toho mluví také o teologii přítomnosti (*théologie de la présence*), obnově identity a poslání církve. Otázka identity je prioritní zejména pro rozsáhlou církev v diaspoře, otázka poslání především pro věřící v arabském prostředí. Církev má dvě hlavní oblasti činnosti, náboženskou (církevní, ekumenické a mezináboženské angažmá) a občanskou, které se však nemá věnovat tak, aby se díky politickému angažmá vyprázdnil její obsah.¹⁹⁰

Zatímco se Jean Corbon soustředil na ekumenickou teologii a společnou antiochijskou tradici, východiskem George Khodra jsou muslimsko-křesťanské

¹⁸⁴ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík. BUSTROS, Cyrille Salim. *La „synodalité“, fonction de communion dans l'église orientale*. In: *Unité et diversités dans les Églises en Orient*. ISSR, Département de Recherche et de Publication, Bejrút, 1997, str. 75-100.

¹⁸⁵ „*Jean Corbon byl u zrodu všech současných proudů teologie. Jeho kniha Církev Arabů byla dost kritizována a měla slabé přijetí. Teprve až po jeho smrti si lidé pořádně uvědomili, o co se vlastně v jeho osobě jednalo.*“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút.

¹⁸⁶ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

¹⁸⁷ Děkan Faculté Pontificale de Théologie, Université Saint-Esprit, Kaslík. Člen komise pro dialog mezi římsko-katolickou a prechalcedonskými církvemi, již deset let pracuje v maronitském patriarchálním synodu, byl zodpovědný za redakci textu o maronitské identitě *L'Identité de l'Eglise Maronite, sa Fiction et sa Mission* (originál v arabštině, francouzský překlad darován Paulem Rouhanou). Interview dne 24. července 2007, Kaslík.

¹⁸⁸ Gabriel Hachem reprezentuje Komisi pro jednotu a víru v Radě církví Středního východu a učí teologii na Université Saint-Esprit, Kaslík a na Université Saint Joseph, Bejrút. Interview dne 31. července 2007, Bejrút. „*Vedeme mezi sebou debatu, protože máme poněkud odlišné pohledy. Já beru ekumenismus z pohledu politického, Paul z pohledu historického a Gaby je někde mezi námi.*“ Fadi Daou, 25. července 2007, Bejrút. HACHEM, Gaby. *Pluralism ecclésiologique et communion*. In: *Père Jean Corbon. L'oecuménisme au service de la présence chrétienne au Moyen-Orient*. Université Saint-Esprit, Kaslík, 16. března 2002. POC 52, 2002, str. 76-91.

¹⁸⁹ „*Otec Corbon říkal: Paul Rouhana může zastat mé místo v ekumenismu. Ale nemyslím si, že teologicky je jako Corbon. Gabi Hachem je otci Corbonovi velmi blízký na rovině eklesiologické. Fadi je podle mého názoru myšlení otce Corbona trochu vzdálenější.*“ Marie de Nazareth, 27. července 2007, USJ, Bejrút.

¹⁹⁰ „*Je třeba rozlišovat. Jsme občané a jako občané děláme politiku. Jsem ale věřící občan, maronita. To, že jako věřící dělám politiku, není samo o sobě nic špatného, je to veřejná funkce a to je normální. Není ovšem normální zbavit církev jejího původního obsahu a zachovat pouze její vnější, sociopolitický obraz. Využít ji, abych dospěl k určitému postu. Nesoudím ani laiky, ani církevní představitele, protože v politice nejsem. Nesoudím ani ty, kdo nosí zbraně, třeba mají dobré, legitimní důvody. Ale snažím se rozlišovat. Je třeba dát smysl jak církevní příslušnosti, tak příslušnosti občanské. Je třeba vidět mosty. Je třeba vzdělání. To tu ale chybí. Žijeme v diversitě, ta nám však uniká.*“ Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

vztahy a sdílená tradice arabská.¹⁹¹ George Khodrovi jde o sociopolitické angažmá, jež vyplývá z pochopení toho, kdo je křesťan, ze spirituality theóze a velikonočního tajemství a ze solidarity, neboť svátost lidského bratrství je neoddelitelná od svátosti oltářní. Každý víkend píše úvodník do bejrútského deníku *An-Nahár*, jež považuje za „náboženskou kontemplaci mystického nádechu rezonující s politickými a společenskými problémy současnosti.“¹⁹² Khodrova sociální teologie je postavena na patristickém zpracování otázky bohatých a chudých zejména u Jana Zlatoústého, na inkarnační teologii, na protestantské sociální etice v otázce strukturálního zla a na teologii osvobození v otázce kritiky církve kompromitující se s mocí.¹⁹³ Vztah křesťana s politickou oblastí bude navždy dialektický, o to však užitečnější. V politickém angažmá má jít křesťanovi především o cíl, tedy o službu pravdě, a nikoli moci. Filosofii a politiku moci má demaskovat jak ve světské, tak v církevní oblasti. Křesťanská spiritualita mu pomáhá vystříhat se míšení náboženské a politické oblasti a zachovat si vědomí dočasnosti politického a věčnosti duchovního povolání. Angažovat se má křesťan pokorně, nikdy nemá propadat beznaději, ale má jednat s trpělivostí a vlídností, nikoli však na úkor odmítání nespravedlnosti a veřejné podpory vyloučených. Prosazovat musí především nenásilí.¹⁹⁴ „*Politická aktivita musí zůstat pro církev povinností, aniž by přestala být možností osobní volby pro jednotlivce. Není legitimní ji obětovat ve prospěch intelektuální reflexe či duchovního života.*“¹⁹⁵ Khodr uznává, že zejména pravoslavná církevní tradice přestala vnímat problematičnost příliš úzkého propojení státu a církve, a neumí již proti církevním neduhům efektivně svědčit. Je v pokušení idealizovat minulost ve jménu tradice, očišťovat počátky ve jménu identity a utíkat přítomnosti ve jménu

¹⁹¹ George Khodr se narodil v Tripoli roku 1923. Původně vystudoval práva na Université Saint Joseph v Bejrútu, později pravoslavnou teologii na Institut Saint-Serge v Paříži. Od roku 1955 sloužil ve farnosti v Tripoli do svého jmenování biskupem roku 1970. Od roku 1964 do roku 1970 byl profesorem arabské civilizace a islamologie na Université libanaise a od roku 1985 do 1995 na Saint John of Damascus Institute of Theology, University of Balamand. Je rovněž vedoucím Ekumenické komise řecko-pravoslavného Antiochijského patriarchátu. George Khodr obdržel rovněž doktorský titul honoris causa od St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, New York (1968) a od Faculté de théologie protestante, Paříž (1988). Khodr vydal víceméně autobiografickou knihu *Et si je disais les chemins de l'enfance* a řadu dalších knih, jež většinou obsahují jeho články. „*Dá se říct, že jsem studoval teologii, ale je přehnané říkat, že jsem teolog.*“ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁹² KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1997, předmluva Maxime Egger, str. 30.

¹⁹³ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 26-29.

¹⁹⁴ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 21-24.

¹⁹⁵ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, str. 101.

eschatologie. Zapomíná tak na inkarnaci, která se děje tady a teď, v historii.¹⁹⁶ „Křesťanství je znetvořeno především ritualistickým uzavřením, egoistickým nacionalismem, pyšným konfesionalismem, klerikální strnulostí a duchem klanu, který proměňuje eucharistické shromáždění v ghetto.“¹⁹⁷ George Khodr se rovněž angažoval v blízkovýchodní a mezinárodní debatě nad palestinskou otázkou. „Nejsem militantně propalestinský. Když jsem začal počátkem šedesátých let hájit kauzu palestinského lidu, neznal jsem žádného Palestince. Nikdy jsem se nepodílel na politických schůzích a nemám kontakt s palestinskými organizacemi. Byl to prostě postoj ducha či srdce, literární obrana. Praktikuji Palestinu jako literaturu. Ano, bylo to viděno jako důležité a ostatní mě znají jako obránce palestinského lidu. Poté to převzali oni sami, ale předtím bylo málo lidí, kteří jejich kauzu hájili.“¹⁹⁸ Každý věřící je povolán být svědkem spravedlnosti a prorokem současnosti, rovněž tak i církve.

Jméno George Khodra je také spojeno se založením Hnutí pravoslavné mládeže. *Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe* (M.J.O.) bylo založeno v roce 1942 zhruba patnácti studenty University Saint Joseph, inspirovanými katolickým hnutím *Jeunesse étudiante chrétienne*, a stalo se zdrojem pravoslavné náboženské obnovy Antiochijského patriarchátu. Hnutí bylo organizováno na rovině farností a přivodilo návrat lidí do církvi a proměnu jejich náboženského života. Jednalo se o návrat k pramenům, především k liturgii, o účast na životě církve a na svátostech, o návrat k bibli a církevním otcům. „Je možno říci, že náboženský rozkvět v Antiochijském patriarchátu byl plodem tohoto hnutí.“¹⁹⁹ V současnosti hnutí v libanonských a syrských městech stále pokračuje: „Možná mladí lidé čtou méně než staří, ale myslím, že je v jejich duších stejný entusiasmus pro církev jako čistou nevěstu Kristovu. Kvalita hnutí je samozřejmě rozdílná od města k městu. A v Sýrii, kde není politický život, chodí lidé do kostela častěji, aby mohli být aktivní alespoň v církvi, když nemohou být jinde.“²⁰⁰ V Sýrii funguje hnutí pod patronátem damašského patriarchálního sídla v koordinaci s ostatními syrskými městy a Libanonem a nazývá se *Pravoslavná nedělní škola (Orthodox Sunday School)*. Dobrovolně se angažující věřící se věnují vyučování katechismu,

¹⁹⁶ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 20 a 30.

¹⁹⁷ KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*, předmluva, str. 16.

¹⁹⁸ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

¹⁹⁹ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

²⁰⁰ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

aktivitám pro děti a mladé lidi a aktivitám sociálním. Sami se vzdělávají v příslušných oborech a v teologii.²⁰¹ Hnutí, u jehož zrodu stál George Khodr, ale také Lutfi Laham (Luṭfī Lahhām) či Tarek Mitri (Ṭāriq Mitrī), jednoznačně způsobilo prohloubení a obnovení pravoslaví v Antiochijském patriarchátu. Některé neduhy však zůstávají. Kult osoby, nedemokratické struktury a přístup, neuplatňovaná legislativa podílu laiků ve farních a diecézních radách, sklon k ararchii, nedostatečně kvalitní správa financí a majetku. Avšak ti, kteří církev kritizují, rovněž věří, že s novou generací dojde k dalšímu zlepšení.²⁰²

Vznikající proud libanonské politické teologie v úzkém slova smyslu, jehož jedním z hlavních představitelů je Fadi Daou,²⁰³ se věnuje rehabilitaci politické kultury a politického angažmá církví v etické perspektivě „*en chemin de sainteté*“.²⁰⁴ Politická kultura, oblast hodnot a smyslu, odpovídá na otázku, proč a jak mají lidé žít spolu, a stojí v základu politického systému i politického angažmá. Spolužití je sociálním duševním výkonem a předpokládá vůli být součástí, podílet se na správě města. Protikladem je individualismus či boj jako nárok na převahu určitého partikularismu (rodina - kmen - klan). Občanství představuje nejen politickou, ale také kulturní a etickou kategorii a křesťané jako občané a církve jako společenské instituce mají usilovat o obnovu politické kultury a občanství v národním životě.

K tomu je zapotřebí postavit se tradici zděděné dīmmī systémem, ve které moc je koncentrována do rukou náboženského vůdce, a komunita hájí své zájmy vůči islámu a ostatním církvím. Kritizovat je nutno i politické angažmá církevních představitelů. Maronitská hierarchie se stále více angažuje v politice než v politické kultuře, ačkoli by se v politice měla přímo angažovat pouze v extrémních případech, jako tomu bylo v rezistenci vůči syrské okupaci (2000-2005). Nemá si však z toho činit normu a zaujímat určité politické linie či řešení.

²⁰¹ Současný vedoucí syrské Orthodox Sunday School, Ghaid Abdallah, 1. července 2007, Damašek.

²⁰² Michel Abs, 28. července 2007, Broumanna.

²⁰³ Maronita Fadi Daou je vedoucím *Institut Supérieur de Science Religieuses* na *Université Saint Joseph*. Doktorskou práci napsal na téma „*L'inculturation dans le "Croissant" : Les Eglises orientales catholiques dans la perspective d'une Eglise arabe*“ a obhájil ji na katolické teologické fakultě ve Štrasburgu.

²⁰⁴ DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*. In: *Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique*. CdD 29, VI, 2007, str. 77-88. Článek byl přednesen na sympoziu „*Récocilier éthique et politique : rôle de la théologie*“, pořádaném ISSR, USJ ve spolupráci s Institut catholique de la Méditerranée, ve dnech 22.-23. března 2007.

Vztah hierarchie a laiků má být založený duchovně, nikoli konfesionalně-politicky. Biskupy je třeba přesvědčit, aby se vzdali politických proslovů reflektujících jejich osobní názory, a přestali podléhat politickému tlaku věřících a jejich chronické úzkosti a strachu. Zapomínají tím na svoji prvořadou roli, totiž být prorokem, Božím hlasem pro lid. Ve svých kázáních mají přinášet věřící pohled na realitu, předávat naději Kristova vzkříšení a mezilidské hodnoty nenásilí, solidarity s vyloučenými a chudými a nepodmíněnou lásku k bližním a nepřátelům. V této souvislosti musí církev přestat s dichotomií, kdy na náboženské rovině sice přináší duchovní hodnoty, ale politickou situaci analyzuje na základě hodnot světských. Co se týče společnosti, zde má být upřednostněn proces kulturní před politickým a základ má být postaven na občanství, nikoli na konfesi. K tomu je nezbytná deklerikalizace, dekonfesionalizace či dekomunitarizace národní politické oblasti. Podpořen těmito hodnotami se pak křesťan jakožto svobodný občan stane v plné míře zodpovědným za své politické volby a za koherenci ve svém duchovním a politickém životě. Obnova musí začít uvnitř církve, u církevní hierarchie i lidu. Skutečná změna je však závislá také na ostatních.

Závěrem pojednání o teologické situaci v Sýrii a Libanonu je třeba se vrátit ke kontroverzi ohledně vyučování teologie. Ačkoli si někteří teologové stěžují, že se jim v Libanonu nedostává originality, jiní vidí ve vyučování teologie hluboký význam a smysl. „*Především je třeba lidi vzdělávat. Teologie a pastore. Ty společně způsobí proměnu církvi, na kterou čekáme.*“²⁰⁵ Dobré a především spolupracující teologické instituce, kvalitní profesori a lepší vědecká práce vychová laiky, kněze a teology, kteří budou určovat charakter církevně-politické a teologické scény následujících desetiletí. Věnovat se je třeba nejen teologické práci, ale především prohlubování hodnot, podobně jako v případě palestinském. Pokory, úcty, tolerance a trpělivosti je v práci pro církev, pro praktickou lokální ekumenu a pro mezináboženské soužití potřeba zejména v Libanonu, kde vzájemné vztahy, ač v některých oblastech velmi dobré, jsou trvale konfliktní. „*Musíme pracovat na komunitní, sociální psychologii, v hloubce lidských bytostí.*“

²⁰⁵ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút. „*Mýma rukama projdou nyní všichni maronitští seminaristé. Co víc bych mohl chtít?*“ Gabriel Hachem, 31. července 2007, Bejrút. Obdobně Paul Rouhana, 24. července, 2007, Kaslík.

*Lidi je tu třeba vzdělávat duchovně, předávat jim hodnoty praktického soužití s bližním.*²⁰⁶

3.5. Církev v Jordánsku

3.5.1. Politická a mezináboženská situace

Území současného Jordánska bylo v rámci Velké Sýrie považováno za ekonomicky, politicky i nábožensky bezvýznamnou, okrajovou, osmanskou vládou opuštěnou část říše, charakterizovanou kmenovým uspořádáním. V rámci kmenového života žily jednotlivé kmeny bok po boku a jejich vztahy byly strukturovány dle vzájemných aliancí na základě náboženské parity; náboženství představovalo pouze jeden z aspektů identity klanu.²⁰⁷ „*Uzavírání aliancí nesledovalo striktně náboženskou příslušnost, ale odpovídalo na momentální místní strategie a na existující, tradiční pouta mezi rozličnými kmeny, stejně jako na jejich mocenské vztahy.*“²⁰⁸ Příslušnost ke křesťanství rovněž neznamenala nutnost politicky a právně se podříditi muslimské většině, jak tomu bylo v ostatních oblastech v rámci dīmmī statutu.²⁰⁹ Také milletový systém začal být praktikován až s příchodem katolických a protestantských misionářů v druhé polovině 19. století a vznikem nových církví.²¹⁰ Do té doby náležela křesťanská komunita ve své naprosté většině k řecko-pravoslavné církvi Jeruzalémského patriarchátu. Ten se však o komunitu příliš nestaral, chyběly kostely i církevní personál. Přestup ke katolictví či později protestantismu, za pokračujícího nezájmu pravoslavného patriarchy, byl viděn jako příležitost ke kulturnímu, politickému a společenskému postupu, neboť s misionáři přišla i modernizace, ve formě vzdělávacích a charitativních institucí. Rovněž se jednalo o příležitost odlišit a podpořit kmenovou identitu, a tak získat ještě větší autonomii. K určité

²⁰⁶ Souraya Bechealany, 31. července 2007, Bejrút.

²⁰⁷ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*. In: *Les Cahiers de L'Orient*, 1997, No. 48, str. 117-122, str. 117.

²⁰⁸ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Ste Anne – ISSR, POC, Jeruzalém, 1997, str. 283-313, str. 284.

²⁰⁹ VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 618.

²¹⁰ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 118.

křesťanské konfesi proto přestupovaly celé klany dle kmenových linií a církve se ujaly do té doby málo známé, politicko-náboženské role.²¹¹

S nástupem britské mandátní správy se Jordánský emirát ustavil jako muslimský stát. Poněvadž britská správa měla mimo jiné za úkol zaručit rovná práva existujícím menšinám, přijala reformami upravený, avšak lokálně netradiční, milletový systém jako základ národního uspořádání pro křesťanské komunity.²¹² Narozdíl od ostatních států regionu byly zákony z roku 1928 potvrzeny i ústavně roku 1952 po vzniku nezávislého Jordánska jako konstituční monarchie (1946). Tím pádem došlo k situaci z evropského úhlu pohledu nezvyklé: Jordánsko nepředstíralo být laickým státem, bylo státem muslimským a jeho legislativa vymezovala práva menšinám, a přesto zde, díky nepsané tradici kmenového uspořádání, panovaly velmi dobré mezináboženské vztahy a křesťané se na sociopolitickém životě království podíleli v mnohem větší a svobodnější míře než v sousedních státech. V ústavě přijaté roku 1952 mají všichni občané před zákonem stejné povinnosti i práva (článek 6), menšinám je uznána kolektivní a individuální svoboda kultu (článek 14) a mají právo zakládat a vést vlastní vzdělávací instituce (článek 19). V otázce správy *waqfů* (církevního majetku) a v otázce osobního statutu je komunitám povoleno uplatňovat vlastní církevní právo a mají své soudní tribunály. „*Žádná legislativa tu není proti církvi. Naopak, máme dobrá privilegia, například v otázce waqfů. Je to naše chyba, že se nesnažíme dostatečně.*“²¹³ Již od roku 1928 je křesťanům také zaručena reprezentace ve vládních institucích (parlament, senát, ministerstva). Obvykle jsou nadreprezentováni a mají jedno či dvě ministerská křesla někdy i významných postů (ministerstvo financí, zahraničí apod.) „*Křesťané jsou vůdci politických stran, angažují se ve společenské a akademické oblasti. V parlamentu je jich také větší množství, než by dle demografie mělo být. Otázkou ovšem je,*

²¹¹ Ve městě Al-Hujn na severu Jordánska, kde nebyl ani kostel ani kněz, ačkoli město bylo převážně křesťanské, požádali šéfové klanů roku 1892 jeruzalémského patriarchu o postavení kostela a zaslání učitele. Patriarcha odmítl, a tak požádali katolickou misii z as-Saġtu. Pravoslavný patriarcha poté, co se to dozvěděl, nechal postavit kostel a poslat kněze. Výsledkem však přesto bylo rozdělení populace daného místa mezi katolickou a pravoslavnou církev na základě již existujících aliancí mezi rozličnými klany. Viz PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 286-287. VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 619.

²¹² CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 118.

²¹³ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

*nakolik je jejich přítomnost efektivní.*²¹⁴ Při vzniku Jordánska byli křesťané obsazováni do vedoucích pozic, včetně armádních, což není v ostatních muslimských státech zvykem. *„Z tohoto úhlu pohledu kmenové kořeny sdílené s muslimskými kmeny skutečně ulehčily integraci křesťanů v jordánském moderním státě, neboť vztahy se odehrávaly způsobem, který tendoval ke konfesionální paritě.*²¹⁵

Již při svém vzniku si stát zavázal církve výhodami: mohly mít vzdělávací a charitativní instituce, měly výhodné pravomoce při správě církevního majetku, nebyly omezeny při stavbě církevních a jiných budov, provozovaly soudní tribunály. Rovněž ve sporech mezi církevní hierarchií a laiky rozhodoval stát spíše ve prospěch hierarchie a z politických důvodů udržoval dobré vztahy s řecko-pravoslavným a latinským patriarchátem v Jeruzalémě. Nově zvolené jeruzalémské patriarchy také od roku 1950 schvaloval v jejich funkcích. Církevní hierarchie oceňovala nabyté svobody a starost královské rodiny o zachování dobrých mezinákomunitních a mezináboženských vztahů oplácela pozitivním vztahem k vládě. *„S vládou jsme měli vždycky dobré vztahy, a to nejspíš díky dobrým schopnostem lidí.*²¹⁶ Vláda umí dobře zacházet nejen s hierarchií, ale i s laickými elitami, jimž je určena reprezentace ve vládních institucích.²¹⁷ *„Křesťanští politici ve vládě jsou a pochází především z velkých bohatých křesťanských rodin.“*²¹⁸ Většina laiků si je vědoma toho, že má v královské dynastii zastánce.

Politicky se křesťané tradičně angažovali v levicových stranách, křesťané palestinského původu pak v levicových, národnostních stranách. Jedná se především o komunistickou stranu, dále PFLP (*Popular Front for Liberation of Palestine*) Palestince George Habaše (ǧūr ǧabaš) a DFLP (*Democratic Front for Liberation of Palestine*) Nayef Hawatmy (Nāyif Ḥawātma), jordánského občana, v menší míře pak o stranu Baas. Církev stále ještě zastává důležité společenské postavení, a proto je obtížné vytvořit prostor pro jiné než levicové

²¹⁴ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²¹⁵ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 287.

²¹⁶ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

²¹⁷ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 119-120. VALONGES, Pierre. *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 624.

²¹⁸ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

politické křesťanské vedení.²¹⁹ Dá se říci, že v současnosti panují mezi křesťany dvě politické strategie. První, typická pro církvev, je charakterizována posilováním komunitní příslušnosti za účelem zachování stávajících práv jako záruky poklidného národního soužití a druhá, usilující o větší politickou laicizaci a demokratizaci, jenž upřednostňuje národní soužití na základě jednotného občanství a tradičně se orientuje k levicovým stranám. Zde se jedná o politické angažmá nezávislé na církvích. „*Politici nijak nereprezentují církev, nejsou s ní v kontaktu a málokdy její podporu vyhledávají.*“²²⁰

Křesťané rovněž netvoří jednotnou socioekonomickou skupinu. Příchod Palestinců po roku 1948 a 1967 značně ovlivnil sociální, politickou i církevní situaci. Palestinci náleželi v absolutní většině k městské populaci a byli politicky dynamičtější. Jordánci začali do měst přicházet zejména od čtyřicátých let a měli otevřený přístup k řídicím funkcím (důstojníci, soudci, velvyslanci, vládní činitelé), zatímco Palestinci pracovali zejména v obchodu, službách, svobodných povoláních, tisku apod. Pro Jordánce je tu rovněž reference ke klanu, která je odlišuje od Palestinců, zatímco Palestinci jsou i nadále částečně odvráceni k Palestině a Jeruzalému.²²¹

Co se týče mezináboženské situace, je Jordánsko tradičně považováno za zemi, kde náboženství hraje vedlejší roli a kde panují harmonické vztahy pod bedlivým dohledem vládnoucí dynastie. „*Pro Jordánsko je charakteristické, že lidé tu nejsou posedlí náboženstvím.*“²²² Islám je sice státním náboženstvím a je úzce spjat s královskou rodinou, jež zakládá svoji legitimitu přímou rodovou linií jdoucí k proroku Mohamadovi, avšak královská rodina se snaží být prostředníkem v zachování a nástrojem k prohlubování dobrých muslimsko-křesťanských vztahů. Například roku 1994 založil korunní princ Hassan bin Talal (Ḥassan bin Ṭalāl) *Royal Institute of Interfaith Studies*, určený ke vzájemnému poznávání, studiu a

²¹⁹ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 294-295.

²²⁰ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 294-295.

²²¹ CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 121. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²²² Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. „*Musíme spolu dobře vycházet, vždyť je nás koneckonců málo, jsme menšinou v muslimské společnosti. Ale vztahy s muslimy jsou tu obecně velmi dobré.*“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

dokumentaci křesťanských témat a muslimsko-křesťanských vztahů.²²³ Sám je autorem knihy *Christianity in the Arab World*, v níž potvrzuje autochtonní původ křesťanství a roli křesťanů ve společnosti.²²⁴ Společnost vydává arabský časopis *An-Našra* a od roku 1999 také anglický *Bulletin of the Royal Institute of Interfaith Studies*.²²⁵ Ochranu menšin považuje Hašemitská dynastie za svůj úkol a zřetelně zasahuje, pokud dojde k poškození křesťanských práv. „Zdejší vláda je vláda silné ruky, ale to je jedině dobře a lidé jsou za to rádi, protože je ochraňuje. Je tu pořádek a klid. Král Husajn byl velmi otevřený a jeho slova byla: muslim, křesťan, Palestinec, Jordánec, všichni jsme občané Jordánu a máme společnou vlast, Jordán. Vláda se snaží prosazovat jednotící a ne komunitární, konfesní mentalitu, ať už národnostně či nábožensky. A lidé to většinou oceňují. I policie a armáda jedná podle tohoto principu, čímž zajišťuje v této zemi bezpečí a mír.“²²⁶ Již při svém vzniku Jordánské království směřovalo k modernizaci, jak je patrné zejména v legislativě a ekonomické sféře. S nastupující demokratizací politické scény a všeobecnými volbami roku 1989 po více než dvaceti letech se však ukázalo, že i v Jordánsku narůstá síla politického islámu.²²⁷ Muslimští bratři, v důsledku úspěchu ve volbách a kritiky vlády v průběhu války v zálivu, byli přijati do vlády a získali ministerstvo vzdělání; data maturitních zkoušek byla například pravidelně určována na data křesťanských svátků. Z vládních a křesťanských kruhů se pak samozřejmě objevovaly stížnosti, mající původ v politice vedené ministerstvem.²²⁸

²²³ Pod záštitou této organizace se pravidelně pořádají muslimsko-křesťanská kolokvia a konference. Členem je například i Viktor Diab, kanovník anglikánské církve. <http://www.riifs.org>

²²⁴ BIN TALAL, Hassan. *Christianity in the Arab World*. SCM Press, London, 1995. Je rovněž autorem knih *A Study on Jerusalem*. Longman, The Publishing Committee, Amman, 1979; *Palestinian Self-Determination: A Study of the West Bank and Gaza Strip*, Quartet Books, New York, 1981 a dalších. PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 292-293.

²²⁵ <http://www.riifs.org/journal> Poslední sedmé číslo se věnuje blízkovýchodním církvím a jejich historii a otiskuje články renomovaných autorů, jako například S. H. Griffitha, Anthony O'Mahonyho, Sotiris Roussosa či Thomas Hummela.

²²⁶ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²²⁷ „Samozřejmě, že i v Jordánsku jsou fanatici, Muslimští bratři. A byli i ve vládě. Jako strana chápu, že musí mít svůj program, ale nemají říkat, aby lidé šli a vyhodili se do vzduchu... Ale vláda je drží zkrátka.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. K nárůstu fundamentalismu v Jordánsku viz ANTOUN, Richard T. *Fundamentalism, Bureaucratization, and the State's Co-optation of Religion: A Jordanian Case Study*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2006, str. 369-393. Například volební plakát kandidáta dr. Abd Al-Majid Nusayr, str. 382-383.

²²⁸ „Pracovali jsme s ostatními církvemi na katechismu, aby byl vyučován ve státních školách, když v našich církevních školách se vyučuje pro muslimské studenty islám. Jenže tou dobou měli Ministerstvo vzdělání pod rukou Muslimští bratři. Předložili jsme jim program, na kterém

3.5.2. Ekumenická a teologická situace

Co se týče ekumenické spolupráce, hlouběji zakořeněná spolupráce mezi jednotlivými církvemi chybí.²²⁹ Teprve před několika lety se začali místní biskupové jednou měsíčně scházet v takzvané Radě biskupů (pravoslavný, latinský, melkitský, arménský) a projednávat témata společná všem církvím, sociální, pastorační otázky a záležitosti spojené s vládou.²³⁰ Rada církví Středního východu zde příliš efektivní není, nejlépe zde funguje servis pro palestinské uprchlíky.²³¹ Ke společným aktivitám přesto čas od času dochází, příkladem je den modliteb pro Palestinu, vzájemná asistence na pohřbech, či shromáždění pořádané Radou církví Středního východu.²³² Stejně jako v jiných regionech, i zde panuje lidový ekumenismus a věřící oceňují ekumenická setkání církevních představitelů. *„Lidé jsou šťastni, když vidí hierarchii pohromadě. Jednoduše chtějí vidět, že jsou spolu, a ne proti sobě.“*²³³

Mezicírkevní vztahy nejsou ideální z několika důvodů. Na jedné straně kvůli údajnému nezájmu řecké hierarchie na spolupráci²³⁴ a hluboce zakořeněnému sporu řecké hierarchie a arabských laiků řecko-pravoslavné církve, na druhé straně kvůli přetrvávajícímu proselytismu z katolické a evangelikální strany.²³⁵ *„Z katolických škol pochází velký problém, neboť nepřestali s proselytismem řecko-pravoslavných. Evangelikálové také proselytizují, ale nikoli v takové míře.“*²³⁶ Obdobně svědčí i libanonský jezuita: *„Sloužil jsem v Jordánsku dva roky. Katolíci a evangelikálové tam činí enormní proselytismus. To přece není normální, to se přece nedělá! V Jordánsku mají sice výborné instituce, ale proselytizují. Proto v Jordánsku panuje nepřátelství mezi katolíky a*

pracovala ekumenická komise, ale pořád se jim něco nelíbilo, vždy si něco našli.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Ekumenický katechismus pro státní školy byl přijat v listopadu 1996. Dle CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 120. K datu zkoušek viz PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 291-292.

²²⁹ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²³⁰ *„Když je nějaký problém, jako například dovoz křesťanského tištěného materiálu, knih, přes radu to jde snáze.“* Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. U příležitosti státních či církevních svátků jsou přijímání králem. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³¹ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

²³² Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³³ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³⁴ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²³⁵ Rovněž Ibrahim Dabúr, 7. srpna 2007, Amman.

²³⁶ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman.

pravoslavnými.“²³⁷ Co se týče řecko-katolické církve, i zde stále dochází k tomu, že její členové odchází do církve římsko-katolické, latinské.²³⁸ Pokud jde o evangelikální církve, ty mají navíc problémy s proselytismem mezi muslimy, nejen v Jordánsku, ale v celé blízkovýchodní oblasti. Z tohoto důvodu s nimi nechtějí ostatní tradiční církve spolupracovat. „Evangelikálové zde nejsou přijímáni a vláda je víceméně proti nim, stejně jako ostatní církve. A to z jednoho prostého důvodu: proselytismus mezi muslimy. Jejich učení je jednoduché a lidi na to naletí.“²³⁹

Pozitivní ekumenickou událostí bylo dosažení slavení církevních svátků ve shodných datech, Vánoc dle katolického a Velikonoc dle pravoslavného kalendáře. Ačkoli se o obdobný krok pokoušeli v Antiochijském patriarchátu a v Izraeli/Palestině, iniciativa byla úspěšná pouze v Jordánsku, a to již v sedmdesátých letech.²⁴⁰ Jordánská katolická i pravoslavná církev spadají pod Jeruzalémský patriarchát, a proto by mělo být společné slavení svátků kvůli *statu quo* svatých míst vyloučeno.²⁴¹ Vzhledem k církevní nevýznamnosti této oblasti, a především na základě silného tlaku lokálních věřících bylo dosaženo dohody na území lokální, národní církve. „Laici velkých křesťanských rodin různých církví se sešli a sepsali dokument, ve kterém říkali, že chtějí slavit svátky společně a zaslali jej biskupům svých církví. Řecko-pravoslavný biskup byl kvůli tomu poslán do vězení do Mar Sabby (palestinský klášter). Lid však protestoval a žádal, aby patriarcha poslal jejich biskupa zpět. Nakonec jim ho poslal a od té doby slavíme

²³⁷ Antoin Massamiri, 4. srpna 2007, Tanaïl, Libanon.

²³⁸ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²³⁹ „Mluvil jsem s jedním ze šéfů tajné služby. Říkal mi: můžeš dělat cokoli, jen ne evangelizovat muslimy. A právě to dělají evangelikálové. Proto je nikdo nemá rád a všichni jsou proti nim.“ Obojí Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. V Jordánsku mají evangelikálové právo se shromažďovat. Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. Evangelizace mezi muslimy probíhá například i v Gaze, dle rozhovoru s Hanna G. Massad, 5. prosince 2005, Gaza City. V Gaze jsem se s muslimy křesťanského vyznání setkala. Zejména jejich rodinná a osobní situace se přijetím křesťanství značně zkomplikovala.

²⁴⁰ *Démarche des laïcs pour unification de Pâques*. In: Proche-Orient Chrétien, 1973, str. 227. *Unification de la date des fêtes de Pâques et de Noël*. In: Proche-Orient Chrétien, 1975, str. 100-101, 1976, str. 174-178.

²⁴¹ V Izraeli/Palestině je kvůli existenci svatých míst a tzv. *statu quo* upravujícímu jejich správu (1852) nemožné změnit vysluhování svátků v jednotlivých kostelech považovaných za svatá místa. Církev se po mnoha staletích vzájemných bojů pod tlakem civilní autority víceméně shodly na kooperativním přístupu ve správě svatých míst a dodržují *status quo*. Nejsou však schopny jej překročit a otevřít otázku jeho nového upravování. *Status quo* se tak stal garancí poklidných ekumenických vztahů, zároveň je však silně zakonzervoval. BOUWEN, Frans. *The Churches in Jerusalem*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 37-49, str. 44.

svátky společně. Katolíci dostali povolení z Říma, byli rádi, přáli si to. Je to možné na principu lokální, národní církve. Avšak je to výjimečné, v Sýrii, Libanonu, ani v Palestině tomu tak není.²⁴² Představitel významné řecko-pravoslavné rodiny Abu Jaber (□Abū □ābir) k tomu říká: „My jsme je prostě přehlasovali, byli jsme silnější, nedali jsme jim na vybranou. A oni, když vidí, že to jinak nejde, povolí. Tak povolili. Vánoce slavíme s katolíky a Velikonoce dle východního kalendáře.“²⁴³ Situace však není tak jednoznačná pro církevní představitele: „Stále přetrvává problém mezi pravoslavnou hierarchií a laiky: hierarchie slaví Vánoce šestého ledna, ale lidé na ně nechodí a někdy jdou a vyženou kněze z kostela.“²⁴⁴

Nyní k interní problematice řecko-pravoslavné církve. V řecko-pravoslavné církvi Jeruzalémského patriarchátu, tedy v Israeli/Palestině a Jordánsku, panuje více než stoletý spor mezi řeckou hierarchií a arabskými laiky. Přetrvávající řeckou správu patriarchátu (uzákoněno roku 1662) považují laici za uzurpování někdejší předosmanské arabské správy a již od roku 1872 neúspěšně bojují za arabizaci správy patriarchátu. Ruská pravoslavná církev se od poloviny devatenáctého století snažila podporovat laické snahy v Palestině. Uspěla v Antiochijském patriarchátu, kde došlo k arabizaci hierarchie již roku 1899, nikoli však v Jeruzalémském patriarchátu.²⁴⁵ Nežádají-li laici přímo arabizaci patriarchátu, žádají alespoň přístup arabských kněží do bratrstva a synodu a jejich podíl na volbě církevních představitelů a utvoření tzv. smíšené rady (*mixed council*), umožňující laikům podílet se na správě a kontrole majetkových a finančních záležitostí patriarchátu. Hierarchie však již více než sto let odolává reformnímu tlaku svých věřících i příslušných vlád (osmanská, britská, jordánská) a jimi vyhlášených, nikdy však implementovaných, zákonů.²⁴⁶

Roku 1992 byla v Ammanu založena *Pravoslavná společnost – Pravoslavná ústřední rada (The Orthodox Society – Orthodox Central Council)* se snahou

²⁴² Společné svátky se v Jordánsku slaví od roku 1975. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²⁴³ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman.

²⁴⁴ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

²⁴⁵ Viz ANDERSON, Kjartan. *Pilgrims, Property and Politics: The Russian Orthodox Church in Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony. *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*, Melisende, London, 2004, str. 388-430.

²⁴⁶ Posledním zákonem upravujícím vztahy uvnitř patriarchátu je jordánský kompromis mezi komunitou a patriarchátem: *The Law of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem No. 27* (1958). Jediným ústupkem bylo jmenování Atallah Hanny biskupem sebastijským. Do synodu však dosazen nebyl, na rozdíl od druhého arabského kněze, Galaktionia z Beit Sahour. Vliv arabských kněží v bratrstvu (na 150 členů) a synodu je zanedbatelný.

lobbovat ve vládních jordánských a palestinských kruzích ve prospěch laiků a udržovat konflikt v povědomí řecké hierarchie.²⁴⁷ Společnost vede Raouf Sa'd Abujaber (Ru'ūf Sa'ad Abū ābir, Raúf Saad Abú Džábir), významná osobnost místní řecko-pravoslavné církve.²⁴⁸ „Řecká hierarchie je podporována především řeckou vládou, která je velmi nacionalistická. A ta se prosazuje díky Evropské unii. Jsou zadobře s jordánskou vládou, podplácí, kde se dá, berou peníze ze svatých míst a prodávají území v Jeruzalémě. Ale i vláda je jimi již unavená. V tomto smyslu je palestinská situace je pro nás nevýhodou. Není tam silná vláda, která by mohla plně podporovat naši záležitost. Ale přesto je tam arabská vláda, která jedná v souladu s jordánskou. Někdy se nám podaří zalobbovat a alespoň na čas jejich nadvládu omezit... Řekové totiž v skrytu nenávidí muslimy, myslí si, že jsou to Turci. A to zde není dobré, protože v Jordánsku a Palestině si muslimové s křesťany vždy rozuměli... Já jako Abujaber pocházím ze slavné a bohaté křesťanské rodiny. Nikdo zde není původnějším obyvatelem, než jsem já. Podívejte, již po celé generace sloužíme veřejným věcem a církvi, a to je i mým posláním. Na východě jdou všechny věci přes církve, proto má být církve pro lidi oporou, a ne je srážet.“²⁴⁹ Řecká hierarchie a někteří arabští prořectí kněží naopak argumentují nešemitským, řeckým původem pravoslavné mateřské církve, a tedy nárokem Řeků na vedení církve. „Jsme řeckou, mateřskou církvi. Nejsme semité, jsme původní obyvatelé Kenaanu. Nejprve území okupovali Římané, pak přišel Alexandr Veliký a rozšířila se řecká mentalita a dostali jsme řecké občanství. Řekové tuto církev vedli již před Arabama, proto mají právo vést ji dále. Avšak poté, co přišli Arabové a Sofronius vyjednával s Omarem, jsme byli odříznuti od naší řecké kultury, jazyka i tradic.“²⁵⁰

²⁴⁷ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman. „Měli jsme tu konferenci v roce 1992 a při té příležitosti jsme založili tuto společnost. Bylo tu 300 delegátů.“

²⁴⁸ „Raouf Abujaber je velmi důležitá a vážená osoba jak křesťany, tak muslimy a rovněž vládou. Všichni jej znají, respektují, udělal mnoho dobrého.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Rovněž do angličtiny přeložil a doplnil: KHOURY, Shahadeh, KHOURY, Nicola. *A Survey of the History of the Orthodox Church of Jerusalem*. ABUJABER, Raouf Sa'd. *Addendum: A Section on the History of the Orthodox Cause in Palestine and Jordan between 1925 and 1992*. The Orthodox Central Council – The Orthodox Society, Amman, 2002.

²⁴⁹ Raouf S'ad Abujaber, 9. srpna 2007, Amman.

²⁵⁰ Interview s knězem řecko-pravoslavné církve centrální Ammanské farnosti, Ibrahim Dabürem, 7. srpna 2007, Amman. „Lidé chtějí, abychom byli aktivnější, ale jsme na tom finančně velmi špatně. Řecká vláda pomáhá, ale moc pomáhat nemůže.“ Na otázku, zda tu existuje smíšená rada, neodpověděl a pokračoval: „Dva arabové jsou v synodu, Atallah (Hanna) je jmenován dokonce biskupem! Ale patriarcha potřebuje čas.“

Z důvodu konfliktu s hierarchií je proto charakter laiků pravoslavné a katolické latinské církve poněkud odlišný. Pravoslavní laici jsou mnohem aktivnější. Bohaté pravoslavné rodiny finančně podporují vzdělávací, sociální a kulturní instituce a kluby, a proto se zdá jordánská pravoslavná církev méně zanedbaná než církev palestinská.²⁵¹ Naopak laici katolické církve jsou mnohem pasivnější, aktivitu převzali dynamičtí kněží těžící z finančních možností a struktur katolické církve.²⁵² Přesto se i elity v latinské církvi domnívají, že je třeba, aby byl laikům dán větší podíl na vedení církve. „*Někdy si kněží vyžádají radu laiků, pomoc v konkrétních otázkách, ale není to oficiální ani nijak strukturované či systematické.*“²⁵³ Co se týče aktivit *Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe* (M.J.O.) neboli *Orthodox Sunday School*, tolik rozšířených v Antiochijském patriarchátu, zde jsou svěřeny spíše jednotlivcům a nejsou systematicky koordinovány.²⁵⁴ Naopak obdobná organizace v katolické církvi, *Jeunesse Chrétienne*, je v Jordánsku velmi efektivní.²⁵⁵

Pokud jde o teologii, církve mezi sebou nevedou teologický dialog, ten přenechávají mezinárodní rovině, Římu a Konstantinopoli.²⁵⁶ V Jordánsku neexistují významnější teologické instituce, pouze malý katolický a evangelikální institut. Laici a budoucí kněží chodí studovat do Libanonu či do Palestiny. Teologicky Jordánsko ničím novým nepřispívá.²⁵⁷

3.6. Shrnutí

V této kapitole jsem představila sociopolitické podmínky, mezikomunitní vztahy a ekumenické a teologické otázky křesťanů a církví jednotlivých zemí

²⁵¹ VALONGES, Pierre (pseudonym). *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, str. 623.

²⁵² CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*, str. 121. Melkitská církev je na rozdíl od církve latinské také mnohem chudší a zanedbanější. Kněží dostávají malý plat a hledají, kde si přivydělají, například vyučují ve školách. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²⁵³ „Uznávám, že většina laiků není vzdělaná na to, aby se podílela na vedení. Nevzdělaná komunita vidí všude zdi, vidí druhé pouze skrze svůj myšlenkově zúžený prostor, jenž je většinou plný předsudků. Tuto komunitu je třeba vzdělávat... Avšak kněží nepřijímají ani tu malou, vzdělanou část laiků. Bojí se, že laici budou chtít mít podíl na jejich autoritě. Ale my respektujeme jejich roli, víme, jak daleko můžeme jít. A hierarchie, ta je v kontaktu maximálně s významnými, bohatými rodinami.“ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman.

²⁵⁴ Ibrahim Dabúr, 7. srpna 2007, Amman.

²⁵⁵ PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*, str. 288.

²⁵⁶ Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman.

²⁵⁷ Odeh S. Sweiss, 6. srpna 2007, Amman. Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

Velké Sýrie. Nejen sdílená arabicita a křesťanství či naopak rozdílná denominační příslušnost, ale především lokální podmínky národního charakteru, politického systému a tradice mezikomunitního soužití ovlivňují charakter a jednání daných církví. Předtím, než přistoupím k hlavnímu tématu práce, vývoji v palestinských církvích, krátce shrnu výsledky prezentované v kapitole věnované Sýrii, Libanonu a Jordánsku.

Syrské církve se jako instituce nacházejí pod autoritativním vládním režimem. Určité omezení svobod zažívají nikoli jako náboženské, ale jako společenské instituce. Přesto podporují stávající politický režim z důvodu zachování národní jednoty, poklidných mezikomunitních vztahů a klidného vývoje země. Laický a národně orientovaný přístup vlády vítají. Věřící, omezení v politických aktivitách, se o politickou situaci země nezajímají a většinou volí pasivní podporu režimu. Případné politické angažmá je založeno převážně na klienských vztazích a náboženská oblast je v laické Syrské arabské republice oddělena od oblasti politické. Církve necítí, že mají příliš důvodů k praktické spolupráci, avšak za stávajícího režimu a muslimské společenské většiny sdílí pocit základní shodné příslušnosti ke křesťanství. Ekumenické vztahy jsou bezproblémové na lidové úrovni a vztahy mezi hierarchií jsou pak rozvinuté především v oblasti Alepa. K teologické reflexi tradičních ani aktuálních témat nedochází, chybí teologické instituce a širší teologické zázemí. Proto se syrské církve teologicky spoléhají na libanonské instituce a jejich produkci.

Libanonské církve základní pocit křesťanské jednoty příliš sdílet nemohou a spoléhat se nemohou ani na hodnoty národní. Ačkoli maronitská církev ztratila po neúspěchu v občanské válce politickou dominanci, i nadále platný konfesionální systém způsobuje, že politické angažmá je definováno na základě příslušnosti k určité socionábožensky definované komunitě. Mezikomunitní národní nejednota v otázce budoucího směřování Libanonu způsobuje chronickou nerozhodnost. Libanonská společnost nedokáže uchopit pluralitu náboženských komunit, existují ve formě sociopolitických entit. Libanonské církve se jako jediné z Bilād aš-Šām církví přímo podílejí na politickém životě, náboženství je však instrumentalizováno, využíváno k politickým účelům, aniž by etické hodnoty, jež je z křesťanství možno odvodit, do politického života pronikaly. Církve, především maronitská, řecko-katolická a římsko-katolická, tradičně ve velmi úzkém styku se západem, se vyznačují hustou sítí sociálních a vzdělávacích

institucí a díky nim mají společensky významné postavení. Rovněž řecko-pravoslavná církev buduje své instituce. Ekumenické vztahy se v Libanonu v rámci mezinárodně povolených mezí rozvíjejí, neboť politická realita je oddělena od otázek čistě církevních. Rovněž teologie, ať už z katolické či pravoslavné strany, je v Libanonu rozvinuta. Církev se navrácí ke svému antiochijskému, syrskému a arabskému dědictví a nově se pokouší promýšlet současnou politickou situaci pod etickým, teologickým úhlem pohledu.

S Jordánskem přešla tato kapitola do církevní oblasti Jeruzalémského patriarchátu. V Jordánské společnosti byly muslimsko-křesťanské vztahy tradičně značně rovnocenné a rovněž politický režim není natolik autoritativní a nesvobodný jako režim syrský. Církev v současnosti víceméně nemá důvod protestovat proti vládě či královské rodině. Křesťané mají podíl v politických institucích zajištěn ústavou a vysoce nadproporční měrou přispívají k ekonomickému bohatství Jordánského království. Církevní situace se však liší od Antiochijského patriarchátu nejen změnou jurisdikce. V jordánské většinové, řecko-pravoslavné církvi Jeruzalémského patriarchátu nedošlo k arabizaci církevní hierarchie a komunita je bez možnosti podílu na správě řízena hierarchií řeckého původu. Odtud pramení více než století trvající spor arabských laiků a řecké hierarchie, jež poznamenává celý Jeruzalémský patriarchát. Ačkoli ekumenická spolupráce mezi církvemi není příliš rozvinuta z důvodu neochoty řecké hierarchie a proselytismu katolických církví, došlo v sedmdesátých letech k sjednocení dat vánočních a velikonočních svátků. Teologicky se církvím prostoru k reflexi nedostává.

4. CÍRKEVNĚ-POLITICKÝ VÝVOJ V JERUZALÉMSKÉ OBLASTI

Minulá kapitola měla za cíl uvést čtenáře do problematiky blízkovýchodních církví a poskytnout mu kontext hlavního tématu práce. V pojednání o syrských, libanonských a jordánských církvích jsem představila jejich sociopolitické zázemí, stav mezicírkevních vztahů a současné teologické trendy. O vývoji v církvích jsem referovala na základě bibliografie a rozhovorů s blízkovýchodními teology, církevními představiteli a laiky.

Hlavním tématem nadcházejících tří kapitol je církevně-politický a teologický vývoj jeruzalémských církví, především na okupovaných palestinských územích po roce 1967. První se zabývá vývojem církevní politiky, druhá teologickou obnovou a třetí palestinskou hermeneutikou. Všechna tři témata však mají společný základ, otázku přístupu jeruzalémských církví k izraelsko-palestinskému konfliktu, definovanému jako konflikt národnostní. Celá práce vychází ze základních identifikačních prvků absolutní většiny palestinských křesťanů jako Arabů, Palestinců a křesťanů. Ačkoli i nadále hojně vycházím z uskutečněných rozhovorů, v textu z nichž již necituji.

Nyní k členění kapitoly věnované jeruzalémskému církevně-politickému vývoji. K uvedení do tématu slouží první oddíl, stručně popisující charakter a politickou, společenskou a náboženskou situovanost církví a křesťanů v Izraeli a v Palestině. Poté je pozornost věnována popisu vývoje palestinského národního vědomí a role církví a křesťanů v něm, nejprve před první světovou válkou, poté za britské mandátní správy a nakonec po roce 1948 v Jordánsku a v Izraeli. Hlavní část třetí kapitoly pak spočívá ve zkoumání dvou dvacetiletých period, období po okupaci Západního břehu a Pásmu Gazy roku 1967 do první intifády roku 1987 a období pointifádového. Hlavní tezí kapitoly je proměna postoje politicky a ke konfliktu lhostejných církví směrem k zaujmutí mezicírkevně jednotné, otevřeně národnostní církevně-politické pozice počínaje první intifádou. Ve vedlejších argumentačních liniích popisují vývoj ekumenických vztahů, vývoj vztahů laiků a hierarchie, politiku izraelské vlády vůči církvím a otázku pronájmu či prodeje

církevní půdy. Jakmile v popisu dospějí k společnému intifádovému vyjádření národní solidarity, pointifádové období popisují především skrze jednotlivé události v oblasti. V přehledu církevně-politického vývoje končím dohodami v Camp Davidu roku 2000, jež vyústily v druhou intifádu, a výhledem k církevně-politickým událostem po roce 2000.

4.1. Základní přehled sociopolitických podmínek palestinských církví

Jeruzalémské církve sdílí základní podmínky uvedené v předcházejících kapitolách. Ašak mají-li Libanonci největší problém s mezikomunitními vztahy, konfesionálním systémem a udržení národní jednoty, jsou-li Syřané pod autoritářským režimem za tichého souhlasu církví a prosperují-li křesťané v Jordánsku celkem bezproblémově pod bedlivým dohledem královské dynastie, jsou palestinstí křesťané žijící na okupovaných územích a v Jeruzalémě, spolu s částečně vzdálenými palestinskými křesťany žijícími v Izraeli, v epicentru izraelsko-palestinského konfliktu. Od roku 1948 žijí ve dvou geopoliticky odlišných oblastech. V nově zřízeném státu Izrael žije v současnosti kolem 120 tisíc arabských křesťanů a na palestinských územích, střídavě „spravovaných“ Jordánskem, Egyptem, Izraelem a částečně Palestinskou samosprávou, žije méně než 50 tisíc křesťanů.

Přestože tyto dvě komunity plně sdílí arabské a palestinské kulturní a historické zázemí, po roce 1948 procházely částečně odlišným vývojem. Snem palestinské křesťanské komunity na okupovaných palestinských územích je žít jednoho dne v míru ve svém vlastním státě. Ústředním problémem je pro ně přetrvávající izraelská okupace a její frapantní společenské, ekonomické, psychologické a jiné závažné důsledky. Palestinstí křesťané v Izraeli si zase kladou otázku, jak být arabským palestinským křesťanem a zároveň občanem státu Izrael. Velká většina křesťanů z palestinských i izraelských území je pro vznik palestinského státu a pro mírové řešení konfliktu. Církve si kladou v souvislosti s konfliktem otázku, mají-li, popřípadě jak, dát najevo svá politická stanoviska, jaký druh angažovanosti zvolit, kde stát mezi požadavky izraelského státu a palestinskou národní příslušností komunit věřících. Kladou si otázku, jak vyvážit požadavek spravedlnosti a smíření.

Na rovině společensko-politické se křesťané vyrovnávají s tím, že jsou ve společnosti menšinou. Jelikož Stát Izrael preferuje židovskou složku obyvatelstva a diskriminuje dvacetiprocentní složku arabskou, bojují izraelští arabští křesťané za rovná občanská práva, neboť nechtějí být druhořadými občany. Nechtějí být ani menšinou v menšině, tj. desetiprocentní křesťanskou menšinou v muslimské většině arabského izraelského obyvatelstva. I přesto, že muslimsko-křesťanské vztahy byly v Palestině tradičně velmi dobré, v důsledku konfliktu a regionálního nárůstu politického islámu lze i na okupovaných územích zaznamenat vzrůstající napětí v muslimsko-křesťanských vztazích. Společensko-politická témata lidských a občanských práv, rozvoje občanské společnosti a demokracie jsou důležitými tématy křesťanské angažovanosti na izraelských i na palestinských územích.

Co se týče náboženské podmíněnosti, přítomnost tří monoteistických náboženství, komunit věřících i svatých míst, je v rámci jedné, dějinami značně vymezené geopolitické oblasti historické Palestiny unikátní výzvou pro náboženskou a mezikomunitní koexistenci. Dochází-li ke spolupráci napříč izraelsko-palestinskými hranicemi, pak zejména v oblasti akademické, umělecké, sociální a promírové angažovanosti. Přirozených mezináboženských kontaktů je však těžké dosáhnout kvůli panujícímu konfliktu. Svatá země je také oslavena a zatížena tím, že je kolébkou křesťanství, takzvaným „pátým evangeliem“, místem života, smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Důsledky tohoto výjimečného postavení lze spatřovat v komplexním zastoupení jednotlivých církví a národů ve Svaté zemi, podobně jako ve zvýšeném politickém a církevně-politickém zájmu křesťanských mocností o svatá místa. Dědictví Svaté země proto s sebou přineslo nejen rozmanitost, ale také denominační roztržičnost a velkou nábožensko-politickou rivalitu. Tvrdost místních politických podmínek a vliv ekumenického hnutí přiměl církve k užší spolupráci. Pokud se týče svatých míst, jsou jeruzalémské církve v současnosti již schopny spolupracovat v rámci takzvaného *statu quo*, stále však nejsou schopny pracovat na jeho adaptaci.

V souvislosti s konfliktem je třeba poznamenat, že místní církve jsou vystaveny tlaku náboženské propagandy židovského a křesťanského extrémně pravicového sionismu, neboli biblicky podložené argumentaci snažící se legitimizovat a podporovat izraelské vládní územní nároky. Stoupenci křesťanského sionismu vyčítají arabským církvím jejich národní příslušnost a orientaci a útočí na místní arabské křesťany ve smyslu abrahámovského „pokud

nepožehnáte“ Státu Izrael, nemáte v této zemi právo na existenci. Málokteré církve či teologové bojují proti aktivitám křesťanského sionismu, neboť jejich světový vliv je mnohanásobně větší než možnosti místní arabské církve. Přesto tento fenomén zneužití Bible k politickým účelům podnítil místní teology k reakci a k vytvoření specifické hermeneutiky z palestinského úhlu pohledu (viz kapitolu o palestinské hermeneutice).²⁵⁸

4.2. Formování palestinské národní křesťansko-muslimské pozice (před rokem 1948)

4.2.1. Role křesťanského tisku před první světovou válkou

Obdobně jako v ostatních regionech Osmanské říše, začalo i v Palestině od poloviny 19. století docházet k nárůstu arabského vědomí směřujícího k nezávislosti. Vláda Ibrahima Paši zaručila menšinám větší socioekonomický vliv a revoltující palestinská města prokázala větší svébytnost.²⁵⁹ Osmanské reformy uzákonily zrovnoprávnění a zavedly centrální administraci, čímž umožnily nástup nových elit na úkor tradičních elit lokálních. Postupující sekularizace, především ve formě zavedení sítě státních škol a státních soudních tribunálů, umenšila roli náboženství jako organizačního principu ve společnosti ve prospěch širšího národního arabského vědomí. Narůstající zájem západního světa o Palestinu a upadající stav Osmanské říše přinesl do Palestiny druhé poloviny devatenáctého století nové církve a sionistické národní hnutí. Jednotné anglikánsko-luteránské biskupství bylo založeno roku 1842, Latinský patriarchát roku 1847 a řecko-pravoslavný jeruzalémský patriarcha Kyrillos II. (1845-1872) vrátil své sídlo do Jeruzaléma, po dvou stoletích pobytu pravoslavných patriarchů v Konstantinopoli. První vlna židovských přistěhovalců přišla roku 1882. Tyto hlavní linie připravily podmínky pro národní a církevní vývoj v Palestině dvacátého století.

Palestinská národní identita se formovala postupně pod vlivem proměňujících se historických období. Před první světovou válkou byla arabsko-

²⁵⁸ ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2003, str. 99–130.

²⁵⁹ KIMMERLING B., MIGDAL, J.S. *The Palestinian People: A History*. Harvard University Press, 2003, str. 3-37.

palestinská identita sdílena především vzdělaným okruhem městské populace, a ačkoli se vymezovala vůči osmanské identitě, nebyla s ní v nutném rozporu. Před druhou světovou válkou, během boje proti britské mandátní správě a proti sionismu za nezávislou arabskou Palestinu již zasáhlo formování palestinské národní identity téměř celou palestinskou populaci. Univerzálně sdílenou zkušeností a sjednocujícím referenčním bodem se pak stala ztráta Palestiny roku 1948.²⁶⁰ Léta 1947 až 1949 byla provázena masivním exodem palestinské populace a usazováním se v okolních státech. Spojení mezi jednotlivými palestinskými komunitami na regionální bázi však existovalo i nadále a další zlomové události ve vývoji konfliktu, rok 1967 a 1987, posouvaly díky emigraci již regionální vývoj národního palestinského vědomí obdobným směrem.

Konflikt se sionismem se stal ústředním tématem arabského a palestinského politického diskurzu již před první světovou válkou. O to se kromě poslanců a muslimských autorit²⁶¹ zasloužil především tisk, který v arabském světě na počátku dvacátého století zakládali a vlastnili z převážné většiny křesťané. Většinu tisku vlastnili křesťané i v Palestině a z národního hlediska hráli pionýrskou roli, neboť formovali palestinskou identitu a názorovou opozici vůči sionismu.²⁶²

Základem negativní reakce městských elit vůči sionistickým aktivitám byla zkušenost venkovanů s vyvlastněním půdy. Ne všichni lokální rolníci a majitelé si půdu dle nové pozemkové reformy (1858) zaregistrovali, čehož využili obchodníci z pobřežních libanonských a palestinských měst ke zpětnému zaregistrování a koupení půdy. Pro židovské nákupčí pak bylo snazší tuto půdu od bohatých arabských rodin získat. Změna majitele z arabského na židovského vlastníka by nemusela být tak bolestivá, pokud by to neznamenal vyhoštění stále narůstajícího počtu rolníků obdělávajících danou půdu. Ačkoli k protestům

²⁶⁰ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press, New York, 1997, str. 192-194.

²⁶¹ Jednalo se především o poslance Ruhi al-Khalidiho (Rūḥī al-Ḥālidī) a Sa'īd Husajniho (Sa'īd Ḥussaynī). Ruhi zanechal rukopis své knihy *Sionismus či sionistická otázka* (1913): „Politikou sionistů je vyprovokovat vládu, aby potlačila a ponížila vlivné obyvatele a přivodila jim záhubu, aby si pak získali prosté venkovany, získali je svoji finanční silou a používali je ke kultivaci země, jak se jí postupně budou zmocňovat, vesnici za vesnicí.“ KHALIDI, Rashid, str. 76-87, citace ze str. 83-84.

²⁶² KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 134-137. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 9-55, str. 45-46.

arabských rolníků a k incidentům jak s židovskými přistěhovalci, tak s osmanskou lokální vládou docházelo již během první vlny židovské imigrace (1882-1903), situace se zhoršila především s druhou vlnou židovské imigrace, ideologicky agresivnější a ve svých cílech důslednější (1904-1915).²⁶³

Prostor pro svobodný tisk se ve Velké Sýrii otevřel mezi léty 1908 a 1914. Palestina byla správně rozdělena na nezávislý sandžak jeruzalémský a jižní část bejrútského regionu, a proto se o tematiku přirozeně zajímali také bejrútské a syrské noviny.²⁶⁴ Z palestinského tisku byl nejvýrazněji v opozici vůči sionismu haifský al-Karmīl (12/1908). Jeho vydavatel Najib Nassar (Naḡīb Naṣṣār, Nadžīb Nassár) měl osobní zkušenosti se sionistickým hnutím, důkladně sledoval sionistické aktivity v Palestině i v Evropě a zpravoval o nich ve svých článcích, které byly otiskovány v syrských, libanonských a egyptských denících. Jako jeden z prvních vyslovil obavu z toho, že sionistickým cílem je úplná kontrola Palestiny, a volal po jednotné vládní, občanské a novinářské arabské opozici. Upozorňoval, že lidé z Palestiny se musí v této záležitosti spoléhat sami na sebe, nikoli na okolní arabské země. Jeho kritika byla spojena s lokálním patriotismem a arabsko-palestinskou identitou. Vydal knihu článků a překladů z Encyklopedie Judaica *Sionismus: historie, cíl a význam* (1911) a založil Antisionistickou společnost.²⁶⁵ Nassar rovněž spolupracoval s vydavateli druhých křesťanských protisionistických novin, jaffského al-Falaṣṭīn (1/1911), bratry Isou a Yusefem al-Isou (ʾIṣā a Yūsuf al-ʾIṣā). Al-Falaṣṭīn byl původně založen k hájení pravoslavné arabské kauzy, avšak jeho vydavatelé se brzy ocitli uprostřed národnostního konfliktu vedeného na dvou frontách, arabsko-turecké a arabsko-

²⁶³ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 93-96.

²⁶⁴ Mezi nepalestinské autory vyjadřující se k sionistickému problému o desetiletí dříve patří bejrútský jezuita otec Lammens (Bejrút 1899, Al-Mashreq, al-Mašriq), a především Libanonec Najib ʾAzouri (Naḡīb ʾAzūrī). Pro osmanskou vládu pracoval v Jeruzalémě, poté emigroval do Paříže, kde publikoval knihu *Le réveil de la nation arabe* (Paříž, 1905), ve které operoval s geografickou definicí Palestiny jako jednotného celku v pozdějších mandátních hranicích a jako jeden z prvních Arabů předpovídal nevyhnutelný konflikt arabské a židovské populace v Palestině. Osmanskými autoritami byl v nepřítomnosti odsouzen k smrti. MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*. In: *Al-Liqa' Journal*, 14/15, June/ December 2000, str. 89-111, str. 96-98. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 28-29, 152. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 44-45.

²⁶⁵ MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*, str. 99-101. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 124-126. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 46.

židovské, a oběma se začali věnovat. Během britského mandátu se al-Falaštīn stal jedním z nejdůležitějších novin v zemi, významnějším než al-Karmīl.²⁶⁶

Jeruzalémský křesťan Khalil As-Sakakini (Ḥalīl as-Sakākīnī, Chalīl as-Sakākīnī), vydavatel ad-Dustūr, vážený v národních kruzích a činný ve vzdělávání arabského lidu, roku 1914 napsal: „*Neprotiví se mi myšlenka, že židovský národ usiluje o nezávislost. Přál bych si, aby každý rozptýlený a zaostalý národ žil jako nezávislý. Avšak nesnáším princip, na kterém bylo toto hnutí založeno, když pokořuje ostatní, aby mohlo žít, zabíjí celý jiný národ, aby samo mohlo žít. Je to, jako by se pokoušeli ukrást jinému národu nezávislost z rukou času... Sionismus chce vlastnit Palestinu, srdce arabských zemí, spojnicí mezi Arabským poloostrovem a Afrikou a tak rozdělit arabský národ ve dva a zamezit jejich jednotě. Lidé si tohoto musí být vědomi. Vlastí jazyk, kterým mohou mluvit. Avšak když chceš zabít lid, uřízni mu jazyk a zaber jeho zem. A to je přesně to, co sionismus zamýšlí s arabským lidem.*“²⁶⁷

Jedinou výjimkou v palestinském tisku byl an-Nafīr, původně založen v Egyptě křesťanem Ibrahimem Zakkou (Ibrahīm Zakkā), později vydáván v Jeruzalémě a nakonec v Haifě Ilyou Zakkou (Īlyā Zakkā).²⁶⁸ Ostatní křesťanský palestinský tisk byl jasně protisionistický,²⁶⁹ rovněž tak křesťanský tisk libanonský a syrský.²⁷⁰ Avšak zejména s články a diskusemi na stránkách dvou nejvlivnějších egyptských deníků, s francouzskými zájmy spojeného antisionistického al-Ḥahrām (od 1876) a s britskými zájmy spojeného spíše prosionistického al-Muqaṭṭam (od 1889), se začalo brát nebezpečí plynoucí ze sionistických aktivit vážně. Tyto rovněž křesťany vydávané noviny navíc nepodléhaly cenzuře, netrpěly častými zákazy jako noviny na území Sýrie a byly

²⁶⁶ Al-Falaštīn se ve stejném duchu věnoval obdobné tematice jako al-Karmīl, byl však kritičtější vůči osmanským autoritám neschopným zabrzdit imigraci a vyvlastňování půdy arabského obyvatelstva. MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*, str. 100, 102-103. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 126-127.

²⁶⁷ MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*, str. 104, z března 1914. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 50, 56. Ačkoli byl As-Sakakini jedním z křesťanů, kteří byli velmi pozitivně přijímáni v národním hnutí, trpce si uvědomoval narůstající roli islámu v národním hnutí. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48, 51-52.

²⁶⁸ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 137. Khalidí se odvolává na izraelského historika Ya'quba Yehoshua, který tvrdí, že Zakka byl sionisty podplácen, str. 58.

²⁶⁹ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 136-137.

²⁷⁰ Zde se jednalo o nejvlivnější křesťanský bejrútský deník Lisan al-Hal (Lisān al-Ḥāl) a další tři křesťanské deníky, bejrútský al-Barq (al-Barq), tripolský al-Hawadeth (al-Ḥawādith) a alepský al-Šab (aš-Šaḥab). KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 134-137.

čteny i v Sýrii, především pak za první světové války, kdy žurnalistická a sociálně-politická činnost byla v Sýrii zakázána.²⁷¹

Kritika autorů byla tedy před první světovou válkou zaměřena třemi směry. Kritizovali bohaté arabské, muslimské i křesťanské rodiny za prodej půdy a arabský lid za nejednotnou organizaci, nedostatečnou motivaci a slabou rezistenci. Násilné chování Arabů však neomlouvali jako za daných podmínek ospravedlnitelné a k ozbrojenému boji nevybízel. Osmanské vládě vyčítali především laxnost vůči prodeji půdy a vůči židovské imigraci do Palestiny. Židovské imigranty pak vinili z neochoty integrovat se do arabské společnosti a z nepřátelského postoje s dlouhodobě protiarabskými cíli.²⁷² Rashid Khalidi (Rašíd Hālidī, Rašíd Chalídī) uzavírá svůj přehled předválečného tisku tvrzením, že většina vydavatelů a autorů, bez ohledu na náboženskou příslušnost, si byla již před první světovou válkou vědoma toho, že zdánlivě nevinné aktivity nově příchozí židovské populace vedené sionistickou myšlenkou jsou namířeny k ustavení židovského státu v Palestině s nutným důsledkem vyvlastnění arabské populace.²⁷³

Palestinští křesťané zastávali před první světovou válkou společensky významné postavení, neboť vlastnili tisk a vzdělávací instituce. Problematičnost židovské imigrace a židovských nároků v Palestině brzy rozpoznali a tématu se věnovali napříč celým regionem, v Palestině, v Sýrii i v Egyptě. „*Skutečnost, že noviny, vůdci kampaně proti sionismu, vlastnili převážně křesťané, způsobila, že sionistické kruhy toho času věřily, že antipatie k židovským imigrantům byla omezena na arabské křesťany. Toto cítění převládlo i v muslimských kruzích, ale křesťané byli díky lepšímu vzdělání lépe vybaveni je vyjádřit a šířit.*“²⁷⁴

4.2.2. Muslimsko-křesťanská opozice za britské mandátní správy

S koncem první světové války se definitivně uzavřela osmanská identifikační linie, která ačkoli kritizovaná, představovala svorník identity arabské

²⁷¹ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 130-133.

²⁷² KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 141-144.

²⁷³ S odvoláním na izraelského historika Ya'quba Yehošuu. KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 141-144.

²⁷⁴ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 45-46.

a jednotlivých identit lokálních.²⁷⁵ Palestinské elity upnuly své naděje k Velké Sýrii v čele s princem Fajsalem. Francie však brzy ukončila jeho dvouleté kralování (1918-1920), ustavila Libanonský stát (1920) a ujala se mandátní správy dle britsko-francouzských Sykes-Picot dohod (1916), potvrzených na konferenci v San Remu (1920). Během několika málo let zanikla jak Osmanská říše, tak možnost ustavit národní palestinský domov v rámci Velké Sýrie. Palestinské elity se proto obrátily zpět k Palestině. Ta začala být v tisku opěvována jako národní domov již od raných dvacátých let a pro boj s britskou a sionistickou frontou se začal používat pojem palestinská národní kauza.²⁷⁶ Co se týče Británie, již byla obdobně jako Francii přislíbena a přiznána Palestina spolu s Irákem, ta projevila podporu sionistickému plánu již v průběhu války v takzvané *Balfourově deklaraci* (1917), ve které se zavázala pracovat na ustavení národního domova židovského lidu na území Palestiny. Ačkoli tedy i okolní země musely bojovat o nezávislost proti mandátním mocnostem, museli Palestinci bojovat navíc se silícím sionistickým hnutím podporovaným britskou vládou a britskou mandátní správou v Palestině.²⁷⁷

Opozice proti britské politice a sionistickým aktivitám se začala formovat záhy po válce, především v reakci na Balfourovu deklaraci. Od roku 1918 byly zakládány v palestinských městech arabské, národní a mezikonfesní takzvané *Muslimsko-křesťanské společnosti* za účelem překonání politické a náboženské nejednoty s cílem ustavit jednotnou frontu proti sionismu. Na prvních konferencích neboli národních kongresech (Jaffa 1919, Damašek únor 1920, Haifa prosinec 1920) formulovali zástupci jednotlivých měst jednotný národní program, požadující nezávislost, dále odchod britských vojsk a zastavení židovské emigrace. K roku 1921 existovaly Muslimsko-křesťanské společnosti v Jaffě, Jeruzalémě, Gaze, Nabulusu, Tul Karemu a Hebronu. Výkonný výbor hlavní, jeruzalémské společnosti byl formován třiceti členy, deseti muslimy, pěti římskokatolíky, pěti řecko-pravoslavnými a deseti muchtáry (tj. představiteli vesnic).²⁷⁸ Na prvním kongresu v Jaffě roku 1919 tvořili křesťané dvacet procent zástupců

²⁷⁵ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str 162-175.

²⁷⁶ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 168.

²⁷⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 19-21.

²⁷⁸ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*. In: *Al-Liqa' Journal*, 14/15 June/December 2000, str. 113-146, str. 117-119. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 41, 47-48.

palestinských měst, z jeruzalémských zástupců dokonce polovinu a v průběhu nadcházejících kongresů byli zvoleni do všech národních výborů.²⁷⁹

Pozice palestinských křesťanů a kněží vůči Balfourově deklaraci, britské mandátní správě, židovské imigraci a sionistickým požadavkům byla totožná s pozicí muslimskou rovněž podle mezinárodní vyšetřovací komise (King Crane Committee, 1919, Bertam and Young Commission, 1926).²⁸⁰

Z místní církevní hierarchie se nejaktivněji vyjadřovali proti sionistickému hnutí a ve prospěch hnutí palestinského nacionalismu katoličtí představitelé, latinský patriarcha Msgr. Berlassina a biskup řecko-katolické církve Gregorius Hajjar (Ġrīgūrīyūs Ḥaqqār).²⁸¹ Biskup Hajjar považoval za národní, muslimskou i křesťanskou povinnost zabránit nadvládě židovské populace v Palestině a bojovat tím nejčestnějším způsobem za svoji zemi a za svatá místa.²⁸² Ve svém příspěvku pro *Royal Committee* z roku 1937 svědčil: „*Slib Spojenců náleží náboženskému judaismu, neboť tomu, kdo byl Židem, a stal se křesťanem či muslimem, je Balfourův slib odepřen, i kdyby byl Abrahamovým synem či z Davidovy dynastie. Národní domov znamená národní domov. Když se Palestina stane domovem pro jedno náboženství a pro ty, kteří k němu náležejí, logika říká, že všichni, již přináležejí k jinému náboženství, se stanou cizinci a hosty, jak to řekl jeden řečník v Jaffě: Vrátili jsme se sem, jako se člověk vrací do svého domu, ne jako cizinci. Bereme v potaz věřící jiných náboženství, pokud nás neobtěžují. Tak se Židé díky Balfourově slibu stanou vlastníky této země a z nás se stanou Černoši jako v Americe.*“²⁸³

²⁷⁹ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 78.

²⁸⁰ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 115-116. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 43.

²⁸¹ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48.

²⁸² Židovský nárok na zaslíbenou zemi považoval z křesťanského pohledu za zrušený Novým zákonem, neboť církev se stala Novým Izraelem a jakékoli pouto židovského lidu ke Svaté zemi je pouze duchovního charakteru. MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 130-131.

²⁸³ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 115. Jeden z palestinských křesťanů, Izzat Tannous (Izza Ṭanūs), předložil memorandum britskému ministru kolonií, v něm v obdobném duchu říká: „*Nemůžeme popřít, že židovský lid byl v neustálém kontaktu s Palestinou pomocí Tóry. Ale toto spojení by nemělo přecházet z duchovního do politického spojení. Sionismus v Palestině nemá jiná než duchovní práva. Skutečnost, že Židé vládli v Palestině po 200 let před 3000 lety neznamená, že mají v současné Palestině jakákoli politická práva. Bible spojuje křesťany s Palestinou stejným duchovním poutem a muslimové ji také díky Zdi nářků a Al-Aqsu (al-Aqsā) považují za jedno z tří nejsvětějších islámským míst. Palestina jako svatá země pro tři náboženství je považována za*

Církevní hierarchie řecko-pravoslavného Jeruzalémského patriarchátu se obávala požadavků na arabizaci patriarchátu místních pravoslavných věřících, a proto nepodporovala sjednocení se Sýrií, od počátku spolupracovala s Britskou vládou, a konečně při prodeji půdy i s židovskými sionistickými institucemi.²⁸⁴ Opačná byla pozice řecko-pravoslavného patriarchy Antiochijského patriarchátu *Alexandrose II Tahhana*, známého svým národnostním angažmá, který neváhal vstoupit do kontaktu s Canterburyským arcibiskupem a osvětlovat mu narůstající ohrožení křesťanských míst a palestinské populace s narůstajícími židovskými národními aspiracemi.²⁸⁵

Především pak pravoslavní křesťané sdíleli s muslimy národní ideály. Mnoho významných pravoslavných křesťanů, jako například Isa Bandak (إسّا باندك) z Betléma, Ja'qub Farraj (ياقوب فاراج) z Jeruzaléma či Isa al-Isa (إسّا ال-إسّا) z Jaffy, se angažovalo jak v boji arabských laiků proti řecké církevní pravoslavné hierarchii, tak v národním palestinském hnutí.²⁸⁶ Neúspěšný boj pravoslavných laiků proti řecké církevní hierarchii pomohl pravoslavným křesťanům formulovat i jejich národní pozice. Chovali hluboký lokální patriotismus a díky evropskému typu vzdělání se jako první setkali s národnostním typem myšlení. Rovněž i hranice Palestiny byly v křesťanské představě zřetelně vymezeny hranicemi Jeruzalémského patriarchátu, území současného Izraele, Palestiny a Jordánska.²⁸⁷ Národnostní angažmá pravoslavných bylo rovněž podpořeno faktem, že řecká církevní hierarchie hledala východisko z finanční krize patriarchátu prodejem rozsáhlých území církevní půdy kolem Jeruzaléma židovským organizacím.²⁸⁸ *Elias Qanawati* (إليّاس قانوّاتي), arabský řecko-pravoslavný kněz a předseda pravoslavné konference arabských kněží, vydal dokument, ve kterém vyhláší, že kdokoli z členů řecko-pravoslavné církve by

duchovní domov pro židy, křesťany a muslimy. Politickým domovem je však pouze pro své obyvatele.“ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 124.

²⁸⁴ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48.

²⁸⁵ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 130. Rovněž Joseph Zajtun, 5. července 2007, Damašek.

²⁸⁶ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 79.

²⁸⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 150-153. O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 66-67.

²⁸⁸ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 72 a 79.

prodal část země Židům, bude považován za odpadlíka od křesťanské víry a za exkomunikovaného.²⁸⁹ Obdobně rozhodnou pozici, tentokrát namířenou vůči řecké hierarchii, zaujali pravoslavní křesťané na prvním pravoslavném kongresu v Haifě roku 1923.²⁹⁰

Kněží jednotlivých církví (řecko-pravoslavná, latinská, melkitská, protestantské) zaslali spolu s muslimy apely určené britské mandátní správě protestující například proti židovskému vyzbrojování (Nazaret, červenec 1921, Haifa, prosinec 1921). Své sesterské církve či podporující instituce v Evropě a Americe zpravovali o situaci v Palestině a poslali několik obecných apelů určených mezinárodnímu křesťanskému světu, ve kterých žádali o zásah proti prosionistické britské politice, díky níž hrozí budoucí evakuace palestinského, a tedy i křesťanského obyvatelstva ze Svaté země.²⁹¹

Al- Karmīl začal znovu vycházet roku 1920 a al-Falaštīn, jehož vydavatel Isa al-Isa byl ve službách Fajsalovy vlády v Damašku, roku 1921.²⁹² Najib Nassar považoval Balfourovu deklaraci za absolutně nepřijatelnou, kritizoval vzrůstající imigraci, pokračující prodej půdy občany i církevními institucemi, a především na úkor křesťanů prosperující židovskou ekonomiku a narůstající židovský stát ve státě. Ještě dalších dvacet let neúnavně psal, že Palestinci nemohou stávající situaci přijmout, a tím se prohřešit proti sobě samým, budoucím generacím i svým arabským sousedům.²⁹³

Aktivní podpora národního hnutí palestinskými křesťanskými komunitami tak umožnila palestinskému národnímu hnutí důležitou věc, a to považovat se za vsutku národní a využít ekonomických možností křesťanů a jejich vyššího vzdělání.²⁹⁴ Přesto postupem času narůstal islámský komponent v národním hnutí, na úkor hnutí sekulárního.²⁹⁵

²⁸⁹ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 129.

²⁹⁰ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 74.

²⁹¹ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 121-122.

²⁹² KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 162.

²⁹³ MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948*, str. 114, v al-Karmilu, ze dne 8. dubna 1921.

²⁹⁴ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*, str. 80.

²⁹⁵ O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*, str. 48-53.

Identita palestinské společnosti jako celku se ustavila zejména v průběhu boje na dvou frontách, britské a sionistické. Avšak palestinské obyvatelstvo a jeho vedení nebylo dobře připraveno psychologicky, ekonomicky ani politicky na boj s tak významnými nepřáteli. Situaci zhoršoval neustávající prodej půdy, britská podpora imigrace a slabá organizovanost palestinské společnosti. Palestinské elity byly spojeny pouze příležitostně a povrchně a bojovaly mezi sebou, čehož uměla britská správa využít k prevenci jednotné opozice.²⁹⁶ Ačkoli došlo v průběhu dvacátých let k mnoha incidentům mezi židovskou a arabskou populací, všeobecná stávka a následující povstání proti britské mandátní správě vypukla až na jaře roku 1936 v reakci na smrt syrského šejcha Izz ad-Din al-Qassam (إيڤاد-ڊين ال-قاسم), propagujícího ozbrojený odpor venkovského obyvatelstva, s nímž v Haifě patnáct let pracoval. V průběhu povstání vznikl první plán na rozdělení Palestiny (*Peel Commission Partition Plan*, 1937). S návrhem, aby židovskému státu připadlo třicet tři procent území, nesouhlasila palestinská ani židovská strana. Tříletá revoluce, během níž ztratili Britové kontrolu i ve velkých městech, Jeruzalémě a Nabulusu, vyústila v druhý plán na rozdělení Palestiny, takzvaný *MacDonald White Paper* (1939). Návrh zrušil plán předchozí, omezil židovskou imigraci a vyhlásil možnost nezávislé, jednotné a demokratické Palestiny ve výhledu deseti let. S počátkem druhé světové války byla palestinská revoluce definitivně potlačena a naopak vzrostla sionistická ozbrojená opozice vůči mandátní správě v důsledku omezení britské podpory sionismu druhým partičním plánem. Trojstranný konflikt židovský, palestinský a britský pokračoval až do roku 1947, kdy Británie předala řešení otázky Organizaci spojených národů.

Šoa během druhé světové války hrála výjimečnou roli v rozhodnutí OSN rezolucí č. 181 (29. listopadu 1947), která navrhovala ustavení židovského a palestinské státu s Jeruzalémem a okolím jako *corpus separatum* spravovaným mezinárodními silami. Židé s plánem souhlasili, Arabové byli zásadně proti. Vojensky nejednotná palestinská strana a na síle nabývající strana židovská spolu začaly bojovat, Britové se začali stahovat z Palestiny a po vyhlášení nezávislého Státu Izrael (14. května 1948) vstoupila do země arabská vojska. Porážka, kterou utrpěli Palestinci a arabské státy v letech 1947-1949 byla vyústěním neúspěšné revoluce v letech 1936-1939, neboť Palestina vstoupila již do druhé světové války

²⁹⁶ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 190.

ekonomicky zdevastovaná stávkami, bez národních vůdců, jednotného vedení, strategie, vojensky neorganizovaná, finančně a mezinárodně nepodporovaná.²⁹⁷ Židovská „válka za nezávislost“ tak vyústila roku 1948 v palestinskou „katastrofu“ (an-nakba).

4.3. Politická situace církví v Jordánsku a v Izraeli po roce 1948

Příměří dosažené v lednu 1949 ukázalo, že stát Izrael vlastní sedmdesát osm procent území historické Palestiny a palestinský stát neexistuje, neboť Západní břeh s východním Jeruzalémem byl anektován Jordánskem a Pásmo Gazy se ocitlo pod egyptskou vojenskou správou. Více než 700 tisíc Palestinců se stalo uprchlíky a vytvořilo základ pro celosvětovou palestinskou diasporu s velmi omezenými možnostmi návratu.²⁹⁸ Zhruba padesát tisíc, neboli sedm procent z tohoto počtu, bylo křesťanů, což představovalo kolem 35 procent všech křesťanů žijících v mandátní Palestině před rokem 1948.²⁹⁹

Z politického hlediska došlo po roce 1948 ke skutečnému přerušení manifestace palestinské národní identity. Palestina byla rozdělena geograficky i populačně, zdevastována kulturně a ekonomicky. Občané nových států obdrželi izraelské a jordánské státní občanství, Palestinci v Sýrii a Libanonu se stali přítěží. Padesátá léta jsou proto považována za ztracená, neboť lze stěží vypořádat jednotnou narativu či těžiště palestinské identity.³⁰⁰ Přestože Palestinci žili v odlišných státních celcích, regionální charakter palestinské otázky zaručil v následujících desetiletích obdobný směr vývoje národnostní otázky. Od panarabské ideologie a nevyprofilované identity většiny palestinské populace v padesátých letech směřoval vývoj k palestinskému národnímu uvědomění, politizaci a radikalizaci, rozvoji ozbrojených i občanských aktivit v sedmdesátých a osmdesátých letech a k třetímu stupni, prosazení náboženské složky v národnostním hnutí devadesátých let a v současnosti. V tomto smyslu se dá

²⁹⁷ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 190-191.

²⁹⁸ SCHULZ, Helena Lindholm, ve spolupráci s HAMMER, Juliane. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*. Routledge, London, 2003, str. 23-44.

²⁹⁹ SABELLA, Bernard. *Socio-economic characteristics and challenges to Palestinian Christians in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 82-95, str. 84.

³⁰⁰ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 177-179.

hovořit o třech formách palestinského nacionalismu, *arabském, palestinském a náboženském nacionalismu*, obměňujících se zhruba ve dvacetileté periodě v závislosti na zlomových událostech izraelsko-palestinského konfliktu (1948, 1967, 1987), jež se staly událostmi zakládajícími.³⁰¹ Všechna tři hnutí začínala po nezdaru při dosažení formálně-legálního cíle hnutím předchozím, to jest vzniku palestinského státu. Každé z nich si přitom ve svých počátcích kladlo za cíl osvobodit území celé historické Palestiny, a to metodou ozbrojeného boje. Všechna však musela v průběhu vývoje ze svých cílů slevit, aniž by permanentně uspokojivých výsledků bylo dosaženo.³⁰² Metaforou interpretující porážky jednotlivých hnutí byla myšlenka paradoxně velmi podobná myšlence židovského národního hnutí a myšlence biblické, totiž že Palestinci nakonec zvítězí nad svými mocnými nepřáteli, britskou mandátní správou a západním světem na straně jedné a sionismem a Státem Izrael na straně druhé.³⁰³ Křesťané se na základě sekulární platformy podíleli na vedení a aktivitách především dvou prvních hnutí.

Hnutí arabských nacionalistů (MAN, Mouvement of Arab Nationalists), jež oslovilo většinu Palestinců v padesátých letech a zachovalo si palestinské jádro, bylo založeno počátkem padesátých let skupinou studentů Bejrútské americké univerzity a vedeno palestinským křesťanem z Lyddy *Georgem Habašem* (ǧūr ǧabaš).³⁰⁴ Aktivní v něm byly zejména střední vrstvy a silně zastoupeni tu byli křesťané. Událost roku 1948, na kterou hnutí reagovalo, byla viděna očima interpretace řecko-pravoslavného damašského intelektuála *Constantina Zurayka* (Qusṭantīn Zurayq) v knize *Význam Katastrofy*.³⁰⁵ Hnutí bylo revoluční, panarabské povahy s národními pobočkami, postavené na socialismu a striktním sekularismu. Hlavním cílem bylo obnovit arabskou společnost, dosáhnout jednoty, a tím umožnit osvobození Palestiny za pomoci národnostně uvědomělých intelektuálních elit. Panarabistická ideologie mezi Palestinci v padesátých letech převážila, ačkoli v konečném důsledku nepřímo ospravedlňovala západní státy

³⁰¹ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXIV, No. 4, Summer 2005, str. 25-48. COBBAN, Helena. *The Palestinian Liberation Organisation. People, Power and Politics*. Cambridge University Press, 1984.

³⁰² BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 25-26.

³⁰³ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 195-200.

³⁰⁴ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 27-31.

³⁰⁵ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*. The Brookings Institution, Washington, 1988, str. 10-12.

za podporu sionismu a neřešení otázky ustavení národního palestinského státu. Arabské státy usvědčovala z neschopnosti získat Palestinu zpět, jak se s konečnou platností ukázalo roku 1967.³⁰⁶

Pokud jde o církve, i ty se, stejně jako celá palestinská společnost, nacházely v padesátých a šedesátých letech v jedné z nejhlubších krizí. Utrpěly ztrátu institucí, půdy, majetku, kostelů i celých komunit věřících.³⁰⁷ Území Jeruzalémského patriarchátu bylo rozděleno do dvou politicky zneprátelených zemí. Rovněž Jeruzalém, centrum církevního života, byl rozdělen na západní židovskou a východní arabskou část. Ze západního Jeruzaléma odešli všichni arabští křesťané, zůstalo tam jen 1500 křesťanů pocházejících ze západních zemí.³⁰⁸ Patriarcháty a kláštery Starého města se proměnily v uprchlické tábory a většina církevních představitelů byla velmi nápomocna v prvních letech poválečné krize. Mezinárodní křesťanské i sekulární organizace záhy přispěchali na pomoc.³⁰⁹ Kromě humanitární krize se církve potýkaly i s řadou praktických otázek ohledně správy církví a s politickými otázkami. Musely se naučit jednat jak s jordánskou arabskou vládou, tak s izraelskou vládou židovskou. Jelikož však Izrael i Jordánsko usilovaly o dobrý mezinárodní obraz, kněží brzy obdrželi povolení překračovat hranice, arabští studenti teologie a mezinárodní církevní hierarchie a personál povolení k pobytu v Izraeli a církve byly i nadále zproštěny daní.³¹⁰

Z pohledu věřících však ztratily církve v padesátých a šedesátých letech národní roli, kterou měly během britského mandátu.³¹¹ Z určitého hlediska je tato situace pochopitelná. V poválečné krizi se celá společnost, nejen křesťanské komunity, obrátila k tradičním komunitním a rodinným strukturám, došlo k posílení konfesionalismu, tradičních vůdců a k znovunastolení klientských vztahů s vládními autoritami, jordánskou i izraelskou. Stažení se do konfesní

³⁰⁶ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 182-183.

³⁰⁷ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*. In: *Al-Liqa' Journal*, 14/15 June/December 2000, str. 147-167, str. 154-155.

³⁰⁸ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 56-81, str. 61.

³⁰⁹ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*, str.150.

³¹⁰ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 59.

³¹¹ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*, str.154. Podobný pocit bylo možno zaznamenat i u muslimů. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 53.

identity kvůli zajištění základních potřeb pak přirozeně na nějaký čas zabránilo rozvoji širší národnostní politické identity.³¹² Ta se u však u křesťanského lidu probudila dříve než u komunitních vůdců, kteří se již stěžovali z osobně výhodných klientských vztahů. Jordánská vláda měla obavu z politicky subverzivní role církevních vzdělávacích a charitativních institucí a klubů, izraelská vláda naopak z toho, že místní církve budou-li se vyslovovat politicky, negativně ovlivní mezinárodní křesťanský názor vůči nově vzniklému státu. Obě vlády aplikovaly politiku klientismu, co se týče křesťanských vůdců a kontrolu s represí, pokud jde o politické aktivity křesťanů, orientované především levicovým a národnostním směrem. „*Jak tradiční náboženské instituce, tak státní administrativa usilovaly o zachování tradičního konfesionalismu, první proto, aby uchovala sociální struktury, a druhá proto, aby zamezila rozvoji politické soudržnosti arabské menšiny, konsensu a politické mobilizaci.*“³¹³

Církve Jeruzalémského patriarchátu navíc byly i nadále rozděleny, horizontálně dle jednotlivých konfesí a vertikálně, pokud jde o hierarchii a laiky. Každá z církví měla své vlastní instituce a pokračoval souboj o věřící mezi pravoslavnou církví na jedné a katolickými a protestantskými církvemi na druhé straně. Rovněž nebylo zvykem spolupracovat v sociální či pastorační oblasti a církve si ještě neuvědomily, že i politické výzvy se dotýkají každé z nich obdobným způsobem. Vedení církví bylo v padesátých a šedesátých letech mezinárodního, nepalestinského původu, kromě církve řecko-katolické. Národní palestinská situace pro církevní reprezentaci nebyla po válce tím nejpálčivějším problémem. Především musela zajistit fungování církví napříč znepřátelenými státy, udržet si stará církevní privilegia i v nových státních celcích a získat zpět ztracený majetek. Církevní reprezentace se dívala na vznik státu Izrael z evropské perspektivy, což však nemuselo nutně mít za důsledek proizraelskou politiku. Jediná, tradičně arabská, melkitská církev měla arabského galilejského biskupa syrsko-egyptského původu, *George Hakima* (قورق حاكم, 1943-1967), pozdějšího melkitského patriarchu (1967-2000).

³¹² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990*. Disertační práce na Hebrew University, Jerusalem, str.10 a 16.

³¹³ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str.16.

4.3.1. Jeruzalém a Západní břeh pod Jordánskem (1948-1967)

Politický vývoj na Západním břehu byl silně ovlivněn snahou jordánské vlády začlenit anektovaný Západní břeh (1950) do Jordánska. Byl rozdělen na tři správní okrsky (Jeruzalém, Nabulus, Hebron), aniž by Jeruzalému byla dána preference, palestinské instituce byly uzavřeny a nahrazeny jordánskými s jednoznačným upřednostněním Ammanu nad Jeruzalémem a jméno „Palestina“ bylo zakázáno používat v oficiálních dokumentech, Západní břeh zůstal Západním břehem.³¹⁴ Původní jordánská populace čítala na 400 tisíc obyvatel, přičemž polovinu tvořili nomádští beduíni. Západní břeh byl naopak charakteristický městskou populací s vyšším vzděláním a rozvinutějším průmyslem a obchodem, především v jeruzalémské a nabuluské oblasti. Po sjednocení obou břehů tak tvořili Palestinci dvě třetiny populace, neboť na Západní břeh přišlo 300 tisíc a na Východní 100 tisíc palestinských uprchlíků.³¹⁵

Jordánská vláda se snažila začlenit palestinské, muslimské i křesťanské elity do jordánského ekonomického a politického systému. Ačkoli jim nebyly přístupny bezpečnostní a vojenské pozice, byly jim po vyjádření podpory režimu udělovány významné vládní a administrativní posty.³¹⁶ Vláda rovněž povzbuzovala Palestince k investicím do průmyslu a obchodu na Východním břehu.³¹⁷ Tím, že Palestincům udělila jordánské státní občanství, jim rovněž umožnila přístup a cestu za prací do Jordánska a do ostatních arabských zemí. Rovněž většina uprchlíků obdržela jordánské občanství a právo pracovat a vlastnit pozemky.³¹⁸ Právo volit však bylo rezervováno pouze pro muže platící daně.³¹⁹ Uprchlíci tvořili čtvrtinu populace a provizornost jejich situace a jednotné vzdělání zajišťované UNRWA a poskytované palestinskými učiteli se stalo zárodkem

³¹⁴ SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 47. SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 10.

³¹⁵ KIMMERLING B., MIGDAL, J.S. *The Palestinian People: A History*, str. 217 a 221.

³¹⁶ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*. Cambridge University Press, 2006², str. 153-154. SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 47. SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 13 a 15.

³¹⁷ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 12.

³¹⁸ SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 46.

³¹⁹ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 14

obnovy palestinského vědomí, opakem snah po integraci do jordánské společnosti.³²⁰

Palestinská politická opozice se v první polovině padesátých let nevytvořila, ačkoli došlo k zavraždění krále Abdullaha ve Starém městě. Psychologická, politická a fyzická zranitelnost vůči Izraeli podpořila podporu jordánskému režimu, stejně jako vědomí, že Palestinu je možno získat zpět jedině společným arabským úsilím.³²¹ Pocit, že i Palestinci Západního břehu jsou vlastně pod okupací, tentokrát jordánskou, začal na Západním břehu narůstat až v druhé polovině padesátých let, s ideologickou levicovou a panarabskou podporou zvnějšku. Vyústil roku 1956 v povstání potlačené jordánskou armádou a později v zákaz veškerých aktivit souvisejících s politickou činností (1957).³²² K nárůstu angažovanosti v panarabském hnutí, komunistické straně, straně Baas i Muslimském bratrstvu však přesto docházelo. Vláda politické opoziční aktivity Palestinců silně potlačovala a pokračovala v politice klientismu a fragmentace. Menší požadavky opozice však přijímala a nadále se vyjadřovala pro získání Palestiny zpět.³²³ Až do poloviny šedesátých let se proto na Západním a Východním břehu nezformovalo palestinské politické seskupení, jež by propagovalo oddělenou národní identitu či pracovalo na vytvoření nezávislého státu.³²⁴ Opozice se zformovala až v souvislosti se vznikem Organizace za osvobození Palestiny (1964) a nástupem palestinského nacionalismu. Po válce roku 1967 se pak jordánsko-palestinské vztahy rapidně zhoršily.³²⁵ Politická stanoviska křesťanské hierarchie byly ve značném kontrastu vůči aktivitám laických křesťanů, angažovaných ve výše uvedených opozičních a levicových stranách. Podporu vládě a královské rodině vyjádřila hierarchie především v kritické druhé polovině padesátých let. Křesťanští Palestinci se naopak cítili jako Palestinci vládou diskriminováni, a ani po válce roku 1948 nepřestali být v popředí arabského národního hnutí.³²⁶

³²⁰ KIMMERLING B., MIGDAL, J.S. *The Palestinian People: A History*, str. 223-224.

³²¹ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str. 18-19.

³²² PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 153-154.

³²³ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 154.

³²⁴ SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*, str.18.

³²⁵ KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity*, str. 179. SCHULZ, H. L. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, str. 48.

³²⁶ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 8.

Pokud jde o podmínky církví, ty se dočkaly zrovnoprávnění církevního práva církevních tribunálů s právem muslimským a byla zachována tradice křesťanských starostů v tradičně křesťanských městech (Betlém, Beit Jala, Beit Sahour, Ramallah, místostarosta v Jeruzalémě).³²⁷ Ačkoli církvím bylo ústavně garantováno právo zakládat a vést vlastní vzdělávací a charitativní instituce, legislativa doznala v padesátých letech určitých změn směřujících v následujících letech k omezení církevní činnosti. Tradičním místním i západním církvím bylo zakázáno kupovat pozemky v blízkosti svatých míst a později získávat pozemky v celém Starém městě, pozemky nemohly kupovat ani pro ekonomické účely.³²⁸ Křesťanské sociální a charitativní instituce musely být znovu založeny a zaregistrovány a jejich aktivity, včetně administrace a finanční správy, byly podrobeny státní kontrole. Bylo požadováno potvrzení, že instituce jsou nepolitické, nenáboženské a nekonfesní.³²⁹ A konečně křesťanské školy měly přijmout jednotnou národní vzdělávací osnovu a metody, arabštinu jako hlavní vyučovací jazyk, zavést oficiální státní svátky a náboženskou výuku pro muslimy. Zákon nevedl pouze k unifikaci školství, ale především ke snížení úrovně křesťanských škol. Církev v čele s katolickou církví proti němu silně protestovaly a obdržely od krále Husajna pozdržení v implementaci zákona až do roku 1966.³³⁰ Tato jordánská politika vůči církvím se děla v kontextu striktní kontroly národních palestinských aktivit s přihlédnutím k omezení mezinárodního církevního vlivu.

4.3.2. Izraelští Palestinci a izraelská politika vůči církvím (1948-1967)

Izraelská palestinská komunita měla rovněž malý vliv na rozvoj regionálního národního hnutí, neboť politické postoje většiny izraelských Palestinců byly v padesátých a šedesátých letech charakterizovány téměř úplným

³²⁷ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 7-8.

³²⁸ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str.2-4. Law of Maintaining Properties by Religious Personalities, 1953, 1954.

³²⁹ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 4-5. Charitable Associations Law, 1953, 1956.

³³⁰ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 6-7. Public Education law, 1955.

přízpusobením se izraelské vládě a administraci.³³¹ Tento poválečný stav byl zapříčiněn odchodem ekonomických, kulturních a politických elit a vnitřní emigrací Palestinců během války. Došlo k reorientaci na tradiční sociopolitické struktury, klanového a komunitního charakteru a na tradiční vůdce, kteří udržovali klientský vztah s vládní administrací, omezující se na získávání prospěchu v oblasti služeb a zdrojů.³³² Většina těchto tradičních a nově vytvořených loajálních vůdců se angažovala v sionistických stranách, především ve straně MAPAI. Neméně podstatným důvodem k tomuto politickému stavu byla silná kolektivní represe palestinské populace z izraelské strany. Izraelští Palestinci, na území Galileje, takzvaného Trojúhelníku a Negevu, kde žilo 85-90 procent z celkového počtu palestinského obyvatelstva Izraele, žili mezi léty 1948-1966 pod izraelskou vojenskou správou. Vojenská správa se vyznačovala kolektivním omezováním občanských svobod, svobody pohybu, projevu a organizace, používala metody zastrasování, zatýkání, nuceného přesídlování,³³³ a především umožňovala vyvlastňování půdy a majetku.³³⁴ Jejím cílem byla kontrola, izolace a prevence politické mobilizace. Zároveň usilovala o získání tradičních vůdců a vytvoření nových, spolupracujících elit.³³⁵ „*Autority podporovaly fragmentaci arabské populace na náboženském, etnickém, humula (velké rodiny) a regionálním základě. Vůdci komunit, kteří s režimem spolupracovali, získávali výhody od vojenské správy.*“³³⁶

³³¹ JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXV, No. 138, 2006, str. 6-22, str.8.

³³² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str.42-44. JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*, str. 8.

³³³ SABRI, Jiryis. *The Arabs in Israel*. Monthly Review Press, New York and London, 1976. Vojenská správa byla podložena zákony výjimečného stavu, přejatými od Britské mandátní správy. Nejtvrdší byla izraelská vojenská správa vůči arabským oblastem v letech 1948-1959. Jednalo se o sktriktní kontrolu každodenních aktivit a obchodu, byla omezena svoboda pohybu, pobytu, práce, slova, tisku, vlastnění zbraní, docházelo k zatýkání a přesídlování. Kritika v izraelské politické opozici a ve společnosti vzrůstala mezi léty 1959-1966. Vojenský režim začal být vnímán jako diskriminační, neefektivní, ohrožující izraelskou vnitřní bezpečnost a vyhovující zájmům vládnoucí strany MAPAI. Roku 1966 došlo ke zrušení vojenské správy, izraelským Palestincům byla umožněna svoboda pohybu na většině území Izraele, avšak dohled na aktivity povzbuzující růst palestinského nacionalismu byl rozšířen především v pobřežních městech, která původně pod vojenskou správou nespádala.

³³⁴ Od roku 1948 do roku 1950 přišli izraelští Palestinci definitivně o devadesát procent ve válce roku 1948 zabrané a nevrácené půdy pomocí diskriminačních zákonů vůči arabské populaci, jež izraelský parlament přijal v raných 50. letech s cílem legalizovat vyvlastnění půdy a zakázat její prodej izraelským Arabům. PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two Peoples*, str. 159-160.

³³⁵ ³³⁵ JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*, str. 8-9.

³³⁶ DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*. Peace Research Report No. 35, University of Bradford, UK, 1995, str. 3.

Výjimkou v politické akomodaci byla angažovanost v Izraelské komunistické straně, která jediná Palestincům umožňovala vyjádřit národnostní cítění legálně, a v hnutí al-Ard, jehož členové byli perzekvováni a strana byla zakázána. Vysoké procento křesťanů v poválečné palestinské populaci v Izraeli (kolem dvaceti procent) a zničení islámských struktur způsobilo, že křesťané hráli větší politickou roli, ať už v sionistických či v levicových stranách. V komunistické straně se angažovali především pravoslavní, již rezolutně odmítali konfesijní přístup.³³⁷ Řecko-katolíkům zakázal melkitský biskup George Hakim angažovat se v opozičních stranách.³³⁸ Ačkoli většina palestinské politické reprezentace v Izraeli se vyznačovala akomodací, předválečné národní vědomí přežilo a palestinský názor na události roku 1948 byl jasně vyjadřován kulturními elitami v poezii. Paměť se předávala v poezii, „od úst k ústům“. Izraelská vláda stěží věděla, nakolik má tyto kulturní aktivity považovat za subverzivní a sankcionovat je.³³⁹

Co se týče církví, uznal Stát Izrael již Britskou mandátní správou uznané církevní komunity a přiznal církvím autonomii ve správě církevního majetku. Mohly provozovat církevní soudní dvory a více než padesát církevních škol.³⁴⁰ Církvím byla dokonce přiznána autonomie v dosazování vlastních kněží a hierarchie, na rozdíl od muslimských náboženských organizací, jež byly kooptovány a zcela byrokratizovány státem.³⁴¹ Co se týče církevního majetku, ten byl na nových izraelských územích prohlášen za takzvané *absentee property*. Týmž problémům čelili křesťanští laici, muslimové a muslimské instituce. Církevní představitelé však řešili tento problém pouze za své církve, a nikoli na širší ekumenické či mezináboženské, národní bázi. „*Laičtí arabští křesťané čelili stejným problémům, pokud se týče konfiskovaného či v nepřítomnosti zabraného majetku. Křesťanské instituce však zacházely s tímto problémem více než při jedné příležitosti výlučně v rámci úzkého konfesionalismu... nezmínily, že tento problém je společný pro veškerý arabský majetek v Izraeli a že představuje primární*

³³⁷ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 156.

³³⁸ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990*, str. 24. PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 156.

³³⁹ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 157.

³⁴⁰ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2005, str. 121.

³⁴¹ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 42.

*politické rozhořčení celé arabské menšiny.*³⁴² Jelikož však byl Izrael velmi citlivý na mezinárodní křesťanský ohlas, byl zejména majetek katolických církví poměrně bezproblémově v padesátých letech navrácen či kompenzován. Větší komplikace prodělaly církve pravoslavné, především ruská církev a nezaregistrované církve protestantské.³⁴³ Navrácení a kompenzace se však netýkaly majetku a půdy muslimských institucí a běžné palestinské, muslimské a křesťanské populace, jež odešla/byla vyhnána během války.³⁴⁴

Přesto byl postoj izraelské vlády k místním církvím nepřátelský, i když nikoli oficiálně.³⁴⁵ Izraelské autority byly vůči církvím a křesťanům stejně nedůvěřivé jako vůči muslimům. Kněží svědčili britským a mezinárodním vyšetřovacím komisím v průběhu mandátu v neprospěch Izraele a křesťané se více než muslimové angažovali v komunistické straně a stranách národních. Pro izraelskou vládu byli křesťané především Arabové, a přesto bylo s křesťanskými církvemi zacházeno poněkud lépe než s institucemi muslimskými.³⁴⁶ Postoj izraelské vlády by se však zřejmě nelišil, kdyby si Izrael neuvědomoval, že lokální církve jsou zaštitěny církvemi mezinárodními a kdyby neměl, především v otázce Jeruzaléma, důležitého mezinárodního soupeře, římsko-katolickou církev.³⁴⁷

Cílem izraelské strategie bylo zachovat politický klid v lokálních komunitách a docílit co možná největšího oslabení církví, aniž by to vzbudilo mezinárodní odezvu.³⁴⁸ Na jedné straně sice dala izraelská vláda církvím instituční autonomii kvůli prezentaci náboženské svobody v Izraeli před západním

³⁴² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 87.

³⁴³ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, k ruskému majetku viz str. 144-165, ke katolickému, pravoslavnému a protestantskému církevnímu území a majetku viz 166-186.

³⁴⁴ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: an Historical, Social, and Political Study*. Praeger, Westport, Connecticut, London 1993, str. 11. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 40 a 87.

³⁴⁵ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 143.

³⁴⁶ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 21-23. BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 124-127.

³⁴⁷ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. K izraelské strategii vůči bloku církví podporujících internacionalizaci Jeruzaléma v čele s církví římsko-katolickou viz str. 24-51.

³⁴⁸ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 121-143.

křesťanským světem, avšak na druhé straně potřebovala zajistit jejich kontrolu, neboť přirozeně považovala za jednodušší kontrolovat jednotlivé náboženské komunity než čelit národnostní menšině.³⁴⁹ Místní církve byly ve vyjednávání s Izraelem naopak motivovány snahou po udržení si co možná největších výhod zděděných z osmanského období.³⁵⁰ Stát uplatňoval svoji strategii opatrnou praktickou politikou projednávající jednotlivé případy v jejich aktuálním kontextu. Ačkoli vzbudil Stát Izrael dojem, že církevní otázce je věnována patriční pozornost tím, že zřídil křesťanské oddělení na ministerstvu náboženských záležitostí, opak byl pravdou. Ministerstvo bylo původně zřízeno pro projednávání židovských záležitostí, vedli jej nábožensky orientovaní židé, problémy, které s křesťanskými církvemi řešilo, byly velmi omezeného rázu (otázka svatých míst, informační publikace, udržení kontaktu s hlavami církví, hostování zahraničních návštěv), úroveň oddělení neustále klesala, a především byla politika oddělení, na rozdíl od ministerstva zahraničí, jež hovořilo s církvemi na mezinárodní úrovni, systematicky negativní a cíleně se zanedbávaly církevní otázky.³⁵¹ Přestože tedy měly církve orgán pro jednání s vládou, církevní otázky se řešily s mnoha ministerstvy a až do současnosti mají církve pocit, že v církevních záležitostech nemají nikoho, na koho by se mohly obrátit.³⁵² Dále usilovala izraelská strategie o rozdělení církví na základě garantování stávajících privilegií jedněm, často katolickým církvím, na úkor církví jiných. Politika odměn a trestů byla uplatňována například v otázce převodu financí. Církve byly vzhledem k rozdělení Jeruzaléma rozdělené i institučně, a zatímco svatá místa a sídla církví se nacházela v arabském Jeruzalémě, nově vystavěné správní a vzdělávací instituce se nacházely v západním Jeruzalémě, nyní v Izraeli. Zejména pro arménskou, koptskou a syrskou církev tak vznikl problém převodu zisku z těchto institucí v Izraeli do hlavních sídel a komunit v Jordánsku. Na přesunu financí z církevních institucí v Izraeli byla církevní sídla značně závislá a Izrael toho využíval k umírnění opozice a rozsah převodů umožňoval dle metody odměn

³⁴⁹ PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine*, str. 155. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 47.

³⁵⁰ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 135.

³⁵¹ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 122-124.

³⁵² Rozhovor s bývalým pracovníkem Křesťanského oddělení Ministerstva pro náboženské záležitosti Danielem Rossingem, 15. srpna 2007, Tantur, Jeruzalém.

a trestů.³⁵³ Dále se jednalo o udílení a prodlužování povolení ke vstupu do Izraele a k pobytu v Izraeli, udělování propustek k návštěvě svatých míst v arabském Jeruzalémě, poskytování stavebních povolení a přiznání stavebního materiálu apod. Zvládnutí politického odporu křesťanských věřících pak obstarala především vojenská správa fungující mezi léty 1948 a 1966 na územích s většinově arabskou populací. Z bezpečnostních důvodů bylo znemožňováno nahrazení evropského kléru klérem arabským a odmítány katolické žádosti o uvolnění vojenské správy.³⁵⁴ Co se týče církevní hierarchie, vláda samozřejmě usilovala o pozitivní vztahy, ty však nebyly evidentní. Podařilo se je ustavit především s menšími církvemi a s pravoslavnou církví, rovněž výhodami a značnými finančními příspěvky jednotlivým reprezentantům.³⁵⁵

Osoba jediného arabského biskupa v historické Palestině v padesátých letech, *George Hakima* (قورق حاكيم, 1943-1967), pozdějšího melkitského patriarchy (1967-2000), je typickým příkladem klientského vztahu. Hakim byl zároveň nejvyšším církevním představitelem v Izraeli, neboť odsunem palestinského obyvatelstva roku 1948 se síla melkitské a pravoslavné církve v Izraeli vyrovnala a ostatní církve měly sídla ve Starém městě, v Jordánsku.³⁵⁶ Hakim byl jedním z pragmatických vůdců poválečné palestinské komunity v Izraeli a jeho konzervativní a konfesionální správa církve a klientský vztah s izraelskými vládními a politickými autoritami byl v příkrém protikladu k jeho předchůdci Gregoriovovi Hajjarovi.³⁵⁷ Snažil se být nejen náboženským, ale především politickým vůdcem pro katolickou komunitu. Prezentoval se jako ochránce arabských a křesťanských zájmů, odsuzoval zabírání arabské země, vojenskou správu a diskriminaci. Na druhou stranu založil roku 1951 křesťanskou politickou stranu, za což byl v palestinském kontextu zcela pochopitelně odsouzen křesťanskými nacionalisty. Po jejím neúspěchu udržoval úzké kontakty

³⁵³ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 139-140.

³⁵⁴ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 130.

³⁵⁵ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 140.

³⁵⁶ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 30. Arabská byla i nevelká, a především na severu Izraele zastoupená maronitská církev. S Libanonci a Syřany v církevní administraci však byla považována spíše za odnož církve libanonské.

³⁵⁷ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 48-52.

s vládnoucí MAPAI a jako první lokální arabský vůdce se roku 1960 setkal s premiérem Ben Gurionem. Potíral komunistické aktivity, svým věřícím přikazoval, aby ze strany vystoupili a zakazoval jim číst komunistický tisk. Dle Saula Colbiho, šéfa křesťanského oddělení ministerstva náboženských záležitostí, orgánu majícího na starosti křesťanské církve v Izraeli (1948-1975), byl rovněž velmi kooperativní se státní administrativou a udržoval úzké vztahy s diplomaty tradičních katolických evropských zemí. Výměnou za schvalování izraelského režimu požadoval shovívavost autorit vůči jeho politické lokální roli, osobní výhody a administrativní výhody pro komunitu. Nedodržování klientského vztahu z izraelské strany odplácel kritikou izraelské vlády a vojenské správy. Mnohdy protichůdné projevy vyvolávaly nejistotu u věřících, arabské státy ho nařkly z kolaborace s Izraelem a Izrael z nepřátelství vůči státu.

Přítomnost západních církví a církevních představitelů měla i své pozitivní účinky. Západní církve pomáhaly lokálním církvím institučně, humanitárním servisem, provozováním sociálních a vzdělávacích institucí. Rovněž však sloužily jako odvolací instance a jednoznačně pomohly zamezit konfiskaci církevní půdy. Západní církevní personál pomohl osvětlit témata porušování lidských práv, předložit palestinskou otázku západnímu publiku a změnit politiku některých církevních institucí, v první řadě Světové rady církví. Některé západní protestantské a většina evangelikálních církví projevovaly sympatie vůči Izraeli, menší prechalcedonské církve měly s Izraelem víceméně uspokojivé vztahy, arménská církev zachovávala neutrální postoj a jednoznačný odstup si zachovala především církev katolická.³⁵⁸

V konečném součtu lze tedy říci, že Izrael, díky své praktické, nuancované a víceméně minimalistické politice vůči lokálním církvím na jedné straně a dvojí tváří vůči církvím lokálním a mezinárodním na straně druhé, dosáhl toho, že lokální palestinské církve se nestaly v prvních desetiletích nástrojem politických protestů, k čemuž přispěla i opožděná politická reakce muslimů.³⁵⁹ V církevních kruzích však chybělo jak na izraelské, tak na jordánské straně věrohodné zhodnocení událostí roku 1948 a nové politické reality. Náboženský diskurz byl poznamenán diplomatickou slušností, formálností, odkazem na náboženská

³⁵⁸ ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967*, str. 155-156.

³⁵⁹ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 143.

témata a povinnosti. Ačkoli jednotliví křesťané byli v tomto období politicky aktivní, role církví byla spíše matoucí a sloužila k depolitizaci stávající situace.³⁶⁰

4.4. Politická situace církví v Izraeli a na Okupovaných územích po roce 1967

V červnu roku 1967 započal Izrael *šestidenní válku* proti Egyptu, Jordánsku a Sýrii, jež vyústila v okupaci Západního břehu, Gazy, egyptské Sinaje, syrských Golanských výšin a anexi východního Jeruzaléma. Výsledkem bylo obsazení celé historické Palestiny a dalších 300 tisíc palestinských uprchlíků. OSN přijala rezoluci č. 242 (29. listopadu 1967) žádající stažení Izraele do území získaných do příměří z roku 1949. Arabskou odpovědí byla takzvaná *jomkipurová* válka (1973), která částečně vyrovnala síly a vedla v září roku 1978 k uzavření první izraelsko-arabské mírové dohody v Camp Davidu, kdy Egypt uznal legitimitu existence Státu Izrael a byla mu navrácena Sinaj.

Válka roku 1967 vyvolala nábožensky laděný entuziasmus a příklon k pravicové politice na straně židovské a hluboký myšlenkový a taktický předěl na straně palestinské, neboť definitivně ukončila panarabské naděje. Obrat od panarabismu k národnímu hnutí a aktivnímu odporu lze nejlépe vystihnout protichůdnými slogany MAN „*Arabská jednota je cesta k osvobození Palestiny*“ a nastupujícího Fatahu „*Osvobození Palestiny je cestou k arabské jednotě*“.³⁶¹ Vedení OOP (*Organizace za osvobození Palestiny*, 1964) převzal národně-sekulární FATAH (Ḥarakat at-taḥrīr al-waṭanī al-Filastīnī, *Hnutí za osvobození Palestiny*), jenž se zformoval ze skupiny palestinských studentů na Káhirské univerzitě pod vedením Jásira Arafata. Ve vítězstvím prodchnuté atmosféře po bitvě u Karameh ovládl Fatah OOP a prosadil ozbrojený palestinský boj, který až do roku 1988 zůstal oficiálním programem. Z MAN se zrodily dvě nové strany, Habašem vedená PFLP (*Popular Front for the Liberation of Palestine*) a od ní odštěpená DFLP (*Democratic Front for the Liberation of Palestine*) vedená jordánským pravoslavným křesťanem Nayefem Hawatmou (Nāyif Ḥawātma). V rámci OOP tvořily druhou, často opoziční, a třetí, spíše progresivní, stranu. Po

³⁶⁰ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 63-65.

³⁶¹ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 27-31.

nezdárném pokusu usadit se na Západním břehu bylo OOP násilně vyhoštěno králem Husajnem z Jordánska (tzv. černé září 1970) a usadilo se v Libanonu, odkud bylo vyhoštěno roku 1982 v důsledku dvojího vpádu Izraele v letech 1978 a 1982. Vedení hnutí se usadilo v Tunisu a o pět let později začala pro samotné OOP nečekaná občanská vzpoura na okupovaných palestinských územích, takzvaná první intifáda (prosinec 1987). OOP se mezitím stalo jediným legitimním zástupcem palestinského lidu (1974), vyhlásilo Palestinský stát a uznalo právo Státu Izraele na existenci (1988).

Okupací Západního břehu a Pásma Gazy Izraelem došlo paradoxně k sjednocení historické Palestiny, ačkoli pod izraelskou nadvládou, a bylo umožněno znovunavázat politické a náboženské kontakty mezi Palestinci ze Západního břehu a z Izraele.³⁶² Díky tomu, že Západní břeh byl již v šedesátých letech znovu politicky aktivní a po izraelské okupaci roku 1967 se národnostně a politicky nezhroutil, byla arabská izraelská komunita znovu po dvaceti letech vojenského režimu vystavena palestinství Západního břehu a Pásma Gazy. Během jednoho desetiletí došlo v Izraeli k repalestinizaci arabské komunity a k politickému, národnímu, kulturnímu a náboženskému probuzení. Předělem mezi akomodační a propalestinskou politikou byla demonstrace proti konfiskaci půdy (1976), takzvaný den země (Yawm al-□ard, *Land Day*), při níž bylo v Galileji zastřeleno šest Palestinců. Došlo k ustavení orgánu koordinujícího lokální arabské rady a k založení první lokálně i národně úspěšné nesionistické strany ve volbách, DFPE (*Democratic Front for Peace and Equality*). S nárůstem palestinizace došlo přirozeně ke konfliktu se stávajícím pojetím izraelské občanské příslušnosti. Nyní palestinští izraelští politici kritizovali diskriminaci a marginalizaci arabské menšiny, požadovali redefinici izraelské občanské identity a uznání kolektivního národního práva v rámci Izraele. Čím dál tím více politiků i občanů podporovalo OOP a identifikovalo se s požadavkem ustavit palestinský stát podél státu izraelského. Zrušení vojenské správy, pokračující diskriminační politika vůči arabské menšině, pravicová izraelská politika a zlepšení ekonomické situace na straně jedné a znovunavázání vztahů se Západním břehem a narůstající vliv

³⁶² NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 90-175. DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*, str. 1-29.

náboženství na straně druhé umožnily rozvoj národního vědomí v izraelské arabské komunitě.

4.4.1. Izraelská vládní politika vůči církvím

Izraelská vláda pokračovala po okupaci roku 1967 v tradici dvou předchozích desetiletí. I nadále se vyznačovala tendencí k *divide et impera* prostřednictvím mocenského tlaku, státní intervence, kooptace organizací, klientského vztahu s hierarchií a celkovou strategií oslabování církví. Využívala tak přirozeného sklonu arabských komunit a jejich náboženských vůdců ke klanové a konfesionální mentalitě a ke spolupráci s vládou na úkor ostatních církví, zvyků převážně zděděných milletovým systémem a pozice církevní hierarchie v něm.

Touto strategií zamýšlela izraelská vláda zamezit formování jednotné (o)pozice na třech rovinách, tj. vnitrocírkevní, ekumenické a národní mezináboženské rovině.³⁶³ Na rovině vnitrocírkevní se snažila předejít napojení hierarchie na lidové vrstvy a nižší klérus. To bylo umožněno především pěstováním odlišné zkušenosti u hierarchie a u laiků. Hierarchii se dostávalo preferenčního zacházení založeného na politice benefitů, osobních odměn a trestů; v případě George Hakima fungoval tento vztah oběma směry. Laici, ať už izraelští či palestinští, zažívali naopak stát jako vojenskou, okupační mocnost, aniž by se jim ve většině případů dostávalo lepšího zacházení než muslimům. Docházelo k posílení zášti u laiků, jež je spojovala s muslimy, a vztahu založeného na výhodách u církevní hierarchie a vlivných křesťanských rodin. Hierarchie se vzdala sociopolitické role, diskriminaci před rokem 1966 zásadně neodsoudila, stejně jako okupaci po roce 1967. Druhým bodem bylo zamezit mezicírkevní spolupráci, především v politických a praktických administrativních otázkách. Po roce 1967 získal Izrael Staré město s křesťanskými svatými místy, sídly církví a patriarchátů a záhy izraelský parlament přijal takzvaný *Zákon o ochraně svatých míst* (27. 6. 1967). Církvím byl zákonem zaručen svobodný přístup ke svatým místům a získaly právo na ochranu proti znesvěcení či jinému poškození svatých míst. Pro mezicírkevní vztahy ve Svaté zemi je však prvořadý takzvaný *status quo* správy svatých míst, v platnosti od roku 1757, respektive 1852, jenž určením

³⁶³ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 113-114. Rovněž dle rozhovoru s Geries Khourym, 15. prosince 2005, Betlém a se Zoughbi Zoughbim, 14. června 2006, Betlém.

pravomocí jednotlivých církví ve svatých místech zaručuje poklidné vztahy v této v Jeruzalémě primárně důležité otázce. Izraelská strana se však ve své legislativě nezavázala stávající *status quo* zachovávat či podporovat.³⁶⁴ Tím, že tak neučinila, si nechala otevřené dveře k intervenci do ekumenicky a finančně nejzásadnější jeruzalémské problematiky. Jednotlivé církve, v úsilí získat co největší privilegia u lokálního arbitra, mají tendenci izraelskou vládu si naklonit a ta naopak užívat mezicírkevní spory o svatá místa k prosazování té či oné komunity a k pěstování mezicírkevních rozkolů, využívajíc tak řevnivosti a rozdělení církví.³⁶⁵ Konečně třetím bodem izraelské strategie bylo zamezit jednotné národní muslimsko-křesťanské opozici vůči izraelské politice na okupovaných územích, například podporováním vzniku křesťanských a muslimských politických stran v osmdesátých letech.³⁶⁶ „*Jedním z problémů pro Izrael jsou obavy, že křesťanské církve a muslimští náboženští představitelé by mohli jednoho dne spojit své síly na protest proti přítomnosti izraelské vlády ve městě (tj. Jeruzalémě). K tomu došlo pouze jednou a řecká hierarchie této krizi zamezila.*“³⁶⁷

Izraelská vláda si však uvědomovala symbolický význam Jeruzaléma a Betléma pro křesťanský svět a snažila se zaručit náboženskou svobodu, náboženskou kontinuitu a prokázat, že křesťanské komunity se pod izraelskou nadvládou mají lépe než v Jordánském království.³⁶⁸ „*Izraelské autority chtějí okolnímu světu ukázat, že církvím nejen zajišťují náboženskou svobodu a chrání svatá místa, ale že situace křesťanských komunit pod Izraelem je očividně lepší než během režimu krále Husajna.*“³⁶⁹ Z počátku rovněž podporovala kontakty věřících a propojení náboženských, muslimských i křesťanských institucí Západního břehu a Izraele. Propojením náboženských struktur měla v úmyslu legitimizovat ministerstvo náboženských záležitostí i na okupovaných

³⁶⁴ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 62-63.

³⁶⁵ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002, str. 106-110, 114-115. Zachování *status quo* se ukázalo být jediným osvědčeným způsobem, jak zabránit po tisíciletí trvajícím církevním sporům o nadvládu nad svatými místy a jak umožnit pokojnou správu. Důsledky pro ekumenické spoluzítí církví mohou být dalekosáhlé, jak je vidět na případu soupeření egyptské koptské a etiopské komunity a izraelské státní „nerozhodnosti“ v případě tzv. Sultánova kláštera na střeše Chrámu Svatého hrobu v Jeruzalémě.

³⁶⁶ Naim Ateek, 2. prosince 2005, Jeruzalém.

³⁶⁷ STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 77.

³⁶⁸ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 101.

³⁶⁹ STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*. Harper&Row, Publishers, New York, 1988, str. 69-70.

palestinských územích. Izraelští kněží sloužili na okupovaných územích a naopak a byl podporován arabský tisk informující o náboženských aktivitách na Západním břehu.³⁷⁰ Se „sjednocením“ historické Palestiny došlo i ke změně významnosti a demografického rácia církví. Řecko-katolická církev ztratila vedoucí roli ve prospěch řecko-pravoslavné a římsko-katolické církve. Izraelská vláda se snažila prohloubit klientský vztah i s náboženskými vůdci Západního břehu. Řecko-pravoslavné vůdce přesvědčila výměnou za zajištění řecké hegemonie v pravoslavné církvi, zatímco římsko-katolická hierarchie si stále zachovávala odstup kvůli pozici Vatikánu a většímu počtu arabských kněží v hierarchii.³⁷¹

Ke změnám v izraelské politice vůči církvím ve srovnání s obdobím mezi léty 1948 až 1967 však začalo docházet s probuzením židovského náboženského cítění po roce 1967 a s pravicovou národní politikou po roce 1977, v případě Jeruzaléma pak především s odchodem k arabskému Jeruzalému shovívavějšího Teddyho Kollka a zvolením pravicového Ehuda Olmerta v koalici s ultraortodoxními jeruzalémskými Židy starostou roku 1993.³⁷² Ačkoli levicová vládní politika měla z dlouhodobého pohledu velmi podobné cíle jako vládní i jeruzalémská politika pravicová, tedy prosazení a udržení židovské převahy a získání co nejvíce palestinské půdy, podstatně se lišila metodou, intenzitou a rytmem uskutečňování tohoto cíle. V předchozím oddílu bylo řečeno, že ačkoli izraelská politika byla vůči církvím pragmatická a víceméně nepřátelská, zacházela s nimi lépe než s muslimskými institucemi, především kvůli mezinárodnímu křesťanskému světu a otázce Jeruzaléma. S církevní hierarchií pěstovala pracovně únosné, popřípadě klientské vztahy a snažila se ji v rámci možností vládních cílů uklidnit, nikoli dráždit. To vše se záměrem, aby církve podaly mezinárodním církvím pozitivní zprávu, odsouhlasily nově založený Stát Izrael a popřípadě se pokusily přesvědčit i lokální křesťanskou komunitu o Izraeli jako lepším zlu. Předokupační vláda si byla vědoma rizika církevní opozice. Po získání Jeruzaléma však Izrael získal jednoznačnou lokální výhodu ve formě

³⁷⁰ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 103-104.

³⁷¹ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 99-101.

³⁷² DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 115-116. BENVENISTI, Meron. *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem*. University of California Press, London, 1996, str. 107-113.

svatých míst a sídel všech církví; sama římsko-katolická církev požádala o diskusi k otázce diplomatických vztahů vzhledem k závislosti na izraelské dobré vůli ohledně svatých míst a církevních institucí na Západním břehu.³⁷³ Izrael rovněž začal podporovat prosionisticky orientované evangelikální hnutí, jehož pozice se nacházely v absolutním rozporu s pozicemi místních arabských církví, čímž jednoznačně podkopával věrohodnost tradičních lokálních církví a muslimsko-křesťanské vztahy. Politická ignorance, neznalost a neurvalost v zacházení s lokálními církvemi a jejich hierarchií narušila jemné tkanivo vztahů a jemnou bilanci, kterou se snažila udržet vláda předchozí a předznamenala církevní vývoj, jenž vyvrcholil první intifádou.³⁷⁴

4.4.2. Vnitrocírkevní a mezicírkevní politický vývoj po roce 1967

Církev se začala dostávat ze své krize, do které upadla po roce 1948, pozvolna v sedmdesátých letech. Avšak ještě mezi léty 1967-1973 nebyla její pozice nijak zřetelná, okupaci neodsoudila a církevní představitelé, kromě latinského patriarchy, se pravidelně účastnili izraelských slavnostních ceremonií.³⁷⁵ Palestinskou křesťanskou obnovu počínaje sedmdesátými léty je třeba vidět v kontextu muslimského náboženského probuzení, křesťanského probuzení v Egyptě a v Libanonu a v kontextu celkové politické obrody v sedmdesátých letech. I v Palestině však došlo v důsledku narůstajícího vlivu muslimského náboženského hnutí a války v Libanonu k posílení konfesionalní mentality v církvích, především v církvi maronitské a melkitské, a k nárůstu napětí a problémům v muslimsko-křesťanských vztazích; muslimsko-křesťanské napětí se však církve pokoušely urovnávat (například církevní modlitby za oběti v Sabra a Shatilla roku 1980, přijetí Arafata papežem roku 1982 apod.)³⁷⁶ Tendence ke konfesionalismu však byla mnohonásobně vyvážena postupným

³⁷³ BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*, str. 88.

³⁷⁴ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 116.

³⁷⁵ KHOURY, Geries Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*. In: *Al-Liqa'* 14/15, June/December 2000, str. 169-178, str. 169-172.

³⁷⁶ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 96, 102-103. KHOURY, Geries Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*, str. 174-175.

znovuoživením komunit jako takových, k čemuž přispělo i prolomení mezicírkevních katolicko-pravoslavných vztahů v průběhu Druhého vatikánského koncilu, a především setkání papeže Pavla VI. s konstantinopolským patriarchou Athénagorou I. a jeruzalémským patriarchou Benediktem v Jeruzalémě roku 1964. Zvolna nastupující náboženskou obnovu lokální církve je možno zaznamenat na rovině laiků, kléru i církevní hierarchie.

Palestinští věřící byli tradičně zapojeni do kulturního a politického života a ve vyjadřování národní příslušnosti byli mnohem otevřenější než církevní hierarchie. Národnostní obnova v Izraeli a okupace Západního břehu způsobily nejen větší zájem o politické, ale také o církevní otázky, úzce provázané v případě církevní půdy a jeruzalémské otázky. Laici se začali více zajímat o církevní život a kritizovali tradiční církevní struktury a církevní představitele (nevzdělanost, neschopnost, zkorumpovanost, nemorální chování, mezinárodní původ, nejednotné církevní svátky apod.)³⁷⁷

Na druhé straně se ke slovu začali dostávat charismatičtí a političtí církevní vůdci. V Galileji to byl melkitský biskup *Yousef Rayya* (Yūsif Rayya, 1968-1974), Libanonec dlouhodobě žijící ve Spojených státech, kde spolupracoval s Martinem Lutherem Kingem. Oddělil se od klientské politiky George Hakima, zvoleného melkitským patriarchou v Damašku, a od vlivných vrstev v církvi a věnoval se záležitostem prostého lidu. Při té příležitosti se vyslovil pro podporu komunistické strany a nikoli stran sionistických, angažoval se za návrat izraelských Palestinců do vesnic v severní Galileji Iqrit a Kufr Bir'am, na protest uzavřel všechny melkitské kostely v Izraeli a držel hladovku před izraelským parlamentem. Avšak i jeho angažmá bylo rozporuplné. Pobouřil si vlivné křesťanské rodiny, byl mu vyčítán přílišný amerikanismus, neznalost lokálních tradic a naivita při řešení vztahů s vládou a s muslimskou komunitou. Ačkoli silně solidární a angažující se pro palestinský lid, pod vlivem amerického křesťanství schvaloval právo židovského lidu být v Palestině a mít vlastní stát.³⁷⁸ Rovněž na Západním břehu bylo několik charismatických politických církevních vůdců. Všemi vážený byl především latinský kněz, „rytíř místní církve“ z Beit Sahour *Ibrahim Ayyad*

³⁷⁷ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 120.

³⁷⁸ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 108, 128-144. KHOURY, Geris Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*, str. 173.

(□Ibrahīm □Ayyād). Již od šedesátých let byl v úzkém spojení s Arafatem, byl pověřen recepcí dokumentu Druhého vatikánského koncilu *Nostra Aetata* v arabských zemích a byl zástupcem OOP ve Vatikánu. Dále to byl anglikánský pastor v Ramallahu *Elias Khoury* (□Īlyās H□ūrī, Eljas Chúrí), člen výkonného výboru OOP, vyhoštěn z okupovaných území roku 1969 a pro své ryze politické aktivity dodnes obdivovaný jeruzalémský patriarchální vikář melkitské církve *Hilarion Capucci* (Īlāryūn Kabū□ī, 1965-1974), syrského alepského původu, odsouzený za pašování zbraní roku 1974, po několika letech propuštěn. Tito charismatičtí církevní vůdci vyjadřující a angažující se v politických otázkách myšlenkově inspirovali a povzbudili lokální křesťanskou komunitu, začali klást církvím politické otázky a svým angažmá vylepšili obraz mlčící církve v palestinské a arabské společnosti.³⁷⁹

Na rovině laiků a kněží (Yousef Rayya, Lutfi Laham (Luṭfi Laḥḥām), Samir Khalil, Geris Khoury (□arīs H□ūrī, Geris Chúrí), Rafiq Khoury (Rafiq H□ūrī, Rafik Chúrí) atd.) začínal narůstat společný zájem o církevní dědictví Svaté země, učení církevních otců, liturgii, Bibli a muslimsko-křesťanský dialog. Na okraji církví se začaly formovat laicko-kněžské, ekumenické skupiny modlitebního a diskusního charakteru, ve kterých si lidé společně začínali klást otázky po smyslu křesťanské přítomnosti ve Svaté zemi a brzy i otázky po politické situaci a roli církve v ní.³⁸⁰ Postupně začaly být organizovány alternativní církevní aktivity (přednášky, semináře, konference) a zakládány nové organizace (farní rady, charitativní organizace, vzdělávací centra apod.). Většina těchto aktivit se děla na ekumenickém základě. Především diskusní skupiny a vzdělávací ekumenické kroužky kněžsko-laické povahy měly významný vliv na formování církevního politického vědomí, že v Palestině není nadále možno oddělovat církevní angažmá od lokálního politického kontextu. Rovněž aktivity jeruzalémské *Komise pro spravedlnost a mír* (*Peace and Justice Commission*), *Katechetického centra svatého Cyrila* (Lutfi Laham) či aktivity muslimsko-křesťanského centra *Al-Liqā'* (Markaz al-Liqā□, Geris Khoury) spadají do této kategorie. Tento vývoj

³⁷⁹ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 101. KHOURY, Geris Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*, str. 172-174. Jaqub Atraš, 19. dubna 2006, Beit Sahour. Zoughbi Zoughbi, 14. června 2006, Betlém.

³⁸⁰ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 114-116, 152. KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: *Al-Liqā' Journal*, Vol 14/15, 2000, str. 39–88.

v sedmdesátých a osmdesátých letech nemusel mít nutně politické implikace, ale připravil pro ně půdu.

Z předchozího popisu vztahu hierarchie a státu je zřejmé, že lokální mezinárodní hierarchie se snažila udržet rovnováhu zájmů mezi požadavky místních státních autorit, požadavky svých mezinárodních církevních garantů a požadavky svými. Se státními autoritami církve kooperovaly dle modelu vnitřní autonomie – spolupráce se státem. Mezinárodní garanti, výměnou za možnost být přítomni ve Svaté zemi a kontrolovat svatá místa, naopak poskytovali církvím finanční zázemí a ochranu před jordánským a izraelským omezováním církevních svobod a privilegií. Linie spolupráce místní hierarchie s mezinárodními církvemi na jedné a s lokální vládou na druhé straně však měly společnou nevýhodu, a to nenutnost spolupráce s místní laickou komunitou, jež požadovala reformy či vylepšení stávající situace. Nezohlednění laických požadavků byla v Jeruzalémském patriarchátu v případě řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve, na rozdíl od okolních patriarchátů, o to zásadnější, že laikům není církevním právem zaručen podíl na správě patriarchátů.

O to důležitější bylo rozhodnutí některých jeruzalémských církví přistoupit v sedmdesátých letech k indigenizaci, palestinizaci církevní hierarchie. Přispěl k němu vliv mezinárodních sesterských církví, místního laicko-kněžského hnutí a zhoršující se izraelská politika vůči církvím. Obnova místních církví indigenizaci umožnila, zároveň jí však byla podpořena. Postupné nahrazování kněží a hierarchie mezinárodního původu Palestinci přirozeně vedlo k posílení arabského charakteru církví a k většímu ohledu na lokální, a nikoli pouze mezinárodní církevní agendu. Došlo k uvědomění si národní příslušnosti církví a proměně politické pozice počínaje první intifádou. Arabskou hierarchii měla tradičně melkitská církev, o čemž svědčí zmiňované postavy Syro-egypt'ana George Hakima, Libanonce Yousefa Rayyi a Syřana Hilariona Capucciho. K palestinizaci hierarchie přistoupily nejprve tradiční protestantské církve, zvyklé na lokální církevní vedení. Anglikánská církev začala s palestinizací regionální hierarchie již v padesátých letech, když jmenovala Najiba Quba'iniho (Naḳīb Qubāīn) biskupem Jordánska, Sýrie a Libanonu. Prvním palestinským jeruzalémským biskupem byl pak zvolen Fa'iq Haddad (Fā'iq Ḥaddād) roku 1976. O tři roky později následovalo luterské jeruzalémské biskupství s Daud Haddadem (Dā'ud Ḥaddād). Latinská církev měla sice značné množství palestinského vyššího kléru

a Hannu Kaldanyho (Ḥannā Kaladānī) jmenovala izraelským patriarchálním vikářem roku 1963, palestinským patriarchou se však stal až z Nazaretu pocházející Michel Sabbah (Mišēl Šabbāh), a to s počátkem první intifády (1988).³⁸¹ Řecko-pravoslavná církev měla tradičně arabské kněze a řecké biskupy, patriarchy a mnichy svatého synodu. Jmenování několika arabských kněží do řad řeckého bratrstva v průběhu několika desetiletí však nemělo šanci změnit řeckou nadvládu nad Jeruzalémským patriarchátem. Rovněž arménská církev je tradičně spravována arménskou církevní hierarchií, zde však nepanuje rozkol mezi hierarchií a laiky, neboť ti jsou rovněž arménského původu.

V lokálním kontextu se tak hierarchie poměrně novějších církví, protestantských a katolických, stala hlavním iniciátorem přijetí národností pozice, na rozdíl od církve arménské, a především církve řecko-pravoslavné. *„Řecká hierarchie spravovala izraelskou vládu pokaždé, když to vypadalo, že se blíží mezicírkevní protest proti izraelské politice. Každý smysluplný apel prezidentovi či okolnímu světu napsaný jeruzalémskými církvemi musel být podepsán hlavními reprezentanty latinské, řecké a arménské církve, avšak Řekové a Arméni obstarávali po dlouhá léta blokaci protiizraelských protestů. I přes problémy s Armény jsou to Řekové, kteří jsou silnější (než Arméni) a smířlivější a i nadále se obávají sblížení Izraele s katolíky.*³⁸² Protestantské a katolické církve, díky svému částečně evropskému původu, byly zvyklé na pastorálnější vztah se svými věřícími, a především nemusely bojovat proti lokální laické komunitě, aby si udržely vládu nad církví. Byly institučně poměrně nové, dynamické, více responzivní na lokální sociopolitickou realitu, mezinárodně podporované a neuvyklé na menšinovou roli církve a na zavedený politický status quo vztahu mezi vládou a křesťanskou komunitou zděděné milletovým systémem.³⁸³

4.4.3. Územní otázka tří jeruzalémských patriarchátů

Územní otázka představuje v izraelsko-palestinském konfliktu otázku nejzákladnější, a to i pro církve jako ochránkyně svatých míst a komunit věřících.

³⁸¹ HEYER, Friedrich. *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger*. LIT, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Hamburg, 2000, str. 343-348. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 125-126.

³⁸² STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 77.

³⁸³ Rozhovory se zástupci místní komunity, zejména Rafiq Houry, 30. prosince 2004, Tantur, Peter de Brul, 23. ledna 2006, Betlém, Zoughbi Zoughbi, 14. června 2006, Betlém a další.

Ostří problematiky se ukazuje především v otázce vlády nad Jeruzalémem. Vyřešení jeruzalémské otázky se již po mnohá desetiletí považuje za rozhodující pro budoucí řešení konfliktu a uspokojivé dohody nebylo nikdy dosaženo. Roku 1948 obsadil Izrael západní Jeruzalém, roku 1967 obsadil a anektoval východní Jeruzalém a město prohlásil za věčné hlavní město izraelského státu. Izraelské autority započaly již v sedmdesátých letech výstavbu takzvaných kolonií neboli izraelských měst a vesnic na okupovaných palestinských územích, zejména v blízkém okolí Jeruzaléma, tedy na území takzvané *Green Line* z roku 1948. Proces se zintenzivnil počínaje léty devadesátými a pokračuje nadále. Tento fenomén je považován za územní *fait accompli* politiku a judaizaci okupovaných palestinských oblastí, porušující ženevské a haagské mezinárodní dohody.³⁸⁴

Území, jež církve vlastnily jako takzvané *waqfy* neboli náboženské vlastnictví před rokem 1948, bylo s vytvořením Státu Izraele prohlášeno za takzvané *absentee property* a jeho většina byla církvim v padesátých letech postupně navracena. Co se týče množství vlastněné půdy, řecko-pravoslavná církev je po izraelském státu největším vlastníkem půdy v Izraeli, pravoslavná, arménská a katolická církve jsou pak majoritními vlastníky půdy ve východním Jeruzalémě, a zejména ve Starém městě.³⁸⁵ Na jedné straně tedy stojí Stát Izrael, jenž je svým charakterem etnický stát založený na preferenci židovského obyvatelstva a usiluje politikou zakládání ilegálních kolonií o získání a udržení židovské převahy ve Starém městě, ve východním Jeruzalémě a v okolních oblastech.³⁸⁶ Na druhé straně stojí církve, vlastníci velkého množství pozemků v Izraeli a na okupovaných územích, které navíc neumožňují laikům podílet se na správě či kontrole správy patriarchátů. Vzhledem k těmto faktům je územní otázka jednoznačně tím nejcitlivějším bodem vztahu církve a státu na jedné straně a hierarchie a palestinských laiků na druhé straně.

Pro palestinské věřící je církevní postoj k judaizaci Jeruzaléma klíčový nejen pro jejich národní citění, ale především pro zachování arabského charakteru města, neboli přežití lokálního obyvatelstva v jeruzalémské oblasti. Palestinští

³⁸⁴ *A wall in Jerusalem: Obstacles to Human Rights in the Holy City*. B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, Jerusalem, 2006.

³⁸⁵ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 64.

³⁸⁶ Viz např. ROUHANA, Nadim N. *Palestinian Citizen in an Ethinc Jewish State: Identities in Conflict*. Yale University Press. New Haven and London, 1997. SMOOHA, S. *The Orientation and Politization of the Arab Minority in Israel*. Westview Press, London, 1992. DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*, str. 39-74.

křesťané se oprávněně již po celé století obávají, že ztrátou půdy, ať už své či církevní, ztrácí jak existenční prostor, tak sociopolitický vliv v zemi. Tradice prodeje církevní půdy státním či polostátním židovským organizacím má na území Jeruzalémského patriarchátu svůj počátek již v osmanském období, přičemž ne všechny smlouvy o prodeji či pronájmu půdy či majetku Státu Izraeli či židovským organizacím znevýhodňovaly místní křesťanskou komunitu.³⁸⁷ K vyvlastnění palestinské půdy arabských občanů Státu Izrael docházelo v Izraeli především v souvislosti s vojenským režimem v padesátých a šedesátých letech. K obdobnému procesu však docházelo a nadále dochází na okupovaných územích. Laici, již měli a mají většinou malou šanci se proti vyvlastnění bránit, doufali, že církve jako instituce mají větší možnost zachovat církevní majetek. Avšak k vyvlastnění, prodeji či dlouhodobému pronájmu půdy a majetku docházelo i v církvích. Situaci osvětlím na jednotlivých příkladech z jeruzalémských patriarchátů.

Řecko-pravoslavný patriarchát se svými specifickými podmínkami je v územní otázce nejvíce zranitelný, a to z důvodů dlouhotrvající finanční krize patriarchátu,³⁸⁸ řecké národní příslušnosti hierarchie, synodu a bratrstva, snahy zachovat řecký charakter vedení patriarchátu, snahy udržet si převahu v otázce svatých míst a primátu v Jeruzalémě, z důvodu tradice klientského vztahu s izraelskou vládou, odmítání implementace reforem požadujících uplatnění laického podílu na správě patriarchátu a konečně proto, že je největším vlastníkem církevní půdy vůbec. Prodej či pronájem církevní půdy a majetku je ve své podstatě v přímém rozporu s účelem existence patriarchátu jako celku, tj. k ochraně křesťanských svatých míst a v ideálním případě také k ochraně místní komunity. Předintifádovým příkladem pronájmu strategického území je pronájem svahu kolem Starého města vedoucího od Jaffské brány ve směru na Betlém

³⁸⁷ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 67.

³⁸⁸ Řecká vláda byla často ochotna pomoci Jeruzalémskému řecko-pravoslavnému patriarchátu v jeho finančních problémech. Cizí státní intervenci však nechtěla připustit ani Británie, ani Jordánsko a nechce ani Izrael. Proto patriarchát prodával svůj movitý a nemovitý majetek, a to již na doporučení Britské mandátní správy. Panují ovšem významná podezření z korupce a z nesprávné finanční správy patriarchátu. ROUSSOS, Sotiris. *Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in modern Jerusalem*. In: *International Journal for the Study of the Christian Church*, Routledge, Vol. 5, No. 2, July 2005, str. 103-122. Executive Committee. *Orthodox Congress – Israel. Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Khoury). Rozhovor s řecko-pravoslavným právníkem Eliasem Khourym, členem palestinské vyšetřovací komise, 18. května, 2006, Jeruzalém.

k Cinemathèque na dobu 140 let za obdržení 5 milionů dolarů, přičemž patriarcha dostal povolení k výstavbě luxusního apartmá na tomto území.³⁸⁹ Palestiniští pravoslavní křesťané sledují prodej či pronájem půdy a majetku židovským organizacím či Státu Izrael s nechtí a hněvem. Cítí velkou bezmoc, frustraci a zoufalství. V jejich očích se nejedná o prodej, ale také o podplácení, jež prodej provází. Toto chování z jejich pohledu zostuzuje křesťanskou řecko-pravoslavnou komunitu v očích muslimské komunity a oslabuje komunitu před izraelskou vládou.³⁹⁰

Arménský jeruzalémský patriarchát je největším vlastníkem půdy ve Starém městě. Zejména v sedmdesátých letech byl vystaven obdobnému tlaku izraelské vlády. Jeden z největších skandálů způsobil arménskému pravoslavnému patriarchátu v polovině osmdesátých let Shahe Ajamian, člen bratrstva sv. Jakuba, správce finančních záležitostí patriarchátu a osoba zodpovědná za prodej půdy Státu Izrael. Konkrétně se jednalo o prodej svahů Starého města od Jaffské brány k benediktínskému opatství Nanebevzetí Panny Marie. Ajamian byl přítelem Teddyho Kollka, jeruzalémského starosty. Když se ho arménský patriarcha pokusil roku 1981 sesadit a nahradit Karekem Kazanjianem, magistrát a ministerstvo vnitra vyjádřilo zásadní protest. Ministerstvo vnitra neprodloužilo Kazanjianimu, australskému občanu, povolení k pobytu, pokusilo se o jeho deportaci, patriarchátu bylo odepřeno osvobození od daní a nebyla mu udělována stavební povolení. Veřejné rozhořčení křesťanské komunity nad zásahy izraelské vlády do vnitřních záležitostí patriarchátu nakonec donutilo izraelskou vládu k souhlasu se sesazením Ajamiana a dosazením Kazanjianiho, ačkoli mu i nadále nebylo uděleno povolení k pobytu. Ajamian byl nakonec spolu s Raphaelem Levym, izraelským oblastním guvernérem Jeruzaléma, soudně obviněn z braní úplatků a finančních podvodů. Záležitost vedla k vlně odporu u laické komunity a k roztržce patriarchátu nikoli s věřícími, ale s izraelskou vládou. I přesto, že stejně jako v řecko-pravoslavném patriarchátu nedošlo ani v arménském patriarchátu k demokratizačním reformám a laici nemají podíl na správě patriarchátu, má se za to, že zejména fakt blízkého soužití členů patriarchátu, bratrstva svatého Jakuba, a

³⁸⁹ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 67-68.

³⁹⁰ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 67-68.

laické komunity v arménské čtvrti Starého města patriarchátu zabránil v držení politické pozice, se kterou by laická komunita zásadně nesouhlasila.³⁹¹

Latinský patriarchát reprezentuje spolu s františkánskou Kustodií Svaté země římsko-katolickou církev a ze všech místních církví má největší mezinárodní podporu. Právě díky Vatikánu a potažmo Francii to byla latinská církev, které se dostávalo snad největšího preferenčního zacházení a která způsobovala Státu Izrael největší diplomatické obavy.³⁹² V soudobé historii Latinského patriarchátu je znám pouze jeden skandál prodeje majetku či půdy proti vůli místního lidu či Vatikánu. Jednalo se o prodej obrovského, avšak válkou poničeného hotelu Notre Dame v Jeruzalémě ihned po šestidenní válce roku 1967. Hotel byl prodán katolickým církevním řádem bez souhlasu Vatikánu Hebrejské univerzitě. Poté, co se o tom Vatikán dozvěděl, vynaložil velké úsilí a značnou finanční částku, aby byl prodej hotelu zrušen. Podařilo se a Notre Dame je nyní prosperujícím luxusním jeruzalémským hotelem a centrem.³⁹³ Od tohoto incidentu je nemyslitelné, aby Latinský patriarchát prodal či pronajal území či budovy bez souhlasu Vatikánu. K pronájmům dochází, ale zdaleka ne v měřítku řecko-pravoslavné církve, jedná se o menší, strategicky méně důležitá území, prodej či pronájem je proveden oficiální cestou a schválen Vatikánem. V latinské církvi je to však důvěra lidu v čestnost vlastní hierarchie a v pořádek ve správě majetku, která je rozhodující. „*Je-li vzata půda římsko-katolické církvi, je všem ihned jasné, že musela být zkonfiskována či ani nedojde k její konfiskaci. Je-li však „zkonfiskována“ půda řecko-pravoslavného patriarchátu, značná část věřících si myslí, že možná sice došlo ke „konfiskaci“, ale řádně zaplacené.*“³⁹⁴

³⁹¹ SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*, str. 84-87. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57-87. DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 70-71. STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 75-76.

³⁹² BIALER, Uri. *Cross on the Star of David*, zejména první část, str. 1-92. Vatikán tradičně zastával mezinárodní politický konsensus OSN, a to až do roku 1993, kdy došlo k vzájemnému uznání samotné Organizace za osvobození Palestiny (OOP) a Státu Izrael a k uznání Státu Izrael Vatikánem (viz dále). Nadále Vatikán neuznává anexi východního Jeruzaléma Státem Izrael a okupaci palestinských území v rámci tzv. Zelené linie.

³⁹³ DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*, str. 71-74.

³⁹⁴ Rozhovor s řecko-pravoslavnými obyvateli Beit Jaly a s Bassil Abu Etou, 4. května 2006, Betlém.

4.4.4. Shrnutí

V průběhu sedmdesátých a osmdesátých let došlo k postupnému probouzení palestinských a izraelských církví. To se dělo v kontextu politizace celé společnosti a nárůstu náboženského uvědomění v židovské, muslimské i regionální křesťanské komunitě. Na jednu stranu izraelská vládní politika vůči církvím pomalu přestávala mít zájem na zachování dobrých vztahů a na druhou stranu docházelo k proměně v církvích, neboť laici se více zapojovali do církevních aktivit, kněží se více vzdělávali a spolu s laiky začali vytvářet diskusní a studijní kroužky, objevili se charismatičtí církevní představitelé zajímající se o politické otázky či se přímo politicky angažující, docházelo k tvorbě alternativních církevních struktur, došlo k vytvoření prvních pokusů o reformulaci role církve v situaci politického konfliktu, a především přistoupily některé církve k palestinizaci své hierarchie. Prvky vnitřní změny v církvích a vnější politické změny ústily shodným směrem a vyvolaly zlom v církevní politice, praktickém ekumenismu i teologii, jenž se projevil na počátku první intifády.

4.5. Politická pozice církví za první intifády

První palestinská *intifáda* („setřesení“ okupace) vypukla v prosinci roku 1987 a byla založena především na nenásilném civilním odporu a nespolupráci obyvatelstva okupovaných palestinských územích s izraelskou okupační vojenskou mocí a administrativou. Na stávky a demonstrace odpovídal Izrael zákazy vycházení, odříznutím celých vesnic od vody a elektřiny, obléháním, konfiskacemi, demolicemi, vězněním, včetně velkého počtu nezletilých, mučením. O život rovněž přišlo kolem tisíce Palestinců a mnozí byli zraněni. Ačkoliv první intifáda zruinovala okupovaná území ekonomicky, upoutala pozornost celého světa a získala názor světové veřejnosti na palestinskou stranu. OOP uznalo právo Státu Izrael na existenci a vyhlásilo nezávislost palestinského státu (15. listopadu 1988) a Jordánsko se postupně stahovalo z východního Jeruzaléma.

Palestinské církve se v předchozích dvou desetiletích probouzely ze svého mlčení. Na počátku intifády však zaujaly po čtyřiceti letech pozici obdobnou té, kterou měly během britské mandátní správy, neboť přijaly ekumenicky jednotný, národní postoj, shodný s postojem muslimských komunit, politických vůdců a

OOP. Intifáda, necírkevní politická událost, jednoznačně uspíšila proces politizace církevní hierarchie započatý v osmdesátých letech a zapříčinila ekumenické sblížení. Křesťané Západního břehu, východního Jeruzaléma a Gazy se na ní plně podíleli a rovněž Palestinci v Izraeli intifádu podporovali. Pořádali demonstrace, národní stávky a organizovali a zasílali sbírky potravin, ošacení a léků na Okupovaná území.³⁹⁵ Lídry ve vyjádření národního postoje církví se stali především představitelé katolických a protestantských církví, nově dosazený latinský patriarcha Michel Sabbah, anglikánský biskup Samir Kafeety (Samīr Kafītī) a melkitský patriarchální vikář Lutfi Laham, současný patriarcha melkitské církve (Gregorios III. Laham).³⁹⁶ Tentokrát se k nim připojili i ostatní církevní představitelé jeruzalémských tradičních církví, řecko-pravoslavný a arménský patriarcha a zástupci ostatních prechalcedonských církví. K tomuto kroku je přinutila nejen jednoznačná křesťanská, ale především jednoznačná národní, palestinská a izraelská palestinská podpora povstání. Nepřistoupit na vyjádření solidarity s povstáním by znamenalo vystavit se velmi ostré kritice celého palestinského a arabského světa, včetně pravděpodobné kritiky mezinárodní.³⁹⁷ Role Michela Sabbaha jako národního křesťanského vůdce rostla a řecko-pravoslavný patriarcha Diodoros, jenž byl velmi zručným nábožensko-politickým vůdcem, nechtěl zůstat ve stínu latinského patriarchy. Rovněž mu dali řecko-pravoslavní laici ostrou kritikou, demonstracemi a zčásti i útoky na srozuměnou, že u nich ztrácí kredibilitu. Následující události, vzpoura převážně řecko-pravoslavné vesnice Beit Sahour a zabránění řecko-pravoslavného hospice svatého Jana ukázaly, že příklon k národnostní pozici se pro patriarchu ukázal jako oprávněný i v rámci jeho tradiční politiky. Třetí patriarchální církev, arménská apoštolská, se v osmdesátých letech postupně odklonila od izraelského klientismu, a ačkoli zachovávala tradičně neutrální a z jeruzalémských církví nejvyváženější církevní politiku, tvořila vcelku přirozenou součást arabské populace a neměla důvod se k ekumenickým iniciativám v tomto případě nepřidat.³⁹⁸ Na počátku

³⁹⁵ Naim Ateek, 2. prosince 2005, Jeruzalém.

³⁹⁶ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 168.

³⁹⁷ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str.221-222.

³⁹⁸ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 169.

intifády došlo tedy k čemusi, co lze nazvat slovy Franse Bouwena „*tichou dohodou o nespolupráci s izraelskou vládou*“.³⁹⁹

4.5.1. Společná prohlášení a aktivity církví

Intifádou započalo pro jeruzalémskou církev nevídané období, neboť církevní hierarchie zaujala propalestinský postoj a své aktivity a postoje vůči izraelské vládě začala koordinovat. Již od prvních měsíců intifády se církevní hierarchie a kněží společně podíleli na protestních akcích. Byli přítomni na demonstracích a protestních pochodech, účastnili se stávek, společně uzavírali tradiční poutní místa a kostely, na protest vyzváněli zvony, vyhlašovali zvláštní dny modliteb a půstů v solidaritě s trpícími, navštěvovali místní i mezinárodní, politické i náboženské představitele, prezentovali palestinskou kauzu mediálně v arabských, a především v zahraničních médiích, první rok se nepodíleli na izraelských novoročních oslavách, po tři první roky zkrátili na minimum vánoční liturgie a svátky, rušili veřejné obřady apod.⁴⁰⁰

Stejnou měrou bylo důležité vydávání prohlášení všech třinácti tradičních jeruzalémských církví, v nichž církevní hierarchie jednomyslně vyjadřovala solidaritu s utrpením Palestinců a rozhořčení nad izraelskou politikou na okupovaných palestinských územích. Obsah a jazyk těchto prohlášení (*Statement by the Heads of the Christian Communities in Jerusalem*) se v průběhu intifády vyvíjel s tím, jak se vyvíjela politická situace na okupovaných územích. Tři prohlášení z roku 1988 se v obecných etických kategoriích vyjadřovala proti nespravedlnosti a útlaku obecně. Prohlášení psaná v letech 1989-1991 byla charakteristická velmi ostrými formulacemi, představitelé se identifikovali s trpícím lidem na okupovaných územích, protestovali proti izraelské politice systematického odpírání základních lidských práv palestinské populaci a konkrétně vyjmenovávali násilné izraelské činy proti Palestincům. Protestovali proti provádění válečných operací v blízkosti svatých míst a volali mezinárodní komunitu a OSN, aby urychleně pracovala na vyřešení palestinského problému. Do tohoto období spadají i prohlášení reagující na zabránění řecko-pravoslavného

³⁹⁹ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém. O trhlínách v dohodě pro nadcházející období hovoří Yaakub Abu Saada, 13. června 2006, Betlém.

⁴⁰⁰ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 121. NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 196.

jeruzalémského hospice svatého Jana. Závěrečná fáze první intifády, od roku 1991, byla charakteristická narůstajícím optimismem vzhledem k počínajícímu mírovému procesu, přesto však prohlášení vyjmenovávala porušování palestinských práv.⁴⁰¹ Rovněž představitelé jednotlivých církví vydávali prohlášení věnující se politickým otázkám ve formě apelů či pastoračních dopisů určených místní či mezinárodní komunitě.

4.5.2. Beitsahourská daňová vzpoura

Snad nejznámějším příkladem palestinské lidové křesťanské kolektivní intifádové rezistence je Beitsahourská daňová revolta.⁴⁰² V březnu roku 1988 občané desetitisícové křesťanské vesnice východně od Betléma vrátili na základě rozhodnutí místního komitě občanské průkazy vydané izraelskou správou a odmítli platit izraelské civilní správě daně, které mimo jiné pokrývaly náklady na izraelské administrativní a armádní výlohy na okupovaných území. Stát Izrael se rozhodl přijmout tvrdá kolektivní opatření z obavy, že by revolta mohla ohrozit jeho autoritu na Okupovaných územích a mohla by být příkladem pro ostatní palestinská města. Výsledkem bylo, že jinak poklidné město Beit Sahour bylo 46 dní obléháno izraelskou armádou. Během operace, jež skončila 31. října 1989, byl občanům zkonfiskován majetek za 3 miliony amerických dolarů a 40 lidí bylo zatčeno. Toto rozhodnutí řešit vzpouru kolektivní represí obležením celého města přilákalo pozornost světových médií, a ta využila faktu křesťanského charakteru města k upoutání pozornosti celého světa demonstrující na tomto případě místní křesťanskou podporu intifády.

Patriarchové a františkánský kustod se několikrát setkali a publikovali prohlášení (26. října 1989), v němž jako duchovní otcové národa vyhlásili den modliteb za palestinské a beitsahourské obyvatelstvo. Především však uspořádali protestní pochod církevních představitelů a evropských konzulů se záměrem navštívit Beit Sahour, vstup do města jim však byl izraelskými autoritami odepřen. Incident byl hojně diskutován v arabském a izraelském tisku. Případ Beit

⁴⁰¹ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 122-123.

⁴⁰² TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 175-176. RISHMAWI, Miriam. *We don't pay taxes anymore in Beit Sahour*. In: AUGUSTIN, Edda (ed.). *Palestinian Women. Identity and Experience*. Zed Books, London, 1993, str. 142-152. RAHEB, Mitri. *I am Palestinian Christian*. Fortress Press, Minneapolis, 1995, str. 108-111.

Sahour, křesťanské vesnice pod izraelským obležením podporující intifádu, vyvolal celosvětové ohlasy a byl jednou z úspěšných mediálních prezentací intifády z palestinského úhlu pohledu světovému publiku. V červnu následujícího roku získalo město Beit Sahour ocenění za příklad nenásilné rezistence proti násilnému útlaku.⁴⁰³

4.5.3. Zabraní hospice svatého Jana

Druhým z typických incidentů, a ve svých důsledcích pro církevní politiku mnohem zásadnějším, byl případ zabraní řecko-pravoslavného hospice svatého Jana členy židovské pravicové skupiny Ateret Kohanim o velikonočních svátcích v dubnu roku 1990.⁴⁰⁴ Zde se nejednalo nutně o „intifádový“ incident, nýbrž o incident, ke kterému může dojít ve Svaté zemi kdykoli a kdekoli. Stal se rozhodujícím proto, že se týkal svatých míst, odehrál se ve Starém městě blízko Chrámu svatého Hrobu, během velikonočního týdne, během intifády a za podpory izraelské vlády.

Spor o obsazení Hospicu byl předložen izraelskému Nejvyššímu soudu, který sice nařídil vyklizení „osadníků“, rozhodnutí však bylo několikrát pozdrženo. Opět bylo nařízeno vyklizení, až na skupinu dvaceti „osadníků“, dokud nebude učiněno konečné rozhodnutí. Záhy se také ukázalo, jak velká míra vládní podpory za hnutím Ateret Kohanim a tímto konkrétním činem stála.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Ocenění ve finanční hodnotě 50 000 amerických dolarů udělila Danish Peace Foundation. Beit Sahour bylo rovněž nominováno na Nobelovu cenu míru.

⁴⁰⁴ K incidentu došlo během velikonočního týdne dne 11. dubna 1990, kdy 150 členů skupiny Ateret Kohanim obsadilo budovu hospicu svatého Jana s tvrzením, že ji koupili od určité v Panamě registrované společnosti. Později se ukázalo, že arménský katolík Mardiros Matossian, exkomunikovaný z arménské církve Jeruzalémského patriarchátu již v polovině osmdesátých let, prodal budovu této skupině za sumu pohybující se mezi 3,5 a 5 milionů dolarů. Řecko-pravoslavný patriarchát tvrdil, že nájemník neměl žádné právo budovu prodávat a že okupace je ilegální. 13. dubna po ceremonii umývání nohou v Chrámu svatého Hrobu se vydalo procesí vedené patriarchou Diodorem I. k hospicu. Jeden z mnichů se pokusil odstranit Davidovu hvězdu připevněnou na vchodových dveřích, došlo k fyzické konfrontaci s „osadníky-okupanty“, policie zasáhla slzným plynem a jeden z členů Ateret Kohanim povalil patriarchu na zem. Viz TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 176-180. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 124-127. Kroniky z Proche-Orient Chrétien 40, 1990, str. 385-389. ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?*, str. 5-6.

http://hcc.haifa.ac.il/Departments/history-school/conferences/greek_orhosox_church/pdf/sotiris.pdf [25. 9. 2006].

⁴⁰⁵ Ministr obchodu a průmyslu Ariel Šaron a předseda Knesetu Dov Šilansky tento čin otevřeně podporovali, ministerstvo bydlení financovalo část prodejní ceny objektu a premiér Šamir intervenoval k pozdržení rozsudku o vyklizení „osadníků“ z hospicu. Ministerstvo náboženských

Z pohledu jeruzalémského starosty Teddyho Kolleka se jednalo z hlediska dlouhodobé izraelské strategie o odsouzeníhodný čin, skutečnou zradu: „*Práce mnoha let byla zničena, pravděpodobně nenávratně. Roky jsme usilovali o to, aby svět uznal Jeruzalém jako hlavní město Státu Izrael... a každý incident tohoto druhu nás vrhá zpět o celá léta. Řecká církev, o které mluvíme, nám pronajala v Jeruzalémě více území než jakákoli jiná církev. Celý pás země kolem Starého města je od nich... Bude to pro ně opravdu těžké pokračovat v dalších pronájmech... Myslím, že tento čin je skutečnou zradou.*“⁴⁰⁶

Řecko-pravoslavný patriarcha Diodoros si uvědomil, že zde pro další spolupráci s pravicovou izraelskou vládou není prostor a ztotožnil se s palestinskou kauzou „*Okupace budovy je agresí proti našim svatým místům a majetku během našich (velikonočních) náboženských oslav. My, muslimové a křesťané, máme společný problém a ten zahrnuje něco více než jen majetek.*“⁴⁰⁷ Podnikl příslušná, do té doby nevídaná opatření. Svoloval všechny místní církevní představitele, vyžádal si od nich podporu ve formě společného protestního prohlášení, ve kterém odsoudili izraelskou podporu obsazení hospicu a volali po navrácení majetku původnímu majiteli.⁴⁰⁸ Zároveň se patriarcha vydal na cestu po arabských a evropských zemích pro získání podpory.⁴⁰⁹ Ostatní církve viděly incident jako čirou provokaci, v optice úplného selhání izraelské vlády dodržovat *status quo*. Incident vyvolal i muslimsko-křesťanskou spolupráci. Chrám svatého

záležitostí dále odsoudilo protestní prohlášení církví a oficiálním stanoviskem vlády bylo, že hospic není svatým místem a že Židé mají právo usadit se legálními prostředky ve Svatém městě kdekoli. Viz TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 177.

⁴⁰⁶ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 127. Pro Kollekovu politiku správy Jeruzaléma viz CHESHIN, Amir, HUTMAN, Bill, MELAMED, Avi. *Separate and Unequal. The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Harvard University Press, London 1999.

⁴⁰⁷ TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 177.

⁴⁰⁸ Prohlášení hlav jeruzalémských křesťanských komunit v reakci na incident zabrání Hospice sv. Jana ze dne 23. dubna 1990 bylo jedním z nejostřejších, podepsaly jej všechny tradiční jeruzalémské církve a bylo v něm oznámeno protestní uzavření svatých míst: „...*Tento akt dále ohrožuje přežití celé křesťanské komunity ve Svatém městě. My, hlavy jeruzalémských křesťanských církví a komunit otevřeně odsuzujeme činy osadníků. Hluboce litujeme podpory a povzbuzení, kterou tento čin obdržel od izraelských vládních kruhů. Požadujeme, aby se izraelské autority zasadily za okamžité odstranění těchto osadníků a navrátili majetek legitimním vlastníkům, řecko-pravoslavnému patriarchátu.*“ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 121-124, 128.

⁴⁰⁹ Svoji kauzu představil nejprve jordánské vládě, poté řecké v Aténách a ve Štrasburgu mluvil před Evropským parlamentem, který vydal prohlášení ve prospěch řecko-pravoslavného patriarchátu (ze dne 16. května 1990). Neslýchaným krokem však bylo, když řecký patriarcha kvůli tomuto činu navštívil Sýrii a prezidenta Assada.

Hrobu byl na protest poprvé po osmi stech letech na čtyřadvacet hodin uzavřen a rovněž esplanáda Chrámové hory byla tentýž den návštěvníkům uzavřena.⁴¹⁰

Patriarchát během svatého týdne přijímá mnoho poutníků, oficiálních hostů a je středem pozornosti celého pravoslavného světa. Citlivost situace spočívala stejnou měrou v okupaci hospicu jako v osobním ponížení samotného patriarchy, nejvyššího a nejstaršího zástupce křesťanských církví v Jeruzalémě, patriarchy, který nejvíce ze všech církevních představitelů spolupracoval se Státem Izrael, účastnil se izraelských slavnostních ceremonií, pronajímal Izraeli půdu a vydával svědectví o souhlasu s izraelskou politikou, za cenu poškozování palestinského obyvatelstva a oddalování se místní pravoslavné komunitě. Na tohoto patriarchu byl použit slzný plyn a byl sražen k zemi skupinou židovských „osadníků“.⁴¹¹ Taktika patriarchátu, že podporou Státu Izrael si udrží převahu nad svatými místy a bude uchráněn před tím, aby Stát Izrael zabral jakýkoli jeho majetek, zde zcela jasně selhala. Incident ukázal na stále se snižující zájem izraelské vlády na kooperativní politice a na to, že náklonnost či shovívavost patriarchátu k izraelské vládě zájmům patriarchátu, natož místní komunitě, z dlouhodobé perspektivy a za předpokladu pravicově národnostně orientované izraelské vládní politiky, neprospěje. Naopak ohrožuje jeho samotnou fyzickou existenci, neboť fakt rozšiřujících se židovských pravicových extremistických skupin zabírajících za otevřené vládní podpory území křesťanských čtvrtí Jeruzaléma je nejčernější noční můrou všech jeruzalémských církví.⁴¹²

4.5.4. Důsledky intifádové spolupráce církví

Během první intifády došlo k tomu, že hierarchie všech jeruzalémských církví se přidala na stranu v intifádě bojujícího křesťanského lidu, na národní palestinskou stranu. Ekumenickými prohlášeními a aktivitami politického charakteru vyjádřila jeruzalémská církev jako celek jednomyslné odmítnutí izraelské okupace. Tím církve oznámily změnu v oficiální církevní politice a

⁴¹⁰ Černé vlajky visely z patriarchátu, zvony zvonily smutečným tónem a poprvé v historii byla v Chrámu svatého Hrobu vztyčena palestinská vlajka. Podporu vyjádřila Světová rada církví, Vatikán i Národní rada církví Spojených států. Oficiální podpora přišla i od muslimských a izraelských levicových organizací a OOP řešila problém v rámci národní agendy.

⁴¹¹ DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*, str. 125.

⁴¹² DUMPER, *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*, str. 39-74, 125.

symbolicky se vrátily do popředí národního hnutí, ve kterém byly ve třicátých letech. Při těchto činech se však nejednalo o nacionalistickou rétoriku, ale o odsouzení konkrétních kroků škodících jak palestinskému, tak izraelskému obyvatelstvu a mírovému soužití vůbec. Přírozeným důsledkem církevní pozice byla roztržka v již tak značně napjatých církevně-státních vztazích. Tím, že se hierarchie sjednotila v politické pozici se svým lidem a že se církve sjednotily navzájem, způsobilý ránu izraelské *divide et impera* politice na všech třech výše uvedených rovinách, vnitrocírkevní, mezicírkevní i mezináboženské. Rovněž se přerušila síť klientských vztahů, bilaterálně pěstovaných s jednotlivými církvemi. Církve víceméně daly zapravdu židovským nacionálním kruhům, že nemá smysl na ně brát ohledy. Přesto však to byly církve, které tím, že se na intifádě podílely, přitáhly mezinárodní média, a především jako křesťanské organizace zajistily pro určitou část západního publika kredibilitu palestinskému muslimskému hlasu.

4.6. Vývoj církevně-politické pozice v období mírového procesu

První intifáda vyústila v mírová jednání, takzvané *Oslo Agreement I a Declaration of Principles* (1993) uzavřené mezi Jásirem Arafatem a Jicchakem Rabinem a vzájemné uznání PLO a Státu Izrael (1994). Izrael odešel z Jericha a z Gazy. *Oslo Agreement II* ze září 1995 rozdělilo palestinská okupovaná území do zón, přičemž se doufalo v postupné narůstání autonomní palestinské zóny A.⁴¹³ V konečném výsledku si však Izrael podržel plnou kontrolu nad pohybem palestinského obyvatelstva díky rozparcelování Západního břehu a vytvořením takzvaných *check pointů*. Jicchach Rabin byl roku 1995 zavražděn židovským pravicovým radikálem. Ačkoli panovala nadějná atmosféra, narůstající tempo výstavby židovských kolonií na okupovaných palestinských územích svědčilo o zhoršující se situaci *on the ground*.

Přestože docházelo v průběhu osmdesátých let k nárůstu izraelských palestinských politických stran a uskupení a politické fragmentaci bylo nutno čelit

⁴¹³ A (plná palestinská civilní a bezpečnostní kontrola, nyní 18 % okupovaných území), B (civilní palestinská, bezpečnostní izraelská, 22 %) a C (plná izraelská kontrola, 60 %). Viz BEININ, Joel, STEIN, Rebecca L. (eds.) *The Struggle for Sovereignty. Palestine and Israel 1993-2005*. Stanford University Press, Stanford, California, 2006. *A wall in Jerusalem: Obstacles to Human Rights in the Holy City*. B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, Jerusalem, 2006.

koordinací politických aktivit, všechna politická uskupení se shodovala ve dvou základních cílech: dosáhnout rovnoprávnosti v rámci izraelského státu a vyřešit palestinskou otázku vytvořením nezávislého státu.⁴¹⁴ Izraelské palestinské komunitě však byl dán poměrně malý prostor, především k ovlivnění druhého bodu. První intifádu podporovali s emociálním i praktickým angažmá, avšak zůstali loajálními občany Státu Izrael. Rovněž vítali a podporovali mírový proces a s jeho výsledky poměrně bezkonfliktně souhlasili. S intifádou a s mírovým procesem však začalo narůstat vědomí odlišného osudu a definitivně odlišné budoucnosti palestinské a izraelské palestinské společnosti. Postupné oddělování se rovněž zapříčinil neustále se zhoršující přístup na okupovaná území.⁴¹⁵

Vývoj po roce 1993 na izraelských, většinově palestinských a na okupovaných územích byl obdobný ve dvou dalších faktorech, a to v nárůstu sektoru nevládních organizací a nárůstu islámského hnutí. V palestinském sektoru Izraele spolu soutěžily sekulární a islámské nevládní organizace a izraelské islámské hnutí se rozdělilo na dvě větve, radikálnější severní větev šejcha Ra'ida Salaha a umírněnou jižní větev šejcha Nimra Darwiše.⁴¹⁶ Nárůst islámského hnutí v průběhu osmdesátých let započal třetí fázi, takzvaného náboženského nacionalismu devadesátých let a počátku nového století.⁴¹⁷ Na palestinských územích se islámským hnutím par excellence stalo HAMAS (Harakat al-muqāwama al-islāmīya, *Islámské hnutí odporu*), jež vzniklo na počátku první intifády z pobočky Muslimského bratrstva v Gaze pod vedením Ahmeda Jassina (أحمد ياسين), v reakci na politické ústupky Fatahu osmdesátých let a na mírový proces.⁴¹⁸ Popularitu a uznání si hnutí získalo vzdělávací, sociální a kulturní činností a stalo se hlavním rivalem sekulárních stran. Rezignovalo na sofistikovanou argumentaci, převzalo pragmatickou linii a populistický tón a přímo se soustředilo na místní kontext a hlavní palestinský problém, okupaci.⁴¹⁹

⁴¹⁴ NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion*, str. 178-179.

⁴¹⁵ DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship*, str. 48-52.

⁴¹⁶ *The Arab Leadership in Israel*, str. 12-13.

⁴¹⁷ BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005*, str. 37-40.

⁴¹⁸ MISHAL, Shaul. SELA, Avraham. *The Palestinian Hamas. Vision, Violence, and Coexistence*. Columbia University Press, 2006².

⁴¹⁹ Až do roku 1994 byly omezené vojenské aktivity HAMASu směřovány na izraelské vojenské cíle. Proměna nastala roku 1994 po masakru provedeném Baruchem Goldsteinem v Hebronské mešitě, po němž následovalo tříleté období sebevražedných útoků na civilní cíle.

Církev zažily v pointifádovém vývoji, stejně jako celá společnost, především velkou vlnu uvolnění a euforie. Podporovaly mírová jednání, návrat OOP i zřízení Palestinské národní samosprávy.⁴²⁰ Celkově se dají církve v devadesátých letech popsat jako velmi čínorodé: udržovaly kontakty s mezinárodními církvemi, lákaly zahraniční investory a turisty, podporovaly rozvoj nevládních organizací. Z církevně-politického a ekumenického hlediska se vývoj ubíral dvěma směry. Základním směřováním bylo prohloubení a institucionalizace započaté mezicírkevní spolupráce. Druhou tendencí bylo pokušení opustit intifádovou mezicírkevní dohodu o nespolupráci církvi s Izraelem a začít jednat unilaterálně.⁴²¹ Tyto dvě tendence, značně protichůdné v církevní politice, avšak nikoli v oblasti ekumenické, náboženské a pastorační spolupráce, se prakticky prolínaly. Unilaterální kroky svědčily o přetrvávajících specifických zájmech lokální katolické a pravoslavné hierarchie, stejně jako o přetrvávání tradičních, intifádou překrytých problémů. Mezicírkevní koordinace započatá v osmdesátých letech, silně podpořená intifádou, však byla nezvratitelná. Té bude věnována první část a v druhé pak bude představeno navázání diplomatických vztahů mezi Vatikánem a Izraelem a přetrvávající problémy v řecko-pravoslavném patriarchátu. Poslední výhled do církevního dění během druhé intifády otevřou jednání v Camp Davidu 2000 a role církvi v nich.

4.6.1. O významu Jeruzaléma pro křesťany (1994)

Vyvrcholením mezicírkevní intifádové spolupráce a nejdůležitějším příspěvkem patriarchů a církevních představitelů jeruzalémských církvi k mírovému procesu devadesátých let⁴²² je všemi historickými církvemi společně sepsané memorandum *O významu Jeruzaléma pro křesťany* z listopadu roku 1994.⁴²³ Církev, stejně jako muslimské organizace, opakovaně protestovaly proti zabírání a konfiskaci půdy ve Starém městě a v Jeruzalémě izraelskou vládou, a to s poukazem na mezinárodní dohody (rezoluce OSN, Ženevská konvence, Haagské

⁴²⁰ Zoughbi Zoughbi, 15. srpna 2007, Betlém.

⁴²¹ DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXI, No. 2, 2002, str. 56-58.

⁴²² Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém.

⁴²³ Viz CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 307-338. DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, str. 51-65. *Kronika Proche-Orient Chrétien* 45, 1995, str. 177-186 (text dokumentu na str. 179-184).

dohody) a právě probíhající mírový proces. Otázka Jeruzaléma, sídla tří patriarchátů, se jich bezprostředně týkala a v budoucím jednání o jejím rozřešení nechtěly zůstat opominuty.

Dokument navrhuje inkluzivní vizi Jeruzaléma jako svatého města všech tří náboženství. Zasazuje se za zachování historických práv a privilegií jednotlivých náboženských komunit a za nezměněný *status quo* svatých míst. Chce zabránit tomu, aby byl Jeruzalém vydán na milost místní politické situaci a aby byl závislý na jakýchkoli městských či národních politických autoritách. Proto navrhuje pro Jeruzalém takzvaný speciální statut, jenž by spočíval ve správě Jeruzaléma zástupci tří daných náboženství a místních vlád, izraelské, palestinské a jordánské, za mezinárodní garance dohlížející na svobodu přístupu ke svatým místům pro místní komunitu, na zachování *statu quo* včetně osvobození od daní z církevního majetku, na ochranu proti konfiskaci církevního majetku a na vydávání stavebních povolení. Dokument se ovšem nezmiňuje, o jaké geografické území by se mělo jednat, a rovněž neuvádí Jeruzalém jako hlavní město jakéhokoli z přítomných států či národů.

Memorandum *O významu Jeruzaléma pro křesťany* bylo významné především ekumenicky vzhledem k maximální reprezentativnosti zastoupených církví. Církev se dokázaly sjednotit na pro ně jedné z nejdůležitějších otázek a zavázaly se v něm k zachování *statu quo* svatých míst. Iniciativa se dočkala celosvětového pozitivního církevního ohlasu.⁴²⁴

4.6.2. Některé z oblastí pokračující ekumenické spolupráce

Spolupráce místních církví a církevních představitelů se počínaje prací na Memorandu institucionalizovala co do pravidelnosti a vzájemné koordinace. Církevní představitelé se setkávají zhruba ve dvouměsíčních intervalech a při naléhavých událostech častěji; jejich zástupci a zástupci jednotlivých oddělení se přirozeně scházejí mnohem častěji.⁴²⁵ Společně pracují na projektech a řeší

⁴²⁴ U. S. Catholic Conference a americká National Conference of Catholic Bishops, americké Churches for Middle East Peace. Také Vatikán vydal roku 1996 dokument „Considerations of the Secretariat of State on Jerusalem“ plně v duchu jeruzalémského Memoranda usilujícího o plné zachování historického, kulturního a environmentálního dědictví města, *statu quo* a přístupu lokální i mezinárodní komunity ke svatým místům.

⁴²⁵ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém.

stávající problémy. I nadále vydávají církevní jeruzalémští představitelé společná prohlášení. Základní téma okupace a nespravedlivého řešení konfliktu zůstalo v devadesátých letech stejné, přibyla témata nová, například odsouzení sebevražedných atentátů a veškerého násilí, kritika výstavby kolonií a omezení svobody pohybu v důsledku politiky check-pointů a později i zdi postavené podél okupovaných území.

Dvacetiletá mezicírkevní spolupráce na opravách Chrámu svatého Hrobu byla slavnostně ukončena inaugurací nově zrestaurované kopule nad hrobem Krista 2. ledna 1997. Při slavnosti seděli poprvé v historii tři patriarchové jeruzalémského patriarchátu bok po boku. V současnosti jsou jeruzalémské církve již schopné spolupracovat v rámci statu quo z roku 1852, avšak stále ještě není možná adaptace těchto dohod na současné podmínky.⁴²⁶

Církve rovněž spolupracovaly na přípravách jubilejního roku 2000. Bylo zřízeno *Jeruzalémské mezicírkevní komitě* (1995), jež slavnosti připravovalo a vyjednávalo s betlémskou Palestinskou národní samosprávou a s izraelskými autoritami v případě Jeruzaléma. V rámci příprav byly uspořádány i tři teologické konference, o Kristu (1997), o Duchu svatém (1998) a o Bohu Otci (1999). Společného zahájení jubilejního roku 2000, 4. prosince 1999 v Betlémě, se zúčastnili jeruzalémští patriarchové a představitelé ostatních jeruzalémských církví, spolu se zástupci Palestinské národní samosprávy.⁴²⁷ Při příležitosti jubilea církve společně uvítali papeže Jana Pavla II. (2000), jehož návštěva se po společenské stránce stala nevídaným úspěchem. Papeži se dostalo obrovské publicity v izraelských i v palestinských médiích a doslova se mu podařilo jeho přístupem okouzlit a naklonit si obě zneprátelené strany.⁴²⁸

Příležitostí k praktickému ekumenickému angažmá v politických otázkách byla otázka konfiskace jeruzalémských průkazů totožnosti Palestincům izraelskou vládou.⁴²⁹ Nutnost zachovat izraelské demografické rácio pro Jeruzalém, tj. 28 %

⁴²⁶ Proche-Orient Chrétien 45, 1995, str. 174-175; POC 47, 1997, str. 454-456. BOUWEN, Frans. *The Churches in Jerusalem*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 44.

⁴²⁷ Proche-Orient Chrétien 46, 1996, str. 203-204, str. 214-220 a str. 424; POC 49, 1999, str. 194-196 a str. 414-416. Vedení katolické církve se zorganizovalo do Sněmu katolických představitelů Svaté země (od 1991) a v rámci přípravy na jubilejní rok probíhal i katolický Synod Svaté země (1995-2000).

⁴²⁸ Proche-Orient Chrétien 50, 2000, str. 408-410. Islamochristiana 26, 2000, str. 205-210. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 321-322.

⁴²⁹ Proche-Orient Chrétien 49, 1999, str. 182-3.

Palestinců vůči 72 % Židů, vedlo izraelskou administrativu k odebrání občanských jeruzalémských průkazů stále většímu množství Palestinců.⁴³⁰ Právo trvalého jeruzalémského pobytu, vyjádřeného modrým občanským průkazem, umožňuje totiž jeho nositeli vstup z okupovaných území do Jeruzaléma a do Izraele a naopak. Církev viděla tento problém jako společný, pastorační problém církevní a politické povahy. Problematika se dotýká potíží při reunifikaci palestinských rodin Západního břehu a Jeruzaléma či Izraele nebo potíží se získáváním stavebních povolení v Jeruzalémě pro Palestince. Obojí podporuje trvalou emigraci palestinských křesťanů a ohrožuje křesťanskou přítomnost v Jeruzalémě. Z těchto důvodů předložily křesťanské církve společnou petici izraelskému ministerstvu vnitra (1999), podpořenou církvemi ve Spojených státech.⁴³¹ Následujícího roku jim bylo izraelským ministrem spravedlnosti a ministrem infrastruktury slíbeno zastavení konfiskační politiky jeruzalémských průkazů totožnosti a navrácení zkonfiskovaných. K navrácení nedošlo a k zastavení odnímání průkazů také ne; došlo pouze ke zpomalení tohoto procesu. Ve snaze ulehčit tlaku na jeruzalémské obyvatele se církve pustily rovněž do rozsáhlých stavebních projektů pro své vlastní členy.

Příbuzným tématem je otázka svobody pohybu obyvatel a otázka svobody přístupu ke svatým místům. Většině palestinské křesťanské populace okupovaných území je odmítnut přístup do Jeruzaléma, tedy ke svatým místům a sídlům církví. Je třeba, aby žádali o speciální povolení, o jehož udělení rozhoduje izraelská vláda a jehož udělení není pravidlem ani na největší křesťanské svátky, jako jsou Velikonoce a Vánoce. Rovněž většina kněží okupovaných území musí žádat o zvláštní povolení, jež je udělováno v závislosti na bezpečnostních záznamech týkajících se daných církevních představitelů. Všechny církve pak bojují se zhoršující se situací udělení víz pro své laické, a především také ordinované osoby neizraelského státního občanství dlouhodoběji žijící a pracující na území Státu Izrael či na okupovaných územích.⁴³² To církve nadále vystavuje

⁴³⁰ BENVENISTI, Meron. *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem*, str. 165-166.

⁴³¹ Národní konference katolických biskupů a Katolická konference Spojených států. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 220.

⁴³² Téměř třetina kněží latinského Jeruzalémského patriarchátu má jordánské občanství. Rovněž i velké množství studentů teologie studující v katolickém semináři v Beit Jale na Západním břehu má jordánské občanství. Podobný problém má řecko-pravoslavný patriarchát se svojí mnišskou řeckou obcí.

každoroční a celoroční nejistotě a tlaku oficiálních autorit a brání vzdělávací i ekumenické spolupráci v rámci patriarchátů.⁴³³

4.6.3. Navázání diplomatických vztahů: Vatikán - Izrael (1993) a Vatikán - OOP (2000)

Katolická církev překvapila ostatní církve již několik málo měsíců po podepsání prvních mírových dohod v Oslu oficiálním navázáním diplomatických vztahů se Státem Izrael (*Fundamental Agreement*, 30. prosince 1993).⁴³⁴ Vatikán již delší dobu čekal na možnost uzavření diplomatických vztahů s Izraelem a legalizaci svých vlastních aktivit, po mírových dohodách nechtěl být palestinstější než samotné OOP a konečně nechtěl ztratit veškerý vliv při následujících mírových jednáních. K vyvažujícímu aktu, tj. podepsání dohody s OOP, došlo o sedm let později (*Basic Agreement*, 15. února 2000).⁴³⁵

Reakci palestinských křesťanů na navázání diplomatických vztahů Vatikánu s Izraelem lze shrnout do úsloví „*příliš mnoho (ústupků) a příliš brzy* (po dohodách z Osla)“.⁴³⁶ Místní katolíci měli pocit, že se událo cosi na mezinárodní rovině přes hlavy místní komunity a bez konzultace s nimi. Nekatolíci i jejich hierarchie vnímali dokument s jistou obezřetností, neboť se začalo hovořit o existenci jakéhosi tajného dodatku.⁴³⁷ Pokud se týká výhod plynoucích z dohody, spíše opak se ukázal být pravdou. Vatikán ztratil uznáním Státu Izrael poslední trumf, kterým mohl ovlivňovat politiku izraelské vlády zvenčí. Implementace

⁴³³ CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 331-332. *Proche-Orient Chrétien* 54, 2004, str. 190-191; POC 54, 2004, str. 430-434; POC 53, 2003, str. 369-370.

⁴³⁴ K tématu viz O'MAHONY, Anthony. *The Vatican, Jerusalem, the State of Israel and Christianity in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *International Journal for the Study of the Christian Church. Special Issue: Christianity and Jerusalem*. Routledge, Vol.5, No.2, July 2005, str. 123-146. BREGER, J. Marshall (ed.) *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004.

⁴³⁵ Co se týče vztahu Vatikánu a Státu Izrael, viz *Kronika Proche-Orient Chrétien*, následující čísla: POC 43, 1993, str. 387-395 včetně dokumentu dohody; POC 47, 1997, str. 464-5; POC 54, 2004, str. 193-194 ; POC 55, 2005, str. 178-180 a str. 460-461.

⁴³⁶ CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, J. Marshall (ed.) *The Vatican- Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307-338, str. 315.

⁴³⁷ Obávali se ustavení privilegovaného vztahu Státu Izrael s katolickou církví a výhod, které by katolická církev z tohoto vztahu mohla mít na úkor ostatních místních církví, například v oblasti *statu quo* svatých míst). Obávali se narušení rovnováhy v započaté jednotné politické linii. Vatikán však brzy církve ujistil, že na místní rovině se v podstatě nic nezměnilo, neboť místní církve se podílela na vypracování Memoranda o Jeruzalémě (viz dále), kde se znovu zavázala k dodržování *statu quo* a Michel Sabbah se nadále vyjadřoval ve stejné politické linii. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 315.

dohody s Izraelem je velmi pomalá a ošetřit nejdůležitější problémy (daňová a vízová povinnost, stavební povolení, přístup ke svatým místům pro místní komunitu atd.) se stále nedaří.⁴³⁸

Dohoda s OOP nemluví o uzavření plných diplomatických vztahů, to však předpokládá po založení samostatného palestinského státu. Týká se zejména zachování *statu quo* svatých míst. Palestinskou muslimskou stranou byla dlouho diskutována otázka svobody svědomí, kterou někteří považovali za možný souhlas s individuální konverzí ke křesťanství. Hlavním zdrojem protestu z židovské a izraelské vládní strany vůči dohodě Vatikánu a OOP byl závazek Vatikánu v preambuli dokumentu podporovat realizaci palestinských národních aspirací, prosazení spravedlivého řešení otázky Jeruzaléma a odsouzení unilaterálních izraelských kroků týkajících se Jeruzaléma. Oběma dohodami se každopádně Vatikánu podařilo získat pozici víceméně hlavního křesťanského partnera v otázce budoucnosti Jeruzaléma.⁴³⁹

4.6.4. Územní otázka z pohledu laiků řecko-pravoslavné církve a volba patriarchů

Arab Orthodox Initiative Committee, nově vzniklý orgán, znovu definoval reformní požadavky řecko-pravoslavných věřících vůči patriarchátu na podkladě jordánského zákona z roku 1958.⁴⁴⁰ V očích laické komunity přestala být územní otázka patriarchátu záležitostí „církvní“ a stala se záležitostí národní, součástí vyjednávání v rámci mírové agendy. „*Tato konference zajistí dohled a ochranu nad vším církevním vlastnictvím, aby zamezila jakýmkoli pokusům prodat*

⁴³⁸ Všechny církve řeší se Státem Izrael společný problém týkající se osvobození církví od danění církevního majetku. Toto právo bylo v platnosti již od dob Osmanské říše, během britské mandátní správy a bylo jednou z podmínek Partičního plánu OSN z roku 1947. Uznalo jej také Jordánské království v letech 1948-67. Izrael považuje definici církevního majetku za příliš širokou. Katolické církve nechťejí daně platit z důvodu zanesení tohoto privilegia v rezoluci OSN a z důvodu, že by tím uznaly suverenitu Státu Izrael v Jeruzalémě. Obvykle to funguje tak, že daň je církvím vyměřena, církve požádají ministerstvo náboženských záležitostí a to, souhlasí-li, zaplatí vyměřenou částku za církve. STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*, str. 71. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 330-331.

⁴³⁹ Ke vztahu Vatikánu a Palestinské národní samosprávy: kronika POC 45, 1995, str. 197-198; POC 46, 1996, str. 200-201; POC 49, 1999, str. 185-6; POC 50, 2000, str. 403-404. Islamochristiana 26, 2000, Basic Agreement, str. 226-231. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 315-316.

⁴⁴⁰ Ustavující konference proběhla roku 1992 v Jeruzalémě a následně konference v Ammánu, Nazaretu a opět Ammánu se již uskutečnily za podpory jordánské i palestinské vlády. Proche-Orient Chrétien 43, 1993, str. 362-365. Viz také Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Khoury).

*náboženský a jiný majetek církve. Učiníme inventáře církevní půdy, která má sloužit pro rozvoj komunity, neboť je považována za nedílnou součást palestinské země a manipulace s ní je považována za národní zradu.*⁴⁴¹ To, že patriarchát nedokázal „udržet“ svá území na Jebel Abu Ghneim (Jabal Abū Ġunaym, Džabal Abú Rnejm, neboli hebrejsky Har Ḥōmā) nedaleko Betléma,⁴⁴² se stalo jedním z hlavních bodů kritiky jak laické komunity, tak Palestinské národní samosprávy proti izraelské územní politice porušující dohody z Osla. Tisk vyjádřil bouřlivě a Arafat diskrétně nespokojenost s pozicí patriarchátu v otázce Jebel Abu Ghneim. V současnosti je vyvíjen tlak na pravoslavný klášter Mar Elias a jeho území sousedící s Har Homou.⁴⁴³

Po smrti patriarchy Diodora (únor 2001) dala palestinská a jordánská vláda na srozuměnou, že by rády viděly zlepšení pozice arabské laické komunity. Provedení reforem, demokratizaci, arabizaci a palestinizaci patriarchátu či jakoukoli mezinárodní intervenci si naproti tomu dlouhodobě nepřeje vláda izraelská. Těmto třem vládám patriarchát předložil ke schválení seznam kandidátů pro volbu nového patriarchy.⁴⁴⁴ Izraelská vláda se rozhodla neschválit navrhovaný seznam a pět kandidátů, včetně budoucího zvoleného patriarchy Ireneae, ze seznamu vyškrtla jako nežádoucí. Rozhodnutí bylo nakonec odvoláno a kandidátka schválena v plném rozsahu, neboť bylo poměrně brzy zřejmé, že šlo

⁴⁴¹ DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*, str. 120.

⁴⁴² Jebel Abu Ghneim byl poslední zalesněný kopec v okolí Betléma, ležící v Zelené linii na okupovaných územích a patřící křesťanské vesnici Beit Sahour a Um Tuba (v těsné blízkosti pravoslavného kláštera Mar Elias a naproti Ekumenickému institutu Tantur, jenž patří Vatikánu). Les byl roku 1999 i přes tři roky trvající mezinárodní protesty vypálen, a to rozhodnutím jeruzalémského magistrátu pod vedením Ehuda Olmerta. Následně zde byla vystavěna stále se rozšiřující židovská kolonie Har Homa (Har Choma) s 30 000 židovskými obyvateli/osadníky. Založením této kolonie se izraelská vláda a jeruzalémský magistrát snaží o dosažení tzv. teritoriálního kontinua, které spočívá v získání plynulého pruhu území na linii Har Homa – Mar Elias – Gilo/Har Gilo (kolonie založené od 70. let na zkonfiskovaném území křesťanské vesnice Beit Jala) za účelem odříznutí Betlémské oblasti (Betlém, Beit Sahour, Beit Jala) od východního arabského Jeruzaléma.

⁴⁴³ ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?*, str. 7.

⁴⁴⁴ V předvolební atmosféře se opakovaly tradiční politické manévry: navazování a rozvazování osobních spojení, osobní spory kandidátů, skandály o údajném prodeji či pronájmu církevní půdy a majetku státu, skandály o korupci patriarchátu, synodu a kněží, lobbování v Athénách, Konstantinopoli, Tel Avivu, Jeruzalémě, Ammanu i Ramallahu, volání po reformách patriarchátu laickou komunitou, konflikty v jednotlivých vrstvách laické komunity apod. Je třeba poznamenat, že místní komunita do značné míry podléhá tlaku vysoce emotivně vypjaté předvolební atmosféry a mediální a zájmové manipulaci, která je bohužel v záležitostech týkajících se řecko-pravoslavného patriarchátu běžným nástrojem.

z izraelské strany o neuvážené rozhodnutí,⁴⁴⁵ které by vyústilo v precedens přímé státní intervence do volby patriarchy.⁴⁴⁶ Novým patriarchou byl zvolen „nežádoucí“ Ireneos, kterého izraelský stát po dva roky neuznal ve funkci, jak je už téměř pravidlem.

Nový patriarcha Ireneos přislíbil, že skoncuje s tajným prodejem či pronájmem půdy a majetku, zavede otevřené účetnictví a bude požadovat navrácení zkonfiskovaného a nezákonně pronajatého majetku a půdy zpět. Přesto se i on zapletl do tradiční linie politiky patriarchátu zplnomocněním svého finančního poradce, který prodal, s patriarchovým podpisem, velmi ceněný majetek ve Starém městě přímo u Jaffské brány izraelské obchodní společnosti.⁴⁴⁷ Synod obvinil a odvolal patriarchu a nakonec se i řecká, jordánská a palestinská vláda rozhodly souhlasit s Ireneovým odstupem. Izraelská vláda odmítla uznat sesazení patriarchy Ireneia z funkce, navzdory celosvětovému pravoslavnému, jordánskému a palestinskému vládnímu rozhodnutí. Ireneos své sezazení také neuznal.⁴⁴⁸ V květnu roku 2005 byl jednomyslně zvolen nový patriarcha Theofil III. Tím nastalo dvojvládí trvající až do prosince roku 2007, kdy Izrael uznal nového patriarchu.⁴⁴⁹

⁴⁴⁵ Státní intervence způsobila, že patriarchát i synod - nyní na jedné lodi s laiky - požádaly o pomoc jordánskou vládu. Podpora byla získána i od řecké vlády a řecké církve, které obvykle do volby patriarchy nezasahují, a od umírněných složek v izraelské vládě.

⁴⁴⁶ Arménský pravoslavný jeruzalémský patriarchát zažil mnohem nepříjemnější zásah jordánské vlády do procesu volby nového patriarchy, a to v padesátých letech. Viz. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*, str. 57-89.

⁴⁴⁷ Následovala tvrdá reakce arabské komunity a synodu proti patriarchovi spolu s odhalením zapletení do skandálů v řecké církvi. Patriarcha to vše jako konspiraci popřel. Palestinská národní samospráva ustavila vyšetřovací výbor, který podnikl průzkum a vypracoval závěrečnou zprávu. Viz. KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khlil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission*. (zřejmě nepublikováno, ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry). Interview s Eliasem Hourym, 18. května 2006, Jeruzalém.

⁴⁴⁸ Například Bulletin Associated Christian Press, March-April 2006, No. 445, str. 5. Bulletin Associated Christian Press, November-December 2005, No. 443, str. 5-8.

⁴⁴⁹ K obdobnému případu státní intervence do vnitřních záležitostí nástupnictví ve vedení církve došlo v roce 1998 v řecko-katolické církvi v Galileji. Vatikán jmenoval do funkce arcibiskupa Butruse Muallema, brazilského Palestince. Tomu izraelská vláda odmítla udělit vízum ke vstupu do země a navrhovala svého kandidáta, nazaretského Emila Šufaniho. Katolická církev vnímala izraelskou intervenci s velkou nechtí a veřejně sdělila prostřednictvím David-Maria Jaegera, OFM, že Izraeli hrozí zapsání do krátkého seznamu zemí, ve kterých je katolická církev perzekvována. Po týdnech ostré kontroverze Izrael ustoupil a arcibiskup Muallem se ujal úřadu. Nynějším nově dosazeným arcibiskupem je dnes již známý teolog prezentující úděl palestinských křesťanů prostřednictvím tzv. narativní teologie a zakladatel vzdělávacího komplexu v Ibillin v Galileji Elias Chacour. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 332.

Výše popsané vypovídá o přetrvávající vnitřní krizi řecko-pravoslavného patriarchátu, ze které bude v blízké budoucnosti možné jen stěží vystoupit, neboť se týká neprůhledné správy majetku a finančních záležitostí patriarchátu, mocenských vztahů mezi synodem, patriarchy a laickou komunitou a neméně problematických vztahů s třemi jeruzalémskými vládami. Územní a politické otázky jsou s krizí patriarchátu velmi úzce propojeny.⁴⁵⁰

4.6.5. Mírová jednání v Camp Davidu (2000)

Další událostí, jež ohrozila vývoj místních církví, bylo vyjednávání v Camp Davidu roku 2000. V průběhu mírových jednání se zástupci jeruzalémských církví doslechli o možné anexi arménské čtvrti Starého města ke čtvrti židovské. Proto společně zaslali tři jeruzalémští patriarchové v průběhu jednání do Camp Davidu pánům Clintonovi, Arafatovi a Barakovi urgentní zprávu (20. července 2000) vyjadřující nesouhlas s návrhem anexe arménské čtvrti jeruzalémského Starého města ke čtvrti židovské Státem Izrael a požadovali konzultativní statut v následujících jednáních. Způsob, jakým k dohodě za zavřenými dveřmi došlo, lze jednoznačně charakterizovat jako urážlivý pro místní církve a patriarcháty, neboť neproběhla žádná konzultace s křesťanskými místními ani mezinárodními autoritami, nemluvě o konzultaci se samotným arménským patriarchou. Oddělení arménské čtvrti a komunity od ostatních palestinských čtvrtí Starého města a křesťanských komunit by pro církve znamenalo ztrátu jedné z historicky nejdůležitějších církevních komunit a ještě mnohem rozdrobenější a oslabenější pozici. Církve si stejně jako při incidentu hospice sv. Jana uvědomily, že ohrožení se může týkat kterékoli z nich. Po nevydařeném průběhu rozhovorů se zástupci izraelské a palestinské delegace s patriarchy a se zástupci Vatikánu postupně setkali a ujistili je, že jejich zájmy, zejména co se týče Jeruzaléma a Starého města, budou vzaty v potaz v budoucích vyjednáváních a že mezinárodní garance

⁴⁵⁰ Viz celkový přehled územní politiky patriarchátu. KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, str. 509-534. A dále podrobná kronika k volbě patriarchů v *Proche-Orient Chrétien* 56, 2006, str. 142-149; POC 55, 2005, str. 412-418; POC 54, 2004, str. 145; POC 54, 2004, str. 388-389; POC 53, 2003, str. 106-109 a str. 359-360; POC 51, 2001, str. 163-165 a str. 378-388; POC 50, 2000, str. 362-364.

jsou přijatelné jako část budoucí dohody o statutu Jeruzaléma.⁴⁵¹ Ohrožení arménské čtvrti mělo za následek přimknutí se arménské církve ke křesťanské identitě a k ostatním křesťanským jeruzalémským komunitám.⁴⁵²

4.7. Nástin církevního vývoje po roce 2000

Spolupráce jeruzalémských církví po roce 2000 nadále pokračuje a patriarchové a biskupové se scházejí ke koordinaci svých aktivit. Po vypuknutí druhé intifády trvalo církvím několik měsíců, než se k situaci vyjádřily.⁴⁵³ Obecně se křesťané na druhé intifádě příliš nepodíleli, z důvodu jejího násilného charakteru.⁴⁵⁴ Postoj církevní hierarchie v průběhu druhé intifády byl ve srovnání s první intifádou méně politicky angažovaný a více angažovaný sociálně.⁴⁵⁵ Politickým iniciativám se v průběhu druhé intifády nadále věnovali jednotlivci a nově vznikající křesťanské asociace, například v záležitostech církevně-politických skandálů prodeje církevní půdy či v podpoře účasti křesťanů na volbách.⁴⁵⁶ Od druhé intifády se církve jednotně ztotožnily s požadavkem nenásilí. Nadále vydávají prohlášení, ve kterých odsuzují izraelské kolektivní diskriminační praktiky, jako například znemožnění svobody pohybu, svobody náboženství, stavbu zdí a check-pointů, ale rovněž odsuzují násilí na palestinské straně. Po vítězství Hamasu v lednových volbách roku 2006 vyjádřili církevní představitelé respekt a podporu vůči palestinského lidu a vyslovili ochotu ke spolupráci nenásilnou cestou. Vládě v čele s Hamasem předali poselství ve formě křesťanských Blahoslavenství.⁴⁵⁷ Ve svém velikonočním poselství církevní představitelé zdůraznili, že není dovoleno uvalit bojkot na populaci, jež je podrobena útlaku a systematické nespravedlnosti, a zasazovali se o obnovení podpory vládě Hamasu vzhledem k rapidně se zhoršující ekonomické situaci.⁴⁵⁸

⁴⁵¹ DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, str. 59-60. CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*, str. 397-399.

⁴⁵² David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁵³ Youssef Daher, 5. dubna 2006, Jeruzalém.

⁴⁵⁴ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém.

⁴⁵⁵ „*Během první intifády byla role církví mnohem více politická než poté. Skutečně vyjadřovaly svou politickou pozici. V průběhu druhé intifády, byla jejich role více sociální a humanitární. Kdyby to nedělali, lidé by neměli kam jít. Lidé hledali v církvích ubytování a zaměstnání. Církev se stala ekonomickým, sociálním místem, místem humanitární a zdravotní pomoci. Jejich hlas se vyjadřoval především k umírněnosti a inkluzivitě.*“ Zoughbi Zoughbi, 14. června 2006, Betlém.

⁴⁵⁶ Viz například The Laity Committee of the Holy Land. Youssef Daher, 5. dubna 2006, Jeruzalém.

⁴⁵⁷ Bulletin Associated Christian Press, January-February 2006, No. 444, str. 15-16.

⁴⁵⁸ Bulletin Associated Christian Press, March-April 2006, No. 445, str. 18-19.

Politika izraelské vlády se i po roce 2000 snažila místní církve rozdělit a spolupracovat s církevním personálem.⁴⁵⁹ V rámci katolické církve se izraelské autority pokusily o jurisdikční rozdělení Latinského patriarchátu na izraelskou a palestinsko-jordánskou část pod záminkou pastorálních potřeb velmi malé izraelské hebrejské katolické komunity (kehilla)⁴⁶⁰ a potřeb katolíků imigrujících do Izraele za prací.⁴⁶¹ V důsledku skandálu pronájmu velmi významných území a budov v těsné blízkosti jeruzalémské Jaffské brány vznikl personální a vnitrocírkevní, po dva roky trvající rozkol i v řecko-pravoslavném patriarchátu mezi Ireneem, jeho stoupenci a Státem Izrael a nově zvoleným Theofilem, jeho stoupenci, jordánskou a palestinskou vládou a ostatními pravoslavnými církvemi.⁴⁶² Tyto církevně-politické problémy odsunuly ekumenickou spolupráci poněkud do pozadí. K tvrzení, že místní církev není arabská, využívaly izraelské autority tradičního diskurzu řecké hierarchie o nelokálním původu palestinské církve, mezinárodních křesťanských prožidovských kruhů přítomných v Izraeli a narůstajícího počtu imigrantů z bývalého Sovětského svazu a katolických ekonomických imigrantů žijících v Izraeli.

Izraelské autority také pokračovaly v pokusech prezentovat jako hlavní problém muslimsko-křesťanské vztahy, k čemuž jim posloužila kauza kontroverzní stavby nazaretské mešity v blízkosti Baziliky Navštívení⁴⁶³ či Al-Aqsa intifáda a narůstající muslimsko-křesťanské incidenty.⁴⁶⁴ Ačkoli čas od času

⁴⁵⁹ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶⁰ NEUHAUS, David. *Qehilla, Église et peuple juif*. In: Proche-Orient Chrétien 56, 2006, 53-65.

⁴⁶¹ CHRISTIANSEN, Drew. *A Campaign to Divide the Church in the Holy Land*, str. 1-5. David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶² „Koluji vítypy, že budou tři patriarchové, jeden pro Izrael, Ireneos, druhý pro Palestince, Theofilos a třetí pro Jordánce.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém. Ale katolická církev na tom byla s hrozbou jurisdikčního rozdělení obdobně.

⁴⁶³ CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, J. Marshall (ed.) *The Vatican-Israel Accords. Political, Lega, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307-338. EMMETT, Chad F. *Conflicting Loyalties and Local Politics in Nazareth*. In: Middle East Journal 51, No.3, 1997, str. 535-553. ISRAELI, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. London, Frank Cass, 2002. TSIMHONI, Daphne. *The Christians in Israel: Aspects of Integration and the Search for Identity of a Minority within a Minority*. In: MA' OZ, Moshe, SHEFFER, Gabriel. *Middle Eastern Minorities and Diaspora*. Academic Press, Sussex, 2002, str. 124-152. Proche-Orient Chrétien 49, 1999, str. 183-184; POC 50, 2000, str. 402-403; POC 51, 2001, str. 196-197 a str. 429-431; POC 53, 2003, str. 172-174; POC 54, 2004, str. 187-188. Islamochristiana 28, 2002, Statement of the leaders of the Christian Churches in Jerusalem on the projected Mosque in Nazareth (28 November 2001), str. 204-205.

⁴⁶⁴ „Křesťanům chybí solidarita s muslimy, považují je za hlupáky, nechťjí s nimi žít. A to je moc špatné. Chybí jim solidarita i se sebou samými, natož pak s muslimy. Nejhorší, co se může stát, je, že situace začne být skutečně prezentována tak, že to jsou muslimsko-křesťanské vztahy, a nikoli okupace, které jsou problémem... Přál bych si, aby křesťané vystoupili ze svého ghetta, ve kterém

dochází na Okupovaných územích k napadání křesťanských institucí či kostelů,⁴⁶⁵ církve tyto incidenty vidí primárně jako důsledek obtížné politické situace a nadále věří, že při zlepšení politické situace se vztahy zklidní, neboť Palestina byla jednou ze zemí tradičně nejpoklidnějšího muslimsko-křesťanského soužití.⁴⁶⁶

V neposlední řadě bude určovat následující vývoj jeruzalémské církevní politiky personální obsazení na úrovni církevní hierarchie. Řecko-pravoslavný patriarcha Theofil sice povýšil Atallah Hannu (Ⲁⲧⲁ-Ⲓⲗⲁⲛⲏ Ⲭⲁⲛⲏ) do biskupské funkce biskupa Sebastijského, avšak do synodu jmenoval svého přívržence, mladého kněze z Beit Sahour, jenž přijal jméno Galaktion. Anglikánský jeruzalémský biskup Riah Abu El-Assal (Ⲡⲓⲱⲁⲛ ⲁⲃⲓ-Ⲓ-ⲀⲠⲤⲁⲗ) byl obviněn ze zpronevěry církevního majetku a na jeho místo dosazen anglikánský kněz z Nabulusu. Na několik let disputovaný stolec galilejského řecko-katolického biskupa byl dosazen izraelský Palestinec Elias Chacour (ⲀⲒⲒⲱⲥ Ⲭⲁⲕⲱⲣ, Elias Šakúr), autor prvních pojednání o palestinských křesťanech. Kustodie Svaté země je i nadále reprezentována italskými františkány.⁴⁶⁷ A konečně Michela Sabbaha vystřídal roku 2007 v patriarchálním úřadu Jordánc, arcibiskup Fuad Twal (Ⲡⲱⲗ Ⲡⲱⲱⲗ), dříve sloužící v Jižní Americe a v diplomatických službách Vatikánu.⁴⁶⁸ Nové personální změny v mnoha církvích zcela jistě nepřeruší mezicírkevní spolupráci a časem přinesou nový vývoj. K reflexi a politické

stále ještě spočívají. Stále více se stahují z politiky. Ale není třeba mít křesťany v politice, je třeba hlásat politické hodnoty.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶⁵ V kritickém roce 2006 došlo k napadení baptistického střediska s biblickou literaturou v Gaze po parlamentních volbách v lednu 2006. V souvislosti se skandálem zhanobení proroka Mohameda v dánském tisku došlo k napadení kanceláří křesťanské aktivistické promírové organizace v Hebronu a po nešťastném proslovu papeže Benedikta XVI. bylo napadeno pět křesťanských kostelů na území Palestinské samosprávy.

⁴⁶⁶ „Křesťané a muslimové, ať již uvnitř či mimo hranice Izraele, uznávají napětí, ale obě strany jsou hypersenzitivní v případě manipulace tímto napětím izraelskou vládou, vojenskými či mediálními tlaky, které se pokouší rozdělit křesťany a muslimy jako Palestince a zlomit jejich politickou a komunitní identitu jednoho lidu.“ STRANSKY, Thomas F. *Crisis of Religion in the Holy Land*. In: Encounter. Documents for Muslim-Christian Understanding. Rome, No. 228, 1996, str. 1-20, str. 10.

⁴⁶⁷ „Kustodie, jaká je její role v politickém angažmá církvi? Františkáni jsou zodpovědni spíše za mezinárodní vztahy a svatá místa. Tvrdě pracují také ve farnostech a ve školách. Myslím, že jejich role v palestinské pozici zřetelná není. Podnikáme-li něco ekumenicky, většinou se připojí, následují nás, pokud nás tedy následují...“ Frans Bouwen, 10. června 2006, Jeruzalém. „Samozřejmě, že Izraelci jsou nadšení, když mají mladého italského kustoda na své straně, který prezentuje konflikt jako konflikt muslimsko-křesťanský, Twala Jordánce, a nikoli palestinského Sabbaha, řecko-pravoslavný rozkol, Irene, který je na oficiálních setkáních namísto Theofila.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

⁴⁶⁸ Bulletin Associated Christian Press, March-April 2006, No. 445, str. 14. „Báli jsme se, jaký bude Twal, ale zatím se ukazuje jako dobrý, pevný. Nikdo s ním nebude smýkat jako s kustodem, ale také nebude nutně propalestinský.“ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

angažovanosti za spravedlnost a smíření bude postava Michela Sabbaha vybízet jen zpozadí.⁴⁶⁹

4.8. Shrnutí

Hlavní otázkou této kapitoly věnované jeruzalémské církevní politice bylo politické situování jeruzalémských církví vzhledem k izraelsko-palestinskému konfliktu. Pozornost byla věnována jejich pozici v rámci národního hnutí, vztahu mezi církvemi navzájem, vztahu s izraelskou vládou a interakci mezi laiky, kněžími a církevní hierarchií. Zkoumány byly především postoje sociopoliticky významných církví, řecko-pravoslavné, řecko-katolické, římsko-katolické, arménské apoštolské a církví protestantských. Ačkoli křesťané a křesťanské církve hráli vedoucí roli v národním hnutí před první světovou válkou a rovněž v období britského mandátu, po roce 1948 si palestínští křesťané stěžovali, že církve, ačkoli plnily svoji sociální roli, ztratily roli národní. Tato kapitola si kladla za cíl sledovat návrat církví do politické národní arény v osmdesátých letech, jehož bylo dosaženo díky celkovému rozvoji národního uvědomění, nárůstu náboženské a sociopolitické identity církví, palestinizace lokální církevní hierarchie, politickému angažmá kněží a vzniku laicko-kněžských skupin teologické a politické reflexe.

V průběhu první intifády se jeruzalémské církve ještě mnohem zásadněji než ve třicátých letech přiklonily k ekumenicky jednotnému církevně-politickému postoji, shodnému s musimskou komunitou a zástupci OOP. Vyjádřily podporu palestinskému národnímu hnutí usilujícímu o ukončení okupace a o vznik nezávislého státu. Odmítly klientsky definovaný vztah s izraelskou vládou, jež usilovala o zachování politického klidu v církvích a roztržnění palestinské národní jednoty. Té bylo dosaženo na vnitrocírkevní, mezicírkevní i mezináboženské rovině, což přispělo ke zlepšení ekumenických vztahů i pastoračních služeb a způsobilo ochlazení vztahů s izraelskou vládou. V průběhu mírového procesu se církve pustily do řady projektů a pracovaly na usmíření obou národů. Druhá intifáda je se vši naléhavostí donutila dodržet neústupnost v prosazování nenásilí při řešení konfliktu. Kvůli neustále se zhoršující situaci na okupovaných územích přijaly církve zejména úlohu sociální. Kontroverze v lůně řecko-pravoslavné

⁴⁶⁹ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

církve o pronájem území izraelským institucím a o podíl laiků na správě patriarchátu však i nadále pokračuje a také Vatikán přistoupil k uzavření diplomatických vztahů s Izraelem a posléze s Palestinskou národní samosprávou. I přes pokračující vnitrocírkevní a mezicírkevní problémy církve svůj úkol vyjádřit se proti okupaci splnily. Nadále se vyjadřují k aktuálním politickým otázkám formou ekumenických církevních prohlášení a hovoří proti nespravedlnosti a kolektivní opresi brané z izraelské ruky, proti násilí páchanému ze strany palestinské a nově i pro smíření mezi Palestinci samými.

5. PALESTINSKÁ POLITICKÁ TEOLOGIE

Jelikož palestinské církve žijí v dlouhodobém politickém konfliktu, není s podivem, že křesťanská teologie, která na území Izraele/Palestiny v posledních třiceti letech vzniká, má nádech teologie politické. Již v předchozí kapitole byla věnována pozornost roli kněžsko-laických skupin a teologických center na prohloubení politické identity církví a změnu církevně-politické pozice. Tato kapitola si má blíže všimnout, jak laici, kněží a církevní představitelé reflektovali politickou situaci teologicky. Na ni bude navazovat další, rovněž teologická kapitola věnovaná biblické interpretaci v podmínkách izraelsko-palestinského konfliktu.

Nově vznikající palestinská teologie je pod vlivem místních podmínek blízka politickým teologiím třetího světa, je lokální teologií se sociopolitickým zájmem. V prvním oddílu je pozornost směřována k období vzniku současné palestinské teologie. K němu vedl jak mezinárodní konzultační proces církví nad palestinskou otázkou, tak vývoj domácí teologicko-politické reflexe diskusních center. V druhém oddílu budou představena palestinská teologická centra, především Al-Liqa' centrum (Markaz al-Liqā') a Sabeel (Markaz as-Sabīl). Třetí, nejrozsáhlejší část je již věnována přehledu teologických přístupů jednotlivých palestinských a izraelských teologů, a to dle jejich církevní příslušnosti, počínaje evangelikálními, přes protestantské a řecko-katolické církve k církvi latinské, aby vynikl faktor posunu na politickém spektru. Je vyzdviženo také hledisko odlišné regionální příslušnosti daných teologů a představena je i specifická situace řecko-pravoslavného a arménského patriarchátu. V poměrně rozsáhlém závěru vyjadřují svůj názor na důvody vzniku palestinské politické teologie, kladu jí některé nelehké otázky a nastiňují budoucí úkoly.

5.1. *Vznik současné palestinské teologie*

Politický konflikt, jenž vyústil ve válku roku 1948, způsobil rozdělení církví a do popředí postavil existenční otázky, s kterými se církve snažily postupně vypořádat. Na otázky věřících po smyslu situace, na existenciální a teologické otázky, však nebyla naprostá většina kněží připravena odpovídat. Katoličtí kněží v Palestině byli stejně jako v Libanonu odchováni latinskou scholastikou a

evropskou tradiční dogmatikou, kněží řecko-pravoslavné církve a prechalcedonských církví měli nedostatečné vzdělání a konečně protestantští pastoři i laici byli pod vlivem britského a amerického biblicismu s nádechem křesťanského sionismu vyučovaného již před rokem 1948 na palestinských protestantských školách. V Palestině, na rozdíl od Libanonu a Sýrie, navíc nedošlo k pravoslavné církevní a teologické obnově a k návratu k patristické tradici a vzdělanosti. K postupnému rozvoji teologické reflexe nad politickou situací došlo až v osmdesátých letech v rámci mezinárodního církevního konzultačního procesu nad palestinskou otázkou za přispění evropských a libanonských teologů a přirozeně v rámci v předcházející kapitole popsané regionální politické a náboženské obnovy v sedmdesátých letech.

5.1.1. Mezinárodní konzultační proces křesťanských církví

Mezinárodní konzultační proces západních a východních církví nad palestinskou a židovskou otázkou zásadním způsobem přispěl k rozvoji ekumenických vztahů západních a východních církví, k prohloubení blízkovýchodních ekumenických vztahů, k rozvoji palestinské a blízkovýchodní teologické reflexe a v neposlední řadě k proměně církevně-politické pozice Světové rady církví a s ní spolupracujících západních církví vůči izraelsko-palestinské otázce.

Mezinárodní konzultační proces probíhal počínaje amsterdamským zasedáním roku 1948 především na půdě Světové rady církví (*World Council of Churches*, WCC), ve spolupráci s Blízkovýchodní křesťanskou radou (*Near East Christian Council*, 1956, NECC; *Near East Council of Churches*, NECC, 1962) a později ve spolupráci s Radou církví Středního východu (*Middle East Council of Churches*, 1974, MECC). V první fázi konzultačního procesu, v letech 1948-1967, panovalo mezi západními a východními teology vzájemné nepochopení. Západní církve viděly problém buď na teologické rovině (zasedání WCC, Evaston, 1954), anebo na ryze praktické, humanitární rovině v rámci uprchlické otázky (WCC, NECC, Bejrút 1951 a Bejrút 1956). V důsledku událostí druhé světové války cítily západní církve potřebu přeformulovat křesťanský postoj vůči židovství a snažily se zůstat politicky neutrální. „*Ustavení Státu Izrael přidává*

politickou dimenzi ke křesťanskému přístupu k Židům a hrozí smíšení antisemitismusu s politickými obavami a nepřátelstvím... K politickému hledisku palestinského problému a souvisejícímu celku „práv“ se necítíme oprávněni se vyjádřit... Ať už je k založení židovského státu a k „právu“ a „bezprávi“ Židů a Arabů, hebrejských křesťanů či arabských křesťanů zaujata jakákoli pozice, církve jsou zavázány se modlit a pracovat pro pořádek v Palestině...“⁴⁷⁰ Arabští delegáti naopak přistupovali k palestinské otázce z blízkovýchodního kontextu a v užívání pojmu Izrael viděli politickou podporu nově vzniklého státu. Západní křesťany považovali za proizraelsky orientované z důvodu pocitu viny a dluhu vůči židovstvu, kvůli izraelské mediální kampani a myšlenkové blízkosti západní a židovské, ze západu pocházející populace. Na druhém setkání v Bejrútu (1956) však bylo uznáno, že západní církve nejsou o blízkovýchodní situaci správně informovány a že bude potřeba, aby Světová rada církví ve spolupráci s Blízkovýchodní křesťanskou radou uspořádala v rámci církví informační kampaň. Přes zjevné vzájemné neporozumění západních a východních teologů a jejich zasazení v lokálních dějinných kontextech, Evropě po druhé světové válce a Blízkém východě po roce 1948, nabyli východní představitelé dojmu, že západní církve jsou ochotny je vyslyšet.⁴⁷¹

Situace se obrátila po šestidenní válce roku 1967. Světová rada církví se blízkovýchodní situací začala zabývat intenzivněji a z politického hlediska a kriticky se vyjádřila vůči aktivitám Státu Izrael, okupaci, porušování územní integrity a neplnění rezolucí OSN (Heraklion 1967, Zagorst 1967, Uppsala 1968, Canterbury 1969).⁴⁷² Státu Izrael odňala jakoukoli náboženskou legitimitu a viděla jej jako čistě sekulární entitu. Poprvé na zasedání v Canterbury navrhla, aby „subjekt biblické interpretace byl studován a bylo tak zamezeno zneužití Bible k stranickým politickým názorům a aby byla vyjasněna role víry v kritických politických otázkách“.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Ze zasedání Světové rady církví v Amsterdamu, 1948. KING, Michael Christopher. *The Palestinians and the Churches*. Vol. I: 1948-1956. World Council of Churches, Ženeva, 1981, str. 15.

⁴⁷¹ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie: streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch*. Erlangen, Erlangen Verlag für Mission und Ökumene, 1999, str. 46-50. ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2003, str. 1-5.

⁴⁷² GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 50-54.

⁴⁷³ KING, Michael Christopher. *The Palestinians and the Churches*, str. 130.

Rovněž arabští církevní představitelé Sýrie, Egypta, Libanonu, ale i Palestiny zaslali bezprostředně po šestidenní válce západnímu křesťanskému světu dopisy, protesty a apely, představující v nich lokální situaci z arabského pohledu a žádající o spravedlivé řešení konfliktu.⁴⁷⁴ Koptští představitelé předložili západním křesťanům naléhavost humanitární situace (1968).⁴⁷⁵ Syrští církevní představitelé odsoudili izraelský stát jako rasistický a sionismus obvinili ze záměru vykořenit arabskou civilizaci (1971).⁴⁷⁶ Katoličtí představitelé Egypta srozumitelně popsali důvody západní náklonnosti k Izraeli a nepochopení arabského světa, odmítli antisemitismus a užívání Bible k politickým účelům a připomněli prorockou úlohu církve a nemožnost mlčet ke křivdě tak veliké, jako je palestinská (1971).⁴⁷⁷ Katoličtí představitelé Jeruzalémského patriarchátu ve svém dopise katolickým biskupům Spojených států vyjádřili beznadějnost situace palestinského lidu, neustálou obavu z války a žádali o zasazení se o spravedlivé řešení konfliktu, především uprchlické otázky (1972).⁴⁷⁸

Ještě v průběhu šestidenní války pak vypracovali libanonští a palestinští teologové Jean Corbon, George Khodr (Ⲅⲱⲣⲁ Ⲅⲱⲃⲣ, George Chodr), Samir Kafeety (Samīr Kafītī, pozdější jeruzalémský anglikánský biskup) a právník Albert Laham (Ⲅⲁⲃⲓⲣⲧ Ⲅⲁⲕⲏⲁⲙ) politicko-teologický dokument *Palestinská otázka jako výzva křesťanské víře*, v němž upozornili především na potřebu zostřít svědomí křesťanů a vyřešit palestinskou otázku spravedlivě.⁴⁷⁹ Jádrem problému západních křesťanů ve vztahu k Židům spatřovali autoři v záměně židovského lidu a Státu Izrael, židovství a sionismu. Židovský lid nadále považovali za vyvolené,

⁴⁷⁴ Dokumenty v LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976, str. 43-60.

⁴⁷⁵ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 43-46. Dokument podepsali patriarcha Kyrill VI. za koptskou pravoslavnou, kardinál Stephan I. Sidarius za koptskou katolickou a Dr. Ibrahim Saïd za koptskou evangelickou církev.

⁴⁷⁶ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 46-49. Dokument podepsali Elias IV., patriarcha řecko-pravoslavné církve, Maximos V. Hakim, patriarcha řecko-katolické církve, Moran Mar Ignatios Yokab III., patriarcha syrsko-pravoslavné církve, Clement Abdullah Raha, arcibiskup syrsko-katolické církve, Paul Coussey za arménsko-katolickou církev, Louis Harfouche apoštolský vikář maronitské církve, Emmanuel Al-Rayes, farář katolicko-chaldejské církve, Daoud Mitri, pastor národní evangelické církve.

⁴⁷⁷ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 49-54. Podepsán kardinál Stephan I. Sidarius a katolická biskupská konference Egypta.

⁴⁷⁸ LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 54-57. Dokument podepsali Jakob Joseph Beltritti, latinský patriarcha jeruzalémský, Hilarion Capucci (Ⲓⲓⲗⲁⲣⲓⲟⲛ ⲄⲁⲃⲱⲄⲓ), jeruzalémský patriarchální vikář řecko-katolické církve, Joseph Rayya (Ⲅⲱⲥⲓⲫ ⲄⲁⲎⲏⲁ), řecko-katolický biskup Galilee, Hanna Kaldany (Ⲓⲁⲛⲏⲁ Ⲅⲁⲗⲁⲃⲁⲛⲓ), latinský apoštolský nuntius, Erminio Roncari, františkánský kustod Svaté země.

⁴⁷⁹ Znění dokumentu v: LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 33-43. O dokumentu: GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 54-59.

avšak vyvolený ke službě lidstvu, a nikoli k vytvoření národa s politickým určením. Ze starozákonních zaslíbení židovský lid nevyloučili, ale ani je na něj neomezili, což by v jejich očích znamenalo vyloučit z něj všechny ostatní národy. Starozákonní texty zaslíbení je třeba chápat spirituálně, nikoli doslovně. Autoři nastínili souvislosti izraelsko-palestinského konfliktu a žádali o zaujmutí spravedlivého stanoviska ze strany křesťanských církví a o objektivní informační kampaň.

Po roce 1967 došlo k nárůstu aktivit věnovaných palestinské problematice a k užší spolupráci Světové rady církví a jejích blízkovýchodních partnerů. Co se týče konferenčního procesu, ten se z velké části přesunul na Blízký východ. Některé organizace a jednotlivci podílející se na závěrečných zprávách z konferencí vyjádřili solidaritu s Palestinci a odmítli politické zneužití Bible, ocitli se však poněkud v izolaci, kvůli extrémní kritice Státu Izrael a nezpochybněné podpoře palestinského hnutí. Konference pořádaná *Křesťanským světovým svazem studentstva* (World Student Christian Federation, 1968, Bejrút, Ammán) přijala problematický dokument, ve kterém zástupci svazu vyjádřili velmi kritický postoj vůči sionismu a Státu Izrael, jako první křesťanská organizace uznali OOP a vyjádřili názor, že starozákonní texty by neměly být přenášeny na konkrétní stát. V následujících dvou *Světových konferencích křesťanů pro Palestinu* (Bejrút 1970, Canterbury 1972) se východní teologové (Jean Corbon, George Khodr, Gabriel Habib (جبريل حبيب) a Nadim Tarazi (ناديم تارزي) zamýšleli nad významem židovského lidu pro křesťanskou víru z východní arabské perspektivy. Kromě antisemitismu odsoudili i sionismus a rasismus a zneužití biblické interpretace. „*Potvrzující, že evangelium zjevuje Mesiáše, jehož království není z tohoto světa, ačkoli se v tomto světě uskutečňuje, odmítáme manipulaci s biblickými texty za účelem (získání) politické moci. Sionistická politická interpretace, jež je v protikladu k duchu křesťanství, se nám zdá nepřijatelná pro křesťany, stejně jako pro Židy, věrné duchovní zvěsti Starého zákona. Vede totiž k duchovnímu ospravedlnění velkých nespravedlností, kterými prochází palestinský a ostatní arabský lid a vůči kterým musí lidské svědomí protestovat.*“⁴⁸⁰ Na konferenci v Canterbury (1972) navíc delegáti přijali ozbrojený boj jako možnou cestu k osvobození Palestiny.

⁴⁸⁰ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 64.

Novým impulzem pro vývoj spolupráce bylo založení informační kanceláře (*Near East Ecumenical Bureau for Information and Interpretation*, NEEBII, 1971; pozdější *Oddělení pro informace a interpretaci* Rady církví Středního východu, 1974) a započetí trojstranného muslimsko-křesťansko-židovského dialogu. Informační oddělení organizovalo lokální konference a dvě mezinárodní teologické konference v *Aylesfordu* (1972, Anglie), kde se poprvé setkali izraelští a palestínští zástupci, a v *Broumanně* (1973, Libanon). Konference v Aylesfordu, vedená George Khodrem a palestinským novozákoníkem Nadim Tarazim byla hodnocena jako velmi úspěšná, neboť se podařilo úspěšně navázat trojstranný dialog, avšak během konference v Broumanně došlo k ostré výměně názorů mezi východními a západními teology.⁴⁸¹ Rovněž Světová rada církví uspořádala dvě konference. O důsledcích biblické interpretace pro blízkovýchodní situaci (*Cartigny*, 1974) a o křesťanské zodpovědnosti vůči Blízkému východu (*Cartigny*, 1975). Na první konferenci se znovu ukázalo, že od zkušenosti oddělený biblický výklad je pro blízkovýchodní křesťany nemožný, a na druhé bylo odsouzeno násilí jak z izraelské, tak z palestinské strany.⁴⁸² Na společném zasedání Světové rady církví a Rady církví Středního východu v Nikosii (1979) pak bylo konstatováno, že informační kampani bylo učiněno zadost, že většina západních církví přijala palestinskou otázku za svou a že arabští křesťané nebyli církvemi ponecháni stranou a mohou se na ekumenickou spolupráci spolehnout.⁴⁸³ Na praktické rovině spolupráce se příklon západních církví k církvím arabským projevil především v osmdesátých letech.

Po několikaleté odmlce (1975-1982) způsobené libanonskou občanskou válkou se dal konzultační proces znovu do pohybu především díky generálnímu sekretáři Gabrielu Habibovi (1977-1994) a programu *Přítomnost a svědectví*.⁴⁸⁴ Aktivita Rady církví Středního východu (1974)⁴⁸⁵ v palestinské otázce již zcela vyvážily aktivity Světové rady církví, s čím dál tím větší účastí palestinských křesťanů, například Geries Khouryho (جريس خوري) či Naim Ateeka (نايم آتيق). U západních církví se rozvinulo myšlení kritické solidarity a na konferenci *Křesťanské svědectví a přítomnost na Blízkém východě* (WCC a

⁴⁸¹ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 69-72.

⁴⁸² GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 73-77.

⁴⁸³ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 77-78.

⁴⁸⁴ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 77-78.

⁴⁸⁵ <http://www.mecchurches.org> O vzniku a dějinách Rady církví Středního východu (MECC): <http://www.mecchurches.org/history.asp#history>.

MECC, Ženeva, 1983) již přicházejí ke slovu blízkovýchodní křesťané s vlastními potřebami. „*Je pouze na východních církvích, aby si určily charakter a formu svého svědectví, ostatní církve jsou pak povinny je v jejich službě podporovat.*“⁴⁸⁶ Západní církve překonaly oba extrém, kdy se snažily řešit palestinský problém buď na teologické, či naopak na ryze humanitární rovině, a východní církve byly ochotny se věnovat trojstrannému dialogu a zasazovat se za vzájemné uznání Izraelců a Palestinců.

Ekumenický východně-západní církevní konzultační proces nad palestinskou otázkou byl velmi plodný a umožnil realizovat několik zásadních vývojových kroků. Východním církvím umožnil prohloubit vztahy se západními církvemi a vydobýt si rovnocenné postavení a trvalou podporu církví západních. Umožnil jim vyslovit svůj politický názor a díky tomuto čerstvému, lokálnímu svědectví pak mohly západní církve změnit církevně-politický postoj, především po šestidenní válce. Západní církve spolupracující se Světovou radou církví se za přispění církví východních naučily rozlišovat mezi vztahem k židovskému lidu a vztahem ke Státu Izrael. Východní církve díky světové ekumenické spolupráci docílily prohloubení regionální ekumenické spolupráce, jež se promítla do vzniku Rady církví Středního východu (1974), nejdůležitějšího regionálního ekumenického orgánu. A konečně arabští křesťané a teologové si uvědomili, že v teologii nestačí argumentovat pouze eticky a z existenciální situace, ale že za současných okolností je třeba pustit se do hlubší teologické a hermeneutické práce a dialogu na politické i mezináboženské rovině, nehledě na rozsah konfliktu.

5.1.2. Lokální křesťanská politicko-teologická reflexe

Co se týče lokálního vývoje teologické reflexe politické situace, bylo již naznačeno v předchozí kapitole, že k širšímu politicko-teologickému probuzení a práci v palestinských církvích docházelo v sedmdesátých letech, v souladu s vývojem celé arabské a palestinské společnosti, tedy s krizí po Šestidenní válce, s nárůstem národního politického vědomí a arabskou náboženskou obnovou. Katoličtí církevní představitelé se začali zajímat o politické dění, o čemž svědčí i výše zmíněný dopis katolických představitelů Svaté země (Beltritti, Rayya,

⁴⁸⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 100.

Capucci, Kaldany, Roncari) katolickým biskupům Spojených států (1967).⁴⁸⁷ V církvích se změny projevovaly tím, že se laici v Izraeli a na okupovaných palestinských územích začali více podílet na církevním dění a spolu s kněžími spontánně zakládali křesťanské modlitební a diskusní skupiny, ve kterých četli Písmo, ale i texty Druhého vatikánského koncilu, a diskutovali aktuální církevní události a politické problémy. Začali se klást především otázky související s identitou a křesťanským postojem vůči konfliktu. „*Kdo jsme? Jaký je význam naší přítomnosti ve Svaté zemi? Jaká je naše identita? Jaké je naše poslání? ... Co to znamená být arabským palestinským křesťanem tady a teď? Odkud přicházíme? Jaké jsou naše kořeny? Kam směřujeme? Jaké otázky klade tragédie palestinského lidu našemu křesťanskému svědomí? Jaká je naše pozice? V čem je jedinečnost našeho přístupu k boji palestinského lidu? A podobně.*“⁴⁸⁸ V počáteční fázi palestinské křesťanské reflexe se jednalo především o vymezení se proti církevní a psychické westernizaci, prohloubilo se vědomí lokální církve a byla zdůrazněna schopnost lokální církve spravovat sebe samu. Westernizace byla odmítnuta i na kulturní a politické rovině, křesťané náleží k palestinskému lidu a arabské kultuře spolu s muslimy. Rovněž se začínala rýsovat pozice, že víra a církve mají opustit denominační menšinovou mentalitu a začít hrát aktivní, profétickou roli s cílem čelit sociálnímu, politickému a ideologickému tlaku.⁴⁸⁹

Prvním centrem, ve kterém společná diskuse vyústila v teologickou reflexi a psaný dokument, byla jeruzalémská *Komise pro spravedlnost a mír*. Komise vznikla jako lokální jeruzalémská pobočka roku 1971. Na její činnosti se podíleli laici i kněží, místní lid i cizinci, a stejně jako v jiných diskusních skupinách se zde diskutovalo o politických otázkách z hlediska křesťanské víry.⁴⁹⁰ Diskuse po několika letech vyústila roku 1980 v publikaci sedmistránkové výzvy

⁴⁸⁷ LÖFFLER, Paul. *Atrabische Christen im Nahost-Konflikt*, str. 54-57.

⁴⁸⁸ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 14/15, 2000, str. 39-88, str. 62.

⁴⁸⁹ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*, str. 62.

⁴⁹⁰ *Justice and Peace Commission, Jerusalem* dostala povolení roku 1971 a začala fungovat roku 1974 pod patronací apoštolského nuncia. V současnosti je mandátem komise monitorovat politickou situaci v Izraeli/Palestině se zvláštním zřetelem ke spravedlnosti, míru a lidským právům, mít na zřeteli situaci církve a křesťanů v Izraeli/Palestině co do politických a sociálních změn a upevňovat muslimsko-křesťanské vztahy. Komise studuje a analyzuje sociopolitickou situaci, informuje místní i mezinárodní církevní autority a orgány o lokální situaci, pomáhá vzdělávat místní křesťanskou komunitu a v rámci mandátu jedná, ať už politicky, sociálně, ekonomicky či kulturně, ve prospěch sociální spravedlnosti a míru. Viz *Nature and Mandate of the Commission*, Justice and Peace Commission, Notre Dame of Jerusalem Centre, Jerusalem (poskytnuto Fransem Bouwenem).

k přemýšlení s názvem *Úvahy a vyhlídky. Křesťanská víra a politické vědomí*.⁴⁹¹ Formou otázek dokument otevírá konkrétní témata: zdali je možno politické a každodenní problémy, jež palestinští křesťané fyzicky zakoušejí, jednoduše odkázat do pravomocí místních a mezinárodních církevních autorit, zdali je možno zůstat doslova k „našemu dennímu boji o prostor, ve kterém bychom mohli dýchat,“ lhostejný.⁴⁹² Utrpení palestinských křesťanů je ztotožněno s utrpením ostatních Palestinců. „*Situace křesťana je jako kteréhokoli jiného člena společnosti: je vystaven útrapám a provokacím všeho druhu, vyvlastnění půdy a ostatním okupačním praktikám.*“⁴⁹³ Politická oblast přímo ovlivňuje kolektivní i individuální lidské osudy a hluboce se dotýká srdcí křesťanů. „*Podílení se na utrpení je zároveň podílením se na boji a naději.*“⁴⁹⁴ Křesťanská víra má pomoci utrpení vydržet, dát mu smysl a budoucnost. „*Je to sama víra, jež vyžaduje křesťanskou angažovanost v politické oblasti, a objektivní podmínky, ve kterých žijeme spolu s našimi bratry a sestrami, syny palestinského lidu, nás v tomto angažmá utvrzují.*“⁴⁹⁵ Nezaujetí stanoviska je samo o sobě stanoviskem. „*Je nemožné se vyhnout politické činnosti, protože toto tvrzení je již samo o sobě politickou volbou.*“⁴⁹⁶ A ačkoli evangelium nenabízí jednoznačné odpovědi, osvobození a spravedlnost jsou dimenzí Kristova spasení.⁴⁹⁷ Každý člověk je proto povolán následovat starou křesťanskou tradici a vydávat svědectví (martyrium) pravdě. Církev netvoří pouze církevní autority, ale především lid Boží, tedy každý z věřících.⁴⁹⁸ Jaké stanovisko a dle jakých kritérií by měl věřící člověk zaujmout k mnoha ideologiím přirozeně se vyskytujícím v politické oblasti? Jedním z kritérií je člověk stvořený k obrazu Božímu a lidská důstojnost, jež je či není politickými aktivitami devalvována a jež umožňuje kriticky se postavit vůči svým vlastním i okolním politickým praktikám.⁴⁹⁹ Dokument nenabízí přímé odpovědi, upozorňuje, že politické angažmá je osobní volbou jednotlivců i celých společenství, a znovu zdůrazňuje, že otázkami chtějí autoři

⁴⁹¹ Justice and Peace Commission, Jerusalem. *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1980.

⁴⁹² *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 1.

⁴⁹³ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 2.

⁴⁹⁴ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 3.

⁴⁹⁵ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 2-3.

⁴⁹⁶ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 2.

⁴⁹⁷ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 3.

⁴⁹⁸ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 5.

⁴⁹⁹ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 6.

navodit širší reflexi nad problematikou politického angažmá křesťanů ve Svaté zemi spíše než dát odpovědi.⁵⁰⁰

Komise pro spravedlnost a řád pokračovala v diskusích a jako druhý vydala roku 1983 dokument *Muslimové a křesťané spolu na cestě*,⁵⁰¹ ve kterém autoři říkají, že muslimská víra specificky formovala arabské východní křesťanství a historie vzájemných vztahů vytvořila psychosociální negativní stereotypy. Zároveň přiznávají, že jsou jedním lidem a společně ve světle víry slouží jedné, společné budoucnosti. Zvou k proměně smýšlení a pravdivému dialogu a spolupráci. S počátkem intifády začala Komise pro spravedlnost a mír publikovat otevřenější a konkrétnější dokumenty věnující se aktuální politické problematice, obdobně jako společně učinila jeruzalémská církevní hierarchie.⁵⁰²

I další skupiny se přetvořily v permanentní diskusní a modlitební skupiny, především ve velkých městech, Betlémě, Haifě, Nazaretu a jinde. Mezi jednu z nejvýznamnějších skupin patřilo *Centrum svatého Cyrila pro katechetické a apoštolské vedení*, jež se vyprofilovalo ve studijní program na Betlémské univerzitě a rovněž *Jeruzalémské sympozium*, intelektuální fórum kolem Lutfiho Lahama (Luṭṭī Laḥḥām) v Jeruzalémě v sedmdesátých letech. Ačkoli již žádné jiné diskusní skupiny nevytvořily písemné dokumenty, hrály tyto skupiny významnou roli při obnově církví a v nárůstu křesťanské odpovědnosti za církev a společnost.⁵⁰³

5.1.3. Shrnutí

Postupný vznik palestinské křesťanské reflexe nad rolí církví a křesťanů v lokální politické a společenské situaci přirozeně zapadá do vývoje arabské a palestinské společnosti v sedmdesátých letech. Mezinárodní konzultační proces

⁵⁰⁰ *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, str. 6-7.

⁵⁰¹ Justice and Peace Commission, Jerusalem. *Moslems and Christians on the Road Together*, 1983, str. 7.

⁵⁰² Jedná se o následující dokumenty: *A Grave and Urgent Situation: Six Months of Palestinian Uprising*, červen 1988, str. 10; *The Alarming Situation of Education in Palestine*, únor 1989, str. 3. *The Demolition of Houses as a Deterrent Is a Collective Punishment, and as such Is Inhuman and Completely Unacceptable*, červenec 1989, str. 4; *To Save Peace...*, červen 1990, str. 4; *Yet Again...*, říjen 1990, str. 1; *About the Curfew...*, leden 1991, str. 2; *Wager on Hope*, říjen 1993, str. 4; *The Closure of the Palestinian Territories Blocks the Way to Peace*, březen 1996, str. 4; *Violence in Palestine. Origins of a Conflict and Struggle for the Self-determination of a People*, březen 2002, str. 4; *Easter Greetings from the Holy Land*, březen 2002, str. 2; *On the Eve of Christmas in the Holy Land*, prosinec 2002, str. 1.

⁵⁰³ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*, str.65.

východních a západních církví otevřel arabským teologům prostor k tomu, aby se k politické situaci vyjádřili a začali o ní uvažovat i teologicky. Mezinárodní ekumenické fórum vyjádřilo politickou solidaritu s arabskými křesťany a začalo je podporovat i na mezicírkevní a teologické rovině. Angažovanost libanonských teologů George Khodra, Jeana Corbona a Gabriela Habiba v palestinské otázce a vznik Rady církvi Středního východu (1974) s programem „Svědectví a přítomnost“ tento proces podpořily. Palestinizace lokální hierarchie Jeruzalémského patriarchátu a možnost laiků a kněží studovat v hlavních evropských a amerických městech podnítila teology, stejně jako každodenní realita laiky, k tomu, aby se především v diskusních skupinách začali zabývat politickým údělem křesťanského a muslimského palestinského lidu z úhlu pohledu křesťanské víry, hodnot a svědectví.

Vyústěním tohoto procesu obnovy lokálních církví pak byl vznik strukturovanějších teologických palestinských center v letech osmdesátých, profilace jednotlivých autorů-teologů a rovněž ekumenická politicko-teologická prohlášení církevní hierarchie počínaje první intifádou. Zachovávání politicky „neutrálního“ církevního postoje přestalo být v průběhu sedmdesátých let považováno za přípustné jak na mezinárodní křesťanské, tak na lokální církevní rovině a ptát se po politických otázkách v rámci církve přestávalo být tabu.

5.2. *Palestinská teologická centra*

Od diskusních skupin vedl vývoj k postupnému založení teologických center. Jednalo se především o několik významných osobností místní církevní a teologické scény, jež se pustilo do zakládání teologických center k podpoře své vize, často sdílené i dalšími a k podpoře společenských, teologických, popřípadě v širokém slova smyslu politických aktivit. Jedná se především o betlémské, v první řadě muslimsko-křesťanské Al-Liqa' centrum, podporované v raných osmdesátých letech spoluprací s Ekumenickým institutem v Tanturu a vyučujícími na Betlémské univerzitě. Dále o jeruzalémské centrum teologie osvobození Sabeel, věnující se rovnoměrně lokálnímu a mezinárodnímu publiku a vedené anglikánským teologem Naim Ateekem, a o třetí Betlémské mezinárodní centrum Dar Annadwa (Dār an-Nadwa ad-dawlīyya) luteránského teologa Mitri Raheba (Mitrī Rāhib). Tyto organizace fungují vskutku jako centra, neboť na sebe

v současnosti soustředí velkou část vzdělávacích aktivit a kulturních programů propojujících sociopolitickou a teologickou oblast a organizovaných lokální palestinskou komunitou. Na své původní církve jsou navázány velmi volně, všechny se představují jako ekumenická centra.

5.2.1. Al-Liqa', Sabeel a Dar Annadwa

Paralelně s aktivitami Komise pro spravedlnost a mír či Katechetického centra svatého Cyrila vzniklo v osmdesátých letech muslimsko-křesťanské centrum *Al-Liqa'* (*Setkání*) pod vedením řecko-katolického teologa, laika Geries Khouryho, ve spolupráci s Rafiqem Khourym (Rafiq H□ūrī) a Lutfi Lahamem.⁵⁰⁴ Na počátku osmdesátých let byl Geries Khoury pověřen vypracováním programu *Křesťanství ve Svaté zemi* v rámci studijních programů na Ekumenickém teologickém institutu v Tanturu, nedaleko Betléma.⁵⁰⁵ Při této příležitosti došlo k prvnímu muslimsko-křesťanskému setkání nad tématem arabského muslimsko-křesťanského středověkého dialogu (1982). Záhy vznikla konferenční řada s názvem *Arabské křesťanské a muslimské dědictví Svaté země* (od 1983), jejíž tematika se postupně přesouvala od náboženské k sociopolitické, což vedlo k opuštění Tanturu a osamostatnění centra roku 1988. Druhá, teologická konferenční řada s názvem *Teologie a lokální církve* vznikla roku 1987 a tematicky se inspirovala konferenční řadou muslimsko-křesťanskou. Al-Liqa' centrum vydává od roku 1985 dvakrát ročně arabský *Al-Liqa'* a od roku 1992 anglický *Al-Liqa' Journal*. Je třeba poznamenat, že práce Al-Liqa' centra byla doprovázena a podporována osobními kontakty s lidmi lokálního i mezinárodního původu z mnoha církví a institucí, především z Tanturu a z Betlémské univerzity. Palestinská a izraelská církve je poměrně malá, a proto se i konferencí účastnili rovněž víceméně stejní lidé.

⁵⁰⁴ Viz RAHEB, Mitri. *Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 125–133. GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 106–112. KHOURY, Geris Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*. In: *Missionswissen-schaftliches Institut Mission e. V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien – Yearbook of Contextual Theologies*, Aachen, 1993, str. 38–75, 50–51. KHOURY, Rafiq. *Palästinensische Christentum – Erfahrungen und Perspektiven*. Mit einem Vorwort von Michel Sabbah. Kleine Schriftenreihe 7, Trier, 1993, str. 31. Rozhovor s Geris Khourym ze dne 15. prosince 2005 v Betlémě a mnohé další rozhovory, stejně jako editoriély a články z *Al-Liqa' Journal* a informace z kroniky Al-Liqa' centra. www.al-liqacenter.org.ps.

⁵⁰⁵ Tantur byl jako ekumenické teologické studijní centrum založen spolu s Betlémskou univerzitou v důsledku rozvoje ekumenických vztahů při Druhém vatikánském koncilu.

Teologicky nejvýznamnějším palestinským dokumentem osmdesátých let je dokument *Teologie a lokální církev ve Svaté zemi* vytvořený v rámci Al-Liqa' centra. Dokument byl navržen a předložen k prostudování na první konferenci konferenční řady *Teologie a lokální církev* pořádané v Tanturu roku 1987. Na druhé konferenci byl znovu přehlédnut, rozšířen a posléze publikován v *Al-Liqa' Journal*.⁵⁰⁶ Je považován za zakládající dokument Al-Liqa' centra a za magnu chartu kontextuální palestinské teologie. Obrací se k palestinskému křesťanskému lidu, volá k zamyšlení se nad posláním jeruzalémské palestinské církve a k prohloubení církevní a křesťanské identity. Ve třech částech autoři odpovídají na otázky, jaký je rozdíl mezi univerzální a lokální církví, jaká teologie je kontextuální a jaké jsou identitní rysy křesťanské církve ve Svaté zemi.

Nyní k obsahu dokumentu. V první řadě dokument připomíná, že jeruzalémská církev je matkou všech církví. Církev jako taková je pak ze své podstaty univerzální, ačkoli vždy existovala pouze jako církev lokální. „Univerzální církev se stává v lokální církvi nejen živoucí přítomností, ale také spásnou událostí, inkarnovanou realitou a viditelnou pravdou.“⁵⁰⁷ Církev je inkarnovaná v konkrétní lidské realitě, čase a prostoru, v interakci se specifickou kulturou, jazykem, minulostí, přítomností a budoucností. Díky tomu má každá lokální církev své charakteristické znaky, jež nacházejí uplatnění v mnoha oblastech církevního života (liturgie, katecheze, teologie, spiritualita, pastorece). Inkulturace vedla ke vzniku lokálních křesťanských tradic, jež obohatily univerzální církev, rovněž však ke vzniku církevních rozkolů.

Ačkoli k formulaci křesťanské věrouky také došlo ve specifických kulturních a historických podmínkách rané církve, všechny církve se na tuto zakládající církevní tradici odvolávají. Obecná teologie univerzální církve však nemůže relevantně zodpovědět aktuální otázky věřících. Úkolem kontextuální teologie je tedy naslouchat současnosti a interpretovat ve světle víry události, jež

⁵⁰⁶ *Theology and the Local Church in the Holy Land*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 1 (May) 1992, str. 93-107. Pod dokumentem jsou jako autoři podepsáni laici a kněží několika církví: Geris Khoury (laik řecko-katolické církve), Dr. Peter Qumri (laik řecko-pravoslavné církve), Dr. Shukri Zanbar (laik řecko-pravoslavné církve), Dr. Rafiq Khoury (kněz římsko-katolické církve), Dr. Adnan Musallam (laik římsko-katolické církve), Munib Yunan (kněz luterské církve), Dr. Yousef Saknoun (laik maronitské církve). George Hantelyan, laik arménské apoštolské církve, ačkoli na tvorbě dokumentu spolupracoval, podepsán není. Dle: RAHEB, Mitri. *Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung*. str. 127. GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 125. Gräbe rozebírá dokument v: GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 125-126.

⁵⁰⁷ *Theology and the Local Church in the Holy Land*. In: *Al-Liqa' Journal*, str. 98.

se komunit věřících dotýkají. „Úkolem kontextuální teologie se proto stává prozkoumávání obecného teologického myšlení bohatého na možnosti v podmínkách, ve kterých věřící žijí. Tak naleznou ve své tradici něco, co jim pomůže porozumět, formulovat a žít jejich víru v konkrétním historickém období se všemi jeho požadavky, výzvami, otázkami, nadějemi, obtížemi a aspiracemi. Na jednu stranu nemá tato teologie jako papoušek opakovat minulost, aniž by uvážila přítomné podmínky. Na druhou stranu by neměla být zcela novou teologií, která by se vyvíjela v izolaci či v protikladu k obecnému vývoji křesťanské komunity; kontextuální teologie není než rozšířením obecného křesťanského myšlení, v daném čase, konkrétním prostoru a za daných podmínek a komunitě může umožnit žít její víru v souladu s aktuálními požadavky.“⁵⁰⁸

Hledání identity palestinské křesťanské církve je součástí úsilí arabských křesťanů prohloubit vlastní identitu a nalézt svoji roli v arabském světě, stejně jako je to součástí celoarabského úsilí najít své místo ve světě vůbec. Specifických znaků lokální církve je třeba si být vědom nejen kvůli prohloubení identity, ale také kvůli tomu, aby se nestaly motivem k nežádoucímu podvědomému ovlivnění. Autoři definují lokální křesťany jako arabské palestinské křesťany, jako křesťany, kteří zakouší církevní rozmanitost a ptají se po svém ekumenickém poslání, jako příslušníky palestinského národa, jako lid žijící v úzkém vztahu s ostatními náboženstvími, lid žijící ve Svaté zemi, kteří hostí mnoho poutníků z celého světa, jako církve žijící ve třetím světě. Autoři vyzývají k zamyšlení nad tím, jaký je smysl přítomnosti křesťanů v těchto jednotlivých kontextech, jaké je jejich poslání v církvích, v palestinské a arabské společnosti a v křesťanském světě vůbec. Vybízejí k vytvoření kontextuální ekumenické teologie, jež by reflexí spolužila církvi a společnosti k růstu. „*Nejsme snad v rámci těchto specifických rysů povoláni k tomu, abychom vyvinuly autentické teologické myšlení v odpovědi na naši realitu a otázky z ní vycházející? Nejsme povoláni k tomu vyvinout teologii společenství a přítomnosti? Vztahu a dialogu? Angažovanosti a zvěsti?... Stojí za to poznamenat, že toto myšlení se nemůže zrodit z ničeho, neboť je závislé na zkušenosti těch, kteří přišli do této země před námi. Je naší povinností začít od této zkušenosti a rozvinout ji ve světle požadavků současnosti.*“⁵⁰⁹ K duchovní reflexi a praktické angažovanosti

⁵⁰⁸ *Theology and the Local Church in the Holy Land*, str. 100.

⁵⁰⁹ *Theology and the Local Church in the Holy Land*, str. 104-105.

v obtížné palestinské situaci je však třeba duchovních hodnot: hluboké víry, intelektuální skromnosti vzhledem k bohatosti a složitosti skutečnosti, konstruktivní kritiky vůči sobě samé i okolí, dialogu se všemi v lásce a v pravdě, pozitivnímu myšlení a jednání bez úzkosti a strachu, vnitřní svobody, tvořivého církevního angažmá, jasné vize dané Duchem svatým.⁵¹⁰

Dokumentem *Teologie a lokální církve ve Svaté zemi* byl v úvahách palestinských teologů vytvořen jasný předěl. Palestinská teologická reflexe jím byla přístupově vymezena, stala se kontextuální teologií lokální, ekumenické církve. Nadále vidí svůj základ jak v teologii univerzální církve, tak v identitě a zkušenosti místního křesťanského lidu. Jejím cílem je pak pravdivé svědectví a angažmá v církvi a společnosti. Dokument Komise pro spravedlnost a mír *Úvahy a vyhlídky. Křesťanská víra a politické vědomí* na první pohled vybízí k svědectví v politické oblasti více než Al-Liqa' dokument. Hlavními autory *Teologie a lokální církve ve Svaté zemi* jsou však Rafiq Khoury, jenž se podílel i na práci Komise, a Geris Khoury. Z níže popsaného charakteru teologického přístupu obou hlavních autorů však jasně vyplývá, že Al-Liqa' dokument je teologickou odpovědí na dokument Komise a má plně teologicko-politický dopad. Tím, že teologové spolupracující v Al-Liqa' centru, představili palestinské církvi koncept kontextuální teologie a lokální církve, vytvořili základ pro politické angažmá církvi, ve kterém se národní příslušnost stala jedním z podstatných a legitimních rysů víry. „*Být praktikujícím a oddaným křesťanem a být politicky aktivním a oddaným Palestincem již nebylo považováno za nutně vzájemně se vylučující. Sociopolitický život byl od této chvíle teologicky relevantní.*“⁵¹¹

Centrum Al-Liqa' i nadále pokračovalo v obou konferenčních řadách, postupně přešlo od náboženských k sociálním a politickým tématům, přičemž křesťanská konference se nechala inspirovat tématy konference muslimsko-křesťanské.⁵¹² Al-Liqa' se od počátku devadesátých let angažovala rovněž na

⁵¹⁰ *Theology and the Local Church in the Holy Land*, str. 106-107.

⁵¹¹ MAZAWI, André Elias. *Palestinian Local Theology and the Issue of islamo-Christian Dialogue: An Appraisal*, *Islamochristiana* 19 (1993), str. 93-115. Citace ze str. 104.

⁵¹² Prvním tématem muslimsko-křesťanské konference v roce 1983 bylo arabské muslimsko-křesťanské dědictví Svaté země, dále se diskutoval vztah mezi náboženstvím a státem (1985), pochopení války a míru v islámu a křesťanství (1986), sociální problémy (1988), lidská práva (1989), vize společné budoucnosti (1990), válka v Zálivu (1991), Jeruzalém (1992) atd. V křesťanské řadě to bylo nejprve čtení Bible v palestinském kontextu (1987), kontinuita a společenství (1988), spravedlnost a mír (1989), problém emigrace křesťanů (1990), výzvy křesťanské přítomnosti v Palestině (1991), lokální církve a Židé (1993) apod. RAHEB, Mitri.

konferencích muslimsko-židovsko-křesťanského dialogu, například v Uppsale s tématem *Svatá země v monoteistických náboženstvích*⁵¹³ (Life & Peace, Uppsala, 1990, Al-Liqa' a Clergy for Peace⁵¹⁴) či na Světové konferenci pro náboženství a mír (*World Conference for Religion and Peace*, v Assisi 1991 s tématem *Palestinský konflikt a náboženství*, v Kjótu 1992 s názvem *Pozitivní přínos náboženství k řešení izraelsko-palestinského konfliktu*).⁵¹⁵ K muslimsko-židovsko-křesťanskému setkání v Palestině došlo poprvé roku 1994 s *Israel Interfaith Association* na téma *Na cestě k náboženské toleranci na Blízkém východě ve světle míru* a následujícího roku s tématem významu Jeruzaléma pro tři monoteistická náboženství. Oficiální rozhovory však byly poznamenány trpkostí a vzájemnými obviněními, pozitivnější byly neoficiálně navázané kontakty mezi účastníky.⁵¹⁶

Druhým centrem, jež vzniklo v Palestině v souvislosti s rozvojem politického angažmá církví, bylo centrum *Sabeel - Ekumenické centrum palestinské teologie osvobození*,⁵¹⁷ založené a vedené anglikánem Naim Ateekem (1990), autorem knihy palestinské teologie osvobození.⁵¹⁸ Jestliže se Al-Liqa' zaměřuje především na lokální muslimsko-křesťanské vztahy a lokální ekumenu a teologii, Sabeel hojně spolupracuje s mezinárodními církvemi a zaměřuje se na vzdělávání mezinárodního křesťanského publika. Od samého počátku mělo americkou teologickou podporu v katolické teoložce Rosemary Radford Ruether a v autorovi židovské teologie osvobození Marc Ellisovi. Mezinárodní podpora se projevuje v účasti zahraničního publika na pravidelných Sabeel konferencích a na vzniku rozsáhlé sítě sesterských center *Friends of Sabeel*. Sabeel se věnuje sociopolitickým otázkám, advokaci spravedlivého míru, lokálnímu náboženskému

Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung, str. 127-128. GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 126-127.

⁵¹³ Konferenční příspěvky v: WILLIAMSON, Roger. *The holy Land in the Monotheistic Faiths* (Life & Peace Institute Conference Report 3), Uppsala 1992.

⁵¹⁴ Jedná se o sdružení židovských, křesťanských a muslimských duchovních, jež vzniklo v roce 1988 na protest proti porušování lidských práv. Židovští účastníci této organizace se angažují i v organizaci Rabíni pro lidská práva (např. Jeremy Milgrom).

⁵¹⁵ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 133-140.

⁵¹⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 137-139.

⁵¹⁷ Sabeel (cesta, vodní pramen), www.sabeel.org.

⁵¹⁸ Ekumenické ad hoc komité deseti církevních představitelů a laiků se sešlo roku 1989, aby prozkoumalo možnost pěstovat osvobozující interpretaci Bible mezi palestinskými křesťany. Na tomto základě je v Tanturu v březnu roku 1990 uspořádána mezinárodní konference, na níž byla ustavena palestinská teologie osvobození, umístěna mezi teologie osvobození ostatních částí světa. Tato konference již bezprostředně vedla k založení centra Sabeel pod Ateekovým vedením. ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Orbis Books, New York, 1989. *Purpose Statement*, In: <http://www.sabeel.org/?page=article&id=10> (z 27. října 2003).

i mezinárodnímu teologicko-politickému dialogu, prohlubování a prezentaci palestinské křesťanské identity, biblické hermeneutice a hrozbě křesťanského sionismu. Sabeel vydává anglicky časopis *Cornestone* a mnohé další publikace. „*Teologie osvobození Sabeel centra se snaží prohloubit víru palestinských křesťanů a vést je k tomu, aby jednali v zájmu spravedlnosti a lásky, aby pracovali pro jednotu a obnovu církvi a pro proměnu společnosti... Snaží se prohloubit mezinárodní povědomí o identitě, přítomnosti a svědectví palestinských křesťanů a jejich současných zájmů. Podporuje jednotlivce i skupiny z celého světa v práci pro spravedlnost, úplný a trvalý mír založený na pravdě, posílený modlitbou a angažmá.*“⁵¹⁹

Konečně třetím teologicko-kulturním centrem, jež založili palestinští teologové k podpoře své vize a aktivit, je *Mezinárodní betlémské centrum*⁵²⁰ založené a vedené luteránským pastorem Mitri Rahebem (1992) v těsném sousedství betlémského luteránského kostela v centru města.⁵²¹ Betlémské centrum je především místem bohatého kulturního a společenského života. Organizuje sportovní, kulturní a vzdělávací programy pro děti, mládež i dospělé. Je rovněž místem teologických setkání a lokálních i mezinárodních konferencí.⁵²² Nově otevřel Mitri Raheb vzdělávací institut Dar Al-Kalima (Dār al-Kalima), rovněž v Betlémě.

5.2.2. Zapojení církevních představitelů

K teologickému uvědomění si politického kontextu nedošlo pouze na rovině laiků a na rovině kněžsko-laické spolupráce v diskusních a později i teologických centrech, ale s postupující palestinizací i mezi církevní hierarchií. Patriarchové a biskupové jsou také teology, a proto se vývoj na církevně-politické a teologické rovině vzájemně ovlivňuje. Ať už ovlivněna vývojem národním či mezinárodním, laickým či kněžským či vlastním, nově dosazená palestinská hierarchie si začala svoji národní příslušnost a z ní plynoucí důsledky pro církevní

⁵¹⁹ „Purpose Statement“ z 27. října 2003. In: <http://www.sabeel.org/?page=article&id=10>.

⁵²⁰ International Center of Bethlehem, www.annadwa.org.

⁵²¹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser : Israel, seine Nachbarn und die Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1994. Idem. *Bethelehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble*. Fortress, Minneapolis, 2004.

⁵²² Předposlední konferencí byla mezinárodní konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“ v listopadu roku 2005, ústící v projekt obnovené palestinské hermeneutiky.

politiku uvědomovat. Zlomem bylo jmenování nazaretského Palestince Michela Sabbaha latinským patriarchou shodně s počátkem první intifády. Již šest týdnů po počátku intifády začali církevní představitelé vydávat společná prohlášení. Všech třináct tradičních církví vyjadřovalo ekumenickými prohlášeními solidaritu s palestinským lidem a izraelské vládě dávalo jasně najevo, že s ní nebudou nadále na úkor vlastní komunity spolupracovat. Jak bylo řečeno v minulé kapitole, palestinská křesťanská komunita jako celek tří vrstev, laiků, kněží a hierarchie a jako celek třinácti tradičních jeruzalémských církví dosáhla národnostně nejzřetelněji formulovaného, jednotného hlasu a výrazu od roku 1948. Tím se ocitly vztahy izraelského státu a církve na historicky nejnižším bodě spolupráce. Podpořena se naopak cítila komunita laická.

Církevní představitelé jako hlavy církví a jako teologové na sebe tím, že psali ekumenická protestní prohlášení, vzali požadavky vyjádřené v dokumentech laicko-kněžských center, Komise pro spravedlnost a mír a Al-Liqa' centra. Představitelé řecko-pravoslavné, arménské apoštolské a prechalcedonských církví zůstali u společných prohlášení a teologické otázky dále tímto směrem nerozvíjeli. Církevní představitelé, kteří byli více napojeni na lokální palestinskou komunitu a více v kontaktu se zahraničím, však pokračovali v rozvoji teologické reflexe v aktuálním politickém kontextu. Následující část bude věnována této teologické reflexi palestinských církevních představitelů a teologů.

5.3. *Palestinští teologové: jednotlivé přístupy*

Hlavním předělem v teologickém přemýšlení byl fakt, že sociopolitická realita přestala stát stranou teologického zájmu a začala být reflektována pod zorným úhlem víry. Došlo tak k odklonu od tradiční teologie a příklonu k angažované teologii, jež má v palestinském kontextu rozměr teologie národní. *„Lokální církev nemůže existovat, jestliže sama sebe nepovažuje za součást palestinského lidu ve Svaté zemi. Lokální církev je palestinská církev a má všechny palestinské charakteristiky.“*⁵²³

Tento oddíl má za cíl představit jednotlivé palestinské a izraelské teology a jejich přístupy. Záměrně je zde postupováno dle jednotlivých církevních rodin,

⁵²³ KHOURY, Geris Sa'ed. *The Palestinian Christian Identity*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, str. 71-76, citace ze str. 75.

aby vynikla linie od takzvaně apolitického k ryze politickému, a přesto hluboce teologickému stanovisku a angažmá. Začínám představením extrémní pozice některých izraelských evangelikálních církví, jejichž teologové prosazují apologetickou teologii a biblickou interpretaci směřující ke křesťanskému sionismu a podpoře Státu Izrael. Palestinské evangelikální církve pod tíhou života na okupovaných územích jsou si již více vědomy sociopolitických témat a v rámci teologie smíření otázku spravedlnosti zohledňují. Mitri Raheb (Mitrī Rāhib) a Naim Ateek (Naīm Ātīq), zástupci palestinské teologie *par excellence*, přistupují k teologii z protestantského, biblického úhlu pohledu. Jejich motivací k biblické interpretaci však není apologetika ani eschatologie, ale nesouhlas se zneužíváním Bible k politickým účelům. Ke své poučené biblické interpretaci proto přidávají faktor, který zcela změni jejich úhel pohledu, a to identitu a historickou politickou zkušenost lidu, jehož jsou členy a pastýři. Rovněž biskupové anglikánské a luteránské církve držely krok. Z izraelské optiky zastává teologii smíření Riah Abu El-Assal (Riyāh abū-l-Āsal) a z jeruzalémské optiky teologii svědectví Munib Younan. Galilejští teologové Elias Chacour (Īliyās Šaqūr), Emile Shoufani (Āmīl Šūfānī) a Gerjes Khoury (Ārīs Hūrī) patří k řecko-katolické církvi, dědičce pravoslavné i katolické tradice. Proto dokážou spojit katolické vzdělání a katolickou mezinárodní a instituční podporu s hlubokou inkulturací v lokální arabské národní identitě a v lokálních, často pragmaticky viděných vztazích. Přehled završují zástupci církve římsko-katolické neboli latinské Rafiq Khoury (Rafīq Hūrī) a Msgr. Michel Sabbah (Mīšēl Šabbāh), oba s národnostně vyprofilovanou, vyváženou a ke smíření orientovanou praktickou i teoretickou teologickou reflexí, věnovanou především otázkám lokální církve a pastoraci. Popis je zakončen představením důvodů, proč se palestinské politické teologické reflexe nezúčastňují, za hranicemi společných ekumenických prohlášení, řecko-pravoslavní a arménští církevní představitelé. Na závěr je předloženo poměrně rozsáhlé hodnocení palestinské teologie jako celku.

5.3.1. Evangelikální církve

5.3.1.1. Apologetická teologie

Apologetickou teologii vytváří někteří z teologů evangelikálních církví za podpory zahraničních evangelikálních teologů. Tito teologové zastávají zcela

jinou optiku než naprostá většina palestinských křesťanů. Na jedné straně se snaží navázat na středověkou arabskou tradici muslimsko-křesťanského dialogu,⁵²⁴ či v tomto případě spíše na tradici kontroverze a adresovat základní teologická témata (trojiční a christologické učení, falsifikace Písma). V této linii kritizují islám a tradici muslimsko-křesťanského soužití. Na druhé straně vycházejí ze specifického čtení Starého a Nového zákona eschatologickou optikou dispensacionalismu. Hlavními zástupci jsou Anis Shorosh (□Ānis Šurūš)⁵²⁵ a Imad Shehade (□Immād Šahāda).⁵²⁶

Shorosh útočí na islám mnohem ostřeji než Shehade a k současnému izraelsko-arabskému konfliktu přistupuje z křesťansko-sionistických pozic nejhrubšího zrna. Oba autoři se hlásí k dispensacionalistickému učení a biblickou interpretaci teologicky ospravedlňují vznik Státu Izrael a jeho územní nároky. Arabskou populaci ztotožňují s potomky biblického Izraele a židovskou s potomky Izáka. Abrahámovská zaslíbení užívají k vyjádření teologické podpory Státu Izrael a na jejich základě odpírají arabské palestinské populaci právo na vznik palestinského státu.⁵²⁷

Teologie napadající islám a muslimsko-křesťanské vztahy a podporující politické a teritoriální nároky Státu Izrael je pro naprostou většinu palestinských křesťanů, ať už ve Státě Izrael či na Palestinských územích, zcela nepřijatelná a

⁵²⁴ ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjednost Boží*. In: Teologická revue, 1–2/2006.

⁵²⁵ Anis Shorosh (původem z Nazaretu, emigroval v roce 1967 do Spojených států) se snaží dokázat nezjevenost Koránu poukazem na jazykové a teologické nedostatky a logické kontradikce a nepravost islámu jako náboženství na základě jeho násilného rozšíření a nemorálnosti. Křesťanské evangelium prezentuje ve formě sedmdesáti sedmi súr napodobujících jazyk a styl koranických súr. SHORROSH, Anis. *Jesus, Prophecy & Middle East*. Daphne, Al: Anis Shorosh Evangelisti Association, 1979. *Islam Revealed: A Christian Arab's View of Islam*. T. Nelson, Nashville, 1988. *Islam: A Threat or a Challenge*. Fairhope, Al: Nall, 2004. SHORROSH, Anis. *The True Furqan*. Duncanville, TX, World Wide Printing, 2002³.

⁵²⁶ Imad Shehade (Jordánec palestinského původu, vedoucí Jordánského evangelikálního teologického semináře) se ptá, zda křesťané a muslimové věří ve stejného Boha a dochází k závěru, že věří ve stejného Boha co do „subjektu“, nikoli co do „přirozenosti“ (natura). Muslimského Boha charakterizuje jako nevyzpytatelného na základě převahy „vůle“, nikoli jeho pravé „přirozenosti“. SHEHADEH, Imad. N. *Ishmael in Relation to the Promises of Abraham*. Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, TX, 1986. *A Comparison and a Contrast between the Prologue of John's Gospel and Qur'anic Surah 5*. Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, TX, 1990. *Do Muslims and Christians Believe in the Same God?* In: Bibliotheca sacra 161, str. 398–412. *The Predicament of Islamic Monotheism*. In: Bibliotheca sacra 161, str. 141–162. *Reasons for Islam's Rejection of Biblical Christology*. In: Bibliotheca sacra 161, str. 274–288.

⁵²⁷ KATANACHO, Hanna. *Arab Christian Response to Israel and the Conflicts*. Příspěvek přednesený na konferenci „*Christian Perspectives on the Israeli Palestinian Conflict*“ pořádané International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation, Praha, ve dnech 13.-17. listopadu 2006. Příspěvek ze dne 14. listopadu 2006, 21 stran, str. 3.-5.

odsouzeníhodná. Její autoři jsou kritizováni nejen z řad tradičních církví, ale i samotnými evangelikálními církvemi v Izraeli a na Západním břehu.⁵²⁸

5.3.1.2. Musalaha a Salim Munayer - teologie smíření

Hlavním představitelem evangelikální teologie smíření je Salim Munayer (Sālim Munāyir),⁵²⁹ vedoucí betlémské *Bible College* a centra *Musalaha* (Musālaha) - *Služba smíření*.⁵³⁰ V jeho podání není smíření laciným, ale drahým smířením, neboť jeho bezpodmínečným předpokladem je spravedlnost na sociopolitické rovině. Pro izraelsko-palestinský dialog a budoucí smíření je dle Munayera potřeba, aby izraelští Židé a Stát Izrael prosadili rovná práva pro všechny své občany (Stát Izrael), aby ukončili okupaci (Západní břeh, Gaza) a Palestincům umožnili vytvořit svůj vlastní stát.⁵³¹

Palestinské identitě, a zejména problematice konfliktu se Munayer snaží porozumět na základě psycho-sociální analýzy konfliktu ze své hojné praxe *služby smíření* mezi palestinskými křesťany a mesiánskými Židy. Dochází k závěru, že prosazování tématu holocaustu a antisemitismu v dialogu ze židovské strany nebere v potaz specifickou situaci palestinských křesťanů žijících pod židovskou vládou většiny. Dále že mesiánští Židé, neboli „Židé v Kristu“, nejenže nedokážou projevit sympatii s nespravedlivým utrpením Palestinců, ale často popírají i existenci společné identity palestinského lidu. Palestinci nedokážou na druhou stranu nahlédnout komplexnost židovské identity a její historie a stejně

⁵²⁸ Diskuse se zástupci evangelikálních církví z Nazareta v průběhu konference *Christian Perspectives on the Israeli Palestinian Conflict*, v Izraeli kritizuje tyto teology například galilejský baptistický pastor Yousif ODEH. Z evangelikálních teologů Západního břehu především Salim Munayer, Nihad Salman a Alex Awwad. Dispensacionalistická a amillenianistická teologie v linii amerického křesťanského sionismu a prosionistické Jeruzalémské křesťanské ambasády je pro ně nepřijatelná. Rozhovory provedeny v Betlémě, se Salim Munayerem dne 9. prosince 2005, s Nihad Salmanem 20. června 2006 a Alex Awadem 22. června 2006. Proti křesťanskému sionismu viz ATEEK, Naim Stifan, DUAYBIS, Cedar, TOBIN, Maurine (eds.) *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. Melisende, London, 2005. Ateek je, paradoxně, ale v protestantské a mezinárodní optice zcela pochopitelně, jedním z mála palestinských teologů, který se nezříká kontaktů a spolupráce s izraelskými a palestinskými evangelikálními církvemi.

⁵²⁹ MUNAYER, Salim J. (ed.) *Seeking and Pursuing Peace. The Process, The Pain, and the Product*. Musalaha, Jerusalem, 1998. Idem (ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*. Musalaha, Jerusalem 1993, 2002. Idem. *The Ethnic Identity of Palestinian Arab Christian Adolescents in Israel*. Ph.D. dissertation, University of Wales, Oxford, 2000.

⁵³⁰ Musalaha Reconciliation Ministries, www.musalaha.org.

⁵³¹ Jak smířit požadavek spravedlnosti a smíření? Munayer počítá s následujícími kroky: vyznání (confession), lítost (repentance), znovuustavení dobrých vztahů (restoration of good relationships), odškodnění (retribution). Rozhovor se Salimem Munayerem, 9. prosince 2005, Betlém.

jako mesiánští Židé se podílejí na démonizaci a dehumanizaci toho druhého utíkající se k vlastní morální nadřazenosti.⁵³²

Teologicky podporuje Munayer své tvrzení tzv. ontologickou a funkcionální dimenzí stvoření člověka k obrazu Božímu: nejenže k obrazu Božímu stvoření jsme, ale máme tak i se sebou navzájem jednat (oproti dehumanizaci, démonizaci druhého).⁵³³ Podstatou nového stvoření v Kristu je pak připodobňování se mocí Ducha svatého Kristu: být příkladem lidem v povolání ke službě smíření.⁵³⁴

Salim Munayer je předním evangelikálním teologem ve Svaté zemi. Všem ostatním tradičním církvím je práce Musalaha známa a částečně ji kritizují, zejména z důvodu nesmlouvavě pravicového politického a teologického postoje většiny mesiánských Židů, s nimiž Musalaha spolupracuje.⁵³⁵ Přesto bych ráda poznamenala, že Munayerův přístup je pro palestinskou teologii velmi užitečný. S evangelikální rozhodností přináší Munayer do politického konfliktu tradiční hodnotu rovnocenného přístupu evangelia, tj. lásku ke všem bratřím, stejně jako ke všem nepřátelům. V rámci národnostního angažmá palestinských teologů, především křesťanů, kteří v tomto ohledu tendují k stranické mentalitě v některých případech i na teologické rovině, je s náboženskou motivací žitá hodnota lásky nepostradatelná, zejména pokud Munayer neopomíná požadovat také politickou spravedlnost. Tento přístup Munayerovi umožňuje vyslovit kritiku

⁵³² Nejlépe analyzováno v MUNAYER, Salim. J. *On the Road to Reconciliation*, In: MUNAYER, Salim J.(ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 81–92.

⁵³³ „*Being created in God's image means that we act as He acts – that we interact with others and treat others as He would treat them – because we are His children... As we have peace with Him, we also have peace with who we are and in our identity, as God created us. As a result, we are able to see our plurality – not as a curse – but as a blessing.*“ In: MUNAYER, Salim J. *Christ in Our Peace. Reconciled Pluralities in Israel. Is this Possible?* In: MUNAYER, Salim J.(ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 80.

⁵³⁴ MUNAYER, Salim. J. *Christ in Our Peace. Reconciled Pluralities in Israel. Is this Possible?* In: MUNAYER, Salim J.(ed.) *In the Footsteps of our Father Abraham*, str. 79–83.

⁵³⁵ Politicky je mesiánská židovská komunita silně pravicová. Uzavření dohod v Oslo vnímá jako chybu, podporuje pokračující výstavbu osad na území Západního břehu a zavrhuje ustavení palestinského státu podél izraelského. Teologicky je komunita mesiánských židů také pravicová, takzvaně „apolitická“, což v jejích očích znamená, že se snaží soustředit pouze na duchovní otázky. Avšak je-li komunita postavena před volbu mezi biblickým modelovým příběhem o Jozuově dobytí zaslíbené země a mezi modelovým příběhem Ezdrášova a Nahemiášova návratu z exilu, většina komunity se přiklání k modelu Jozuy. Teologické volby v tomto případě jasně svědčí o politických důsledcích tzv. teologické „apolitičnosti“. O židovské mesiánské komunitě je třeba říct, že sebekritická není. Ale na individuální rovině samozřejmě existují lidé, kteří se snaží překročit zažitě hranice. Někteří mají kontakt s křesťany v Izraeli, ale málokdo ví, co se děje na Západním břehu a v Gaze. Zavírají raději oči před věcmi, na které je příliš obtížné se dívat. Sekulární Židé Palestincům pomáhají, mesiánští Židé však nikoli. Z komentáře Lisy Loden k její vlastní přednášce „*Mesianic Jewish Views of Israel's Rebirth & Survival. In the light of Scripture*“, přednesené na konferenci „*Christian Perspectives on the Israeli PalestinRian Conflict*“, IBTS, 14. listopadu 2006, Praha.

do vlastních řad, stejně jako rozumnou kritiku muslimsko-křesťanského, v oficiálních proslovech často zidealizovaného soužití. Otvírá tím dveře teologickému požadavku, že i židovský partner musí být v regionu brán skutečně v potaz.

To, co však v určitých ohledech dokáže Salim Munayer, není totéž, co zastává evangelikální komunita, ať už v Izraeli nebo v Palestině, jako celek. Evangelikální církve však nejsou vítány ostatními palestinskými a blízkovýchodními církvemi nikoli kvůli teologii, ale především kvůli proselytismu mezi muslimy, ačkoli i proselytismus mezi křesťany je viděn s velkou nevolí. Nečinit a nepodporovat muslimský proselytismus je totiž jedním ze základních pravidel mnohasetletého muslimsko-křesťanského soužití. Evangelikální církve si za stávajících podmínek akceptaci u křesťanského a muslimského partnera prozatím bohužel nezajistí.⁵³⁶

5.3.2. Protestantské církve

5.3.2.1. Naim Ateek: palestinská teologie osvobození

Naim Ateek (Na'im Āṭīq) je nejen zakladatelem centra Sabeel, ale také prvním palestinským teologem, jenž politicko-teologické důrazy palestinské křesťanské reflexe osmdesátých let systematicky zpracoval, a to ve své stěžejní knize, ovlivněné latinskoamerickou teologií osvobození, *Spravedlnost, nic než spravedlnost. Palestinská teologie osvobození*.⁵³⁷ V knize pomocí své biografie

⁵³⁶ „Evangelikálové zde nejsou přijímáni a vláda je víceméně proti nim, stejně jako ostatní církve. A to z jednoho prostého důvodu: proselytismus mezi muslimy. Jejich učení je jednoduché a lidi na to naletí... Mluvil jsem s jedním s šéfů tajné služby. Říkal mi: můžeš dělat cokoli, jen ne evangelizovat muslimy. A právě to dělají evangelikálové. Proto je nikdo nemá rád a všichni jsou proti nim.“ Yaser Ayash, 10. srpna 2007, Amman. Evangelizace mezi muslimy probíhá například i v Gaze, dle rozhovoru s Hanna G. Massad, 5. prosince 2005, Gaza City. V Gaze jsem se s muslimy křesťanského vyznání setkala a hovořila s nimi. Zejména jejich rodinná a osobní situace se přijetím křesťanství značně komplikuje. Negativně jsou viděny tradičními církvemi i aktivity charismatických hnutí obnovy katolických církví, jako například Communione e Liberazione, Néochatéchuménat apod. Dle rozhovoru po návštěvě semináře Neocathechumenat s Étienne Nodet, 27. ledna 2006.

⁵³⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Orbis Books, New York, 1989. ATEEK, Naim S., ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford (eds). *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, New York, 1992. ATEEK, Naim S., DUAYBIS, Cedar, SCHRADER, Marla (eds). *Jerusalem. What Makes for Peace? A Palestinian Christian Contribution to Peacemaking*. Melisende, London, 1997. ATEEK, Naim S., PRIOR, Michael (eds). *Holy Land, Hollow Jubilee. God, Justice and the Palestinians*. Melisende, London, 1999. ATEEK, N.S., DUAYBIS, Cedar, TOBIN, Maurine (eds). *Challenging Christian Zionism*. Melisende, London, 2005. V češtině viz MÍČKA, Roman. *Palestinská teologie osvobození*. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 15–20. ŠLAJEROVÁ, Monika. *Optika*

načrtnul identitu palestinského křesťanského lidu, představil politicko-historické pozadí izraelsko-palestinského konfliktu, shrnul současné politické pozice palestinských křesťanů a věnoval se biblické hermeneutice na pozadí konfliktu. Závěrem navrhl politické řešení konfliktu a vyvodil etické maximy pro praxi v podobě snu o míru.

Základní osou Ateekova uvažování je téma spravedlnosti.⁵³⁸ Té připisuje vnitřní a vnější dimenzi, neboli spravedlivým být a spravedlnost činit. Hlavní kritérium v teologii i v hermeneutice představuje otázka, kdo je Bůh. Pro Ateeka je Bůh spravedlivým i milosrdným zároveň, neboť spravedlnost sama o sobě je nedostačující, není-li provázána láskou a milosrdenstvím určeným celému světu a všem národům. Prosazovat spravedlnost pak znamená tvořit pokoj a mír, které ve své nejzazší plnosti nabývají eschatologické dimenze (Mi 4,1–4). Proto i palestinský lid má spravedlnost prosazovat nenásilnou cestou a církvev má být jak mírotvůrcem, tak prorockým hlasem.⁵³⁹ Aktuální události se mají křesťané učit interpretovat z teologického hlediska Boží podstaty, již Ateek definuje jako univerzální a inkluzivní, a takto viděnou pravdu a spravedlnost vnášet do izraelské a palestinské společnosti. Výrazným bodem Ateekovy monografie je biblická hermeneutika, které bude věnován prostor v následující kapitole.

Ačkoli Ateekově knize předcházely práce Eliase Chacoura a Rafiqy Khouryho, žádný z přístupů nebyl natolik sociopoliticky a hermeneuticky úplný. Co se týče Ateekovy palestinské teologie osvobození, většina kritiků poukazovala na fakt, že palestinští křesťané jsou v populaci naprostou menšinou, a proto je odkaz na teologii osvobození v latinskoamerické podobě spíše symbolický.

5.3.2.2. Mitri Raheb: kontextuální teologie a hermeneutika „šestého evangelia“

Kontextuální teologický přístup je charakteristický pro současnou palestinskou teologii vůbec. Specificky je však možno jej vztáhnout na teologický a biblický přístup luteránského betlémského faráře a zakladatele Betlémského mezinárodního centra Mitri Raheba (Mitrī Rāhib), jenž představil svoji teologii

křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafiqem Hourym. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 21–23.

⁵³⁸ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 115–150. Viz. titul Ateekovy knihy dle Dt 16,20.

⁵³⁹ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 151–162.

v knize *Jsem křesťan i Palestinec. Izrael, jeho sousedé a Bible*.⁵⁴⁰ Základní strukturou je Rahebova kniha obdobná knize Ateekově.

Ačkoli současný konflikt je primárně politického, nikoli náboženské rázu, křesťanský příspěvek k řešení konfliktu je nezbytný a je úkolem palestinské teologie jej předložit. K jeho definování je zapotřebí důkladné sociopolitické analýzy konfliktu, stejně jako analýzy role křesťanské komunity v něm.⁵⁴¹ V první řadě je třeba přestat zneužívat Božího jména k politickým účelům a očistit náboženství od politicko-náboženských ideologií. Pravá víra se neukazuje v politické moci, ale v *theologia crucis* a v hluboké Ježíšovské solidaritě s chudými, slabými a utlačovanými.⁵⁴²

Raheb si nevšímá pouze výjimečné sociální a vzdělávací role blízkovýchodních církví. Upozorňuje, že zejména po roce 1987 si církve uvědomily, že chudoba a útlak palestinského lidu nevznikají nahodile. Jsou výsledkem vědomé politiky, a proto se nejedná pouze o sociální, ale také o „politickou“ chudobu. V tomto smyslu je třeba pochopit, proč Raheb, stejně jako většina palestinských teologů, vychází ve své teologii z geopolitického kontextu lokální komunity a z popisu její identity. Kontinuita palestinského lidu sídlícího v zemi s přetrvávající blízkovýchodní biblickou kulturou Rahebovi slouží jako tzv. šesté evangelium, neboli v dané situaci nezbytné hermeneutické kritérium pro interpretaci Bible i politické reality, a to z pohledu kulturní a historické paměti či identity lokální křesťanské komunity.⁵⁴³ Praktickým důsledkem Rahebových aktivit je i teologie kultury, kde kultura je platformou pro rozrůstající se koexistence a prostředkem ke smíření. K Rahebově biblické hermeneutice se ještě vrátím níže.

⁵⁴⁰ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser : Israel, seine Nachbarn und die Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994 a *Bethlehem Besieged: Stories of Hope in Times of Trouble*. Fortress, Minneapolis, 2004.

⁵⁴¹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*. Název čtvrté kapitoly: Die arabischen Christen im Nahen Osten zwischen Religion und Politik, str. 66–74.

⁵⁴² Politizaci pojmu náboženství shledává jako porušení třetího přikázání: nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.

⁵⁴³ Palestínští křesťané a teologové považují Bibli a evangelium za kulturně velmi důvěrně známou realitu a inkarnaci za událost, jež se odehrála v jejich vlastní zemi. Ježíš byl pro ně hrdinou z masa a kostí, člověkem, jež se procházel v jim důvěrně známých ulicích a bydlel v jejich domech (Elias Chacour). Křesťané v zemi evangelia dodnes žijí a Palestinu považují spolu s církevními otci za páté evangelium.

5.3.2.3. Munib Younan: teologie svědectví

Jeruzalémský luteránský biskup Munib Younan (Mūnīb Yūnan) usiluje o koexistenci a dialog v optice arabsko-židovského a muslimsko-křesťanského soužití jeruzalémského.⁵⁴⁴ Základní osou jeho teologie je teologie svědectví, teologie martyria. Jeruzalémská církev vždy měla a stále má „*zástup svědků*“ (Žd 12,1), již jsou povoláni svědčit v Jeruzalémě a po celém světě (Sk 1,8). Martyrium není v první řadě záležitostí smrti, ale celoživotním svědectvím a službou, asistencí slovem i skutkem člověku stvořenému k obrazu Božímu. Nemá dojít k nedorozumění: optika svědectví a Younanova přístupu je zásadně nenásilná, svědectví je svědectvím míru. Země je Božím darem všem jejím obyvatelům. Svatá země je navíc svědkyní dějin spásy a její komunita (židovská, křesťanská a muslimská) má tuto spásu dosvědčovat. V současné situaci je však třeba dostát i spravedlnosti. Younan jasně mluví o politicky nezbytných požadavcích nastolení míru v zemi, z palestinského pohledu jde o ukončení okupace a výstavby židovských osad, o vyřešení otázky uprchlíků a statutu Jeruzaléma. Odsuzuje okupaci, stejně jako palestinské sebevražedné útoky, a hovoří o výchově k nenásilí a dialogu, o obratu srdce k míru (*metanoia*), o službě smíření (*sulha*) a o svědectví.

5.3.2.4. Riah Abu El-Assal: teologie politické spravedlnosti a smíření

Bývalý anglikánský jeruzalémský biskup Riah Abu El-Assal (Riyāḥ Abū-l-Asal) patří k narativním a zároveň politickým teologům.⁵⁴⁵ Příběh svého arabsko-palestinsko-křesťansko-izraelského lidu popisuje na pozadí vlastní biografie v knize *Chycení mezi. Příběh izraelského, arabského palestinského křesťana*.⁵⁴⁶ Teologii rozumí z plurality své nazaretské identity a dodává, že ti, kteří mají potíže s porozuměním svaté Trojici, jsou ve Svaté zemi na správném

⁵⁴⁴ Munib Younan pochází z Jeruzaléma, v Ramallahu sloužil jako pastor. Od roku 1998 je jeruzalémským biskupem luteránské církve. YOUNAN, Munib, STRICKERT, Frederick M. *Witnessing for Peace. In Jerusalem and the World*. Fortress, Minneapolis, 2003.

⁵⁴⁵ Riah Abu El-Assal vystudoval teologii v Indii a po návratu do rodného Nazareta stál u zrodu dvou politických stran (Democratic Front for Peace and Equality, 1975 a Progressive List for Peace, 1984). I jeho biskupskou činností doprovázely politické aktivity. V současnosti je obviněn ze zpronevěry církevních prostředků. Rozhovor s Abu El-Assalem, 21. dubna 2006, Jeruzalém. Rozhovor s Viktor Diab, 7. srpna 2007, Amman.

⁵⁴⁶ ABU EL-ASSAL, Riah. *Caught in Between. The Story of an Arab Palestinian Christian Israeli*. SPCK, London 1999. Název knihy, ačkoli pochopitelný, má však v palestinském kontextu poněkud negativní konotace, neboť termínem *caught in between* je prezentována situace palestinských křesťanů především izraelskou rétorikou.

místě, neboť lépe než ostatní pochopí, proč lidé zde žijící považují prvky své identity za stěžejně slučitelné, či dokonce výlučné. Dělat teologii pro něj znamená dělat ji politicky, za účelem společensko-politického smíření a naopak za jeho politickými aktivitami stojí teologie, teologie smíření. Rovněž spojuje biblické povolání církve ke smíření (2. Kor 5,18–20) a arabský tradiční způsob smíření, které vykonávali mimo jiné i náboženští představitelé (sulḥa).⁵⁴⁷ Církev nemůže zůstat stranou: je zprostředkovatelem tohoto smíření. Nemá stranit ani jedné ze znepřátelených stran, neboť má smíření prostředkovat a být proti „něčemu“, nikoli „někomu“. Má bojovat, sloužit míru cestou nenásilí tam, kde se ho nedostává, a vnášet Kristovy hodnoty a Kristova kritického ducha pravdy a spravedlnosti do společnosti. V této optice jsou důležité malé pravdivé příběhy, neboť ukazují skutečnou, lidskou tvář „nepřítele“; jakmile člověk rozpozná tvář, neboli jinakost a spolulidství druhého, nemůže druhého zabít či ponížit.

5.3.3. Řecko-katolická (melkitská) církev

5.3.3.1. Geries Khoury: muslimsko-křesťanský dialog a teologie politické angažovanosti

Celoživotní zájem Geriese Khouryho (ḡarīs Hḡūrī)⁵⁴⁸ spočívá ve společném muslimsko-křesťanském dědictví, dialogu a v politické angažovanosti. Pro palestinskou teologii má být charakteristické její hluboké zakořenění v muslimsko-křesťanském soužití a sdíleném kulturním a národním dědictví. Teologie potřebuje být živena jak z duchovních, tak z kulturních kořenů lokální komunity a lokální komunitě a jejím každodenním potřebám má sloužit, má se zajímat o každodenní problémy, které s sebou přináší okupace. Má být teologií

⁵⁴⁷ Sulḥa představuje tradiční způsob znovunastolení pokojného soužití jinou cestou než cestou krevní msty. Člověk zde není viděn jako jednotlivec, ale jako člen rodiny, klanu, náboženské komunity. Proto je při vypuknutí konfliktu zasažena integrita a čest celé komunity. Náboženští představitelé a jiné významné osobnosti společenského života pak slouží komunitě jako strážci míru, vyjednaváči a usmiřovatelé.

⁵⁴⁸ Teologii vystudoval v Římě, jako učitel pracoval v Ekumenickém institutu v Tanturu, na Betlémské univerzitě a na Teologickém institutu v Ibilin. Na jedno volební období byl starostou ve své rodné vesnici Fasoutě (od 1998). Od roku 1988 je rovněž ředitelem Al-Liqa' Centra (Betlém) a spoluvydavatel arabského Al-Liqa' Magazine a anglického Al-Liqa' Journal. KHOURY, Geries Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*. In: *Missionswissen-schaftliches Institut Mission e.V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien – Yearbook of Contextual Theologies*, Aachen, 1993, str. 38–75. KHOURY, Geries Sa'ed. *Churches and Culture in Palestine*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 14/15, 2000, str. 9–38. Idem. *Yahia Ibn 'Adi. An Exposition on Christology*. Edited by: G.S.Khoury, Nazareth, 1978. Rozhovor z 15. prosince 2005, Betlém a 21. ledna 2006, Betlém. Rovněž editoriély a články z Al-Liqa' Journal a informace z kroniky Al-Liqa' centra.

života, sociální i politické angažovanosti, teologií společenství. Ptá se, nakolik může být kultura a sociopolitické výzvy, které vedly v minulosti k rozdělení, v současnosti jednotícím faktorem pro místní církve, nápomocna k překonání denominačních rozdílů. Svojí volbou i nutností je palestinská teologie teologií kontextuální, lokální, teologií třetího světa, teologií v dialogu s islámem i židovstvím. Je teologií míru i spravedlnosti. Teologií zlomených kostí i vzkříšení: otázka nezní zda kosti mrtvých budou oživeny (Ez 37,1–14), neboť odpověď známe: „*Není zde, byl vzkříšen.*“ (Lk 24,6). Zvěst vzkříšení značí, že Ježíš je živý v církvi v hledání spravedlnosti a pokoje.

Počátkem intifády napsal Geries Khoury knihu *Intifáda nebe a země*,⁵⁴⁹ jež měla velký vliv na místní čtenáře. Činí v ní paralelu mezi nebeskou intifádou Ježíše Krista, tj. vzpourou proti lidskému hříchu a zlu vůbec, a pozemskou intifádou, tj. palestinskou vzpourou proti hříchu a zlu okupace. Kniha byla pro svoji ostrost dosti kritizována a v některých městech izraelskými úřady zkonfiskována. V průběhu let je však patrný Khouryho zásadní příklon k dialogu i s židovskou stranou, jak je patrné z článků i z Khouryho podílu na židovsko-křesťanských rozhovorech. „*Když jsem psal Intifádu, byl to úplně jiný kontext. OOP ještě neuznalo Stát Izrael a já jsem nemohl ani nechtěl jít proti OOP, protože jsem byl zajedno se svými politickými představiteli a nechtěl jsem být zrádce. Teď už bych psal teologii úplně jinak. A z mých současných článků je to vidět. Uznávám Stát Izrael jako partnera k dialogu, spravedlivému řešení a smíření. V rámci hranic z roku 1967. A odsuzuji veškeré násilí, které páchají Palestinci vůči Izraeli na izraelském území.*“⁵⁵⁰ Přesto Geries Khoury stále dokáže více než jiní veřejně nesouhlasit s církevními představiteli či napsat ostrý článek.

5.3.3.2. Elias Chacour: narativní teologie smíření

Elias Chacour (□Iliyās Šaqūr),⁵⁵¹ zakladatel rozsáhlého vzdělávacího komplexu Mar Elias v Ibillin a nynější řecko-katolický galilejský biskup, vydal jako první knihu, v níž s duchovním podtextem převyprávěl každodenní realitu

⁵⁴⁹ KHOURY, Geries Sa'ed. *The Intifada of Heaven and Earth*, Nazareth, 1989, v arabštině.

⁵⁵⁰ Rozhovor ze dne 15. prosince 2005, Betlém.

⁵⁵¹ CHACOUR, Elias. *Frères de sang*, Cerf, Paříž, 1982. Idem. *Nous appartenons à cette terre*. Desclée, Paříž, 1990. Idem. *J'ai foi en nous: Au-delà du désespoir*, Paříž, 2002. Knihám i Chacourovi se dostalo veliké publicity a překladu do mnoha světových jazyků, první dvě byly přeloženy také do arabštiny. Rozhovor 18. prosince 2004, Ibillin.

palestinské a izraelské společnosti z pohledu křesťanského palestinského kněze a zároveň občana Státu Izrael. Jeho teologie byla označena Rafiqem Khourym za narativní. Předává v ní poselství o smíření dvou národů a teologicky se dotýká témat, jako jsou vyvolení a zaslíbení země, spravedlnost, mír apod. Žít a konat dle novozákonního *Kázání na hoře* je stěžejní Chacourovou inspirací a motiv aktivního smyslu evangelia prostupuje celým jeho dílem. Díky jeho knihám, jež byly přeloženy do více než dvaceti světových jazyků, se situace palestinských a izraelských křesťanů stala světoznámou.

Chacour rovněž přijímá příběh Nábotovy vinice jako modelový příběh popisující systematickou politickou nespravedlnost, jež se v současnosti děje Palestincům. Pro Chacoura však má tento příběh stále ještě otevřený konec a může se stát modelem budoucího smíření. Palestinský „Nábot“ ještě žije, a proto jsou náprava a smíření stále ještě možné. Podobně Chacour obrací i biblická témata zaslíbení země a vyvolení.⁵⁵² Zaslíbení země nevyplývá z vyvolení určitého lidu, ale naopak, vyvolení lidu je důsledkem spravedlivého spravování země. Proto je země svěřena i Palestincům. Správcovství země pak spočívá v tom být světlem národům. Země je tak stále ještě možným požehnáním pro všechny ty, kteří v ní sídlí a na její spravedlivé správě se podílejí.

5.3.3.3. Emil Shoufani: teologie mezináboženského dialogu kultur

Teologie setkání, dialogu kultur, národů a náboženství, teologie spravedlivého míru, teologie založená na víře v evangelium je charakteristická pro narativní přístup nazaretského kněze, vedoucího vzdělávacího komplexu v Nazaretu a nositele Nobelovy ceny za uskutečnění společných cest palestinské, izraelské a evropské mládeže do koncentračních táborů, Emila Shufaniho (□ Amīl Šūfānī).⁵⁵³

⁵⁵² CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palestina*. Josef Knecht, Frankfurt, 1991², str. 147–157.

⁵⁵³ SHOUFANI, Emile. *Le curé de Nazareth*. Entretiens avec Hubert Prolongeau. Albin Michel, Paříž, 1998. Idem. *Comme un veilleur attend la paix*. Entretiens avec Hubert Prolongeau, Albin Michel, Paříž, 2002.

5.3.4. Římsko-katolická (latinská) církev

5.3.4.1. Rafiq Khoury: teologie obnovy lokální církve

Teologické myšlení Rafíqa Khouryho (Rafīq Hūūrī) je dle mého názoru inspirací pro podstatnou část autorů palestinské teologie.⁵⁵⁴ Za své současné nasměrování vděčí setkání s inkulturační teologií třetího světa v sedmdesátých letech během svých studií v Římě. Podílel se na práci Komise pro spravedlnost a mír a Al-Liqa' centra a byl rovněž jedním z hlavních autorů pastoračního plánu jeruzalémských katolických církví.⁵⁵⁵ Jeho teologický zájem je veden praktickým eklesiologickým a pastoračním zřetelem, neboť v první řadě mu jde o místní křesťanskou, blízkovýchodní arabskou komunitu Svaté země, a to v jejím lidském, sousedském, sociokulturním a geopolitickém kontextu. Mezi jeho hlavní teologická témata patří otázka identity křesťanské komunity (téma sdílené historické paměti, otázka kulturního dědictví, inkulturace ve společnosti), její přítomnosti a svědectví v palestinské a izraelské společnosti, muslimsko-křesťanské vztahy,⁵⁵⁶ témata míru a spravedlnosti (sociopolitická realita konfliktu)⁵⁵⁷ a konečně široký zájem o dění v lokální církvi (ekumenismus, teologická reflexe).⁵⁵⁸

Na srdci mu leží zejména duchovní, teologická a církevní obnova místní křesťanské komunity a obnova kvality její víry. Pokud církve zůstanou do sebe uzavřené, uvězněné v konfesionální a menšinové mentalitě a pokud víra křesťanů

⁵⁵⁴ Viz disertaci *La catéchèse dans l'Église locale de Jerusalem: histoire, situation actuelle et perspective d'avenir*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 1978. Publikoval celou řadu článků, které byly sebrány do knih: *Editoriály pro budoucnost* (1996), *Inkarnace východních církví v arabském stanu: pod palestinským úhlem pohledu* (1998), *Vyřkni slovo a jdi: krátké úvody k aktuálním otázkám* (2002). Všechny knihy byly publikovány Al-Liqa' centrem v arabštině. Interview s Rafíqem Khourym dne 30. prosince 2004 v Tanturu, 13. září 2005 a 7. listopadu 2005 v Jeruzalémě. Viz také rozhovor v: *Optika křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafíqem Khourym*. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 21–23.

⁵⁵⁵ *Plan Pastoral Général*. Assemblée des Ordinaires Catholiques de Terre Sainte. Synode Diocésain des Eglises Catholiques. Latinský patriarchát, Jeruzalém, 2000. Rafiq Khoury je zodpovědný za vypracování ekumenických učebnic náboženství pro školy a za koordinaci pastoračního plánu katolických církví jeruzalémského patriarchátu.

⁵⁵⁶ Viz např. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient: Itinéraire personnel*. A také *Les relations islamo-chrétiennes dans le contexte actuel : Quelles en sont les nouveautés*. Obojí v: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome-Tre Fontane, 2004, str. 49–61 a 63–74.

⁵⁵⁷ Viz leták *Some Thoughts on the Double Solidarity*.

⁵⁵⁸ KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol 14/15, 2000, str. 39–88. Idem: *Faire théologie en Palestine*. In: *TOTT*, 2005, str. 14–25.

bude spíše „sociologickou“ než osobní, pak církev ani křesťané nemohou zahlédnout Boží znamení času a pravdivě sloužit společnosti.⁵⁵⁹

Palestinská kontextuální teologie vyrůstá z kulturní, církevní a politické zkušenosti místní křesťanské komunity. Této zkušenosti v její celistvosti má teologie za pomoci teologických a společenskovedných nástrojů porozumět a pomoci komunitě v orientaci a v porozumění sobě samé (identita, poslání). Teologie má být, a de facto již byla, zdrojem církevní i křesťanské obnovy, podnětem k ekumenickému a mezináboženskému dialogu, stejně jako zdrojem k uvážené a pravdivé angažovanosti ve společnosti.

Rafiq Khoury poskytuje inspiraci a vize, porozumění i kritický vhled. Zdůrazňuje nutnost myšlenkové přesnosti, obsahové i formální korektnosti a požadavek rovnováhy mezi teologickou reflexí a akcí. V průběhu svého života se stal díky dlouholeté angažovanosti v teologických hnutích a díky vlastní poctivé a svěží reflexi živým svědkem zrodu a vývoje palestinské teologie.

5.3.4.2. Msgr. Michel Sabbah: pastorální teologie lokální církve

Michel Sabbah (Míšel Šabbāh), původem z Nazaretu, je doktorem klasické arabské filologie. Jako kněz sloužil především v Jordánsku, učil na katolickém semináři v Beit Jale, podílel se na činnosti Al-Liqa' centra a vedl Betlémskou univerzitu (1981-1987).⁵⁶⁰ Patriarchou byl jmenován na počátku první intifády a ihned po svém jmenování byl konfrontován s politickými otázkami a s jejich pastorálními a teologickými důsledky. Od počátku intifády se podílel na ekumenických a společensko-politických aktivitách církevních představitelů a mnohé z nich sám inicioval. Zaměřuje se především na potřeby místní komunity a na aktuální společenské a politické události reaguje kvalitní teologickou reflexí. Tu je možno nalézt především v jeho pastýřských listech, z nichž nejvýznamnější jsou *Přivolávejte mír na Jeruzalém* (1990), *Číst a žít Bibli ve dnes Svaté zemi*

⁵⁵⁹ KHOURY, Rafiq. *Le dialogue interreligieux comme moyen de confronter ensemble la recherche des valeurs communes*. Latinský patriarchát, Jeruzalém, 2003, str. 5.

⁵⁶⁰ K jubileu padesáti let od Sabbahovy kněžské ordinace vydala Al-Liqa' Journal speciální číslo *On the Golden Jubilee of H.B. Patriarch Michael Sabbah*. Vol.25, Dec. 2005. O jeho životě a teologii viz také D'ORFEUIL, Yves Teyssier. *SABBAH, Michel. Paix sur Jerusalem : Propos d'un évêque palestinien*. Desclée de Brouwer, Paříž, 2002.

(1993) a *Hledejte mír a následujte jej* (1998).⁵⁶¹ Michel Sabbah se věnuje otázkám politickým (význam intifády, analýza a důsledky okupace a konfliktu, postoj církve k politickým otázkám, otázka násilí a lidských práv), otázkám souvisejícím s mírovým procesem a smířením (teologie spravedlnosti a smíření, role dialogu a náboženství, otázka Jeruzaléma, hodnoty smíru, lásky k bližnímu, odpuštění apod.), otázce muslimsko-křesťanské koexistence a problému biblické interpretace. Co se týče izraelsko-palestinského konfliktu a národnostní otázky, nezastírá svá stanoviska: mluví jasně, přiléhavě a s porozuměním. Je myslitelem, který nelže, nabízí vize, hledá koexistenci a společné hodnoty. Proto jsou jeho proslovy a eseje promyšlené, pravdivé, vyvážené, smířlivé, zasvěcené a hluboké. Pro své výjimečné kvality je jednoznačně považován za morální a intelektuální autoritu.⁵⁶²

5.3.5. Politicko-teologická reflexe církevních představitelů řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve

K zástupcům současné kontextuální palestinské teologie nepatří církevní představitelé řecko-pravoslavné a arménské apoštolské církve.⁵⁶³ Obě tyto církve patří k nejstarobyljším a politicky nejsilnějším církvím Svaté země: mají své izraelsko-palestinsko-jordánské patriarcháty se sídlem v Jeruzalémě, jsou majoritním vlastníkem církevní půdy ve Svaté zemi, a zejména v Jeruzalémě, dlouho tvořily jediné uznávané millety (autonomní církevní komunity) v rámci Osmanské říše a spolu s římsko-katolickou církví jsou správci a ochránci svatých míst. Řecko-pravoslavná církev je navíc demograficky nejsilnější palestinskou církví. Na teologických, palestinsky orientovaných aktivitách se však nad rámec společných prohlášení nepodílí, hierarchie arménské církve spíše z nezájmu a hierarchie církve pravoslavné záměrně.

Arménská církev patří k prechalcedonským národním církvím a její přítomnost v Jeruzalémě byla úzce spjata s poutnictvím. Ačkoli místní vztahy

⁵⁶¹ Mezi nejdůležitější patří: *Appelez la Paix sur Jerusalem* (1990), *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui* (1993), *Recherche la Paix et poursuis-la* (1998).

⁵⁶² Dle rozhovoru s Majdí Syrianim, 7. června 2006, Beit Jala, Zoughbi Zoughbim, 14. června 2006, Betlém, Geries Khourym, 15. prosince 2005, Betlém a Rafiqem Khourym, 13. září 2005, Jeruzalém.

⁵⁶³ Viz literaturu uvedenou v kapitole o církevní politice.

s arabskou populací byly většinou poklidné, charakteristické čilým obchodem a částečnou arabizací, přesto si až do dnešních dnů zachovala arménská jeruzalémská církev svoji tradiční, oddělenou národně-etnickou a kulturně-jazykovou identitu, a to zejména v důsledku silné národní koheze a uvědomění, milletového systému a politických nepokojů v regionu (arménská genocida). Roku 1948 čekal palestinské Armény stejný osud jako ostatní Palestince: vyhnání, odchod, ztráta majetku, skomírání komunit (Haifa, Jaffa).⁵⁶⁴ Od izraelské anexe Jeruzaléma roku 1967 je pak arménská jeruzalémská čtvrť v trvajícím ohrožení politikou judaizace, kolonizace Starého města.⁵⁶⁵ Arménský jeruzalémský patriarchát je rovněž jediným arménským patriarchátem, ve kterém laici nemají podíl na správě a kontrole záležitostí patriarchátu ani na volení zástupců a vedení patriarchátu. Národně je však tato církev jednotná, arménská.⁵⁶⁶

Řecko-pravoslavná církev je mateřskou blízkovýchodní církví. Řecko-pravoslavní věřící jsou arabskou komunitou, jazykem, kulturou i etnikem, a vykazují silné národní cítění. Patriarchát byl však od počátku Osmanské říše spravován pod vlivem Konstantinopole výlučně patriarchy řeckého původu (uzákoněno roku 1662) pod kontrolou silného, řeckého bratrstva Chrámu Svatého hrobu (*The Brotherhood of the Holy Sepulchre*).⁵⁶⁷ Hierarchie odolává již více než století reformním tlakům jednotlivých vlád i laiků, směřujícím k demokratizaci v patriarchátu, a vzhledem k řecké národní orientaci a snaze udržet řeckou nadvládu nemá zájem podporovat palestinskou komunitu na politické ani

⁵⁶⁴ Před rokem 1948 čítala palestinská arménská komunita 15 000 věřících. Po roce 1948 zůstala v Haifě a Jaffě pouze desetina Arménů (tj. z 10 000 pouze tisíc), arménský patriarchát ve Starém městě přijal na čtyři tisíce uprchlíků. Dnes žije v celém patriarchátu pouze pět tisíc Arménů, kolem 2,5 tisíce jich žije ve Starém městě, dvě třetiny přímo v samotném patriarchátu a zbytek v arménské čtvrti Starého města.

⁵⁶⁵ Příkladem je návrh izraelského státu připojit arménskou čtvrť k židovské čtvrti Starého města v průběhu mírových jednání o statutu Jeruzaléma v Camp Davidu 2000. Viz v oddíle pojednávajícím o Camp Davidu. DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*, Journal of Palestine Studies. Vol. XXXI, No. 2, Winter 2002, str. 51–65. Celkově k judaizaci Jeruzaléma viz DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002.

⁵⁶⁶ HAGOPIAN, Harry. *The Armenian Church in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 215–268. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57–89. AZARYA, Victor. *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban Life Behind Monastery Walls*. University of California Press. Berkley, California, 1984. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 63–78.

⁵⁶⁷ Od 17. století do roku 1843 jeruzalémský řecko-pravoslavný patriarcha nesídlil v Jeruzalémě, ale v Konstantinopoli.

teologické rovině. Výjimkou v řadách řecké hierarchie je palestinský řecko-pravoslavný biskup Atallah Hanna (Ⲁⲧⲁⲧⲁⲗⲁⲕⲁ Ⲭⲁⲛⲛⲁ), jenž se pravidelně podílí na palestinských teologických, ekumenických a společenských aktivitách a vyjadřuje se v muslimsko-křesťanské linii v rámci národnostní otázky.⁵⁶⁸ Ačkoli řecko-pravoslavní laici patří díky své arabicitě a díky boji proti hierarchii k neaktivnější komunitě palestinské sociopolitické sféry, svoji církev, z frustrace nad jejím stavem, často opouštěly.

Obě církve, arménská i řecko-pravoslavná, byly zvyklé na specifický druh vztahu státu a církve, a to zejména díky milletovému systému, jenž byl částečně i nadále udržován v platnosti za britské, jordánské i izraelské nadvlády. Millet zaručoval církvím autonomii ve vnitřních záležitostech církví (administrativní, jurisdikční, náboženské) výměnou za kooperaci se státem a patriarchům zaručoval na komunitě značně nezávislou pozici. Zejména vedení starobylých církví je proto i nadále zvyklé kooperovat se státem, v tomto případě se Státem Izrael. V případě řecko-pravoslavné církve hierarchie není zvyklá naslouchat místní národně vyprofilované palestinské křesťanské komunitě, jež považuje Stát Izrael za okupující mocnost. Praktické důsledky byly zřetelné v kapitole o církevní politice a prodeji půdy; silná negativní reakce ze strany věřících je z tohoto hlediska zcela pochopitelná. Nejenže tedy tradiční církve nejsou zvyklé jednat s ohledem na komunitu. Jsou navíc zvyklé jednat se státem osobně i církevně pragmaticky a nepromýšlet své církevně-politické postoje teologicky a eticky.

Z výše popsaného již do značné míry vyplývá, proč se hierarchie a kněží řecko-pravoslavné a arménské církve nepodílí na formování současné palestinské politické teologie. V první řadě jim v tom zabraňuje odlišná tradice církevní politiky, neboli kooperace se státní mocí, sloužící jako protiváha západního církevního vlivu, výměnou za zaručení vnitřní autonomie, výhodné pozice ve správě svatých míst a osobních výhod. Pěstováním politické teologie by posílili hlas lokální komunity a narušili preferenční vztah s místní vládou. Tradice vztahu s vládou však byla i tak v průběhu první intifády ekumenickou spoluprací narušena. Přesto však nedošlo k obratu v kurzu, vzhledem k pokračujícím

⁵⁶⁸ Atallah Hanna byl roku 2005 jmenován biskupem Sebastijským, nebyl však přijat do Synodu. Je velmi promuslimsky a národně palestinsky zaměřený, někteří však říkají, že nerozvážně říká to, co Palestinci slyšet chtějí, a tak jim i církvím škodí. Hossan Naoum, 12. dubna 2005, Jeruzalém, Frans Bouwen, 10. června 2005, Jeruzalém.

skandálům v územní církevní politice řecko-pravoslavné církve.⁵⁶⁹ V případě arménské církve se jedná o malou a částečně izolovanou komunitu vlastního národního cítění, dlouhodobě usilující o neutralitu za ne zcela jasných palestinských národních ambicí. V případě řecko-pravoslavné hierarchie se jedná o nezájem o osud lokální komunity.

Nižší klérus řecko-pravoslavné církve je sice palestinského původu, ale na rozdíl od katolických a protestantských kněží je většinou malého teologického vzdělání. Obdobně je tomu i s nižším klérem arménským. To je rovněž zapříčiněno charakterem starobylých církví. Přiklánějí se k tradičně psané teologii či k arménskému národnímu dědictví, mají malý styk se západními církvemi, nemají velký zájem o sociopolitické dění a neznají současné západní teologické bádání. I přesto, že se počínaje intifádou zástupci třinácti tradičních jeruzalémských církví schází ke koordinaci svých aktivit, k samostatným systematičtějším, teologickým příspěvkům hodnotícím aktuální sociopolitickou situaci z řad pastýřů řecko-pravoslavné a prechalcedonských církví prozatím nedochází.

5.3.6. Závěr: otázky palestinské teologie

Z přehledu současné palestinské teologie je zřejmé, že všem teologům, ať už jakékoli církevní příslušnosti, a všem církvím, ať už jakékoli lokality, je kladena otázka po vztahu k palestinské národní příslušnosti a k muslimskému obyvatelstvu na jedné straně a po vztahu ke Státu Izrael a k židovskému obyvatelstvu na straně druhé. Odpovídat v místním kontextu pouze na otázku po izraelsko-palestinském konfliktu je z dlouhodobé perspektivy zjednodušující a zavádějící. Dle příslušné lokality, Izrael, Jeruzalém, Západní břeh a Gaza, se rozhoduje, které komponenty budou pro daný kontext určující. Církevní příslušnost pak napoví, zda bude problematice věnována pozornost, a jestliže ano, tak jakým směrem se odpovědi budou ubírat. Teologická odpověď na politickou problematiku je tedy do určité míry ovlivněná lokalitou a církevní příslušností daného teologa.

V souvislosti s kapitolou o církevní politice vyšlo najevo, že palestinská teologie vzešla z potřeby národnostně se vyjádřit. Je teologií částečně politickou, neboť politický konflikt je nejzásadnějším lokálním problémem, a částečně

⁵⁶⁹ David Neuhaus, 14. srpna 2007, Jeruzalém.

národnostní teologií, neboť křesťanský lid se identifikuje jako lid palestinský a konflikt samotný je definován národnostně. Především v osmdesátých letech se věřící a kněží ptali po kolektivní identitě své komunity a palestinská hierarchie si uvědomila, že se církve musí k politické situaci konečně nějak vyjádřit. Na konci let osmdesátých pak udělaly jeruzalémské církve po několika desetiletích to, co udělat měly a musely, tj. vyjádřit podporu národnostní pozici na církevně-politické a rovněž i na teologické rovině.

Palestinská politická teologie však nesloužila pouze k artikulaci víceméně obecného palestinského příběhu s příměsí trochy křesťanské hermeneutiky a etiky. Mnohem spíše vytvořila církevně-politický, ekumenický meziprostor ke kompromisu mezi výrazně politicky orientovanými křesťany a kněžími a mezi nearabskou církevní hierarchií kooperující s izraelskou vládou. Vznikem široké politické reflexe ekumenického charakteru, psaním společných ekumenických prohlášení a psaním teologie, doprovázené angažovaností jejich představitelů, se otevřel prostor uspokojující alespoň v průběhu první intifády a mírového procesu oba směry v církvi. Teologie, jakožto umírněný politický nástroj, umožnila kněžím, hierarchii i laikům jasně prezentovat politický názor, a to nenásilným způsobem.

Palestinští křesťané projev církevně-politické a teologické solidarity církví se palestinskými věřícími a s národem přijali s jednoznačným povděkem, neboť na něj čekali. Naprostá většina křesťanů jsou Palestinci a stejná většina je přesvědčena, že kořenem palestinských problémů je okupace a neexistující palestinský stát. Proměnou v církevním vyjádření byly konečně uspokojeny nejen sociální a duchovní, ale především politické potřeby místního křesťanského lidu.

Články a knihy palestinských teologů jsou psány v arabštině i v evropských jazycích. Sami jejich autoři pochází většinou z církví napojených na západní církve. Palestinská teologická reflexe zdaleka nesloužila pouze lokálnímu kontextu. Zcela jednoznačně byla používána k prezentaci místní sociopolitické a církevní situace mezinárodnímu publiku pro získání mezinárodní politické, ale i finanční podpory pro dané církve a teologické instituce autorů. Někteří zde mohou vidět pragmatismus a zcela jistě budou mít pravdu. Nikoli však celou. Palestinští teologové, kteří vytvářejí již třicet let lokální teologii, jsou odchováni evropskými a americkými teologickými institucemi (Řím, Paříž, Británie, Německo, Finsko, Indie, Spojené státy americké), mimo jiné také z důvodu přetrvávajícího

konfliktu. Díky tomu se dozvěděli o teologických trendech sedmdesátých let a setkali se s latinskoamerickou teologií osvobození a teologiemi třetího světa. Na druhou stranu jsou to i mezinárodní církve, které považují za privilegium zajímat se o Svatou zemi z náboženského i z politického hlediska a chtějí se podílet na řešení politického problému z křesťanské perspektivy. Z těchto a mnohých dalších důvodů byla navázána spolupráce palestinských a mezinárodních teologů a církví.

Jelikož současná palestinská teologie řeší některé obdobné otázky a sdílí některé podmínky podobné situaci ve třetím světě, vykazuje rysy obdobné teologiím třetího světa, politického a kontextuálního typu. Jedná se zejména o motiv primátu subjektu neboli strategického esencialismu, kdy daná komunita vypráví často dlouho zamlčovaný příběh ze své optiky, z pohledu dějin poražených, v rámci hermeneutického kritéria Rahebova šestého evangelia. Dále je to pro palestinskou teologii typické sociopolitické zaměření: palestinská teologie se zajímá o vztah náboženství a politiky, vztah moci, ideologie a teologie a řeší politické zneužití náboženství a svatých textů. Motiv primátu praxe je zřetelný v pastoračním a sociálním charakteru, tématu křesťanské přítomnosti a svědectví ve společnosti, ve vyváženosti akce a reflexe. S teologiemi třetího světa má rovněž společný rys, a to odmítání westernizace, neboli církevního, kulturního a politického kolonialismu. Jinými slovy se palestinská teologie snaží být teologií lokální, kontextuální oproti teologii univerzální, všeobecné, západní. Je teologií uvědomující si nemožnost politicky a společensky neutrálního církevně-politického a teologického postoje s citlivostí určenou místní komunitě.⁵⁷⁰

Přestože se palestinští teologové učili u teologie západní a u teologie třetího světa a přestože mají západní křesťanské země zájem na událostech ve Svaté zemi, stěží lze palestinskou teologii považovat za dosazenou „kukačku“ teologické módy a metodiky třetího či západního světa. Na to je tato teologie příliš zaklíněna v politické realitě své vlastní izraelsko-palestinské, muslimsko-židovské země a ve svém arabském palestinství. Řeší si svoje otázky, které již příliš dlouho doutnaly pod povrchem.

A zde spočívá i hlavní úskalí teologie v Palestině. Církve se v průběhu první intifády jasně vyjádřily a pomohly palestinské národní kauze. Vyjádřit

⁵⁷⁰ DE WIT, Hans. *Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible*. JONELEIT-OESH, Silja. NEUBERT, Miriam. *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie un Praxis*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 2002, str. 19–64. METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. OIKOYMENH, Praha, 1994.

politicky kritické stanovisko vůči Izraeli a solidaritu s Palestinci ekumenicky, byl pro jeruzalémské církve obtížný čin. Pojmenovat hlavní problém, o němž všichni věděli, okupaci, už tím nejtěžším být nemuselo. Obtížnějším se následně ukázalo ekumenicky jednotnou politickou pozici si udržet a na církevně-politické a teologické rovině ji umět aktualizovat. Po intifádě následoval mírový proces, jeho nenaplnění a druhá intifáda.

I palestinské teologii se v souvislosti s dvacetiletým pontifákovým vývojem kladou nové otázky. Především to, zda vidí dále než za politický konflikt.⁵⁷¹ Nepředkládá příliš zjednodušené odpovědi? Není příliš ovlivňována *hic et nunc* politickou situací? Bere existenci Státu Izrael a přítomnost židovského lidu v oblasti jako neoddiskutovatelnou realitu? Nechá si klást otázky dialogu s židovstvím smysluplně? Nepřekrývá geopoliticky velmi rozrůzněnou situaci (Galileje, Západního břehu, Pásmo Gazy) přílišným zdůrazňováním jednotlivého faktoru národní afilace? Nepřehlíží skomírání palestinského nacionalismu jako nosné společenské a společné motivace? Bude moci být teologií i po zmírnění konfliktu? Vyjadřuje se k otázce násilí a problémům palestinské společnosti dostatečně?

Fakt, že většina palestinské teologie stojí v podstatě na palestinské straně, není vždy zcela jednoznačně přiznán. Teologové jej odůvodňují příslušností komunity k palestinskému lidu, ale také etickými hodnotami, především spravedlností. Většina aktivních palestinských teologů odsuzuje diskriminační politiku a praxi izraelského státu a pracuje na zlepšení lokální situace. Rovněž také odsuzují násilí prováděné Palestinci, křesťany i muslimy. Světové společenství dává palestinským teologům v obou těchto bodech za pravdu. Někdy se však stává odsouzení společného protivníka, Izraele, v národním palestinském kontextu jednodušší než nastavení kritického zrcadla do vlastních řad, ať už v Izraeli či v Palestině. V rámci zachování pokoje v národní komunitě je to pochopitelné. Konflikt i nadále trvá a palestinská církev nemůže předstírat, že se se Státem Izrael, poté, co se k němu vyjádřila kriticky, vše urovnalo. Spíše naopak. Situace *on the ground* se po neúspěšném mírovém procesu zhoršila. Palestinští a izraelští teologové však přece jen stojí krok napřed před prostým lidem v náhledu na Stát Izrael, židovskou komunitu, násilí a na muslimsko-

⁵⁷¹ Rafiq Khoury, 13. září 2005, Jeruzalém. Peter de Brul, 9. prosince 2005, Betlém.

křesťanské vztahy. Někteří z křesťanů totiž násilí jako právoplatnou obranu přijímají a jiní zase ve skrytu opovrhují muslimy. V tomto ohledu je palestinská teologie částečně teologií intelektuálů, každodenní realitu našťestí nezrcadlí zcela a nezneužívá některých lidových excesů k teologicko-politickým tvrzením, jak se to může dít v Libanonu. Palestinská teologie si i v rámci vyjádření politické solidarity prorockou a smírčí roli i v obtížné situaci konfliktu rozhodně uchovala a křesťanský lid vede dobrým směrem: k nenásilí, k oddělení konfliktu s Izraelem od vztahů s židovským lidem a ke kvalitním muslimsko-křesťanským vztahům.

Jakkoli se církev podílela na politickém vyjádření během první intifády, během druhé intifády plnila především sociální a humanitární úlohu a odsuzovala násilí na obou stranách. Nově vznikající nevládní organizace a teologická centra přispěly alespoň nepatrnou měrou skrze vytváření pracovních příležitostí k zlepšení neustále se zhoršující ekonomické situace obyvatelstva na okupovaných územích. A zde se přirozeně klade otázka, po faktickém pozitivním vlivu palestinské teologie na řešení konfliktu. Na tuto otázku je však zbytečné odpovídat příliš pesimisticky, neboť v malém prostoru Izraele/Palestiny existuje nepřehledné množství organizací usilujících o mír, bohužel nedostačujících k jeho politickému prosazení. Koneckonců, lokální situace je taková, že je, stručně řečeno, lepší dělat cokoli smysluplného, než nic, než rezignovat.

Žít v politickém konfliktu není lehké. Palestinská teologie zažila své počátky a svůj vývoj. Je stále ještě novou skutečností, a tak je třeba ji brát.⁵⁷² Na mysli je třeba mít nepatrné množství křesťanů ve Svaté zemi a pro křesťany a teology na palestinském území téměř holou nemožnost docílit obojího: uvědomovat si sociopolitickou aktuální realitu a dokázat se v každodenní politicky výbušné atmosféře zastavit a alespoň z části nezaujatě žít, modlit se a systematictěji přemýšlet.⁵⁷³ Pro izraelské křesťany naopak nemusí být sociopolitická výzva natolik aktuální, aby cítili, že je s ní vážně třeba něco dělat. Přirozeně je třeba si i uvědomit riziko jakékoli lokální teologie v politické krizi.

Palestinská teologie tak stojí ještě před mnoha úkoly. V prvé řadě potřebuje teologicky myslet pospolu, a to jak v rámci palestinských území, tak v rámci Svaté země. Přestože je jistě žádoucí zachovat existenci různých teologických proudů a center, osobní zájmy by neměly být na škodu vzájemné spolupráci na

⁵⁷² Rafiq Khoury, 7. listopadu 2005, Jeruzalém.

⁵⁷³ David Burrel, 20. ledna 2006, Tantur, Jeruzalém.

teologické, ani na církevní a ekumenické rovině.⁵⁷⁴ Zapojení se do teologické problematiky ostatních blízkovýchodních církví by palestinské teologii a jejímu současnému zaměření na politické otázky vlastní země také prospělo. Palestinská teologie se doposud víceméně vyhýbala diskusi nad konfliktní církevní minulostí a nad rozhovorem nad rozmanitostí církevního a teologického dědictví církve Svaté země.⁵⁷⁵ Měla by se rovněž více věnovat zpracování své církevně-politické minulosti v průběhu dvacátého století a ujasnit si návaznost na ni.⁵⁷⁶ Potřebuje zlepšit užívání teologických nástrojů, neboť ne všechno, co teologové či kněží napíší, musí být do budoucna považováno za teologii.⁵⁷⁷ V politické, stejně jako v hermeneutické oblasti by si měla dát pozor na ideologizaci subjektu a na příliš úzké vymezování své vlastní identity. Dále potřebuje získat především běžného arabského, nikoli pouze západního a vzdělaného palestinského čtenáře.⁵⁷⁸ Teologie potřebuje psát a konat tak, aby ji místní lidé potřebovali a čerpali z ní svoji naději. Také je třeba do teologické práce výrazněji zapojit i národní a malé církve, lépe hovořit s řecko-pravoslavnými a arménskými církevními představiteli a najít způsob komunikace s evangelikálními církvemi. Obecné návrhy týkající se tolik potřebné teologie smíření a teologie inkluzivní hermeneutiky by měly být konkrétněji rozpracovány a promítnuty do velice obtížné praxe.

Avšak fakt, že výzva, které se palestinská teologie chopila, je mnohonásobně obtížnější, než je jakákoli teologie, bez pomoci politické vůle, schopna vyřešit, nemění nic na tom, že pomocí této teologie promítnuté do praxe se její autoři snaží postavit se krizi, do níž byla lokální komunita, převážně díky politické situaci, vehnána, a tak zachraňovat alespoň to „jedno nezbytné“ pro budoucí generace arabských křesťanů ve Svaté zemi.

⁵⁷⁴ Rafiq Khoury, 7. listopadu 2005, Jeruzalém. Jamal Khader, 29. ledna 2006, Betlém.

⁵⁷⁵ Rafiq Khoury, 30. prosince 2004, Tantur, Jeruzalém.

⁵⁷⁶ Gerjes Khoury, 15. prosince 2005, Betlém.

⁵⁷⁷ Rafiq Khoury, 30. prosince 2004, Tantur, Jeruzalém.

⁵⁷⁸ Rafiq Khoury, 7. listopadu 2005, Jeruzalém. Jamal Khader, 29. ledna 2006, Betlém.

6. PALESTINSKÁ BIBLICKÁ HERMENEUTIKA

V případě izraelsko-palestinského konfliktu došlo ke střetu zájmů nejen na národně-politické rovině, ale i na rovině nábožensko-politické. Autorita společného, posvátného textu je používána jako ideologicko-psychologická zbraň k ospravedlnění politického útlaku, neboť Bible je interpretována tak, aby vyzdvihla právo na zemi a vyšší postavení lidu izraelského na úkor podřazeného postavení lidu palestinského. Pozornost se soustředí především na palestinské křesťany, kteří s židovským lidem a s ostatními křesťany sdílejí Starý zákon. Stávající situace proto vyžaduje nejen kontextuální teologii, ale i kontextuální hermeneutiku.

Palestinská hermeneutika se rozvíjela paralelně s palestinskou teologií a tvoří její poměrně rozsáhlou část. Vznikala především z potřeby místní komunity očistit Bibli od politizujících interpretací, avšak prezentovala se i mezinárodnímu publiku, jež na církve útočí. Kapitola je zpracována v logickém sledu dle emancipační teologie subjektu, jež odpovídá palestinskému případu, tj. od utlačení textem k posílení palestinského interpretačního hlasu a k případnému interpretačnímu smíření. Nejprve je představen vznik otázky a vysvětlena problematičnost přijetí Bible palestinskými křesťany. Druhý oddíl je věnován tématu identifikace, příběhu exodu a Nábotovy vinice a reflexi Othmara Fuchse nad významem a pravidly identifikace. Poté se pozornost obrací k vyřešení hlavního teologického problému, biblického tématu vyvolení židovského lidu a zaslíbení země. Ve čtvrtém oddílu se dostanou ke slovu obecné interpretační přístupy palestinských teologů, Naim Ateeka, Mitri Raheba a Michela Sabbaha. Západní teologové pomohou palestinským teologům v kritické biblické oblasti deuteronomistické tradice (Thomas Römer) a Bibli v palestinském kontextu převypráví pomocí kanonického přístupu (David Neuhaus, Alain Marchadour). Vyústěním je oddíl o duchovních hodnotách, jenž má v budoucnu vést ke společné hermeneutice smíření. Na závěr předkládám vlastní reflexi o biblické interpretaci v blízkovýchodním kontextu a o významu palestinské hermeneutiky pro západní teologii. Tato kapitola rovněž uzavírá teologickou část, a proto je připojen ještě jeden závěr spojující teologii a hermeneutiku a představující takzvanou emancipační strategii politické teologie.

6.1. Vznik hermeneutického problému

V současné palestinské hermeneutice se pohybujeme v oblasti současných dějin působení textu. Konflikt ve Svaté zemi se Státem Izrael jako politickou mocí okupující „Judu a Samaří“ má všechny předpoklady pro to mít až příliš doslovnou, nejen metaforickou, identifikační linii navazující na Starý zákon: je to „židovský“ Starý zákon a židovský Stát Izrael, jež dobyly Palestinu. Z perspektivy odlišné náboženské skupiny, je však Starý zákon také křesťanským textem, posvátným textem palestinských křesťanů.

Až do poloviny dvacátého století vykládali palestinští křesťané Písmo alegorickou či typologickou metodou a v textech Starého zákona spatřovali hlubší smysl odkazující ke Kristu. Starý zákon pojímali jako integrální část Písma svatého. V rámci takzvané substituční teologie navíc křesťanská církev, včetně církve palestinské, považovala sebe sama za Nový Izrael a s původním adresátem starozákonních zaslíbení se identifikovala. Hermeneutická situace se však změnila již pouhým vznikem státu nazývaným Izrael. Ve světle politických událostí se typologické, alegorické či vůbec spirituální čtení Starého zákona stalo problematickým pro místní i některé mezinárodní křesťany. „*V průběhu mého života se mentální asociace se jménem Izrael změnily... Když jsem byl dítě, neznamenal jméno Izrael žádný existující stát... ani staré království Izraele. Recitované v liturgii, znamenalo náboženskou skupinu Bohu oddaných věřících starého Izraele. Jméno Izrael znamenalo Boží lid a my, jež jsme uctívali Boha, jsme byli rovněž živoucími členy Izraele. Tato tradiční duchovní konotace spojená se jménem Izrael byla dnes nahrazena politickým a vojenským významem. Dnes, když jdu do kostela a snažím se připojit ke zpívání žalmů, jsem zaražen vnitřním nesouladem, když mám odrecitovat jméno Izrael... Současný politický Izrael pro nás všechny odstranil, nebo alespoň zastřel, duchovní význam pojmu Izrael v rámci židovsko-křesťanské tradice. A to je jistě tragédie.*“⁵⁷⁹

Po vítězné šestidenní válce se stále více dostával ke slovu náboženský sionismus a náboženská pravicová hnutí, jež interpretovala izraelské vítězství a

⁵⁷⁹ BERGER, Elmer, *Prophecy, Zionism and the State of Israel*, Introduction by Arnold J. Toynbee. Citováno dle: ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 76.

obsazení Západního břehu jako naplnění Božího biblického zaslíbení, a Bibli užívala k ospravedlnění teritoriálních nároků a pokračující okupace nově dobytých území. Ačkoli evropské církve po druhé světové válce byly nakloněny tomu interpretovat politické události rovněž teologicky, v předchozí kapitole bylo ukázáno, že Světová rada církví začala od politické a teologické podpory Státu Izrael upouštět po roce 1967. Především však v evropském a americkém evangelikálním prostředí začalo během sedmdesátých let narůstat hnutí křesťanského sionismu, jež takzvanou dispensacionalistickou teologií a biblickou hermeneutikou nastávajících dějin podporovalo náboženský sionismus židovský a politické právo držet dobytou Palestinu a Jeruzalém. Palestínští křesťané byli a jsou obviňováni z antisemitismu a nepodpory Státu Izrael rovněž z akademických prožidovských kruhů poosvětímské teologie. „*Lidé nám říkají, že Bůh, otec Ježíše, nám odňal celou naši zem, aby ji dal Izraeli, aby se naplnila starozákonní prorocství. Kdyby tomu tak bylo, jak bychom mohli tohoto Boha uctívat jako našeho milovaného otce? Jak bychom mohli tohoto Boha chápat jako Boha Ježíše, jehož se snažíme následovat?*“⁵⁸⁰

Za palestinské křesťany biograficky vyjadřuje zkušenost původního důvěrného vztahu ke Starému zákonu Mitri Raheb (Mitri Rāhib) z Betléma: „*Ještě dnes si vzpomínám, jak jsme jako děti zadržovali dech a spolu s Jozuem sedmkrát obcházeli Jericho. Když jsme slyšeli o pádu zdí, jásalí jsme, tleskali a tančili. Představovali jsme si, jak my samy, jako palestinské křesťanské děti nedělní školy, jsme dobyvatelé Jericha.*“⁵⁸¹ K příběhu Davida a Goliáše říká: „*Naše sympatie byly jednoznačně na straně Davida. To, že Goliáš byl Filištíнец a David byl Izraelita, nás vůbec nevyvádělo z míry. Zcela jsme se s Izraelitou Davidem identifikovali... Jozue a David pro nás nebyli politické, ale duchovní postavy, něco jako svatí. Byli symbolem pro náš vlastní boj víry.*“⁵⁸²

Přenesení starozákonních zaslíbení do současné politické reality vyvolalo u mnohých křesťanů odcizení, krizi ve vztahu k Písmu a krizi ve vztahu k Bohu. Problematika se odráží ve zdánlivě triviálních, otřepaných otázkách po smyslu Písma a po Boží podstatě. „*Co Bible pro současné Palestince znamená? Jak může být Starý zákon Slovem Božím ve světle palestinské křesťanské zkušenosti s jejím*

⁵⁸⁰ KHOURY, Geris Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*, str. 42.

⁵⁸¹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 79.

⁵⁸² RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 79.

*užitím k podpoře sionismu?*⁵⁸³ S otázkou po autenticitě Starého zákona je úzce spojena obecnější otázka po Boží podstatě vůbec. „*Jaký Bůh skutečně je? Jaký je jeho vztah k novému izraelskému státu? Straní Bůh jednomu před druhým? Je Bohem spravedlnosti? Bohem lásky, či odplaty? Je Bůh Starého zákona stejný jako Bůh Nového zákona?*“⁵⁸⁴

Možnost příliš doslovné identifikační linie mezi současným Státem Izrael, jeho současnou politikou vůči Palestincům a židovským lidem na jedné straně a Starým zákonem, v něm prezentovanými „dějinami“ a zaslíbeními židovskému lidu na straně druhé je pak výchozím bodem základního údivu a rozčarování palestinských křesťanů, totiž že biblické příběhy, jež byly dříve chápány spirituálně či „univerzálně“, jsou jakoby obráceny proti nim, že proti Filištinům, a tedy Palestincům, „sedí“. Slova Bible mění v důsledku současné politické situace hodnotové zabarvení, ztrácí pro palestinské křesťany duchovní, povzbuzující význam a přijímají význam opresivní, podobně jako v případě zneužití Písma v jihoafrickém či latinskoamerickém kontextu.⁵⁸⁵

Jelikož teologie je jediným mostem mezi Biblií, církevním společenstvím a aktuální sociopolitickou realitou, postupně s rozvojem sociopolitické teologické reflexe sedmdesátých a osmdesátých let došlo i k rozvoji reflexe hermeneutické. Ta vedla k otázce, jak se Bible, která se pro církve stala v důsledku náboženské interpretace politického konfliktu problémem a přítěží, může znovu stát zdrojem naděje a součástí řešení.

6.2. Vývoj odpovědi: identifikace s příběhy

Před útočením na Palestince z náboženské perspektivy zůstala církev dlouho bezradná a bezbranná. Pojem Izrael nebyl z politických důvodů užíván a v palestinských církvích vedla situace buď k vypuštění některých starozákonních míst hovořících o Izraeli z liturgického užívání, nebo k vyhýbání se kritickým pasážím či termínům. Církev si tím od některých ze západních teologů vysloužila výtku neomarkionismu.⁵⁸⁶ Mlčení církve a teologů jen prohloubilo neschopnost

⁵⁸³ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 77-78.

⁵⁸⁴ YOUNAN, Munib A. *Palestinian Local Theology*, str. 56.

⁵⁸⁵ PRIOR, Michael. *Bible and Colonialism*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997. Idem. *Ethnic Cleansing and the Bible: a Moral Critique*. In: *Holy Land Studies*, 2002, str. 37-59.

⁵⁸⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 237-238.

porozumět aktuální situaci a přidalo k předsudkům, teologické nevyrovnanosti s politickou situací a nevyrovnanosti hermeneutické. „*Starý zákon upadl mezi laiky i kněžími v nemilost a církev nebyla schopna se vypořádat s jeho rozpory, otázkami a paradoxy, zejména s jeho přímou aplikací na události dvacátého století v Palestině.*“⁵⁸⁷

Po vzpamatování se z počátečního údivu a po překonání tendence text odvrhnout došlo k fázi, ve které si teologové uvědomili, že text je používán proti nim. „*Proces odcizení mezi mnou a biblickými přáteli, Jozuem a Davidem, začal. Bible, kterou jsem do té doby považoval pro nobis se náhle stala čímsi contra nos. Už v ní nešlo o moje spasení či spasení světa, ale o moji zemi, která byla Bohem zaslíbená Izraeli a ve které jsem více neměl právo žít... Bůh života se náhle stal Bohem, který zabavil zemi, vedl svatou válku a zničil národ. O tomto Bohu jsem začal nyní pochybovat.*“⁵⁸⁸

Stejně jako v případě pojmu Izrael, biblické texty se začaly slévat s aktuální politickou realitou, jež mluvila mnohem silněji než Písmo. V tomto smyslu čte žalm 121 Geris Khoury (□arīs H□ūrī): „*Když my, Palestinci, pozvedáme své oči k horám, vidíme nové izraelské kolonie vystavěné na naší zemi. Vidíme síť bezpečnostních a vojenských cest rozrůstající se den za dnem. Vidíme silnice propojující kolonie vedené tak, aby odřízly palestinská města. Jako by pavoučí síť byla splétána kolem našich domů, aby nás pohltila. Ti, kteří stráží a chrání Izrael, nespí ani nedřímou. Armáda, policie a bezpečnostní služba je neustále zaměstnaná. Tím ohrožuje naše životy. Zabraňuje našemu vycházení i vcházení, když vyhlašuje zákaz vycházení a staví check-pointy. Naše pohyby jsou sledovány... avšak ne proto, abychom byli chráněni.*“⁵⁸⁹

Hledání útěchy v biblickém textu by se za neizraelských okolností dělo identifikací s biblickým lidem izraelským, jak se tomu stalo v případě jihoafrické a latinskoamerické teologie v příběhu exodu, neboli vyjití z Egypta, z otroctví do svobody. V palestinském kontextu je to však v současném konfliktu izraelská židovská komunita, která již zcela přirozeně „obsadila“ hlavní vyprávěcí linii,

⁵⁸⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 77.

⁵⁸⁸ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 80.

⁵⁸⁹ Žalm 121 v ekumenickém překladu Bible: „(1) *Píseň k pouti. Pozvedám své oči k horám: Odkud mi přijde pomoc? (2) Pomoc mi přichází od Hospodina, on učinil nebesa i zemi. (3) Nedopustí, aby uklouzla tvá noha, nedříme ten, jenž tě chrání. (4) Ano, nedříme a nespí ten, jenž chrání Izraele. (5) Hospodin je tvůj ochránce, Hospodin je ti stínem po pravici. (6) Ve dne tě nezasáhne slunce ani za noci měsíc. (7) Hospodin tě chrání ode všeho zlého, on chrání tvůj život. (8) Hospodin bude chránit tvé vycházení a vcházení nyní i navěky.*“

vítězné či povzbuzující příběhy. Proto palestiniští křesťané nemohli bez problémů jít po hlavní vyprávěcí linii s židovským lidem. Spíše se začali ztotožňovat se skupinami, jež jsou v Bibli samotným vyvoleným lidem marginalizovány, a snažili se říci, že i oni do příběhu patří, že i oni mají svůj hlas a chtějí něco říci. Tímto se však do příběhů začlenili v pozici Hagar, Nábota, žen z Jericha, neboli v pozici postav, jež jsou hlavní vyprávěcí linií prezentovány jako podřadné, nábožensko-eticky problematické. Přijímají místo, jenž je jim v biblickém a současném příběhu tím druhým předepsáno, a tím vlastně nepřítele utvrzují v jeho vlastní prezentaci příběhu.

Text Ulrike Bechmann *Žena z Jericha* vznikl u příležitosti konference Mezinárodního betlémského centra a odkazuje k dobytí Jericha v knize Jozue, šesté kapitole.

„Ahoj. Neznáš mě, ale už jsme se setkali, v příběhu. Jsem žena z Jericha. Neznáš mě jménem. Jmenuji se Nachla. Jsem jedna z těch zapomenutých. Ale jsem také v textu, v posledním verši, který jsi právě slyšel: ...muže i ženy, mladíky i starce, též skot a brav i osly. Jsem jedna z těch žen. Chtěla bych se s tebou setkat. Táhneš s Jozuem? Ale zdi Jericha stále ještě stojí a brána je otevřená. Ukážu ti to tu, jestli chceš... Víš, žijeme v krásném městě. Máme pramen, který nikdy nevysychá, ani v létě. A to je moc důležité, protože v Jerichu jsou nesmírně horká léta. Právě díky vodě je naše město tak zelené. Podívej se na ty ovocné stromy. A palmy, mnoho palem. Podívej se na zdi města a na bránu. Je důležité, abychom je měli a abychom je dobře chránili. Mnoho obchodníků a cestovatelů přichází do našeho města. Jsme bohaté město... Pojd' se mnou hlavní ulicí, ukážu ti náš chrám. Není to nádherná budova? Možná můžeš tím malinkým okýnkem nahlédnout dovnitř a vidět všechno to zlaté a stříbrné bohatství. Jsme opravdu vděční našim Bohům, že žijeme na tak dobrém a úrodném místě. Pojd'me do mého domu, musíš mít žízeň. Můžu ti nabídnout mléko a ovoce?

A podívej, toto jsou mé tři děti. Tohle je má nejstarší dcera, je jí dvanáct. Není krásná? A jak je chytrá! Musím jí najít dobrého manžela, který ji bude mít rád. A tady je můj nejmladší, tříletý. Tak rád si hraje u domu s naším oslem. Ale... podívej, slunce už zapadá. Musíš si pospíšet. Potřebuješ se přece vrátit k Jozuemu. Za chvíli totiž zavřou městskou bránu. A ta když se zavře, nikdo už nemůže dovnitř ani ven. Tak si pospěš. Zítra, až vyjde slunce, zdi se zřítí. Město bude vypáleno a Jozue vezme všechno zlato a poklady pro svého Boha. Víš, Jozuův Bůh nemá

žádné slitování ani se starci, ženami a dětmi... Tak teď už běž, zítra se znovu setkáme - ale já už tady nebudu, protože mě zabiješ. ⁵⁹⁰

Tento text je příhodnou ukázkou interpretace starozákonních textů z nežidovské perspektivy, tedy z perspektivy v Bibli marginalizované skupiny, obyvatel Jericha. Město je totiž v biblickém příběhu vyplněno jako klaté a obyvatelé jsou vyvražďeni. Autorka popisuje situaci z hlediska těchto zapomenutých, vyhlazených, z pohledu „dějin poražených“, a tedy i z pohledu dějin palestinských. Tím, že umocní hlas subjektů vedlejší dějové linie, zdůrazní a zpochybní nejen etickou nadřazenost, ale především upozorní na etickou problematičnost chování hrdinů hlavní vyprávěcí linie. Přesto může být tato prezentace, ačkoli velmi užitečná a působivá, poněkud zavádějící. Nejenže zde autorka sugeruje, že přijímá biblickou prezentaci jako dějinně danou, argumentace utrpením (obětí) je obdobně zpochybnitelná jako argumentace vyvolením (vítěz). Vůči „Bohem požehnanému“ tažení Jozua je zde vystavěna protiidentita „posvátných“ obyvatel Jericha. Ačkoli se zde dodáním etické hodnoty jedná o interpretační vyrovnání eticky nedocenené, devalvované skupiny vůči eticky protežované skupině, a může se tak zdát, že se jedná o dorovnání devalvované skupiny, může tato perspektiva i nadále sloužit k identifikaci s určitými „tábory“. Publikum je částečně manipulováno a prozření vedoucí k přijetí univerzalizace vyvolení či naopak k nadbytečnosti vyvolení může rovnému podílení se na utváření společného prostoru a identity bez ohledu na kategorii výjimečnosti zamezit.

Nyní představím jeden z hlavních problematických identifikačních příběhů, exodus a identifikační protipříběh, Nábotovu vinici. Následovat bude reflexe Othmara Fuchse nad problematičností identifikace s biblickými texty. Poté již postoupím za identifikaci, k třetímu kroku palestinské teologie, omezení exkluzivního židovského nároku v podobě palestinské reflexe nad tématem zaslíbení a vyvolení.

⁵⁹⁰ FUCHS, Othmar. *Hermeneutic for a New World: Memory as Encounter*. With the Interlude „*Josua fit the battle of Jericho...*“ by BECHMANN, Ulrike. Předneseno na konferenci *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 6.–12. listopadu 2005, Betlém.

6.2.1. Exodus a Nábotova vinice

Ačkoli většina teologií osvobození užívá příběhu exodu jako osvobozujícího paradigmatu, palestinská teologie si jej přivlastnit nemůže, neboť příběh biblického vyjití židovského lidu z Egypta byl nekriticky přenesen do současnosti. Doslovná interpretace představuje Židy, kteří zažívají nový exodus z rozličných národů zpět do zaslíbené země, a Palestince jako staré Kenaance, jež mají být Židy ze země vyhnáni. Událost exodu je problematická právě v jejím napojení na získání, dobytí země. „*Proto, aby lid mohl vyjít, musí mít zaslíbenou zemi.*“⁵⁹¹ Motiv zaslíbení země znamenal v tomto kontextu útlak, asimilaci a vyvlastnění původního obyvatelstva. Ateek (Naḳīm Ḳāṭīq) k tomu dodává: „*Proto je obtížné shledat význam události exodu jako celku v palestinské teologii osvobození. Eventuálně bude příběh exodu Palestinci připomínán, když i oni zažijí svůj vlastní exodus a návrat do vlasti... Na rozdíl od válek a krveprolití biblického vyprávění však doufám, že Palestinci se navrátí, aby zemi Izrael/Palestina sdíleli.*“⁵⁹²

Rovněž Mitri Raheb spatřuje problém v provázanosti exodu a dobytí země. Motiv exodu však zkoumá napříč Bibli a dospívá k diferencovanějšímu pojetí. Událost vyjití je srdcem Tóry, událostí vysvobození a jako taková je především zdrojem útěchy. Kde se však lid spoléhá na svoji vlastní sílu, tam slouží odkaz k události exodu jako varování před možností opaku exodu, tj. exilu a rozptýlení. Tuto změnu kontextu ukazuje Raheb v rámci knihy proroka Ozeáše, který vedle sebe staví hrozbu návratu do Egypta (Oz 9,1-3)⁵⁹³ a příslibení nového exodu (Oz 11,10-11).⁵⁹⁴ Varování obrací proti současnému Izraeli: Židé odcházeli z Evropy v první polovině dvacátého století jako slabí a měli na zaslíbení „právo“, v důsledku svého chování k Palestincům jej však ztratili. Nedisponovatelnost příslibem exodu demonstruje Raheb na citacích z proroka Amose (Am 9,7).⁵⁹⁵ Zde Bible sama přenáší adresáty exodu na nežidovské národy, jež Bůh rovněž

⁵⁹¹ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 87.

⁵⁹² ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 87.

⁵⁹³ RAHEB, Mitri. *I am a Palestinian Christian*. Fortress Press, Minneapolis, 1995, str. 81-91. Oz 9,1-3: „*Neraduj se, Izraeli, rozpustilým jásosem jako národy! Smilstvem se odvracíš od svého Boha, miluješ nevěstčí mzdu na každém obilním humně. Humno ani lis jim obživu nedá, mošt v zemi selže. Nebudou sídlit v Hospodinově zemi. Efrajim se vrátí do Egypta, v Asýrii budou jíst poskvrněné věci.*“

⁵⁹⁴ Oz 11,10-11: „*Budou následovat Hospodina, až zařve jako lev. Až vydá řev, přiběhnou s třesením synové od moře, přilétnou s třesením z Egypta jako ptáče, z asyrské země jako holubice. A já je usadím v jejich domech, je výrok Hospodinův.*“

⁵⁹⁵ Am 9,7: „*Nejste snad pro mne jako Kúšijci, vy, synové Izraele? je výrok Hospodinův. Nevyvedl jsem Izrael z egyptské země a Pelištejce z Kaftóru a Arama z Kíru?*“

vyvedl, tj. osvobodil. Osvobozujícího Božího jednání se tedy v Bibli dostává i nepřátelům Izraele.

Vzhledem k tomu, že problematičnost příběhu exodu z druhé knihy Mojžíšovy (Exodus) spočívá v jeho spojení s násilným dobytím a obsazením země v následujících knihách, snaží se palestínští teologové rozšířit interpretaci exodu, aby neplatila pouze a vždy židovskému lidu. Poukazují na to, že i v rámci Starého zákona je exodus milostí, darem od Boha, že Bůh vyvedl i jiné národy, nikoli pouze židovský lid a že konečně s exodem může souviset i hrozba rozptýlení, exilu. Rafiq Khoury (Rafiq H□ūrī) pak ve své disertaci interpretuje vyvedení z Egypta ve zcela duchovním smyslu jako přechod z otroctví ke svobodě, jako zvěst o Kristově přechodu ze smrti k životu a vzkříšení, jako přechod ve křtu k životu u každého věřícího.⁵⁹⁶

Mají-li se palestínští teologové přiklonit k některému starozákonnímu textu popisujícímu současnou palestinskou zkušenost, nevolí tedy příběh exodu, ale příběh Nábota a jeho vinice (1Kr 21). „...starý příběh s moderním ozvukem. Smrt a vyvlastnění Nábota a jeho rodiny se odehrávalo tisíckrát od založení Státu Izrael. Ve své podstatě vyjadřuje tento příběh tragédii Palestiny stejně jako potlačení práv jednotlivců. Ale je to více než tragický příběh, neboť v jeho srdci stojí Bůh spravedlnosti.“⁵⁹⁷ Ateek příběh aktualizuje. Vidí v něm Boží nekompromisní zasazení se o spravedlnost a to, že se Stát Izrael provinil stejným zločinem jako Achab, jenž věděl, že před Bohem jsou si všichni rovni; rovni jsou si tedy i Palestinci a Izraelci. Nerad by však uplatňoval striktní odplatu bez smilování, jak je ukázána v příběhu, ale spravedlnost s milosrdenstvím. Geris Khoury se rovněž přidává a říká, že rodin, jimž jako Nábotovi byla konfiskována půda, je bezpočet. „Podobně jako v příběhu o Nábotově vinici, potřebujeme Židy, kteří řeknou těm, jež jsou u moci, že podle židovského Písma a tradice je špatné konfiskovat půdu nevinných lidí.“⁵⁹⁸ Chacour (□Iliyās Šaqūr) pak nabízí smíření, když tvrdí, že na rozdíl od příběhu, „Nábot ještě žije.“⁵⁹⁹ A míní tím Palestince, kterým byla země odejmuta a kteří stále na její navrácení čekají: „Nábot, skrze lidi z Bir'am a Ikritu, stále žije, jejich země však byla vzata.“⁶⁰⁰ To, že Nábot žije,

⁵⁹⁶ KHOURY, Rafiq. *La catéchèse dans l'Église locale de Jérusalem*, str. 161.

⁵⁹⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 87.

⁵⁹⁸ KHOURY, Geris Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*, str. 71.

⁵⁹⁹ CHACOUR, Elias. *Auch uns gehört das Land*, str. 124.

⁶⁰⁰ CHACOUR, Elias. *Auch uns gehört das Land*, str. 125.

znamená, že žije i naděje na smíření a že Izrael se nemusí vydávat cestou Achaba a Jezabel, neboť současný příběh Nábotovy vinice je stále ještě otevřen. „*Ještě není pozdě spravedlnost znovu pozvednout.*“⁶⁰¹

Příběh o Nábotovi vystihuje palestinskou zkušenost. Příběh o exodu také, ale ve významu opresivním, nikoli osvobodivém. Přesto zůstává dojem, že se palestinská hermeneutika musela před pochopením exodu jako židovské zkušenosti, dějinné či aktuální uskrovnit do postranní linie několika veršů (Amos, Ozeáš) a postulovat se do pozice nežidovských národů, se kterými izraelský lid v Bibli hůře či lépe zacházel. Duchovní význam hlavního příběhu exodu, totiž vyvedení z otroctví do svobody, se prozatím stal pro palestinskou populaci hůře přivlastnitelným. Skutečným vysvobozením, především pro Palestince Západního břehu a Gazy, je dnes spíše emigrace ze země, a nikoli jako v biblickém podání přivedení do zaslíbené země.

6.2.2. Problém identifikace

Biblické texty jsou přínosné pro věřícího člověka a komunitu právě proto, že je možné se s nimi identifikovat, čímž se stanou narativem lidské identity. Jak bylo ukázáno na příběhu exodu a Nábotovy vinice, texty mohou sloužit k identifikaci či naopak ke kontraidentifikaci. Othmar Fuchs se zamýšlí nad nebezpečím identifikace v příběhu o dobytí Jericha, v návaznosti na text Žena z Jericha.⁶⁰²

Hlavní princip identifikace spočívá v tom, že jdeme s preferovanou dějovou linií či postavou, táhneme s Jozuem, hrdinou a prorokem Jozuem a bloudícím, utrápeným lidem izraelským, zaštitěným Boží péčí a nezpochybnitelnou autoritou Božího vyvolení, jemuž jako čtenáři uvěříme rovněž jako vyvolení svému. Hlavní nebezpečí nastává tehdy, když hlavní hrdina či celý příběh jakoby vedlejším důsledkem při dosahování svého cíle legitimizuje devalvací, diskriminaci, segregaci či vyhlazení druhé, vedlejší dějové linie, a tedy té druhé, zapomenuté strany, oběti „hrdinské historie“, obyvatel Jericha. Jako čtenáři uvěříme Božímu vyvolení Jozua, s ním se ztotožníme a rovněž uvěříme, že obyvatelé Jericha jsou eticky či nábožensky nehodní, a proto Bohem odsouzeni k záhubě. Pro vyvolené

⁶⁰¹ CHACOUR, Elias. *Auch uns gehört das Land*, str. 125.

⁶⁰² FUCHS, Othmar. *Hermeneutic for a New World: Memory as Encounter*, str. 8.

je Bible posvátným slovem a Bůh pečujícím Bohem, pro pohany je Bible a Bůh příčinou soudu a zatracení.

A zde spočívá i problém nekritického přenesení biblických textů a témat do současnosti, problém eticky nepodmíněného tématu vyvolení, neboli identifikace současného židovského lidu s pozeňnaným lidem Hospodinovým a identifikace palestinského lidu s lidem nepozeňnaným, nevyvoleným, méněcenným. Čtení biblických příběhů a identifikační strategie v izraelsko-palestinském kontextu se stává eticky citlivým nástrojem k prezentaci jednotlivých stanovisek. Ať už palestinského či jiného původu, pro vyloučené z hlavní dějové linie se biblický příběh o dobytí Jericha stává interpretačně a někdy i fyzicky opresivní. Dle Fuchse by to měli být tito utlačení, jež mají právo zpívat křesťanskou píseň „Jozue dobyl Jericho“, pravděpodobně však neradostným tónem. Ostatní, neboli hlavní vypravěcí linie, má projevoovat solidaritu a zpívat píseň „Naslouchejte lidem z Jericha“. Toho je však těžké v konfliktu zájmů docílit.

Biblický výklad, říká Fuchs, by měl být mimo jiné veden otázkou, kdy je daný text určen k imitaci a kdy je postaven jako zrcadlo. Měl by hledět na normativní intenci textu. Sama Bible si problematiku identifikace subjektů s kladnou dějovou linií všímá, když ve druhé knize Samuelově (11, 27-12, 9) představuje Davida jako toho, který se identifikoval s „nesprávnou“ stranou, neboli neuvědomil si, že příběh mluví o něm, nikoli však v pozitivním světle. Prorok Nátan se větou „*ten muž jsi ty*“ snaží zprostředkovat pravdivé setkání Davida s příběhem a se sebou samým. Podaří se mu to, neboť David se pozná v příběhu v té straně, která činila bezpráví. Nátan v dané chvíli zosobňuje tu správnou identifikační perspektivu, je hermeneutickým klíčem k příběhu a David prokazuje vůli k porozumění a k lítosti.

Dle Fuchse je třeba při přenesení příběhu do současnosti, tedy při identifikaci subjektů, dbát na korespondenci sociálního statutu se statutem hermeneutickým. Sociální a osobní situace čtenáře či komunity musí s optikou vyprávěného příběhu jednoduše sedět. Proto Fuchs považuje za nezbytné provádět komparaci sociálních kontextů: analýzu sociopolitického kontextu biblického příběhu na jedné straně a na druhé straně analýzu současné sociopolitické situace daných skupin, případně jejich situace existenciální. To, kdo je David a kdo je Goliáš, není jednou provždy dané, ale musí být dle současné situace aktualizováno. Hlavním zájmem v interpretaci konfliktních textů je pak najít

pravdivý hermeneutický klíč umožňující spravedlivé uchopení textů. Nyní k hlavní problematice, tématu vyvolení a zaslíbení.

6.3. Vyvolení Izraele a zaslíbení země: přístupy palestinských teologů k ústřední problematice

To, co se podkrylo v příběhu Ženy z Jericha a v otázce identifikace, se systematicky předkládá v základním biblickém, filosoficko-teologickém konceptu, jenž je východiskem umožňujícím zneužití biblické interpretace k politickým účelům, a tím je koncept vyvolení lidu a zaslíbení země. Z pozice náboženské, biblické a božské autority je jedna skupina prezentována jako nadřazená druhé, skupina izraelsko-židovská nadřazena skupině palestinské. První skupina má určitá práva, tj. zaslíbení, zatímco druhá skupina tato práva nemá a skupině první se musí podřídít, chce-li si zachovat alespoň Boží přízeň. Židovskému lidu je zaslíbena Země zaslíbená, Kanaan či Palestina, palestinský lid je viděn jako lid pohanský, jemuž země nenáleží. Židovský lid je dědic, palestinský lid je služebník, cizinec. Otázka vyvolení židovského lidu by sama o sobě, tj. na teologické a biblické rovině, nemusela být tak problematická, pokud by se v současnosti vyvolení nepojímalo jako exkluzivní vyvolení jednoho proti druhému či jako vyvolení k dominanci na politické rovině.

Palestinští teologové jsou Palestinci, tedy příslušníky oné druhé skupiny, na níž křesťanští sionisté a židovští náboženští extremisté útočí. Zároveň jsou však křesťany. Křesťanství na židovství navázalo a již dva tisíce let svůj vztah k židovství řeší, s nebyvalou intenzitou především od druhé světové války. Západní církve uznaly výjimečné postavení židovského lidu v dějinách spásy a Židé jsou nyní považováni za starší bratry křesťanů. Pro palestinské křesťany a teology je však izraelsko-palestinský konflikt konfliktem čistě politickým, náboženské otázky byly do něj zavlečeny pouze druhotně. Proto je jejich prvořadým cílem náboženskou a politickou rovinu odlišit a očistit náboženství od politiky a naopak. Díky svému palestinství a křesťanství se však nachází v dilematu. Většina z teologů by ráda židovskému lidu uznala práva jako lidu náboženskému, kvůli pozitivnímu vztahu západního křesťanského světa k židovskému lidu a neméně kvůli současnosti a budoucnosti ve Svaté zemi: chtějí přijmout židovský a izraelský lid jako skutečného souseda. Na druhou stranu však

nechtějí za žádnou cenu dopustit, aby to, že přiznají židovskému lidu náboženské právo na vyvolení a zaslíbení, bylo použito v přesmyčce proti nim jako Palestincům na podporu politických práv židovského národa v Palestině. Zde, v přesmyčce mezi náboženským a politickým pochopením pojmů vyvolení a zaslíbení spočívá základ fundamentalistické interpretace.

Palestinští teologové řeší tuto velmi delikátní teologicko-politickou otázku pomocí několika přístupů.⁶⁰³ Prvním způsobem je otázku popřít jako nelokální a židovskému lidu právo na vyvolení upřít na základě tradiční křesťanské substituční teorie. Tím teologové popřou i práva politická. To však většina teologů považuje za radikální a zastaralý postup. Mnohem častěji používají spiritualizaci a univerzalizaci k rozšíření vyvolení z jednoho lidu na všechny národy a všechny věřící. Blízkým krokem je pak usouvztažnění vyvolení do kontextu vlastního sebepochopení a posledním krokem je etické podvázání vyvolení, tedy vyvolení je akceptovatelné jako vyvolení ke službě, nikoli k nadvládě. Kromě prvního přístupu, tj. popření otázky, se tři následující přístupy vzájemně doplňují. Bojují proti představě výlučnosti vyvolení, nároku a právu na vyvolení, absolutizaci vyvolení a vyvolení jako nástroji k ponížení ostatních.

6.3.1. Popření otázky

Poněvadž se s otázkou vyvolení židovského lidu a zaslíbení země setkali arabští a palestinští teologové poprvé v rámci mezinárodního konzultačního procesu křesťanských církví, nahlíželi ji jako problém typicky západního charakteru a poválečného vyrovnávání se křesťanských církví s rolí židovského lidu v dějinách spásy. *„Jako palestinský křesťan nemůžu se západní teorii zaslíbení země vůbec souhlasit. Pro mě jako palestinského Araba není tato otázka žádným velkým problémem, protože v toto zaslíbení prostě nevěřím... Mám svoji vlastní interpretaci a moje teologie je lokální teologií..., a proto mi tento aspekt nedělá žádné potíže.“*⁶⁰⁴

Z pohledu tradiční substituční teologie zohledňuje otázku v průběhu mezinárodního konzultačního procesu libanonský teolog George Khodr (□ūr□

⁶⁰³ Základní rozdělení palestinské odpovědi na popření otázky, univerzalizaci, kontextualizaci a etizaci je převzato z GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 256-275.

⁶⁰⁴ KHOURY, Geris Sa'ed v rozhovoru s NIEBER, Peter, *Interview, GB* (Gemeindebrief – Evangelische Gemeinde – Erlöserkirche Jerusalem) 3-4/1987, str. 14-18, str. 16. Citováno dle GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 259.

□ udr). „Na západní teologii mi vadilo, že se domnívala, že tu jsou buď dva lidi Boží, židovský a křesťanský, nebo jeden lid, zformovaný z Židů a křesťanů dohromady. Ale já jsem západním teologům říkal, že obě tyto koncepce jsou proti patristické tradici. Že podle ní je Církev Nový Izrael a že nelze teologicky klást židovský lid na stejnou úroveň jako ty, kteří věří v Ježíše Krista... Základní otázkou tu je, zda přiřkneme božský, teologicky legitimní statut postbiblickému judaismu, židovskému náboženství jako takovému. V mé četbě textů je to jasné, Židé jako vyvolený lid již neexistují, neboť církví je nyní nový lid, křesťané, jako Nový Izrael... Moje největší výtky západním teologům zde je, že o hrůzách šoa přemýšlí teologicky, že směšují politické volby s volbami teologickými. A to nejen v případě Židů, ale i Palestinců. Proč se západní křesťané pokoušejí najít teologické důvody pro politická rozhodnutí, která si zvolili? Můžeme přece přijmout myšlenku, že judaismus jako náboženství v Božím plánu nemá místo, že existuje pouze Církev, a hájit svobodu Židů po celém světě, bojovat proti Hitlerovi i za jejich nynější práva. Z obdobného úhlu pohledu brání někteří melkitští kněží teologickou legitimitu islámu. Ale i zde je to proti tradičnímu křesťanskému učení. Islám nemá žádnou teologickou legitimitu. Avšak muslimové existují a máme s nimi jednat jako s bratry a přáteli. Nemusím deklarovat Mohameda jako proroka ani přiznávat vyvolení a zaslíbení židovskému lidu, nemusím dělat teologické ústupky, abych mohl mít s Židy a s muslimy dobré sousedské vztahy.“⁶⁰⁵

Ačkoli má pozice George Khodra v rámci tradičních blízkovýchodních vztahů a blízkovýchodních náboženství svoji velmi pozitivní logiku, lokální izraelsko-palestinská situace je až příliš propletena se západním myšlením. Téma vyvolení židovského lidu a dědičného práva na zaslíbenou zemi bylo palestinským teologům připomínáno s fundamentalizujícím nádechem především po šestidenní válce a donutilo je k většímu zamyšlení se nad teologickou otázkou vyvolení a zaslíbení. Pod vlivem západní teologie museli opustit nadále nevídanou substituční teologii a odmítnout i tendenci Gerie Khouryho otázkou se vůbec nezabývat.

⁶⁰⁵ George Khodr, 3. srpna 2007, Broumanna.

6.3.2. Univerzalizace

Zaslíbení určená židovskému lidu ve Starém zákoně zachovávají palestinští teologové metodou univerzalizace s tím, že výlučný charakter vyvolení a zaslíbení odstraňují argumentem, že zaslíbení židovskému lidu mělo exemplární povahu a bylo s příchodem křesťanství vztaženo na všechny národy.⁶⁰⁶ Vyvolení židovského lidu není zrušeno ani se jeho adresátem nestala pouze církev. Inkluzivní metoda univerzalizace umožnila všem národům podílet se na Hospodinových zaslíbeních a všechny země se staly zemí svatou a zaslíbenou.

Zastánci této teorie, především Naim Ateek (Na'im Ātīq)⁶⁰⁷ a Rafiq Khoury, přirozeně spojují tento vývoj s vývojem dějin spásy a s vývojem porozumění lidí Boží podstatě, od partikulárního Boha kmene k univerzálnímu Bohu, od výlučného zaslíbení k inkluzivnímu požehnání. Židé sloužili jako příklad toho, co nastalo v plnosti pro všechny. *„Jednotlivé se stalo obecným. Požehnání a Boží zájem o jeden lid jsou zevšeobecněny, aby zahrnuly všechny národy a každou zemi. Díky tomu může každý národ říci o své zemi: Toto je Boží země, součást Božího světa a Bůh vyžaduje, aby člověk žil správně a spravedlivě na své zemi.“*⁶⁰⁸ Uplatňují-li Židé i nadále nárok na exkluzivní vyvolení a zaslíbení na úkor ostatních, nerozumí Boží podstatě a smyslu svého vyvolení jako modelu pro ostatní. V rámci univerzalizace již Bůh není pojímán jako Bůh jednoho lidu a jedné země, ale jako Bůh celého světa. *„Země, kterou si Bůh vyvolil v určitém čase v dějinách pro zvláštní lid, je nyní viděna jako paradigma, model pro Boží zájem o každý lid a každou zemi.“*⁶⁰⁹

S touto tezí souvisí biblická a teologická pozice, kterou přejímají všichni palestinští teologové, a sice ta, že země Kanaan patří Bohu.⁶¹⁰ Zvláštní svatost jakékoli země a rovněž Svaté země palestinští teologové odmítají. Svatost země vidí pouze jako druhotnou, odvozenou od svatosti Boží, jemuž země patří, nebo od svatosti lidí, kteří v zemi žijí a jsou od Boha posvěceni. Svatá je země tím, že

⁶⁰⁶ KHOURY, Rafiq. *Palästinensisches Christentum – Erfahrungen und Perspektiven*. Kleine Schriftreihe 7, Trier 1993, str. 41.

⁶⁰⁷ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, s. 103-114. Také v: ATEEK, Naim. *Biblical Perspectives on the Land*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books. Maryknoll, New York, 1991, str. 108-116.

⁶⁰⁸ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 108-109.

⁶⁰⁹ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 108.

⁶¹⁰ Lv 25, 23: *„Země nesmí být prodávána bez práva na zpětnou koupi, neboť země je má. Vy jste u mne jen hosté a přistěhovalci.“*

za ni lidé přijímají odpovědnost. Jelikož je jakákoli země Božím vlastnictvím, neznesvěcovat ji nespravedlností se stává normou nejen pro židovský lid, ale i pro každou vládu a lid každé země; neposlušnost znesvěcuje zemi a vede k její ztrátě.⁶¹¹

Univerzálně pojaté zaslíbení tedy nevyklučuje Židy ani Stát Izrael, avšak rovněž je neopravňuje k politickým požadavkům. Tíhnout pouze k exkluzivním pasážím znamená být nevěrný biblickému poselství a příliš úzké zaměření na zemi požehnání židovskému lidu v minulosti nepřineslo a nepřináší ani v současnosti. Celá země se v univerzalistické perspektivě stává svatou zemí těm, kteří doufají v Boha, přičemž spravedlivé jednání je kritériem k jejímu držení.

6.3.3. Kontextualizace

O kontextualizaci vyvolení a zaslíbení se snaží především Mitri Raheb. To, že starý Izrael si vykládal své dějiny vztahu s Bohem jako výjimečné, pokládá za pochopitelné a respektovatelné v rámci zkušenosti a vyjádření víry. Jako takovému mu však nelze přiřknout objektivizující hodnotu. Dojde-li k tomu, ztrácí vyvolení a zaslíbení svůj kontext víry a stává se nebezpečnou ideologií. Fenomén vyvolení a zaslíbení je o to pochopitelnější, že jej nacházíme ve všech monoteistických náboženstvích, kde věřící vnímají svůj vztah s Bohem jako jedinečný. Výjimečný a jedinečný tento vztah jistě je, přiznává Mitri Raheb, ale pouze v rámci vyznání víry, nikoli v politické realitě. Vztah s Bohem, a tedy i vyvolení a zaslíbení, je především darem, navíc zarámovaným do etického kontextu. Je duchovním nástrojem útěchy a podpory a nemůže se stát na milosti nezávislým nástrojem nároků a práv neboli ideologií. Naopak, má vést k chvále Boha a k odpovědnosti za svět. Věčnost duchovního vyvolení rovněž není věčností lidskou. „Boží vyvolení není žádný věčně platný neměnný dekret, jemuž by byl Bůh věčně podroben. Vyvolení se musí vždy znovu v příslušném novém kontextu vykládat, zvěstovat a aktualizovat.“⁶¹² A to bylo a je úkolem proroků nastavujících příslušnému lidu zrcadlo.

Vyvolení navíc platí vždy určitému lidu, nikoli státu. Uzavření smlouvy s jedním lidem však ani v Bibli neznamena, že Bůh se přestal zajímat a starat o

⁶¹¹ Nu 35, 34; Jer 2, 7; 16, 18.

⁶¹² RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 93.

ostatní národy. Žádnému vyvolenému lidu nenáleží soudit, kdo je či není vyvolen: „Setkám-li se s Židem, který věří ve vyvolení svého národa, pak bych jako křesťan jeho vyvolení měl nejen respektovat, ale také k němu zaujmout náležitou úctu a v zaslíbení s ním doufat. Jako křesťan bych však rovněž neměl přestat svědčit o Božím vyvolení všech.“⁶¹³ Starý zákon si je vědom přítomnosti jiných národů (Gn 23, 1-20; Sd 1, 18-21), čistě židovský stát dle biblického podání nikdy neexistoval a ani nebyl zamýšlen (Jer 12, 16; Iz 2, 2-5). „Naplnění starozákonního zaslíbení neznamená, že zaslíbená země bude patřit výlučně Izraeli, nýbrž že bude obsahovat i jiné národy. To je ostatně něco, co zpravidla zůstává nepovšimnuto.“⁶¹⁴ Rovněž hranice zaslíbené země nejsou jednotně a zřetelně popisovány (Gn 15, 18; 1Kr 5, 1; Nu 34, 2-13; Joz 13-19; Sd 1).

Židovský Stát Izrael je výsledkem politického vývoje devatenáctého a dvacátého století. Víru v zaslíbení země Židů přechajících z Evropy je třeba respektovat, nikoli však současné teritoriální nároky Státu Izrael. „Když z Evropy utíkali vyhnaní a holocaust přeživší Židé a viděli ve své imigraci do Palestiny naplnění starozákonního zaslíbení země, pak je to, jako svědectví a výraz jejich víry, třeba respektovat. Když však dnes po palestinské intifádě o zaslíbení země a jejím naplnění mluvíme ve Státě Izrael, musíme si uvědomit, co to v tomto kontextu znamená.“⁶¹⁵ Kontext se mění, když Izrael disponuje zemí, státem a armádou, nárokuje si vlastnictví země a zapomíná na spravedlnost. Zaslíbenou zemí si stejně jako vyvolení není možné nárokovat (Am 2, 13-16; Iz 28, 21; 29, 1nn; Jer 21, 4nn, Mal 3, 24), neboť země je Hospodinova (Lv 25, 23). Židovskému, a jakémukoli jinému vyvolenému lidu, navíc plyne z vyvolení povinnost být světlem okolním národům (Iz 42, 6), aby z Izraele a okolních národů mohl povstat jeden lid Boha Abrahama (Ž 47, 10).

Fundamentalistická interpretace přehlíží zakotvení textu v určitém dějinném období, v určitém společenství a v náboženské oblasti. Původní kontext zabsolutňuje a náboženský kontext politizuje. V kontextuálním přístupu je vyvolení přijímáno zkušenostní optikou víry a je poukazováno na měnící se kontext a na působení dějin textu. Vyvolení židovského lidu je jako platná

⁶¹³ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 97.

⁶¹⁴ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 102.

⁶¹⁵ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 103- 104.

zkušenost židovského lidu v rámci víry a identity přijato, avšak není důvod, proč jej stavit na vyšší úroveň než zkušenost a identitu palestinskou.

6.3.4. Etizace

Všichni palestinští teologové se shodují na tom, že vyvolení je spíše než privilegiem povoláním ke službě druhým. Geris Khoury interpretuje požehnání Abramovi z Gn 12, 1-4 jako výraz Božího pověření: požehnání a daru země se Abramovi dostane pouze pod podmínkou, že bude zemi a národům této země požehnáním.⁶¹⁶

Stejně tak i pro Eliase Chacoura⁶¹⁷ je vyvolení a zaslíbení v přímé souvislosti díky etické dimenzi Božího pověření vyvoleného lidu a popisuje je nikoli z perspektivy Jozuova dobytí, ale z perspektivy Abrahamovy. V zemi žil jako nomád, věděl, že není v zemi jediný, kdo uctívá Boha, proti ostatním se nepokoušel užít násilí ani je ze země vyhostit. Zaslíbení Abramovi a jeho potomkům, včetně současného židovského lidu, proto spočívalo a spočívá ve správcovství země. Reálná situace je však mnohem důležitější než teologické konstrukce, neboť i Palestincům byla svěřena správa země již po mnoho staletí. Jsou-li jednou již dva národy v zemi, a to jistě ne bez Boží vůle, musí najít způsob společného soužití. Proto Chacour směr zaslíbení obrací: zaslíbení země nevyplývá z vyvolení určitého lidu, ale vyvolení lidu ze zaslíbení, ze správcovství země. Palestincům náleží země nikoli kvůli původnímu zaslíbení, ale proto, že ji spravovali a že i oni náležejí k ní. Palestinští křesťané jsou zklamáni tím, že nejsou Židy přijímáni,⁶¹⁸ a ptají se, zda i oni nejsou označováni za děti zaslíbení, za Abrahamovy potomky.⁶¹⁹ Ze sdíleného vyvolení a správcovství země vyplývá stejný etický závazek pro židovský i pro palestinský lid, pod kterým Chacour, podobně jako ostatní, rozumí být světlem národům. *„Chtěl bych položit kritickou otázku: Co očekával Bůh od Abrahámových potomků, kteří jako správci v jeho zemi žili? Odpověď je třeba hledat u starozákonních proroků. Během studia proroků mi bylo zcela jasné, že Bůh uložil těmto správcům zvláštní poslání. Bůh od nich požadoval, aby tlumočili jeho charakter celému světu, aby jeho tvář ve*

⁶¹⁶ GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie*, str. 267. Interview autora s Geris Khourym z 31. ledna 1996 v Betlémě.

⁶¹⁷ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 147-157.

⁶¹⁸ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 152.

⁶¹⁹ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 148.

všech svých skutcích zviditelňovali, počínaje způsobem vlády a konče vážením na tržišti.⁶²⁰ Pro všechny obyvatele země je vyvolení a zaslíbení spojeno s poctivostí a spravedlností. To pro současný Izrael znamená obnovení práv a důstojnosti Palestinců. Za těchto okolností může být země požehnáním pro všechny, kdo na ní sídlí a na její správě se podílejí.

Podobně argumentuje Michel Sabbah (Mīšēl Šabbāh), když říká, že chce-li si nějaká politická autorita přivlastňovat autoritu Boha a Písma „jako referenci, pokud jde o dar země, znamená to, že se musí nechat vést rovněž i v současném konfliktu etickými principy obsaženými v tomto zjeveném Písmu.“⁶²¹ Musí se řídit principy spravedlnosti a laskavosti vůči ostatním národům. Je totiž velmi obtížné smířit skutky násilí, kterých se dopouští politická a vojenská autorita s příkazy Božími, na jehož smlouvu, vyvolení a zaslíbení se tato politická autorita odvolává. „Respektujeme vztah, s jakým se židovský lid identifikuje s náboženstvím, jež mu Bůh zjevil. Ale nevěříme, že toto duchovní pouto v sobě obsahuje politické právo... Bůh chtěl učinit z biblických dějin nástroj Zjevení a dějin spásy pro lidstvo. A to je to, co tvoří rozdíl mezi dějinami biblického Izraele a dějinami Izraele současného.“⁶²²

6.3.5. Shrnutí

Šeská kapitola doposud upozornila na problematičnost identifikace a centrálního biblického konceptu vyvolení - zaslíbení. Ukázalo se, že hlavní obtíží v ideologickém boji o Starý zákon není na prvním místě etická otázka násilí ve Starém zákoně, ale především kategorie využívající metody takzvaného strategického esencialismu, ve kterém jedna skupina navýší svoji hodnotu za pomoci vyšší, v tomto případě náboženské autority. Hlavním problémem při zneužití Písma v izraelsko-palestinském kontextu je tedy otázka vyvolení jedné skupiny proti druhé a otázka zaslíbení, neboli výjimečných práv této skupiny. Zmíněné násilí pak z uplatnění konceptu vyvolení - zaslíbení vyplývat může, ale nemusí. Zde přicházejí na řadu etické maximy, jež i v Bibli měly podvazovat

⁶²⁰ CHACOUR, Elias. *Und dennoch sind wir Brüder. Frieden für Palästina*, str. 149.

⁶²¹ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Lettre pastoral de Mgr Michel Sabbah. Documentation catholique, 16 janvier 1994, No 2086, str. 72-83, str. 81. Viz také SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Desclée de Brouwen, Paris, 2003, str. 89-174.

⁶²² SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

pojmem náboženského vyvolení. Svízel nastává v tom případě, stane-li se vyvolení výlučným nárokem a oddělí-li se od něj etická podmíněnost. Je-li zaslíbení a vyvolení dále přesunuto z náboženské do politické, tedy mezilidské a mezikomunitní společenské oblasti, může se začít prosazovat dominující a opresivní charakter konceptu vyvolení - zaslíbení a jeho původní, blahodárný eticko-náboženský zřetel mizí.

Palestinští teologové se za pomoci univerzalizace, kontextualizace a etizace snaží omezit absolutní politicko-náboženský nárok jedné skupiny, jež sama sebe jako vyvolenou vidí. Snaží se usouvztažnit postoj této skupiny do reálných sousedských, eticky žitých vztahů. Ohraničením pole působnosti vyvolení - zaslíbení se pokouší dospět k odlišení náboženského a politického diskurzu a určit hodnoty, za kterých je možno vyvolení akceptovat. Jinou cestu tak chtějí dojít pozice, kterou předestřel George Khodr, když mluvil o blahodárnosti rozlišení náboženských konceptů a politické reality.

Prozatím byla představena fáze údivu a odcizení textům, fáze posílení palestinského elementu v biblických textech a pokus odlišit politický nárok od náboženského konceptu vyvolení - zaslíbení. V následující části budou představeny návrhy palestinské hermeneutiky vypracované třemi místními teology. Díky nim lze doposud probraná témata zasadit do celku a vypracovat komplexnější přístup k politickému zneužití Bible.

6.4. Návrhy obecné hermeneutiky z palestinské perspektivy

Celkové pojetí biblické hermeneutiky předkládají tři palestinští teologové: Naim Ateek, Mitri Raheb a zčásti i Michel Sabbah. Zatímco Ateek chce v Bibli nalézt autentické slovo Boží vedoucí k osvobození čtenáře a Raheb usiluje o kontextualizaci, neboli odkrytí podmínek, za kterých se text může stát Božím slovem, Sabbah chce přijmout politické výzvy určené Bibli a číst ji i nadále jako duchovní slovo ve společenství církve. Jak připomíná Geris Houry, vypořádat se s fundamentalistickou biblickou interpretací není pro Palestince akademickým, ale existenciálním úkolem. *„Pro nás, Palestince, není interpretace Bible akademickým cvičením. Určuje naše právo na zemi, zda Bůh je či není Bohem utlačovaných či zda jsme vyloučeni jako nevyvolený lid... Otázka po dobrotě a*

*moci Boží nemůže být pro nás, Palestince, elegantně vyřešena na teoretické rovině.*⁶²³

6.4.1. Naim Ateek

Naim Ateek⁶²⁴ volí osobu Ježíše Krista, jenž lidem zjevil pravou Boží podstatu, jako hermeneutický klíč k adekvátní biblické interpretaci a interpretaci dějinných událostí. Palestinskou svízel se zneužitím Bible k politickým účelům se snaží vyřešit rozlišením autentických a neautentických biblických textů na základě vývoje obrazu Boží podstaty zachycené v Bibli.

Ateek zavádí kategorii univerzalizmu a partikularismu jako kritérium inkluzivního či exkluzivního pojetí Boha a kritérium autentických a neautentických textů.⁶²⁵ V biblické tradici je pak možno vysledovat tři odlišné proudy. Nacionalistický proud je inspirován knihami Jozue, Soudů, knihami Samuelovy a Královskými. V rámci tohoto výkladu lidé věří, že Židé mají s Bohem privilegovaný vztah a usilují o získání národní nezávislosti militantním a nacionalistickým způsobem. Příkladem jsou knihy Makabejské, hnutí zélótů či současné sionistické hnutí. Představa Boha v této tradici je velmi úzká, exkluzivní, Bůh zasahuje na podporu Izraele a minulost je zidealizována. Sionismus obnovil na úkor prorocké tradice tuto v Bibli již přítomnou nacionální tradici, když se soustředil na vyvolení židovského lidu, zaslíbení země a její dobytí. V Ateekových očích jde o pokles k exkluzivní představě o Bohu, k partikularismu. Druhým biblickým proudem je na Tóru orientovaná tradice, jež se vzdala politické moci pro hodnoty náboženské a etické. K představitelům patří farizeové, rabínský a reformovaný judaismus. Třetí biblickou tradicí je tradice prorocká prosazující univerzalistickou a inkluzivní představu o Bohu. Vznikla s prorokem Ámosem, krystalizovala v exilu a vyvrcholila Ježíšem Kristem. Tato linie pokračuje dle Ateeka v církvi a svým přístupem se k ní hlásí i palestinská teologie.

⁶²³ KHOURY, Gerjes Sa'ed. *Olive Tree Theology - Rooted in the Palestinian Soil*, str. 42.

⁶²⁴ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*. Kapitola čtvrtá: The Bible and Liberation: A Palestinian Perspective, str. 74-114, téma biblické hermeneutiky a pojetí Boha je pojednáno v první části, str. 77-100.

⁶²⁵ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 92-100.

Zpět k autentickým a neautentickým textům. Při setkání s obtížnou biblickou pasáží je třeba se zeptat: „*Je způsob, jakým tomu rozumím, stejný, jakým jsem poznal Boha v Kristu? Souzní to s obrazem o Bohu, který mám a jež mi zjevil Ježíš Kristus?*“⁶²⁶ Je-li odpověď kladná, daná pasáž je eticky konzistentní s Boží podstatou, je autoritativní a platná. Je-li záporná, text autoritativní není, avšak zůstává platný pro pedagogické účely a určuje, kým Bůh není. Neautentické texty jsou tedy takové texty, které neodpovídají Boží podstatě zjevené v Kristu dle základní premisy, že Bůh je Bohem lásky, nikoli pomsty. Za neautentické biblické texty považuje Ateek například dobytí Jericha (Jz 6), klatby v něm obsažené (Jz 6, 17.21), příběh zlořečení a zabití dětí (2 Kr 2, 23-24), texty týkající se zničení Amálekovy památky (Ex 17, 14-16; Dt 25, 17-19; 1 Sa 15, 1-3), egyptské rány, usmrcení prvorozených, zničení faraonova vojska (Ex 7-12; Ex 12, 29; Ex 14-15) apod.

Ateek se snaží zbavit se kmenové, příliš úzké představy Boha a vyhnout se exkluzivnímu pojetí v otázce biblické a dějinné interpretace. Bibli se jako celku snaží zachovat nárok na pravdivost v rámci vývoje lidského pochopení Boží podstaty a validitu jednotlivých textů klasifikuje v biblickém rámci. Dějepravnou linii biblického podání sleduje víceméně jako věrohodnou a literární a historicko-kritický přístup příliš nepoužívá. Biblické texty klade za sebe do lineární časové linie a nečte je synchronně jako příběhy stojící vedle sebe, čímž nedosahuje plastičnosti v Bibli. Stojí tak částečně v lineární logice výkladu. Tento nedostatek kompenzuje netradičním propojováním biblických témat, událostí a myšlenkových hnutí napříč dějinami. Výsledkem je dualistický rozpad textů na autentické a neautentické, přičemž hodnotícím kritériem je osoba Ježíše Krista a Bůh lásky, nikoli pomsty. V Ateekově práci chybí odkaz na interpretující komunitu či tradici jako zázemí k používání osoby Ježíše Krista jako hermeneutického klíče, jež se takto zdá značně individuálně podmíněné. Přes kritické poznámky vůči představenému hermeneutickému přístupu má Ateek nepopíratelné zásluhy, neboť jako první z palestinských teologů své teologické a hermeneutické pojetí systematizoval a spojil v něm převyprávění sociopolitické historie konfliktu, biblickou interpretaci, systematickou teologii a otázky aplikované etiky.

⁶²⁶ ATEEK, Naim Stifan. *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, str. 82.

6.4.2. Mitri Raheb

Mitri Raheb rozpracovává kontextuální, perspektivní hermeneutiku.⁶²⁷ Uplatňuje historicko-kritickou metodu, kanonickou a socioideologickou kritiku a zohledňuje dějiny působení textu. Volá po zodpovědnosti při výkladu textu vzhledem k současným dopadům působení fundamentalizujícího výkladu a upozorňuje na sociopolitické zájmy a motivace každého výkladu.

Bible je pro Raheba Boží slovo v dějinném slově lidského svědectví a zkušenosti víry. Nikoli objektivní fakta, ale žité zkušenosti a pravdy. Písmo je souborem různých, kontextuálně a vírou podmíněných narativů vyprávěných z konkrétní perspektivy určitého lidu, souborem narativů pojednávajících o zemi, o lidu a národech dané země a o proměnách identity židovského lidu. Jednotlivý biblický kontext je třeba brát v potaz, a proto je zapotřebí užívat historicko-kritické metody a ptát se kdy, kým, pro koho a za jakým účelem byl text napsán a jak byl používán. Výklad musí být zodpovědný před Bohem i před lidmi. A jelikož biblické texty v tomto smyslu utvářely dějiny, je třeba se ptát, zda nesloužily k ospravedlnění násilí a exkluzivního přístupu, například antijudaismu v křesťanství. Čtenář by se měl rovněž ptát, co znamená text v dnešním kontextu, měl by se zajímat o dějiny působení textu, zda text neslouží v současnosti k opresi. Vykladač si má být vědom sociopolitických zájmů a motivací výkladu: *„Jaké dějiny působení může text dnes vyvolat? Jeden a tentýž výrok může v různých kontextech znamenat něco jiného. Jedna a tatáž teologie může vyvolat opačné působení. Může znamenat spásu či neštěstí, osvobození či zotročení, spravedlnost či nespravedlnost, mír či válku. Proto musí člověk dbát na sociální, ekonomické a politické implikace, motivace a zájmy, jež při výkladu hrají roli.“*⁶²⁸

Raheb nahlíží na Bibli jako na svědectví menšiny, židovské ve Starém a křesťanské v Novém zákoně. Jednou ze zkušeností menšiny je být pronásledován, přičemž pronásledovaný vykládá situaci či Bibli zcela jinak než pronásledující. *„Je něco jiného, když v úzkostech se zmítající křesťan učinil kříž jako znamení Krista, než když si římský voják vyryl na svoji helmu kříž jako znak triumfujícího Boha. Je rozdíl, zda mluví o zaslíbení země Žid, jenž přežil koncentrační tábor,*

⁶²⁷ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 84, oddíl v páté kapitole, která nese název: *Bibelauslegung im israelisch-palästinensischen Kontext*, str. 79-110.

⁶²⁸ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 87.

*nebo izraelský kolonista pocházející ze Spojených států amerických. Bible jako kniha pronásledovaných má ukřižovaného Pána ve svém středu. Avšak pouze z tohoto středu je možno Bibli pravdivě rozumět a vykládat.*⁶²⁹

Bible je duchovní slovo Boží, proto není možné ji interpretovat nezávisle na víře a na duchovních hodnotách. Pro křesťany navíc Bible Starého a Nového zákona tvoří jeden smysluplný, nedělitelný celek. Ježíš namísto identifikace s jedním lidem usiloval o smíření odlišných skupin v zemi. Celý proces identifikace zpochybnil a uvedl na spirituální rovinu. Klíčem k výkladu je Rahebovi princip zákona a evangelia, přičemž soudit neznámá provést nestranný soud, nýbrž odstranit konflikt a nastolit stav opětovného pokoje. Ježíš Kristus je zosobněním této Boží spravedlnosti.

V unikátním kontextu Svaté země považuje Raheb zemi za páté evangelium, hermeneutický klíč k pochopení biblické zvěsti. K vysvětlení současné situace dodává, že tragédií země bylo, že získala příliš velkou ideologickou reputaci, nekorespondující s jejím skutečným významem a se schopnostmi jejích obyvatel. Pověštinou byla okupována, a byla-li ponechána sama sobě, obtížně se spravovala, neboť se zde nevyvinula dostatečně autonomní a inkluzivní identita, která by sjednotila odlišné národy, jež v zemi od nepaměti sídlily. Kontinuita palestinského lidu sídlícího v zemi s přetrvávající blízkovýchodní biblickou kulturou je Rahebovi šestým evangeliem a druhým nezbytným hermeneutickým klíčem.⁶³⁰

Raheb se pokouší vypořádat se s biblickým „antikenaanismem“, číst Bibli z pohledu obyvatel Kenaanu a vytvořit tak alternativní hermeneutiku palestinského podání k posílení palestinského křesťanského lidu. V dalším kroku se však pokouší o vytvoření teologie inkluzivní spirituality, která by byla spravedlivé hermeneutice nápomocna. Zde je cílem překonat exkluzivní kmenovou mentalitu projevující se jak ve výkladu biblických textů, tak ve výkladu politických událostí a vytvořit společnou lokální izraelsko-palestinskou platformu duchovně-interpretčních pravidel, na jejímž základě by se dalo sdílené Písmo společně vykládat neofenzivně vůči kterékoli straně, hermeneutiku, jež by podporovala

⁶²⁹ RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser*, str. 89.

⁶³⁰ Úvodní přednáška Mitri Raheba, pořadatele konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“, 7. listopadu 2005, Betlém.

inkluzivní nenásilnou kulturu a spěla ke smíření interpretací a ke smíření národů sídlících v zemi.⁶³¹

6.4.3. Michel Sabbah

Pastýřský list Msgr. Michela Sabbaha „*Číst a žít Bibli v zemi Bible dnes*“ byl promyšlen v kruhu kněží a teologů jeruzalémské církve a vydán u příležitosti postupujícího mírového procesu.⁶³² Předmětem dopisu je porozumění vztahu mezi Starým a Novým zákonem, násilí v Bibli a porozumění témat zaslíbení, vyvolení, smlouvy, daru země v současném izraelsko-palestinském konfliktu.

Ačkoli se může zdát, že Bible palestinským křesťanům situaci konfliktu ještě zhoršuje, musí to být nikoli Bible, ale její nesprávné interpretace, které je třeba zavrhnout. Je třeba pokorně uznat, že Boží slovo není slovem naším a nemáme právo se činit nad ním soudcem jen proto, že mu nerozumíme. Porozumění Bibli vyžaduje zvláštní úsilí a milost Boží k odhalení autentického slova Božího. Tohoto úkolu není člověk schopen dosáhnout sám vlastními silami, pouze společně, ve společenství církve. „*Narozena ve společenství, přijata ve společenství, předávána ve společenství, Bible nám dává svůj smysl ve společenství.*“⁶³³

Stejně tak nemáme Písmo užívat k ospravedlňování svých pozic. Abychom zůstali věrni víře a slovu Božímu, je třeba se osvobodit od vědomých či podvědomých inklinací k určitým kulturním a politickým pozicím. „*Neboť Boží slovo musí zůstat světlem a průvodcem, nikoli nástrojem k boji s tím či oním či k boji jeden s druhým. Slovo Boží nemůže být než nástrojem k boji za pravdu... Jestliže v nás ale žijí rozdělení a zášť, znamená to, že deformujeme slovo Boží a činíme z něj zbraň smrti a nikoli pravdy. Znamená to akceptovat politické čtení Bible a zapomínat na jeho náboženskou podstatu.*“⁶³⁴

V souvislosti s jednotou Starého a Nového zákona církev vždy, i dnes, měla jasný postoj: celá Bible Starého a Nového zákona je slovem Božím, oba zákony

⁶³¹ Závěrečná přednáška Mitri Raheba, pořadatele konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“, 12. listopadu 2005, Betlém.

⁶³² SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Lettre pastoral de Mgr Michel Sabbah. Documentation catholique, 16 janvier 1994, No 2086, str. 72-83. Viz také SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Desclée de Brouwen, Paris, 2003, str. 89-174.

⁶³³ SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 82.

⁶³⁴ SABBAAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 74.

jsou vzájemně úzce spojeny a z žádného důvodu je nelze od sebe oddělit. Msgr. Sabbah přiznává, že i dnes existuje pod tíhou událostí tendence vidět ve Starém zákoně pouze dějiny židovského lidu, knihu, která nepatří do křesťanského Písma svatého. „Dotknout se jednoty Písma je však stejné jako ohrozit Krista a jeho zvěst.“⁶³⁵ Starý zákon, tak jak jej církve přijala s jeho protokanonickými i deuterokanonickými knihami, zůstává zjeveným Božím slovem přijímajícím světlo ve svém dovršení v Kristu. Slovo Boží Starého zákona je určeno nejen Židům a křesťanům, ale všem lidem a národům pro jejich spásu a jednotu. Za všech okolností je slovo Boží svaté a nedotknutelné. A proto, je-li odmítnuto či nepochopeno, stává se namísto nástroje spásy a bratrství zbraní našeho vzájemného nepřátelství a nástrojem smrti.

Ty, jež jsou rozhořčeni nad zneužíváním Bible v současném konfliktu a již by chtěli vidět ve Starém zákoně pouze dějiny židovského lidu, Sabbah povzbuzuje, že „...jestliže někteří zneužívají Svaté Písmo, není to důvod, abychom ztratili víru v Písmo. Naopak, je to manipulace, kterou musíme odvrhnout a opravit, a nikoli slovo Boží.“⁶³⁶ Hodnota a pravda Písma je závislá na autoritě Boží a nikoli těch, přátel či nepřátel, kteří jej užívají či zneužívají.

„Slovo Boží musí být nad veškerým lidským konfliktem. Nemůže živit konflikty mezi lidmi ani jedinci.“⁶³⁷ Jestliže odmítneme Starý zákon, dopouštíme se stejné chyby, kterou vyčítáme protivné straně, neboť vezmeme Bibli jako knihu historie a kultury ve prospěch jednoho národa proti druhému.⁶³⁸ Sabbah láskyplně oslovuje své věřící: „Odmítnutím Slova Božího, draží věřící, se činíte spoluviníky a oběťmi těch, které obviňujete. A tak, zbaveni země, necháte se zbavit i svého Písma svatého... Vůči zneužití je proto svatým postojem bránit Slovo Boží a nikoli jej opustit... Přijmout Bibli a věřit v ni neznámá mít Boha za svého protivníka a podporovat nepřátelskou stranu. Naopak, věřit v ni znamená pozvat obě strany, které v ni věří, a dokonce Boha, aby je povolal k vzájemné spravedlnosti a smíření.“⁶³⁹

⁶³⁵ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 82.

⁶³⁶ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 75.

⁶³⁷ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

⁶³⁸ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

⁶³⁹ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 81.

Co se týče násilí ve Starém zákoně, je Bohu přisouzeno k potvrzení jeho svatosti, projevuje se v trestech za přestoupení Zákona⁶⁴⁰ a v klatbách.⁶⁴¹ Avšak i ve Starém zákoně se vyskytují texty, které násilí odsuzují a korigují.⁶⁴² Znovu je třeba si uvědomit, že stojíme před spleťnými pravdami, a proto není dobré vynášet povrchní a ukvapené soudy. Je třeba být k sobě opravdu poctiví, říkáme-li dnes, že máme a užíváme vhodnější nástroje pro přesvědčení druhého, než je násilí.

V porozumění nám pomůže progresivní charakter Zjevení,⁶⁴³ předně však není záhodné žádat od Bible to, co není schopna poskytnout. „*Bibli nelze žádat o to, co v ní není. Je třeba v ní hledat to, k čemu je určena: zvěst Boží života a spásy pro člověka.*“⁶⁴⁴ Sabbah je zde zastáncem historicko-kritické metody výkladu, neboť je třeba rozlišovat mezi zjeveným poselstvím a dobovými zvyky. „*Bible je slovo Boží i lidské... Její zvěst je zvěstí Boží, duchovní a věčnou. Avšak to jazykové, literární, kulturní, historické a geografické, jež nám zvěst předává, je lidské.*“⁶⁴⁵ Události je pak třeba pojímat v jejich celkové souvislosti Písma svatého, od první knihy Starého do poslední Nového zákona.

6.4.4. Shrnutí

Všichni tři autoři čelí interpretacím posvátného textu, ve kterých jsou jejich komunity devalvovány, zneuctěny, jsou jim upřena rovná práva. Uznávají, že problém při čtení Starého zákona v kontextu izraelsko-palestinského konfliktu pro palestinské křesťany reálně existuje a vzbuzuje v nich hněv a zmatek. Ačkoli každý z nich navrhuje poněkud jiný přístup, všichni se snaží zachovat to, co považují za podstatné, tedy osvobozující duchovní zvěst, jež Bible Starého a Nového zákona přináší lidem. Ateek již v samotné Bibli rozlišuje autentické a neautentické texty a násilné neautentické texty interpretuje jako „zrcadlo“ vhodné

⁶⁴⁰ Ukamenování za idolatrii (Dt 17, 2-5), znesvěcení soboty (Ex 31, 14) a vchod cizince do svatostánku pod stejným trestem (Nu 3, 38); země pohlcuje vzbuřené proti Mojžíšovi (Nu 16, 30), umírají proroci Baalovi na Karmelu (1K18, 40).

⁶⁴¹ Kletba je pronesena a učiněna např. při dobytí měst Jericha a Aje. V některých žalmech čteme prosby k Hospodinu za pomstu (Ž 109, 8-9; 129, 5; 10, 15).

⁶⁴² Král David je odmítnut (1. Pa 22, 8), Přísloví varují před násilím a spojováním se s násilníky (Př 4, 17; 21, 7; stejně jako Ž 62, 11). Proroci pak zřetelně odsuzují násilí, kterého se Izrael dopouštěl (Oz 4, 1-2). Deuteronomium přikazuje zachovávat stejná práva vůči cizincům a chudým (Dt 27, 19; 24, 17; podobně i Ez 22, 7; Jr 22, 3 a Ex 12, 49). K právům obecně lidským viz Pl 3, 34-36. Fyzická síla je neužitečná (1S 2, 9) a konečně trpící služebník v Iz 53. kap.

⁶⁴³ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 76.

⁶⁴⁴ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 76.

⁶⁴⁵ SABBAAH, Michel. *Lire er vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*, str. 82.

nikoli k následování, ale pouze pro pedagogické účely, například jako varování. Raheb staví celou Bibli i s prezentovanými dějinami pod úhel pohledu určité komunity jako svědectví víry, a tím relativizuje nárok této sebe prezentace na „dějinnou objektivitu“. Michel Sabbah pak očišťuje Bibli od politických interpretací tím, že ji vidí především jako duchovní slovo, nikoli slovo historické či politické, jako autoritu Boží, nikoli lidskou. Palestiňští teologové se tedy snaží očistit Bibli od opresivních interpretací a vrátit Starému zákonu duchovní etickou hodnotu. Dělají to v první řadě z pastoračního zájmu o místní palestinskou komunitu, avšak neméně důležité je toto očistění Starého zákona pro křesťanský a židovský lid jako celek. Nakročení ke sdílení interpretace Písma je zřejmé v hermeneutice Rahebově a Sabbahově. Předtím, než bude věnována pozornost poslednímu oddílu, duchovní interpretační platformě a hermeneutice smíření, se hlásí o slovo západní exegeze. Přestavím zpracování pro palestinské teology nejproblematictějšího souboru textů, takzvané deuteronomistické dějepřavy ústy Thomase Römera, laussanského starozákoníku, z pozice historicko-kritické metody a socioideologické kritiky biblické teologie.

6.5. Kritická exegeze západních teologů

6.5.1. Socioideologická kritika deuteronomistické tradice (Thomas Römer)

Ateek zařazuje texty z deuteronomistické tradice víceméně do proudu nacionálně orientovaných biblických textů a považuje je za neautentické vzhledem k Boží podstatě zjevené v Kristu. Raheb je vidí v rámci sebe prezentace dané komunity, avšak víceméně oba přiznávají, že si s deuteronomistickou dějepravou neví rady. Jejím nejvýznamnějším tématem je totiž země: její zaslíbení v Deuteronomiu, dobytí v knize Jozue a správa a ztráta v knihách následujících. Ateek i Raheb mají částečně dobře nakročeno v pozorování perspektivnosti a nacionálního zaměření interpretace. Kritická exegeze západního typu může pomoci palestinským teologům v tom, že texty ukotví v rovině historické (k dobytí Jericha pravděpodobně nedošlo), sociologické (deuteronomističtí autoři byli elitou národa, Bible tedy není nutně psaná z pohledu utlačené menšiny) a ideologické (sama biblická literatura sloužila jako ideologie na podporu politického boje). Kritika zrelativizuje vnitřně-biblickou pozici deuteronomistických textů, jak již naznačili Raheb při projednávání události exodu a Chacour převyprávěním Abrahamova přístupu k zemi. Výklad Thomase Römera budu sledovat ve třech navrhovaných vrstvách deuteronomistické redakce: novoasyrské, novobabylonské a perské. Römer představuje politické výzvy jednotlivých období a teologické reakce deuteronomistických autorů na ně.⁶⁴⁶

První část knihy Jozue a příběh dobytí Jericha patří dle Römera do první vrstvy novoasyrské tradice. Autoři a redaktoři deuteronomistické tradice v jedné osobě patřili podle Thomase Römera k dvorní administraci, elitě národa. Měli přístup k pramenům, ke dvoru a někdy uplatňovali i politický vliv. Měli potřebu porozumět událostem, interpretovat je, dávat jim smysl, a tím zpětně podporovat své zájmy a požadovanou identitu. V případě příběhů Jozuova dobytí se dle Römera nejedná o reálný popis událostí, ale o běžnou politickou propagandu

⁶⁴⁶ RÖMER, Thomas. *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T&T Clark, London, 2005. Idem. *Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse? Une lecture de Genèse 16*. In: *Études Théologiques et Religieuses*, 1999/2, str. 161-172.

užívanou mimo jiné na asyrském dvoře. V knize Jozue jsou celkem tři druhy dobovačných příběhů. Dobyť Jericha je jakýmsi deuteronomistickým ideálem, neboť je dobyto a vyhlazeno zcela. Při dobytí Aje je ušetřena kořist a s Gibeónany je na základě lsti uzavřena smlouva, jež představuje alternativu k destrukci. Pozitivně viděno, deuteronomistická dějeprava se snažila vyzdvihnout právo svého panovníka a lidu na větší autonomii vůči novoasyrské říši na poli mezinárodní politiky, zatímco na poli domácí politiky se snažila podpořit centralizační snahy panovníka a legitimizovat obsazení části sousední země. Příběhy pak měly sloužit jako zastrašovací manévr a měly podnítit obyvatele severního království k přijetí reformy po vzoru „Gibeónanů“. Deuteronomistická ideologie byla v podstatě prostředkem k přesvědčení protivníka, prostředkem k legitimaci expanzivní, nacionální a centralistické politiky a vyzdvižení judské nadřazenosti. Využila k tomu běžného literárního žánru a ideologie asyrské dvorní válečné propagandy. Ta odrážela nacionální a vojenské sebepochopení asyrské nadřazenosti a patřila do strategie psychologického vedení boje. Bůh Hospodin přejal charakteristiky asyrského národního Boha Ašura a stal se bojovníkem za politickou autonomii svého lidu, „národa“.

Problematičnost příběhu spočívá v tom, že získání země v podání knihy Jozue se stalo zakládajícím mýtem dobytí zaslíbené země, a v současnosti slouží k teologickému ospravedlnění dobytí a držení „Judy a Samaří“, neboli okupovaných palestinských území. Podání v knize Jozue o získání země násilím však protiřečí podání vyprávěné knihou Genesis (Gn 12-36), na což naráží i Chacour. Zde je získání země popsáno jako provedené mírovou cestou, ať už je Izrael viděn jako součást lokální populace či přicházející zvnějšku (Ex, Oz 12, 14). Pluralita tradic založená na pluralitě autorů, redaktorů a jejich škol umožňuje v již samotném biblickém kánonu volit mezi násilnou a nenásilnou prezentací získání zaslíbené země, a to i přesto, že přístup knihy Jozue založený na příběhu exodu nabyl v průběhu dějin tradice vrchu nad přístupem prezentovaným v Genezi. Navíc, jde-li o historicitu dobytí zaslíbené země, mnozí badatelé hypotézu exogenního vzniku Izraele a hypotézu dvanácti kmenů odmítají vůbec. Přiklánějí se k socioekonomickým důvodům vzniku izraelských kmenů z původního lokálního obyvatelstva. Proto Römer uzavírá novoasyrskou vrstvu redakce knihy Jozue větou, že je vcelku možné, že „dobyvačná tradice“ knihy Jozue je pouhou invencí

deuteronomistických pisatelů a jejich politických zájmů; jejich teologie určená k zastrašení protivníka v podstatě sloužila politickým účelům.

Z druhé exilové a třetí perské redakční vrstvy deuteronomistické školy jsme v Bibli zdělili témata exilu a návratu do země, provázanosti držení země a poslušnosti zákona, téma monoteismu, téma vyvolení a zaslíbení, téma oddělení od místní populace, myšlenku „prázdné zaslíbené země“ a naopak rozsáhlých hranic zaslíbené země. Ze země deportovaná elita, již se zhroutil její politicko-ideologická konstrukce, se v průběhu babylonského exilu ptala, jak srovnat svoji poněkud nacionalistickou ideologii s porážkou, tj. s neúspěchem monarchie a exilem. Do středu deuteronomistické dějepřavy se dostalo téma země a zákona a poslušnost zákona se stalo kritériem pro posuzování historie držení země, od jejího nabytí až k její ztrátě. K držení země je nyní třeba poslouchat Hospodinův zákon a v této souvislosti se objevuje téma exkluzivní monolatrie. Kniha Soudců je typickým monotematickým projevem této interpretace.

Rovněž představa „prázdné zaslíbené země“ vznikla z exilové perspektivy, a to opět z perspektivy deportované minority a její elity. Myšlenka, která byla hojně přejímána ve dvacátém století v souvislosti se sionistickým obýváním Palestiny. Ačkoli docházelo k deportacím mnoha dalších komunit a většina judských obyvatel v zemi zůstala (až 90-95 %), perspektiva strategického esencialismu této deportované elity zajistila, že exil se stal důležitou součástí konstrukce židovské identity.

V průběhu perské doby to pak byla témata segregace, monoteismu a integrace zájmů diaspory, jež deuteronomistická škola navracející se z exilu ideologicky prosazovala. Ideologie separace od autochtonního obyvatelstva, „lidu země“, reflektuje boj o moc mezi navrátilčí se elitou a majoritní lokální populací. Pobyt v exilu se stal kritériem toho, kdo přísluší k „pravému Izraeli“. Návrat byl chápán jako nové dobytí a téma centralizovaného náboženského kultu a loajality se stalo záminkou pro propagaci segregace. Univerzalistická ideologie perského období byla aplikována na myšlenku monoteismu. Segregační moment, vydělující komunitu pro zvláštní vztah s Bohem, se stal rozporným v „pozitivním“ motivu zaslíbení země neboli vyvolení a v jeho důsledku, tj. oddělení se od ostatních národů (Dt 7, 2nn - vyhubení, ale i Ex 23, 30nn - vypuzení). Znovu, Genesis dokáže prezentovat vyvolení a zaslíbení sídlení v zemi v neexkluzivním smyslu, kdy země je dána všem Abrahamovým potomkům. Posledním tématem

deuteronomistické dějepravy je legitimizace usídlení mimo zemi, neboli v diaspoře. Jedním z nástrojů, jak tento problém ošetřit, bylo dle Römera rozšíření hranic země zaslíbené tak, aby obsáhly i babylonské komunity, tedy k Eufratu (Dt 1, 7; 11, 22-25; Jz 1, 3-4). Na tyto velké hranice zaslíbené země se v současnosti odvolává židovská extrémní a náboženská pravice a křesťanští sionisté. Römer uzavírá, že se vznikem Tóry deuteronomistická dějeprava jako myšlenkový a zájmově nosný celek přestala existovat a centrální téma židovské náboženské identity se přesunulo od „země“ k „zákonu“, přenosné domovině a Tóra byla zformována tak, aby vyhovovala zájmům komunit sídlících v zemi i v diaspoře.

Způsob, jakým Römer demytologizuje starozákonní deuteronomistickou dějepravu, je pro mnohé teology nepřijatelný. Je taktéž nepoužitelný pro mezináboženský dialog, neboť jen málo lidí, a nejméně pak fundamentalisté, přistoupí na takto kritickou platformu. Je nevhodný i pro laické publikum a běžnou pastorační práci. Je však přínosem pro palestinské teology?

Römerova kritika z literárněhistorické a socioideologické perspektivy totiž nezachraňuje realitu, tedy dějiny a události, ani ideje.⁶⁴⁷ Palestínští teologové se ve svém hermeneutickém úsilí snaží nejen čelit zneužití biblického podání k politickým účelům, ale také zachovat posvátnost Bible a zamezit postupující sekularizaci na Blízkém východě. Proto raději po skutečné historicitě událostí a etické validitě Bible příliš nepátrají. I přes veškerou biblickou kritiku se snaží udržet duchovní přístup k Písmu, jak bude připomenuto v posledním pokusu o biblickou interpretaci teologů Neuhausa a Marchadoura. Přestože se nedá očekávat, že by blízkovýchodní teologové v brzké době začali provádět exegeze Römerova typu, ostatně by to ani nebylo vítáno, domnívám se, že potřebují ono základní ujištění, které jim může Römerova práce poskytnout, a to proto, aby mohli sami dále stát na své hermeneutické pozici odmítající politizující ahistorické interpretace. Potřebují ujištění a solidní znalost toho, co je pro izraelsko-palestinský kontext rozhodující, totiž, že události se takto opravdu nestaly, že Bible je také literatura a nepopisuje historii přímo. Na rovině socioideologické kritiky, je pro palestinskou teologii paradoxně osvobozující poznání, že deuteronomistická tradice byla psána z pohledu elity a jejích politických zájmů. Palestínští teologové si tak mohou poopravit svůj sklon

⁶⁴⁷ Slovy Jana Rückla, 5. června 2007, Praha.

považovat celou Bibli za napsanou z pohledu utlačované menšiny, tím ospravedlňovat zdánlivě pravdivý emancipační proces v Bibli samé a podporovat tak preferenční zacházení s biblickým lidem dle metody strategického esencialismu. Na okraj poznamenám, že Bibli se nemusí ospravedlňovat pouze kolonialismus, ale také právo na osvobození. Palestinská komunita si může oddechnout, uvidí-li paralelu se současnou extrémně pravicovou nábožensko-politickou propagandou a politickou teologií biblickou. Uvědomí si, že teologie není apolitickou záležitostí a že už v Bibli mohla sloužit jako nástroj zájmových skupin k pragmatickému prosazení a dosažení požadovaných politických a náboženských cílů. Rozkrýváním vrstev jednotlivých teologických intencí biblických pisatelů si palestinská komunita uvědomí pluralitu překrývajících se biblických tradic, jak Römer ukázal na příkladu Geneze a deuteronomistické tradice, a nečernobílý způsob utváření kánonu, posvátného, ale i lidského. Uvědomí si, že v Bibli, i přes tvrdost deuteronomistické tradice či právě kvůli ní, fundamentalizující dichotomie vylučujícího se protikladu „buď všechno, nebo nic“ být nemusí. Fakt vyplývající z Römerovy exegeze, že ne všechny ideje ve Starém zákoně jsou „svaté“, pomáhá Palestincům nazřít, že Starý zákon se sice stal posvátnou literaturou, ale její autoři nebyli pouze „etičtí proroci“. Bible tedy není nadideologická, ale naopak velmi lidská Bible, a to i ve svých politických a etických konotacích.

Pouze málokdo je však v Palestině schopen vnést Römerovy vhledy do pastorační praxe. Na tento přístup se zcela jistě snažil poukázat Naim Ateek, když rozlišoval v Bibli tradici nacionalistickou, tradici zákona a tradici prorockou. Povšechné rozlišení, nedostatečná exegetická erudice a příliš ostré vymezení proti nacionalistickým textům však působí méně přesvědčivě než podání Römerovo. Pro palestinský pastorační kontext je mnohem přiměřenější zvolit kontextuální, a přesto exegeticky velmi vzdělaný a politicky aktuální přístup Mitri Raheba či duchovní přístup Michela Sabbaha. Rovněž zpracování Davida Neuhausa a Alaina Marchadoura je pastoračně přístupné.

6.5.2. Spirituálně-kanonický přístup (David Neuhaus, Alain Marchadour)

Méně sofistikovanou cestou dospívá David Neuhaus a Alain Marchadour k obdobným závěrům jako Raheb či Römer, a to za pomoci metody pro většinu přijatelnější, na základě kanonického a spirituálního přístupu.⁶⁴⁸ Autoři používají literárně-historickou kritiku pouze na pozadí a velmi citlivě. Obecně jsou nakloněni nedekonstruovat základní starozákonní perspektivu. Vycházejí z katolického kánonu biblických knih a křesťanského podání dějin působení textu. Starý a Nový zákon převypravují v rámci církevní tradice a docházejí k závěru, že centrem Tóry není země, ale zákon, který je tématu země nadřazen. Byl dán na Sinaji, nikoli v zemi. V zemi pak mají být smlouva a zákon naplňovány. Téma a hranice „zaslíbené země“ relativizují, když pozorují biblickou dialektiku pohybující se mezi pouští a zemí, zemí a pouští. Dle autorů by bylo zásadní chybou považovat zemi a poušť za geografické termíny. Země se může stát pouští a poušť zemí. Poušť je metaforicky považována za místo exilu, místo Boží nepřítomnosti a země za konečné místo spočinutí. Člověk si však svou neposlušností, nevděčností a svým nárokem opakovaně volí exil, poušť, a to i přesto, že třeba sídlí v zemi. Pro Neuhausa a Marchadoura je Starý zákon více než jen oslavou dobytí a držení země. Je hlubokým svědectvím o lidech a jejich selhání uznat Boží štědrost vůči obyvatelům celé země. Tuto myšlenku ilustrují na motivu různě geograficky pojatých hranic zaslíbené země. Ty ve své rozdílnosti svědčí o eschatologické univerzalistické perspektivě, totiž o tom, že celá země je povolána být zaslíbenou zemí vděčnou Hospodinu.

Spirituálně-kanonický přístup Davida Neuhausa, Izraelce vyučujícího na Palestinských územích a francouzského starozákonníka Marchadoura je vhodnou protiváhou Römerova přístupu. Autoři ve svém přístupu spojují duchovní přístup, úctu k Bibli jako posvátnému textu, psychologizaci, kanonický přístup a citlivě aplikovaný přístup kritické exegeze. Neruší základní vyprávěcí linii biblických knih a biblické podání převypravují, což je přijatelnější pro biblicky předkritického, blízkovýchodního čtenáře. Činí tak v perspektivě hodnotově neexkluzivní, navíc odvozené ze samotných biblických textů. Text Neuhausovy a Marchadourovy knihy však bude pro palestinského čtenáře zřejmě těžko

⁶⁴⁸ NEUHAUS, David. MARCHADOUR, Alain. *The Land, the Bible, and History: Toward the Land That I Will Show You*. Fordham University Press, New York, 2006.

stravitelný, neboť židovské dědictví jezuity Davida Neuhouse se zde nezapře, stejně jako jeho katolictví. Interpretace Starého zákona je až příliš prodchnuta židovskou a katolickou perspektivou. Každopádně je to tento kanonicko-spirituální přístup, silně si vědomý současné situace konfliktu a psaný přímo z jeho středu, který splňuje podmínky neexkluzivní biblické hermeneutiky. Zachovává nárok na Písmo jak izraelské židovské, tak křesťanské palestinské straně a v pastoračním ohledu ponechává Písmu jeho svatost. Dá se říci, že Neuhausův a Marchadourův přístup je blízký přístupu palestinskému, přístupu Msgr. Michela Sabbaha.

6.6. *Etické a duchovní hodnoty pro hermeneutiku smíření*

Palestinští teologové jsou přesvědčeni, že kromě politických nástrojů je pro vyřešení konfliktu třeba kvalitních mezilidských vztahů. Jsou to především hodnoty spravedlnosti a smíření, svědectví, lásky k nepřátelům, pravdivosti a nenásilné angažovanosti, jež se snaží ve své teologické práci prosazovat. Pokud se promění lidské vnímání „nepřítele“, konflikt na politické, teologické i hermeneutické rovině se stane řešitelným. Základní problém spatřují v démonizaci a dehumanizaci druhého. Protipólem je jednání s důstojností a s úctou (Salim Munayer, Sālīm Munāyir). Požadují projevení sympatie s nespravedlivým utrpením Palestinců z izraelské strany a porozumění komplexitě židovské identity z palestinské strany (Salim Munayer). Společnou hodnotou je jim touha po odpovědně užívané spravedlnosti, spravedlivým být a spravedlnost činit (Naim Ateek). Spravedlnost je však nedostatečná, není-li provázána láskou a milosrdenstvím. Etický postoj potřebný v situaci konfliktu je založen na novozákonní maximě lásky k nepřátelům (Mitri Raheb). Milovat však neznamena vše strpět. Člověk má milovat své nepřátele, nikoli jejich nespravedlivé skutky, o těch nemá zakrývat pravdu (Mitri Raheb). Ježíšova Blahoslavenství s toužením po Království Božím, pokoji a spravedlnosti jsou teologům etickým programem spravedlivé angažovanosti (Elias Chacour). Je třeba pravdivě a s láskou vydávat svědectví a sloužit ke smíření všem konfliktem zasaženým (Munib Younan, Mūnīb Yūnan). V člověku mají křesťané vidět tvář, lidskou i Boží (Rafiq Khoury). Opuštění a nový začátek, a především naděje jsou těmi nejdůležitějšími aspekty křesťanského poselství v situaci konfliktu (Michel Sabbah).

V počátcích je i projekt kladoucí si za cíl vypracovat teologii inkluzivní spirituality, která by byla pomocí při překonání hermeneutiky „kmenové“ exkluzivní mentality projevující se jak ve výkladu biblických textů, tak ve výkladu politických událostí.⁶⁴⁹ Mitri Raheb spolu s Othmarem Fuchsem usiluje o vytvoření lokální izraelsko-palestinské platformy duchovně-interpretacních pravidel, na jejichž základě by se dalo Písmo vykládat společně, neofenzivně vůči kterékoli straně. Tato platforma by podporovala inkluzivní nenásilnou kulturu a špěla k smíření interpretací i národů sídlících v zemi.

Pro sdílenou hermeneutiku je dle Othamara Fuchse především třeba připravenosti k lítosti před Bohem (*repentance*) neboli připravenosti identifikovat sama sebe jako hříšníka a připravenosti k obratu svého srdce (*metanoia*), svého smýšlení a způsobu jednání.⁶⁵⁰ V souvislosti s potřebou spravedlivého jednání hovoří Fuchs o vnímavosti k bolesti a o solidaritě v utrpení. Důležitá je Fuchsova vybidka k tzv. „nekorupční“ spiritualitě, jež odmítá volit ze dvou a vybrat jednoho proti druhému. Zejména v izraelsko-palestinském kontextu je tato hodnota nezbytným požadavkem pro jakékoli mírové snahy. Negativní a pozitivní diskriminaci Fuchs vidí jako odlišné strany téže mince. V tomto smyslu varuje před zafixováním, přisouzením nálepky „oběti“ jedné skupině, neboli před ideologizací jedné historické situace na úkor pokračujícího proudu dějin. Fuchs přiznává, že souhlasí s diferenciací textů a volí ty, jež mají dynamiku předložených hodnot a potenciál osvětlit v perspektivě těchto hodnot texty ostatní. K hierarchizaci textů chce použít sociální, ekleziologický a pneumatologický kontext. Jeho závěrečnou myšlenku při rozvíjení spirituální báze interkulturní hermeneutiky v situaci konfliktu pak je, že lidé mají tendenci zacházet s Biblí po způsobu zacházení s lidmi.

6.7. Závěr: palestinská biblická hermeneutika

Palestinská hermeneutika prošla spolu s palestinskou teologií obdobným vývojem. Nejprve odmítala fundamentalizujícím interpretacím čelit. Poté si uvědomila své palestinství i jako teologickou veličinu a posílila svůj interpretační

⁶⁴⁹ Závěrečná přednáška Mitri Raheba, pořadatele konference „*Shaping Communities in Times of Crisis - Narratives of Land, Peoples and Identities*“, 12. listopadu 2005, Betlém.

⁶⁵⁰ FUCHS, Othmar. *Suffering as a Hermeneutical Key: Steps towards a Christian Spirituality*. Předneseno na konferenci *Shaping Identities in the Times of Crisis. Narratives of Land, People and Identities*, International Center of Bethlehem, 7. listopadu, 2005, Betlém.

hlas i v rámci biblické interpretace. K nároku na vyvolení a zaslíbení pak zaujala univerzální či kontextuální stanovisko, jež podepřela etickým, duchovním nasměrováním Bible.

Výklad Starého zákona, má-li přihlížet k současnému blízkovýchodnímu a kulturnímu dění obecně, je obtížný, a to nejen pro blízkovýchodní, ale i pro západní teology. Blízkovýchodní teologická praxe se většinou problému přímé konfrontace s textem i nadále vyhýbá pomocí spiritualizace, univerzalizace i typologizace textu na úkor všudypřítomných, nevyřčených otázek vycházejících z politicko-náboženské situace věřících. Předložené palestinské interpretační pokusy jsou skvělou výjimkou. Západní biblická teologie naopak zápasí na půdě Starého zákona s dědictvím antisemitismu a šoa, se znovuobjevením hebrejské bible a angažovaností v židovsko-křesťanském dialogu. Na druhé straně je však čím dále tím více vystavena narůstajícímu tlaku kulturně-politické reality, jež vyžaduje ohledání a identifikaci evropského vztahu k islámu a k arabské komunitě. Starozákonní lid se formoval ve vztahu ke svým sousedům, a proto se o „arabské“ komunitě i na stránkách Bible hovoří často devalvujícím způsobem. Otázkou je, zda byla nesmiřitelná samotná realita sousedských vztahů či jejich prezentace Bibli, anebo obojí. Položíme-li si tutéž otázku v kontextu současného izraelsko-palestinského konfliktu, mám za to, že je to především ideologická prezentace konfliktu a rozdílu mezi komunitami, která propaguje nesmiřitelnost v běžných sousedských vztazích.

Domnívám se, že je zcela přirozené a má být úkolem teologie, aby vytvářela myšlení, kterým nasměruje svoji komunitu. Svou tvorbou má teologie povinnost odpovídat na aktuální otázky a utvářet identitu své komunity, tj. identitu nositelů určitých zájmů, ať už „světských“ či „náboženských“. Legitimně proto činili autoři deuteronomistické tradice a legitimně činili ti autoři, kteří v rámci Starého zákona jejich ideologie přepisovali dle své vlastní, „jiné“ doby a obojí zařazovali do kánonu. Avšak fakt, že posvátná literatura je psána víceméně pro vnitřní potřeby dané komunity, by neměl umožňovat, aby její identitu a způsob myšlení bylo možno formovat jakýmkoli způsobem splňujícím interní cíle. Řešení problémů způsobených ať už literárním či reálným, do důsledku provedeným strategickým esencialismem, tak nakonec zůstává odkázáno do rukou „šestého evangelia“, tedy křehké žijící komunity, ať už tehdejší či současné a do rukou jejich hodnot, neboli teologické a politické soudnosti a odpovědnosti. Proto je

zapotřebí podpořit výzvu Mitri Raheba po odpovědnosti vůči současným aktérům dějin při výkladu textu, události či identity. Zde je třeba odkázat na dnes snad již částečně pochopenou nemožnost formulovat myšlenky pouze pro interní potřebu, bez ohledu na jejich možný přímý dopad a na nebezpečí záměrného prosazování takových myšlenek a činů, které vedou k diskvalifikaci partnera, o to více pro teologicky nevzdělanou veřejnost frapantní, děje-li se tak v teologii a náboženství. V této souvislosti je potřeba vyrovnat se nejen s biblickým antijudaismem, ale i s biblickým antikenaanem a devalvujícími soudy nad biblickými Emorejci, Chetejci, Perizejci, Kenaanci, Jebúsejci, Amorejci, Pelištejci, Moábci, Edomci, a především nad jejich současnými představiteli. O svědectví biblických příběhů můžeme projevovat zájem a s kritickou exegezí se ptát, jak se události vlastně staly, jaká je struktura a záměr příběhu. Je to však nakonec žitá realita, ke které nás má Bible vést ve smyslu principu být strážcem svého bratra. Proto neuškodí si uvědomit, že Bible je lidskou Biblí i ve svých etických soudech a že stejně jako je soudobá realita závislá na duchovních a politických preferencích určitých zájmových skupin, tak i Bible jako posvátná literatura určité komunity byla při svém vzniku, byla v průběhu dějin a je i v současnosti závislá na oněch duchovních a politických hodnotách komunit, které si ji jako posvátnou přivlastňují. Komunity, ať už ty starozákonní či současné, se proto chtě nechtě musí vypořádávat v první řadě se svou každodenně žitou politickou realitou, a to dle svých vlastních hodnot, schopností a svého vlastního vědomí a svědomí, jež se většinou na Bibli spoléhat může.

6.8. Závěr: palestinská politická teologie a hermeneutika

K vyloučení hlasu jednotlivých skupin, a rovněž palestinské církve, dochází zejména na základě mocenské nerovnosti. V případě cílené ideologické diskriminace je ostatním upírán prostor na sebevyjádření, a tím je skupina marginalizována nejen fyzicky, ale i ideologicky.⁶⁵¹ Právě popsaná teologie a hermeneutika tím, že je palestinská, tj. tvořena lidmi žijícími v dlouhodobě opresivní situaci, spadá do kategorie skupin procházejících emancipačním procesem.

⁶⁵¹ Dle BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu*. CDK, 1999. Zejména kapitoly: Politika skupinových diferencí: I. M. Youngová (str. 141–159) a Demokracie bez substance: E. Laclau a Ch. Mouffeová (str. 160–179).

Aby utlačovaná skupina překonala vyloučení a získala přiměřené místo ve společnosti, je třeba, aby dosáhla mocensky a ideologicky dostatečně silného hlasu. Toho skupina docílí vyvinutím separatistické strategie, jež se v případě palestinském projevila především kladným a veřejným potvrzením „své“ identity, což mělo za následek osvobození z ideologického útlaku. Tento jev je možno sledovat i v případě jiných takzvaných teologií subjektů. V palestinské teologii autoři často začínají definicí toho, kým vlastně jsou: Palestinec, křesťan, Arab, popřípadě Izraelec, a na daném pořadí jim záleží. Palestinské církvi pomohlo prohloubení a zdůraznění vlastní identity v tom, že si svoji existenci v rámci palestinského lidu uvědomila a artikulovala ji v jí preferovaných, a nikoli západních či izraelských kategoriích. V tomto ohledu jsou politická teologie a hermeneutika legitimním nástrojem k vyrovnání se s politickým útlakem a politickým konfliktem.

Strategie posílení vlastní identity, popřípadě určitá separatistická strategie, je prostředkem nutným, avšak dočasným. V emancipačním procesu totiž skupina v rámci sebeinterpretace z pohledu menšiny obvykle využívá metodu strategického esencialismu, sebepotvrzení vedoucí v některých případech k sebeidealizaci. Hrozí zde riziko, že dojde k použití záporné logiky vylučujícího se protikladu či partikularismu a že budou vytvořeni noví „cizinci a nepřátelé“. Takto formovaná identita by znemožňovala rovné sdílení jednoho prostoru s jinými skupinami a měla by neblahý vliv na potlačování rozdílů uvnitř vlastní skupiny. Každodenní zkušenosti by hrozila redukce do preformovaných kategorií identity neměnné a výlučné esence a marginalizovaná skupina by mohla přejímat absolutizující tendenci mocensky dominantní skupiny, vůči níž se bouří. To, že palestinská církev nastoupila emancipační cestu, využila optiku politicky a nábožensky diskriminované menšiny, posílila svoji identitu a v určitém případě se stala protestní teologií, a především protestní církevní politikou, je třeba potvrdit. K artikulaci jednoznačně palestinského církevního hlasu došlo. Avšak na základě údajů předložených v kapitolách věnovaných palestinské církevní politice, teologii a hermeneutici se domnívám, že k posílení palestinské církevně-politické a teologické identity nedošlo na úkor etických hodnot spolužití a spolupráce s ostatními v konfliktu zúčastněnými stranami a že ve většině teologických a církevně-politických aktivit k nárůstu partikularismu nedošlo. Naopak se domnívám, že palestinská teologie, ačkoli teologie subjektu, funguje

v palestinském kontextu jako etický průzor usilující jak o spravedlnost pro Palestince, tak o smíření s Izraelci.

Identita utlačované skupiny je však vždy víceméně produktem svého utlačování. A proto by smyslem osvobozovacího procesu nemělo být jen potvrzení sebe sama, tj. vysvobození své vlastní identity z chaosu a nejistoty, ale také překročení sebe sama neboli vysvobození z identity. Jak jsem ukázala na příběhu Ženy z Jericha, politická teologie a hermeneutika nejsou a nemůžou být tím posledním cílem. Cílem je znovunalezení společně sdíleného rovnocenného izraelsko-palestinského prostoru, politicky neutrální roviny a návrat ke kulturnímu, teologickému a mezináboženskému dialogu bez přímého vlivu politické, národní identity subjektů na mezináboženskou oblast.

Zde spočívá hlavní poznámka směřovaná na palestinskou teologii a hermeneutiku, že totiž nedošla k tomuto třetímu stupni emancipačního procesu. Prošla a prochází utlačováním, zformulovala a formuluje svůj lokální palestinský hlas, avšak své národnostní zabarvení si stále ještě ponechala a hermeneutiku smíření do praxe příliš nezavedla. Ačkoli je však od palestinských teologů je možno požadovat větší kritičnost vůči své vlastní komunitě, širší spektrum teologických zájmů či větší společensko-politické úsilí o smíření, není možno od nich požadovat, aby církve a teologie zapoměla na to, co objevila, totiž že je arabsko-palestinskou, s muslimy žijící církví a že je teologií, žijící v národnostním konfliktu. Ačkoli se v izraelsko-palestinské oblasti křesťané podílejí na nespočtu mírových aktivit ústících v individuální smíření, politický konflikt na sociopolitické rovině stále pokračuje. Oprostit se od palestinské teologie jako teologie palestinské s příměsí teologie politické bude proto možné jedině tehdy, dojde-li k zrovnoprávnění. Ve třetí fázi jsou totiž všechny zúčastněné skupiny rovným dílem vybízeny, aby se postupně zřekly způsobu formování svých identit absolutizujícím způsobem a sebeartikulaci usouvztažnily, tj. uvědomily si zásadní vztahy při formování svých identit a odhalily mezi nimi průchozí cesty. To je obtížný úkol nejen pro Palestince, ale především pro Izraelce, kteří konfliktu dominují. Nerozhodnost či odmítnutí nepřátelených stran nastoupit cestu smíření konflikt jen utvrzuje a aktéři tím přiznají, že hodnoty klanového myšlení, realizace vlastního „kmene“ (náboženství, kultury, etnika, národu, státu apod.) jsou jim bližší než hodnoty pokojného sousedského soužití. V tomto smyslu lze velmi ocenit etický standard palestinské teologie a hermeneutiky, například při

zpracování tématu vyvolení a zaslíbení. Uměle udržovaný konflikt je pak jakýmsi druhem spoluzávislosti, pouze potvrzuje myšlenku o již vždy dané vztahovosti v průběhu utváření identity skupiny a točí se kolem kategorií, vůči kterým se obě skupiny v konfliktu vymezují. Zde vyvstává klasický problém nemožnosti vyprávět palestinské dějiny bez podmíněnosti izraelsko-palestinským konfliktem a na druhé straně udržování konfliktu ze židovské strany částečně v důsledku menšinového židovského syndromu.

Rozhodnou-li se však skupiny odstoupit od úzkosti, absolutizujícího způsobu myšlení a od pocitu, že si vystačí sami, nastoupí cestu společné proměny. V této praxi dochází k otevření diskurzivního pole a k formování diskurzivně utvářené identity. Cílem je překonávat asimilaci, segregaci a destruktivní soupeření a společně nalézat prostor pro koexistenci v různosti. V něm mohou být manipulativně vystavěné identity demytologizovány a nová společná identita konstruována kolem hodnot otevřenosti k chybějící plnosti a vítězství, v němž není poražených. Stav přirozené rovnosti může být docílen pouze na základě politiky uznání a zabezpečení společně sdíleného prostoru. Tuto politiku je třeba podpořit politikou cílené politické, kulturní, sociální a ekonomické rovnosti. Charakter ideologie vládnoucích elit a způsob formování identit jednotlivých skupin pak hraje v procesu konfliktní či naopak mírové koexistence rozhodující roli. Konečně nejen kvůli národním, ale také kvůli tradičním teologickým hodnotám lásky k bližním i nepřátelům palestinské církve nemlčely k politické a náboženské diskriminaci a formulací opozičního hlasu nastoupily cestu vedoucí ke smíření.

7. SPRAVOVAT CÍRKEV

Hlavní otázkou závěrečné části je způsob správy církve. Ať už nazývána institucí či tělem Kristovým, církev je živým organismem a je třeba ji spravovat. To je možné dělat s tím či oním cílem, s ohledem na tu či onu hodnotu. V této kapitole se pokusím popsat, jakou hodnotovou orientaci je třeba zaujmout a jakým oblastem vztahů je třeba se věnovat, aby místní církve jako celek byla stabilním a proaktivním faktorem na lokální a regionální sociopolitické scéně. Motivační otázkou je obnova blízkoovýchodních církví. Pro mezinárodní církve a ostatní instituce je vhodné si uvědomit, jaká opatření by blízkoovýchodním církvím v dlouhodobé perspektivě usnadnila krizovou situaci, zaručila jim stabilitu a rozvoj, a tím přispěla ke stabilizaci regionu.

Otázku zodpovím tím, že popíšu pět oblastí vztahů, jež je za tímto účelem podstatné uspokojivě řešit, a dále to, proč by je církve měly řešit navrhovaným způsobem. Jedná se o vztah hierarchie k laikům, o ekumenické vztahy, o roli teologie a teologů v církvích, o mezikomunitně-mezináboženské vztahy a o vztahy se zahraničními sesterskými církvemi. Zamýšleným úběžníkem je kvalitní církevní politika, čímž myslím v širším slova smyslu kvalitní správu církve příslušnou hierarchií, zodpovědnou za nasměrování a administraci církve, a v užším slova smyslu postoj církve k místní vládě a politické oblasti (lokální, vztah ke státu, regionální, mezinárodní).

Předkládaná reflexe vznikla na základě pozorování stavu církevně-politické kultury současných blízkoovýchodních církví. Tím, že používám normativní diskurz, nemám v úmyslu místní církve korigovat či soudit. Kritický postoj, který zaujímám, by proto neměl zakrýt úctu, kterou k blízkoovýchodním církvím chovám. Právě proto se však normativnímu, angažovanému či apelativnímu diskurzu nemůžu vyhnout.

7.1. *Laici a hierarchie*

Hlavním argumentem první části je, že církevní hierarchii, již je svěřena správa církve jako celku, má jít v první řadě o prospěch lokální komunity, laiků, kněží a mnišských komunit jako celku. Za tímto účelem je jim správa církví

svěřena. Jednotlivým vrstvám církve má hierarchie naslouchat a vyváženě pečovat jak o komunity, tak o církevní budovy, instituce, majetek. Vzhledem k tomu, že církve na Blízkém východě tradičně sloužily jako útočiště v situacích ohrožení a jako identifikační zdroj, je třeba, aby si vedení církví bylo vědomo potřeby zajistit tyto dvě hodnoty i dnes, v době pokračující politické a ekonomické krize, a především s narůstající emigrací. Prvním korektivem správy církví je tedy kvalitní, laickou komunitu posilující vztah hierarchie a kněží k laikům, založený na rovnocenném a pastoračním přístupu.

Z právě se završující práce je zřejmé, že se jedná o problematiku podílu laiků na správě církví, neboli o demokratizaci církve⁶⁵² a v jeruzalémské souvislosti o problematiku národní příslušnosti hierarchie, neboli o palestinizaci církve. Hlubší problematikou, která tato dvě témata spojuje a překračuje hranice Jeruzalémského patriarchátu, je finančně nekorektní správa církví a tradice klientismu a kooptace s vládou. V základu problému pak stojí pozorování místních laiků, že to, jakým způsobem je církev spravována, není možno nijak efektivně, pokud tak nečiní vnitřní vedení církve či mezinárodní sesterské církve, kontrolovat.⁶⁵³

K demokratizaci. Příkladem neúspěšné demokratizace církví je arménský a řecko-pravoslavný jeruzalémský patriarchát. Arménský patriarcha, za pomoci mnišského Bratrstva svatého Jakuba, je hlavou arménské církve ve věcech spirituálních i majetkově-právních a zastupuje komunitu před místními vládami.⁶⁵⁴ Laici nemají podíl na správě patriarchátu ani na její kontrole a nepodílejí se na volbě vedení patriarchátu, ačkoli právě naopak je tomu ve všech

⁶⁵² Hovořím-li o demokratizaci a arabizaci církví, nijak se nedotýkám tématu ordinované služby žen v církvích. Tato otázka se v blízkovýchodních církvích vůbec neklade. Ženy se však podílí na činnosti farních rad a ostatních církevních organizací.

⁶⁵³ Toto zjištění platí zejména u tradičních blízkovýchodních církví, kde role patriarchy kvalitativně převyšovala roli ostatních křesťanských subjektů a pouze on či jiná pověřená osoba zastupoval v rámci milletového systému celou komunitu v oblasti náboženské, sociální, soudní, politické a fiskální.

⁶⁵⁴ HAGOPIAN, Harry. *The Armenian Church in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 215–268. SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57–89. AZARYA, Victor. *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban Life Behind Monastery Walls*. University of California Press. Berkley, California, 1984. TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948*, str. 63-78.

ostatních arménských patriarchátech (Ečmiatzin, Antelias, Konstantinopol).⁶⁵⁵ Národní příslušnost vedení církve a laiků je v arménském jeruzalémském patriarchátu shodná, arménská.

O situaci řecko-pravoslavné církve v Izraeli/Palestině a Jordánsku jsem již hovořila. Laici neúspěšně bojují za prosazení základních demokratizačních principů již od roku 1872, a ačkoli dosáhli úspěchu u lokálních vlád, vedení patriarchátu se nepodfídilo ani vládním opatřením. Laici požadují uvedení v platnost smíšené kněžsko-laické rady, pomocí níž by se podíleli na správě a kontrole majetkových a finančních záležitostí patriarchátu. Rovněž požadují umožnění přístupu arabským kněžím a biskupům do bratrstva a synodu a jejich podíl na volbě vedení patriarchátu. Požadavek arabizace vedení patriarchátu je v tomto ohledu vedlejší záležitostí.

Z těchto dvou příkladů je zřejmé, že je třeba rozlišovat dvě úrovně: demokratizaci a palestinizaci. Společným tématem je pak finančně korektní správa církví na straně jedné a z hlediska lokální komunity ideologicky akceptovatelná církevní politika na straně druhé. Spojení obou témat vyvstalo na povrch v kontextu Jeruzalémského patriarchátu a izraelsko-palestinského konfliktu. Skandálům zahrnujícím korupční či ideologicky podbarvený aspekt se v posledních desetiletích nevyhnula žádná církev.⁶⁵⁶ Přesto zde jsou významné rozdíly v charakteru a kvantitě pronájmu území. Latinský patriarchát dokázal za pomoci Vatikánu problematický prodej objektu Notre Dame zvrátit. Význam katolické církve, mezinárodní církevní kontrola, diplomatická vyváženost a příklon k lokální komunitě prakticky zamezily finančně a z pohledu lokální komunity ideologicky problematické správě církevního majetku. Rovněž arménská církev zvažuje své politické kroky a pobouřenost laiků v období finančních skandálů vedla k nápravě.

Ale zpět k přetrvávající problematičnosti správy v rámci řecko-pravoslavné církve. Je-li laikům i přes vládní edikty již po více než sto let záměrně odepírán přístup ke správě patriarchátu či alespoň ke kontrole jeho správy, vzniká

⁶⁵⁵ TCHILINGIRIAN, Hratch. *The Catholicos & the Hierarchical Sees of the Armenian Church*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.). *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, p. 140-160.

⁶⁵⁶ KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, p. 509-534. DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle East conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002.

oprávněné podezření z nekorektnosti stávající správy či celého správního systému. V tomto smyslu je třeba považovat participaci laiků na správě církve a volbě jejího vedení za užitečný kontrolní orgán v otázce finančního hospodaření vedení patriarchátu. Stěží by laici tak úzkostlivě požadovali podíl na správě, kdyby se jejich církev opakovaně nenacházela ve vážných finančních krizích a kdyby nebyly veřejně známy jednotlivé korupční skandály pokračující až do dnešních dnů.⁶⁵⁷

Ke slovu nyní přichází druhá úroveň problematiky, palestinizace církevní hierarchie neboli národní identita církví. Odůvodněným předpokladem laiků rovněž je, že pokud by vedení církve, tj. vzájemně se podporující hierarchie a synod, nebylo řeckého, ale palestinského původu, odlišná národní identita vedení církve by zapříčinila radikální změnu církevní politiky. Jelikož většina finančních skandálů patriarchátu se týká dlouhodobého pronájmu církevní půdy a majetku izraelským a židovským organizacím, má nezpochybnitelné důsledky pro vývoj izraelsko-palestinského konfliktu *on the ground* a ohrožuje životní podmínky lokální pravoslavné laické komunity, palestinští a jordánští laici předpokládají, že kdyby se na správě či vedení patriarchátu podíleli příslušníci arabské národnosti, snížila by se úroveň kooperace hierarchie s lokální izraelskou vládou a zkorumpovanost církve.⁶⁵⁸

V přístupu arabských laiků, kněží a řecké hierarchie je navíc několik zásadních hodnotových rozdílů. Z pohledu hierarchie je smyslem přítomnosti řecko-pravoslavné církve ve Svaté zemi především ochrana svatých míst, nejen péče o komunity věřících, tj. pastore. Hierarchie nepovažuje arabskou komunitu laiků a kněží za rovnocenného partnera, když tvrdí, že správa nejen svatých míst, jak je zaznamenáno ve znění *statu quo* z roku 1852, ale i celé církve byla svěřena již od starověku do rukou Řeků. Konečně pak uvádí, že význam řecko-

⁶⁵⁷ BERTRAM, Sir Anton, LUKE, Harry Charles. *Report of the Commission. Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem Commission*. Oxford University Press, 1921. Interview s vyšetřovatelem posledního skandálu Řecko-pravoslavné církve Eliasem Hourym v případě Báb al-Khalil (pověřen Palestinskou samosprávou), 18. května 2006, Jeruzalém. KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khalil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission* (nepublikováno, ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry). Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (ve vlastnictví autorky, zdroj: Elias Houry).

⁶⁵⁸ V závažných případech špatného hospodaření patriarchátu pak zasahují místní vlády nebo spřízněné zahraniční vlády či zahraniční sesterské církve. Intervence do vnitřních záležitostí patriarchátu či církve ze strany lokální vlády není pro církve žádoucí, a naopak intervence ze strany mezinárodní není přijatelná pro místní vládu.

pravoslavného jeruzalémského patriarchátu nemá pouze lokální, ale univerzální neboli mezinárodní dosah, a proto není možné, aby jeho správa náležela pouze do rukou lokální palestinské a jordánské komunity. Z finančních, z mezinárodních církevně-politických a národnostních důvodů se hierarchie a synod nechce o správu svatých míst, církví a majetku dělit s arabskými laiky, kněžími a biskupy. Laici se naopak přirozeně domnívají, že když tvoří většinu církve, mají právo podílet se alespoň částečně na správě patriarchátu, a skrze ni vyjadřovat i svůj politický názor a ochraňovat své vlastní přežití, tj. neprodávat půdu Státu Izrael.

Ačkoli pro korektní církevní politiku a transparentní administraci církví je vhodné spolupracovat s laiky, představuje demokratizace církve a nacionalizace jejího vedení dva odlišné kroky a jak si uvědomují i sami laici, obojí není bez rizik.⁶⁵⁹ V prvním případě je třeba přihlídnout ke smyslu rozlišení církevních rolí na laiky a kleriky, neboť od různého stupně demokratizace a lokálnosti se odvíjí různý druh zranitelnosti církve. Je-li církevní správa svěřena pouze do rukou hierarchie, hrozí nebezpečí ztráty kontaktu s aktuální realitou, zakonzervování církve a zneužití církevních zdrojů ze strany hierarchie. Je-li správa církve svěřena do rukou laiků, církev může trpět nestabilitou, podléhat aktuálním politickým preferencím a být zneužívána ze strany laických kruhů. Pokud se týče druhého bodu, je velmi pravděpodobné, že shodná národní identita laiků a hierarchie by zaručila ideologickou reorientaci církevní politiky ve shodě s politickou orientací laiků a zřejmě by zamezila i územním skandálům. Ani palestinské vedení však nemusí nutně zaručit církvím finančně korektní správu. Klientismus, kooptace a přivlastňování si biskupského a kněžského, velmi málo placeného úřadu pro své potřeby je v blízkovýchodních církvích silně zakořeněnou tradicí.

Prosperita a obnova církve není závislá pouze na lokální ekonomicko-politické situaci a korektní finanční správě ze strany církevního vedení. Zvýšenou mírou kvalifikované účasti laiků na správě a na životě jeruzalémských církví a postoupení podílu na správě církví by však došlo k urovnání dlouhotrvajících sporů a motivaci laiků. V palestinských církvích se stalo zvykem nazývat laiky

⁶⁵⁹ Extrémnější část požaduje jak podíl laiků na správě, tak v konečném důsledku nacionalizaci hierarchie. Umírněnější části jde především o zlepšení sociálních, pastoračních a vzdělávacích služeb pro komunity věřících a spokojila by se s podílem laiků na správě ve formě smíšené rady a s dosazením dvou arabských kněží/biskupů do synodu, jak je navrženo jordánskou legislativou z roku 1958. Tato frakce si i nadále dokáže představit ve vedení církve řeckou hierarchii. Každopádně i tato umírněná varianta je prozatím nereálná.

v kontrastu s kostely a chrámy *living stones*. Laici se samozřejmě mohou mýlit, jsou to však oni, kteří církev z dlouhodobé perspektivy zakládají, rovnou měrou jako kameny neživé. Kdyby měli možnost starat se o svoji církev, měli by zřejmě i o jeden důvod navíc, proč na Blízkém východě zůstat. To však od hierarchie, ať už je mezinárodního, arabského či palestinského původu, vyžaduje především podporu lokální komunity, transparentní a erudovanou správu církví a důvěru na obou stranách.

7.2. Mezicírkevní a ekumenické vztahy

Druhou oblastí vztahů poskytujících korektiv pro politické jednání církví jsou uspokojivě řešené mezicírkevní vztahy.⁶⁶⁰ Proč je zapotřebí klást důraz na rozvoj praktických ekumenických vztahů?

Blízkovýchodní církve se v důsledku milletového systému, vztahu s vládní autoritou a důsledkem evropského přílivu katolických a protestantských církví upsalý boji o privilegia, výhody a věřící. Je-li církev mocenským nástrojem nebo cítí-li se církevní představitelé příliš ohroženi ostatními církvemi, snaží si udržet či znovu získat silnou mocenskou pozici. Pokračující boj o politickou a církevní nadvládu je však stojí mnohem více úsilí, než mají k dispozici. Problematickou oblastí je především proselytismus, majetkové spory či politická konkurence.

Základním cílem rozvoje ekumenických vztahů obecně je vytvořit takovou kulturu vztahů, ve které by panovalo bezpečí, a církve by vůči sobě měly důvěru. Zajištění základního bezpečí má za důsledek to, že se církve přestanou chránit jedna před druhou a získají klidné zázemí pro vnitřní rozvoj a motivaci ke spolupráci s ostatními. Cesta ke vzniku lokální komunity se stane otevřenou. Přestože se zdá změna náročná, jde především o kolektivní mentální nasměrování. Jedná se o kontinuálně podporované vědomí a ujištění, dosažené na lokální úrovni, pokud možno se všemi zastoupenými církevními partnery, že sousední církve pracuje spolu s mojí církví, a nikoli proti ní.

Přestože přetrvává u mnohých laiků tendence zdůrazňovat roli a důležitost vlastní církve, ekumenický duch u nich již převážil. Mezi projevy praktického ekumenismu laiků patří mezidenominační sňatky, horoucí přání laiků slavit svátky

⁶⁶⁰ Rozlišuji mezicírkevní a ekumenické vztahy. Mezicírkevní vztahy jsou jakékoli vztahy mezi církvemi, ekumenické vztahy jsou takové, které usilují o sblížení církví.

pravoslavných a katolických církví ve shodných datech či narůstající praxe podílení se na bohoslužbách a přijímání v jiných než domovských církvích. Laická křesťanská komunita považuje nespolupráci místních církví za skandál a oceňuje prakticky jakoukoli mezicírkevní spolupráci. Z neshody mezi církvemi viní hierarchii a je třeba přiznat, že považuje smíření církví za víceméně jednoduchou záležitost. Jedním z důvodů pro mezicírkevní spolupráci je tedy ekumenická pozice většiny laiků. Jako další důvody ke spolupráci se v Jeruzalémském patriarchátu ukazují politický konflikt, zmenšující se vliv církví a zmenšující se počet věřících. Církev si již začínají uvědomovat důsledky hesla „nebudeme-li spolu, nebudeme vůbec“.

Započatá vzájemná spolupráce vedla k lepším výsledkům v pastoraci, v sociálních službách, ve vzdělávání, v teologii a přispěla k obnově církve.⁶⁶¹ Takto posílené lokální církve jsou jednoznačně odolnější vůči vládní intervenci v rámci hesla *divide et impera*, k níž církevní rozdrobenost svádí, a vůči sociopoliticky krizovým situacím. Lokální církve se mohou chránit nejen za pomoci zahraničních sesterských církví, ale především mohou chránit jedna druhou mnohem efektivněji již na lokální rovině. V současnosti již dochází k situacím, kdy se lokální církve zastávají ostatních církví v ohrožení, jak bylo ukázáno na případě okupace hospice svatého Jana či mírových dohod v Camp Davidu 2000.

Rozvíjení mezicírkevní spolupráce rozhodně nemá za cíl sjednotit církevní politiku jednotlivých církví či jejich politická stanoviska. Přetrvávající izraelská okupace Západního břehu a Pásmo Gazy však v průběhu první intifády vyvolala ekumenicky jednotnou církevně-politickou odpověď všech jeruzalémských církví, tj. odmítnutí okupace a kritiku izraelské politiky. A důsledky politicky jednotného angažmá církví se projevily nejen v lokálním, ale i v celosvětovém měřítku, jak bylo vidět v případě daňové revolty vesnice Beit Sahour. Nemusí to však být nutně jednotné politické stanovisko, ale politická kultura charakterizovaná transparentností, nekorupčností a evangelijními hodnotami, spravedlností, pravdou a láskou, jež by měly církve společně v sociopolitické sféře podporovat. V případě společného úsilí církví o takto pojatou církevně-politickou kulturu by mohla tato kultura, k níž se některé církve již přibližují, sloužit jako ukazatel a

⁶⁶¹ Jedná se například o Pastorační dohodu v Antiochijském patriarchátu z roku 1996, spolek ATIMÉ sdružující teologické blízko-východní fakulty na základě ekumenické báze, lokální teologickou spolupráci v Palestině, včetně společného katechismu pro státní školy v Jeruzalémském patriarchátu apod.

korektiv církvím ostatním. O kvalitní mezicírkevní vztahy je třeba usilovat mimo jiné i z toho důvodu, že má-li církev kvalitní vztahy v jedné oblasti, dá se předpokládat, že tato oblast podpoří postupem času i ostatní oblasti, které se tak budou ubírat obdobným směrem, totiž k transparentním vztahům. Vzájemná rivalita nesvědčí obrazu církví u vlastních věřících ani u muslimských komunit. Církev jsou komunitami náboženskými, a proto by měly usilovat o smíření v první řadě samy mezi sebou. Výše uvedené pragmatické motivy jim mohou pomoci tam, kde chybí motiv přirozený.

7.3. Teologové a teologická reflexe

Třetí oblastí vztahů poskytující korektiv pro politické jednání blízkovýchodních církví je teologická reflexe a role teologů v církvi.⁶⁶²

Právě jsem zmínila, že církev není sekulární, ale náboženskou institucí. Sama sebe považuje za tělo Kristovo a jako taková se chtě nechtě musí odvolávat na pro ni závazný etický kodex. Ten je v případě církví vyjádřen v Písmu Starého a Nového zákona, které je plně ekumenickou platformou, neboť je přijímáno všemi církvemi jako posvátné a závazné, nehledě na jeho možné interpretace.

Dvě funkce starověké církve, biskup a učitel, nejsou v současnosti rovnoměrně zachovány. Biskupská, církevně-politická, správní a organizační funkce církevních představitelů na Blízkém východě vysoce převážila nad funkci učitelkou, vzdělávací, duchovní a teologickou. Pozice teologů jako učitelů církve není ve většině církví strukturálně zajištěna, pohybují se ve sféře mezi hierarchií a lidem, pracující ve vzdělávacích institucích jako profesori či ve farnostech, jsou v užším kontaktu s laiky a s občanskými iniciativami a svým teologickým uvažováním většinou překračují hranice církví, jsou ekumeničtí.⁶⁶³

Role teologů spočívá ve vyučování a orientaci církve. Vzdělávat mají teologové jak budoucí kněze, a tedy církevní představitele, tak i laiky v jejich někdy těžkopádné a úzkoprsé kultuře. Pro korektní církevní politiku je výhodou, má-li církev teologicky vzdělanou širší laickou veřejnost, která se tak mnohem

⁶⁶² Jedna z prvních mezinárodních konferencí hovořících o blízkovýchodní teologii viz SICKING, Thom. *Théologie orientale ou théologie en Orient?* Conférence internationale d'Aïn Traz, 12-15 avril 2005. *Proche-Orient Chrétien* 55, 2005, str. 309-333.

⁶⁶³ Díky katolickému vlivu byla blízkovýchodní teologie poznamenána teologickým scholastismem, pravoslavní rovněž neměli kvalitní teologické vzdělání, které by udržovalo teologii živou a aktuální.

efektivněji může zapojit do diskuse o budoucnosti církve. Kvalitně vzdělaní kněží se nemusí obávat uzurpování autority ze strany laiků a teologicky vzdělaná hierarchie se může sama efektivněji angažovat v mezicírkevním a mezináboženském dialogu, což má zpětně pozitivní vliv na stav těchto vztahů. Součástí teologického vzdělání je však i vzdělání duchovní. Orientovat církev mají teologové jak v sociopolitické, tak v církevní oblasti, a to skrze duchovní přístup po vzoru starozákonních proroků a směrem ke křesťanským ideálům, jak uvádí někteří z dotazovaných blízkovýchodních laiků a kněží. Církevní i společenské dění mají reflektovat čili usouvztažňovat je s hodnotami Písma, a tím nastavovat církvi, popřípadě společnosti zrcadlo. Z církevní tradice mají činit oživující zdroj pro církevní život.

Zejména palestinští a izraelští teologové propracovali spojení mezi církevní politikou a církevním angažmá na jedné straně a etickým kodexem a teologií na straně druhé. Církev jsou zde vystaveny přímému politickému konfliktu, teologie je proto vysoce kontextuální, odpovídající především na lokální aktuální sociopolitické otázky věřících. Církev v této oblasti nevykonávají přímé politické angažmá, proto jde o prosazení hodnot zejména skrze církevní politiku, symbolicky etickou roli církvi a mezinárodní síť církvi. V Libanonu se teologové více věnují tématům odkazujícím k historii, tj. společné antiochijské, syrské a arabské církevní a teologické tradici. Jelikož však libanonské církve na rozdíl od palestinských vykonávají přímou politickou roli, vznikající proud libanonské politické teologie se věnuje především rehabilitaci politického angažmá církvi v etické perspektivě se základem v politické kultuře „en *chemin de sainteté*“.⁶⁶⁴

Oběma skupinám je však jasné, že korektní politická kultura je podložena etickými hodnotami a že podílí-li se církve na politickém životě národa, mělo by její angažmá tyto hodnoty zrcadlit. V případě palestinské teologie se stal věřící lid žijící v obtížné sociopolitické realitě teologickou veličinou a základním politickým požadavkem teologů je ukončení okupace a vytvoření důstojných mírových podmínek. Ve svých reflexích prosazují spravedlnost, pravdu, smíření, pokoj, vzájemnou úctu a službu, nenásilí, obrat srdce k dobrému (*methanoia*), pravdivé svědectví, dialog, kvalitu života, stvoření člověka k obrazu Božímu

⁶⁶⁴ Rozhovor s Fadi Daou, 25. července 2007, ISSR, USJ, Bejrút. Dokument *L'Identité de l'Eglise Maronite, sa Vocation et sa Mission*. Dossier I, Texte 2. 21 str. (poskytnuto Paul Rouhana, Kaslik, 24. července 2007).

apod. V případě libanonské teologie jsou si někteří teologové vědomi rizik příliš přímého politického angažmá církví, a proto požadují, aby v národní politice došlo k dekonfesionalizaci, dekomunitarizaci, deklerikalizaci, k demesianismu a k hledání společného Libanonu.⁶⁶⁵ Pro úplnost dodám, že pokud se jedná o jordánské a syrské církve, ty buď nemají sociopoliticky dostatečně podnětnou situaci a témata, či teology a teologické vzdělávací instituty, kde by se aktuální otázky zpracovávaly.

Role teologů je tedy intelektuální a duchovní. Propojují sociopolitickou a duchovní oblast tím, že prvně jmenovanou reflektují na základně hodnot duchovních. Tím staví sociopolitické a církevní skutečnosti před absolutizující nárok etických hodnot přesahujících zájem jednotlivce či skupin. Teologové mohou být nástrojem fundamentalismu, zvolí-li opresivní duchovní hodnoty vyčtené z Písma či z tradice, ale také nástrojem odvážných reforem a angažmá církve a nadějí pro věřící. Proto je třeba, aby se všech pět složek podporujících nárůst kvalitního vedení církví vzájemně doplňovalo a podporovalo, neboť neexistuje instance, která by trvale zaručila pozitivně eticky orientovaný vývoj institucí či jednotlivců.

7.4. Mezikomunitní a mezináboženské vztahy

V případě blízkovýchodních církví lze jen stěží zapomenout na to, že oblastí vztahů poskytujících korektiv církevní politice jsou také kvalitní mezikomunitní vztahy, tedy muslimsko-křesťanské vztahy, a v případě území Izrael/Palestina také lokální židovsko-křesťanské vztahy.⁶⁶⁶

Na Blízkém východě není možné náboženství „odstranit“ z veřejného a politického života. Čistě „náboženské“ komunity neexistují, neboť každá

⁶⁶⁵ DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban*. In: Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique. CdD 29, VI, 2007, str. 77-88. Rozhovor s Michel Abs, 28. července 2007, Bejrút. Rozhovor s arménským katolíkem Kilikie Aramem I, 27. července 2007, Antélias, Bejrút.

⁶⁶⁶ Z oficiálních církevních dokumentů k muslimsko-křesťanským vztahům viz CONSEILS DES PATIRACHES CATHOLIQUES D'ORIENT. *Ensemble devant Dieu pour le bien de la personne et de la société. La coexistence entre musulmans et chrétiens dans le monde arabe*. Libanon, Secrétariat Général, 1994. K muslimsko-křesťanským a křesťansko-židovským vztahům viz ASSEMBLÉE DES ORDINAIRES CATHOLIQUES DE TERRE SAINTE. *SYNODE DIOCÉSAIN DES EGLISES CATHOLIQUES. Plan Pastoral Général*. Imprimerie du Patriarcat latin de Jerusalem, 2000, kapitola 13. *Les relations avec les royants des autres religions*, str. 145-158. Reflexe nad současným stavem dialogu viz KHADER, Jamal, NEUHAUS, David. *Le dialogue interreligieux en Terre Sainte quarante ans après Nostra Aetate*, Proche-Orient Chrétien 56, 2006, 3-4, str. 299-310.

náboženská komunita je díky staletému formování zároveň komunitou sociální a politickou. V práci jsem proto považovala za oprávněné rozlišovat mezikomunitní vztahy, například soužití maronitské a libanonské šíitské komunity, a čistě mezináboženský dialog týkající se náboženských témat.

Církevní představitelé a teologové se v závislosti na svých lokálních kontextech musí čím dál tím častěji ptát, jak je možné, že politicky konfliktní názory, východiska a zkušenosti mohou způsobit tak frapantní ztrátu kvalitních lidských vztahů na jedné straně a na straně druhé ztrátu dialogu, sociálního angažmá a lidského svědectví odlišných náboženství a komunit v regionu. S příchodem sionismu a nárůstem vlivu politického islámu je čím dál tím zřejmější, jak zásadním způsobem podmiňuje politická realita mezilidské a mezikomunitní vztahy.⁶⁶⁷ Politizace náboženství způsobuje polarizaci, jež na sociopolitické rovině rozlišuje jednotlivce dle komunitní příslušnosti, a tím činí národní společnost méně odolnou vůči konfliktním situacím.⁶⁶⁸ Pro blízkovýchodní církve a ostatní komunity je proto velice důležité nezapomenout či se znovu naučit rozlišovat mezi politickým angažmá či politickou solidaritou na jedné straně a náboženským dialogem a sociální či lidskou solidaritou na straně druhé. Rozlišování politického, náboženského a sociálního je nezbytným základem pro mezináboženský dialog, klidnější politické mezikomunitní vztahy i sociální aktivitu. K tomuto rozlišení je však zapotřebí hlubokého duchovního, lidského či etického vhledu, a to zejména v situacích tak konfliktních, jako je izraelsko-palestinská či libanonská. Sdílení právě uvedeného hodnocení je však mnohem hůře nahlédnutelné, pokud člověk nemá zkušenost s žitou blízkovýchodní realitou.

Církve se shodují na tom, že bez vnitřní obnovy a podpory nejsou tohoto kontinuálního vhledu schopni ani jednotlivci, natož náboženské komunity. Solidarita s oběma stranami trpícími v konfliktu na individuální a sociální rovině a zároveň politické přesvědčení a angažmá jsou někdy obtížně slučitelné věci. Povrchním myšlením a povrchní duševně-duchovní prací nelze docílit než povrchních mezikomunitních vztahů, které v době krize dlouho nevydrží.

⁶⁶⁷ Z pohledu křesťanů je regionální islám a židovství vnímán spíše jako politické, státní náboženství, křesťanství pak jako politicky nedominantní, menšinové náboženství s lokálním původem a nepřerušenu tradicí. Rozhovor s Eliasem Chacourem, 18. prosince 2004, Ibilin, Izrael.

⁶⁶⁸ KHOURY, Rafiq. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 58. In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004, str. 49-61.

Udržování kvalitních mezikomunitních vztahů je však v porovnání s konfliktní konfrontací mnohem obtížnější cestou.

Fakt, že regionální sociopolitické problémy překračují možnosti řešení jednou komunitou, vede teology k tomu, že je výhodnější se na jejich řešení spolupodílet.⁶⁶⁹ Zejména na Blízkém východě proto platí, že praktický ekumenický dialog je neoddělitelný od dialogu mezináboženského a musí jím být nutně podepřen, mimo jiné z toho důvodu, aby nebylo možno ekumenického dialogu zneužít proti ostatním náboženským komunitám.⁶⁷⁰

Pozitivním rysem pro vzájemnou spolupráci na této cestě dialogu je, že základní etický kodex sdílí nejen všechny církve, ale jak dosvědčují místní i západní teologové, také ostatní náboženské komunity.⁶⁷¹ Přesto jsou v regionu křesťanské hodnoty „nastavení druhé tváře“ a „lásky k nepřátelům“ zarámované do novozákonního Kázání na Hoře poněkud vysmívány. Dle mé vlastní zkušenosti jsou to však tyto základní mezináboženské, křesťanské etické hodnoty, jichž je k moudrému rozlišování politického, sociálního a náboženského nejvíce zapotřebí. Na cestě dialogu není možno se udržet bez vnitřní práce samotných náboženských komunit: bez duchovní regenerace, odstraňování zaběhlých identitních stereotypů a aktivního sociopsychologického vzdělávání. Společná práce na vytváření sdílených duchovních hodnot a na vytváření eticky pozitivní politické kultury má blahodárné důsledky jak na mezikomunitní a mezináboženské vztahy, tak na společnou „správu města“. V tomto ohledu je rozvíjení vzájemných vztahů neoddělitelné od neofenzivního a proaktivního, kontinuálního vzdělávání.⁶⁷²

Dialog je výsledkem velkého úsilí, a toho nejsou ušetřeny ani církve. Teologie nemusí být politickou teologií nezbytně⁶⁷³ a mezináboženský dialog by neměl být poznamenán politickými názory. Zejména v palestinském a

⁶⁶⁹ KHOURY, Rafiq. *Chrétiens arabes de la Terre Sainte*, Études-14, Paris, 1988 (369/4), str. 395-408.

⁶⁷⁰ Ekumenický dialog je na některých místech svým způsobem zneužíván proti evangelikálním církvím, tím, že jsou z něj víceméně pro své misijní aktivity mezi muslimy a ostatními křesťany vyloučeny.

⁶⁷¹ KÜNG, Hans. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Praha, Vyšehrad, 2000.

⁶⁷² KHOURY, Rafiq. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 61. In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiastique*. Rome, Tre Fontane, 2004. str. 49-61.

⁶⁷³ Politickou teologii se nazývá proud v současné teologii, započatý v šedesátých letech a věnují se zejména reflexi sociopolitické reality. Mezi nejznámější průkopníky patří Johann Baptist Metz a nejznámější odnož latinskoamerická teologie osvobození. Viz METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. OIKOYMENH, Praha, 1994. SCOTT, Peter. CAVANAUGH, William T. *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing, London, 2004.

libanonském kontextu tomu tak však je. Kladu zde tedy církvi otázku, do jaké míry je politizace teologie a církve pro mezináboženský dialog prospěšná (Palestina) a odkdy je žádoucí, aby se náboženská komunita vzdala politické úlohy a začala prosazovat svoji náboženskou, etickou roli (Libanon).

Církev jsou si vědomy hodnot, které mohou do společnosti přinést, a také proto vykazují tendenci být jakýmsi prostředníkem v mezikomunitních vztazích. Ve skutečnosti jsou však příliš minoritní na to, aby si tuto roli mohly nárokovat. Na Blízkém východě žijí především v muslimském kontextu, a jak říkají, dialog je pro ně otázkou přežití.⁶⁷⁴ V tomto bodě by se mohly poučit i stále ještě mocensky dominantní západní církve. Pokud je církev dobře zakořeněná ve společnosti, bude akceptována a respektována. Běžní křesťané však stále vidí svoji přítomnost v lůně muslimské společnosti jako zranění, které ani staletí společného soužití nedokázala vyléčit.⁶⁷⁵ Z pohledu evangelijních hodnot však církvi nepřísluší jít tou snazší cestou a mají povinnost usilovat o vzájemné kvalitní vztahy. Církev nejenže mají žít uprostřed islámu, ale v pohledu teologů mají žít pro islám; a paralelně, v rámci překonání krize, i pro židovství.

7.5. Mezinárodní církve

Posledním korektivem církevní politiky je kvalitní vztah se sesterskými mezinárodními církvi. Centrální či sesterské úřady církvi nelokálního charakteru mohou usnadňovat či komplikovat lokální správu církvi a jejich církevně-politickou aktivitu. Na jedné straně je potřeba, aby lokální, popřípadě národní církve měly dostatečnou autonomii v církevní politice, v ekumenickém životě a v teologii, na druhé straně je zapotřebí, aby byly sesterskými církvi dostatečně podporovány a popřípadě korigovány v administrativě. Je těžké rozhodnout o jednoznačném kritériu. Dle mého názoru jsou kritériem lokální komunity. To znamená, že by nemělo, pro zisk ve vztazích mezinárodních, docházet k obětování lokální komunity. Ačkoli se může zdát, že je důležité, aby

⁶⁷⁴ KHOURY, Rafiq. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 60. In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004. str. 49-61. KHOURY, George S. *Churches and Culture in Palestine*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, June/December 2000, str. 9-38, str. 33.

⁶⁷⁵ KHOURY, Rafiq. *Les relations islamo-chrétiennes dans le contexte actuel : Quelles en sont les nouveautés?* str. 63-73, str. 70. Idem. *Relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient : Itinéraire personnel*, str. 49-61, str. 57 In: *Notre vécu en milieu musulman. Sa dimension ecclésiale*. Rome, Tre Fontane, 2004.

mezinárodní církve a organizace měly dobré vztahy s blízkovýchodními státy včetně Izraele, je to především existence lokální komunity, která umožňuje, aby vůbec měly co do činění s vnitřní politikou těchto států. Proto by mělo jít těmto organizacím v dlouhodobé perspektivě o kvalitní stav lokálních církví a o kvalitu vztahů lokálních církví s ostatními místními komunitami. Případ lokální iniciativy dvojí příslušnosti církví je příkladem lokální iniciativy, již nebylo možno uskutečnit mimo jiné z důvodu zhoršujících se mezinárodních mezicírkevních vztahů. První léta palestinské intifády a role palestinské a mezinárodní církve v ní jsou dle mého názoru příkladem, jak by vztahy mezi lokálními a mezinárodními církvemi měly na církevně-politické rovině fungovat.

8. ZÁVĚR

Hlavním tématem předkládané práce byl vývoj palestinských církví po roce 1967. Cílem bylo pochopit fenomén palestinské církve žijící pod okupací a smysluplně nahlédnout reakci církve a teologie na politický konflikt. Bylo tak učiněno v oblasti církevně-politické, teologické a v oblasti biblické hermeneutiky.

Církevně-politický vývoj směřoval k narůstající politizaci a nacionalizaci všech vrstev církví (laici – kněží - hierarchie). Jednalo se o proces, který vyústil v období první intifády, kdy církve jako ekumenicky jednotný celek dosáhly národnostně nejvýrazněji formulované pozice od roku 1948. Církve podpořily palestinské politické požadavky a odsoudily izraelskou okupaci jako neetickou. Od osmdesátých let vznikající teologická a hermeneutická reflexe národnostně orientovanou církevně-politickou ekumenickou pozici umožnila a podpořila. Církevní vývoj na Blízkém východě je hluboce ovlivněn historií, stejně jako současným děním v regionu. Cílem první kapitoly bylo uvést do dějinných vztahů a proniknout do mentality blízkovýchodních církví. Druhá kapitola věnovala pozornost současnému vývoji církví v okolních státech Bilád aš-Šām, Sýrii, Libanonu a Jordánsku. Cílem bylo identifikovat hlavní politické, ekumenické a teologické problémy církví v porovnání s kontextem palestinským. Tím získal čtenář přehled o shodných identitních rysech církví v rámci jednoho státního celku a rozdílných rysech jedné a téže denominace v různých zemích a patriarchátech. Poslední kapitola nabídla normativní reflexi zamýšlející se nad charakterem správy blízkovýchodních církví v oblasti vnitrocírkevní a mezicírkevní spolupráce, mezináboženské a mezinárodně církevní spolupráce a reflexi nad funkcí teologie.

Na rozdíl od tradičního teologického přístupu věnujícího se dané lokalitě z teologicko-dogmatické perspektivy prvních století byly církve v této práci uchopeny v současném církevně-politickém a teologickém vývoji. Prezentovány byly především jako socio-politické a socio-náboženské lokální skupiny zaintegrované v regionálním arabském prostředí a v národní socio-politické struktuře států. Ačkoli v interakci se západním křesťanským světem, byly tyto církve viděny jako lokální arabské křesťanské komunity, zakořeněné v arabsko-

islámské blízkovýchodní kultuře. Diverzita církví inkulturovaných v jednotlivých národních kontextech a mezináboženských podmínkách byla představena rovněž teologicky. Zde se závěrem vracím k hlavnímu účelu práce, jímž bylo na církevně-politické a teologicko-hermeneutické rovině prezentovat lokální perspektivu palestinských církví vyrovnávajících se s fenoménem okupace a s izraelsko-palestinským konfliktem.

9. Seznamy rozhovorů

Vybrány jsou rozhovory s těmi, jež jsem v textu citovala či jejichž myšlenky a informace pro práci používala.

9.1. *Sýrie*

Ghattas Hazim, patriarchální vikář, biskup řecko-pravoslavné církve, 1. července 2007, Damašek.

Ghaid Abdallah, vedoucí celosyrské pravoslavné nedělní školy, 1. července 2007, Damašek.

Armash Nalbandian, biskup arménské apoštolské církve, Damašek, 2. července 2007, Damašek.

Juan Pedro, řecko-katolický patriarchát, kněz španělského původu, odpovědný za mezinárodní korespondenci, 2. července 2007, Damašek.

Joseph Konstantin, představený františkánské farnosti Bab Thuma, 4. července 2007, Damašek.

Joseph Zajtun, historik a archivář řecko-pravoslavné církve, 5. července 2007, Damašek.

Youssef, libanonský student syrsko-pravoslavného semináře Mar Afram, Mar Afram, 8. července 2007.

Anonymní kněz, 9. července 2007, Damašek (žádost o anonymitu).

Romualdo Fernandez, kněz františkánské farnosti Tabbale, 10. července 2007, Damašek.

Lidia Jarjour, laik presbyteriánské církve, Damašek, 15. července 2007.

9.2. *Libanon*

Louis Boisset, děkan teologické fakulty USJ (Université Saint Joseph), 22. července 2007, Bejrút.

Janet Rizk, knihovnice CEDRAC, řecko-katolická církev, 24. července 2007, Bejrút.

Paul Rouhana, děkan Institut Théologique, Université de Saint-Esprit, Kaslik, maronitská církev, 24. července 2007, Bejrút.

Raffi Ohanessjan, Bibliotheque orientale, arménsko-katolická církev, 25. července 2007, Bejrút.

Wardé Maksour, Centre d'Education Religieuse des Soeurs des Saints-Coeurs, 25. července 2007, Bejrút.

Fadi Daou, ředitel ISSR (Institut supérieur de sciences religieuses) USJ, maronitská církev, 25. července 2007, Bejrút.

Marie de Nazareth, spolupracovnice teologa Jeana Corbona (†), 25. července 2007, Bejrút.

Suad A. Slim, vedoucí Archeology and Near Eastern Heritage, Balamand University, řecko-pravoslavná církev, 26. července 2007, Balamand.

Hareth Ibrahim, řecko-pravoslavný kněz, spolu sekretář ATIME (Association of Theological Institutions in Midle East), 26. července 2007, Balamand.

Aram I, Catholicos of Cilicia, Antelias, Arménská apoštolská církev, 27. července 2007, Antélias.

George Sabra, děkan NEST (Near East School of Theology), protestant, 27. července 2007, Bejrút.

Michel Abs, řecko-pravoslavný laik, sociolog, muslimsko-křesťanský dialog, bývalý vedoucí Urgence et développement (Blízkovýchodní rada církví), 27. července 2007, Broumanna; 31. července 2007, Bejrút.

Frida Abs, řecko-pravoslavný laik, učitel teologie, 27. července 2007, Broumanna.

Souraya Bechealany, teolog, řecko-katolická církev, 31. července 2007, Bejrút.

Gabriel Hachem, teolog, maronitská církev, sekretář pro Řád a víru, Blízkovýchodní rada církví, 31. července 2007, Bejrút.

Sylvia Haddad, ředitelka DSPR (The Central Committee of the Department of Services for Palestinian Refugees, Blízkovýchodní rada církví), 1. srpna 2007, Bejrút.

George Al-Kopti, farář anglikánské církve, 1. srpna 2007, Bejrút.

George Khodr, biskup a teolog řecko-pravoslavná církve, 3. srpna 2007, Broumanna.

Antoine Massamiri, jezuita, římsko-katolická církev, 4. srpna 2007, Tanaïl.

9.3. Jordánsko

Sweiss S. Odeh, laik římsko-katolické církve, vedoucí Department of Education, Latinský patriarchát, 6. srpna 2007, Amman.

Ibrahim Khalil Djur, kněz hlavní ammanské farnosti řecko-pravoslavné církve, 7. srpna 2007, Amman.

Victor P. Diab, kanovník anglikánské církve, 7. srpna, 2007, Amman.

Raouf S'ad Abujaber, laik řecko-pravoslavné církve, vedoucí Orthodox Central Council, 9. srpna 2007, Amman.

Yaser Ayash, biskup řecko-katolické církve, 10. srpna, 2007, Amman.

9.4. Palestina

Elias Chacour, současný galilejský biskup řecko-katolické církve, 18. prosince 2004, Ibilin.

Frans Bouwen, člen komunity Bílých otců, znalec blízkovýchodní ekumenické problematiky, vydavatel časopisu Proche-Orient Chrétien, 28. prosince 2004, Jeruzalém, 10. června 2006, Jeruzalém.

Rafiq Khoury, kněz, zodpovědný za katechezi Latinského patriarchátu, římsko-katolická církev, 30. prosince 2004, Tantur; 13. září 2005, Jeruzalém; 7. listopadu 2005, Jeruzalém; 16. srpna 2007.

Naim Ateek, zakladatel a vedoucí ekumenického centra Sabeel, anglikánská církev, 2. prosince 2005, Jeruzalém.

Hanna G.Massad, pastor evangelikální církve, 5. prosince 2005, Gaza City.

Peter de Brul, profesor Betlémské univerzity, kněz římsko-katolická církev, 9. prosince 2005, Betlém; 23. ledna 2006, Betlém; 18. května 2006.

Salim Munayer, děkan Bible College, 9. prosince 2005, Betlém.

Geries Khoury, ředitel Al-Liqa'centra, teolog, laik řecko-katolické církve, 15. prosince 2005, Betlém; 21. ledna 2006, Betlém.

Jamal Khader, profesor Betlémské univerzity, kněz římsko-katolická církev, 16. prosince 2005, Betlém; 27. ledna 2006;

David Burrel, profesor teologie, kněz římsko-katolické církve, několik konzultací, např. 20. ledna 2006, 29. května 2006, vše Tantur.

Étienne Nodet, kněz římsko-katolické církve, 26. ledna 2006, École biblique et archéologique, Jeruzalém.

Mitri Raheb, pastor luteránské církve, vedoucí centra Dar Annadwe, 1. února 2006, Betlém.

Thomas Stransky, kněz římsko-katolické církve, profesor, 27. března 2006, Tantur.

Diana Safieh, laik, římsko-katolická církev, 30. března 2006, Jerusalem.

Fr. Delalande, františkánský kněz, 31. března 2006, Betlém.

Yousef Daher, laik, řecko-katolická církev, The Laity Committee of the Holy Land, 5. dubna 2006, Jeruzalém.

Charlie Abu Sa'áda, teolog, laik řecko-katolické církve, 8. dubna 2006, Betlém.

Hossam Naoum, pastor anglikánské církve, 12. dubna 2006, Jeruzalém.

Harry Tees, pastor evangelikální církve, předseda United Christian Council of Israel, 12. dubna 2006, Jeruzalém.

Yakub Atraš, laik římsko-katolické církve, 19. dubna 2006, Beit Sahour.

Raih Abu el-Assal, toho času biskup anglikánské církve, 21. dubna 2006, Jeruzalém.

Basil Abu Eta, laik řecko-pravoslavné církve, 4. května 2006, Betlém.

David M. Neuhaus, jezuita, římsko-katolická církev, učitel na Betlémské univerzitě, 9. května 2006, Betlém; 14. srpna 2007, Jeruzalém.

Bishara Daoud, laik, řecko-pravoslavná církev, 10. května 2006, Betlém.

Nabil Mushahwar, právník, laik řecko-pravoslavné církve, 16. května 2006, Ramallah.

Elias Khoury, právní, laik řecko-pravoslavné církve, 18. května 2006, Jeruzalém.

Artemis Dimitriadis, kněz řecko-pravoslavné církve, 23. května 2006, Notre Dame, Jeruzalém.

Raed Masih, evangelikální pastor, 7. června 2006, Betlém.

Majdi Siryani, kněz římsko-katolické církve, 7. června 2006, Beit Jala.

Yakub Abu'Sada, kněz, řecko-katolická církev, 13. června 2006, Betlém.

Zoughbi Zoughbi, vedoucí centra smíření Wi'am, 14. června 2006, Betlém; 15. srpna 2007, Betlém.

Chris Ferguson, Jerusalem Ecumenical Center, 19. června 2006, Jeruzalém.

Nihad Salman, evangelikální pastor, 20. června 2006, Betlém.

Alex Awwad, evangelikální pastor, 22. června 2006, Betlém.

Daniel Rossing, Žid, vedoucí Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations, 15. srpna 2007, Tantur.

10. Bibliografie

ABOU RAMADAN, Mousa. *La loi applicable à la minorité roum orthodoxe de l'État d'Israël*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 50, No. 1-2, 2000, str. 105-141.

ABU-SAAD, Ismael. *Palestinian Education in Israel: The Legacy of the Military Government*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 5, No. 1, 2006, str. 21-56.

ABU EL-ASSAL, Riah. *Caught in Between. The Story of an Arab Palestinian Christian Israeli*. SPCK, London, 1999.

Accord Fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël. In: *Documentation catholique*, 6. února 1994, No. 2087/1994, str. 116-123; 4. ledna 1998, No. 2173/1998, str. 8-11.

ANDERSON, Kjartan. *Pilgrims, Property and Politics: The Russian Orthodox Church in Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony. *Eastern Christianity: Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 388-430.

ANDONI, Ghassan. *A Comparative Study of Intifada 1987 and Intifada 2000*. In: CAREY, Roane (ed). *The New Intifada. Resisting Israel's Apartheid*. Verso, 2001, str. 209-218.

ANTOUN, Richard T. *Civil Society, Tribal Process, and Change in Jordan: An Anthropological View*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, 2000, str. 441-463.

ANTOUN, Richard T. *Fundamentalism, Bureaucratization, and the State's Co-optation of Religion: A Jordanian Case Study*. In: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 38, 2006, str. 369-393.

ARAM I. KESHISHIAN. *For a Church Beyond its Walls*. Armenian Catholicosate of Cilicia, Antélias, 2007.

ARAM I. KESHISHIAN. *Justice, Paix, Reconciliation*. Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias, 2003.

ARAM I. KESHISHIAN. *L'Eglise face aux grands défis*. Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias, 2002.

ARAM I. KESHISHIAN. *In Search of Ecumenical Vision*. Armenian Catholicosate of Cilicia, Antélias, 2002.

ARAM I. KESHISHIAN. *Orthodox Perspectives on Mission*. Regnum Books&Lynx Communications, Oxford, 1992.

ASSAF, Fadi. *Liban : stratégie de défense nationale et reconstruction politique*. In: Défense nationale et sécurité collectif, říjen 2006, str. 196-200.

Assemblée des Ordinaires Catholiques de Terre Sainte. Synode Diocésain des Eglises catholiques. *Plan Pastoral Général*. Imprimerie du Patriarcat latin de Jérusalem, 2000.

AATEEK, Naim S. *Justice and only Justice: a Palestinian Theology of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1989.

AATEEK, Naim S., ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991.

AATEEK, Naim S. *Biblical Perspectives on the Land*. In: AATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 108-116.

AATEEK, Naim S., DUAYBIS, Cedar, TOBIN, Maurine (eds.) *Challenging Christian Zionism: Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. Melisende, London, 2005.

AITEEK, Naim S., DUAYBIS, Cedar, SCHRADER, Marla (eds.) *Jerusalem. What Makes for Peace? A Palestinian Christian Contribution to Peacemaking.* Melisende, London, 1997.

AITEEK, Naim S., PRIOR, Michael (eds.) *Holy Land, Hollow Jubilee. God, Justice and the Palestinians.* Melisende, London, 1999.

AZARYA, Victor. *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban Life Behind Monastery Walls.* University of California Press, Berkley, California, 1984.

BAILEY, Betty Jane, BEILEY, Martin J. *Who Are the Christians in the Middle East?* Wm.B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 2003.

BARŠA, Pavel. *Politická teorie multikulturalismu.* Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.

BAUMGARTEN, H. *The Three Faces /Phases of Palestinian Nationalism, 1948-2005.* In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXIV, No. 4., 2005, str. 25-48.

BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum.* Knecht, Frankfurt am Mein, 1995.

BECHMANN, Ulrike. *Die Verkündigung Gottes in der Erfahrung der Menschen. Eine kurze Einführung in die kontextuelle palästinensische Theologie.* In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum.* Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 79-86.

BEININ, Joel, STEIN, Rebecca L. (eds.) *The Struggle for Sovereignty. Palestine and Israel 1993-2005.* Standford University Press, Standford, California, 2006.

BENVENISTI, Meron. *City of Stone. The Hidden History of Jerusalem.* University of California Press, London, 1996.

BIALER, Uri. *Cross on the Star of David. The Christian World in Israel's Foreign Policy, 1948-1967*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2005.

BIN TALAL, Hassan. *Christianity in the Arab World*. SCM Press, London, 1995.

BOFF, Leonardo, BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology*. Burns&Oates, Wellwood, 1987.

BOTIVEAU, Bernard. *Le droit de l'état-nation et le statut des non-musulmans en Égypte et en Syrie*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Vol. 47, Ste Anne - ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 123-139.

BOUWEN, Frans. *The Churches in Middle East*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 25-36.

BOUWEN, Frans. *The Churches in Jerusalem*. In: CUNNINGHAM, Lawrence S. (ed.) *Ecumenism. Present Realities and Future Prospects*. Papers Read at the Tantur Ecumenical Center, Jerusalem, 1997. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999, str. 37-49.

BOUWEN, Frans. *Relations entre catholiques et orthodoxes à Jerusalem*. In: JAEGER, D.-M.A. (ed.) *Papers Read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land*. Ecumenical Institute for Theological Research Tantur, Jerusalem, 1981, str. 213-235.

BOUWEN, Frans. *Dimensions oecuméniques du pèlerinage du pape Jean-Paul II en Terre Sainte*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 50, No. 1-2, 2000, str. 142-153.

BOUWEN, Frans. *La semaine de la prière pour l'unité des chrétiens à Jerusalem*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 57, No. 3-4, 2007, str. 291-317.

BRAUDE, B., LEWIS, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*. Vol. I. *The Central Lands*. Vol. II: *The Arabic-Speaking Lands*. Holmes&Meier Publishers, London, 1982.

BREGER, Marshall J. (ed.) *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004.

CLARKE, Duncan L. *Mainline Protestants Begin to Divest from Israel: A Moral Imperative of "Effective" Anti-Semitism?* In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXV, No. 2, 2005, str. 44-59.

COBBAN, Helena. *The Palestinian Liberation Organisation. People, Power and Politics*. Cambridge University Press, 1984.

COLLIN, B. *Le Problème Juridique des LIEUX-SAINTS*. Centre d'Études Orientales, Caire, Librairie Sirey, Paris, 1966.

CORBON, Jean. *L'Église des Arabes*. Les Editions du Cerf, Paris, 1977.

CORBON, Jean. *Liturgie des source*, Les Editions du Cerf, Paris, 1980.

CORBON, Jean. *Cela s'appelle l'aurore... Homélie liturgiques*. Éditions des Béatitudes, Burtin, 2004.

CORBON, Jean. *Redécouvrir et approfondir la tradition antiochienne*. In: *Renouveau des Églises orientales catholique*, Département de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 2000, str. 15-46.

CORBON, Jean. *L'inculturation de la foi chrétienne au Moyen-Orient. Éléments de problématique ecclésiologique*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 48, 1988, str. 255-271.

CORBON, Jean, KHODR, George, KAFEETY, Samir, LAHAM Albert. *Die Palästinafrage als Herausforderung an den christlichen Glauben*. In: LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976, str. 33-43.

CHABRY, Laurant, CHABRY, Annie. *Politique et minorités au Proche-Orient. Raisons d'une explosion*. Maisonneuve&Larose, Paris, 1984.

CHACOUR, Elias. *Frères de sang*, Cerf, Paris, 1982.

CHACOUR Elias. *Nous appartenons à cette terre*. Desclée, Paris, 1990.

CHACOUR, Elias. *A Palestinian Christian Challenge to the West*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 85-90.

CHACOUR, Elias. *J'ai foi en nous : Au-delà du désespoir*. Paris, 2002.

CHATELARD, Géraldine. *Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale*. In: *Les Cahiers de L'Orient*, No. 48, 1997, str. 117-122.

CHESHIN, Amir, HUTMAN, Bill, MELAMED, Avi. *Separate and Unequal. The Inside Story of Israeli Rule in East Jerusalem*. Harvard University Press, London, 1999.

CHRISTIANSEN, Drew. *Palestinian Christians. Recent Developments*. In: BREGER, Marshall J. (ed.). *The Vatican-Israel Accords. Political, Legal, and Theological Contexts*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2004, str. 307-338.

Conseil des Patriarches Cathliques d'Orient. *Mystère De l'Eglise. „Je suis la Vigne, Vous, les Sarments*.“ Edition du Secrétariat Général, Bkerké, 1996.

Conseil des Patriarches Catholiques d'Orient. *Le mouvement Oecuménique. „Que Tous Soient Un.“* Edition du Secrétariat Général, Bkerké, 1999.

ČEJKA, Marek. *Izrael a Palestina. Minulost, současnost a směřování blízkovýchodního konfliktu.* Centrum strategických studií, Brno, 2005.

DAMM, Thomas. *Palästinensische Befreiungstheologie. Annäherung und Würdigung aus der Sicht eines deutschen Theologen.* Kleine Schriftenreihe Heft 5, Trier, 1999.

DAOU, Fadi. *L'Église et le renouveau de la culture politique au Liban.* In: *Chemins de Dialogue. Le dialogue interreligieux entre théologie et politique.* CdD 29, VI, 2007, str. 77-88.

DAOU, Fadi. *Chrétiens et musulmans arabes : quelle rencontre?* In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 55, No. 1-2, 2005, str. 88-110.

DAOU, Fadi. *Religion et politique dans une société pluraliste : réflexion libanaises.* In: *Proche-Orient Chrétiens*, Vol. 57, No. 1-2, 2007, str. 86-102.

DARWEISH, Marwan. RIGBY, Andres. *Palestinians in Israel: Nationality and Citizenship.* Peace Research Report No. 35, University of Bradford, UK, 1995.

DELPAL, Bernard. *Syrie et Liban. Du bon usage du pessimisme, ou réflexions au retour d'un voyage.* In: *Les Cahiers de L'Orient*, 1997, No. 48, str. 123-135.

DE LIBERA, A. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie.* OIKOYMENH, Praha, 2001.

DE WIT, Hans. *Through the Eyes of Another. Towards Intercultural Reading of the Bible.* JONELEIT-OESH, Silja, NEUBERT, Miriam (eds.) *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular. Neuere Konzepte in Theorie un Praxis.* Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 2002, str. 19–64.

DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999.

DICK, Ignace. *Evolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 35-50.

DICK, Ignace. *La Syrie*. In: DICK, Ignace. *Chrétiens en Syrie. Héritiers de l'église antique au coeur de l'Islam et à la pointé de l'oecumenisme*. Alepo, 1999, str. 7-23.

DICK, Ignace. *Particularisme melkite au sein de la famille byzantine et émergence du patriarcat catholique*. In: EDELBY, Nagi, MASRI, Pierre (eds.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 81-101.

DICK, Ignace. *La Syrie de Byzance à l'Islam. Retombées de la conquête arabe sur la chrétienté de Syrie*. In: *Proche-Orient Chrétien*, 1990, No. 50, str. 233- 244.

DU BRUL, Peter. *The Crisis and the Change in Palestinian Christians*. Bethlehem University, 1982.

DUMPER, Michael. *Faith and Statecraft: Church-state relations in Jerusalem after 1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 56-81.

DUMPER, Michael. *The politics of sacred space: the Old City of Jerusalem in the Middle Est conflict*. Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 2002.

DUMPER, Michael. *The Christian Churches of Jerusalem in the Post-Oslo Period*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXI, No. 2, 2002, str. 51–65.

EDELBY, Nagi, MASRI, Pierre (eds.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005.

EDELBY, Néophytos Msgr., HACHEM, Gabriel P. *Chrétiens Arabes: Pont entre l'Orient et l'Occident*. Cahiers de l'Orient chrétien, CEDRAC (USJ), 2007.

ELLIS, Marc. *Toward a Jewish Theology of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1987.

Executive Committee. Orthodox Congress – Israel. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (zdroj Elias Khoury).

EMMETT, Chad F. *Conflicting Loyalties and Local Politics in Nazareth*. In: *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 3, 1997, str. 535-553.

FARGUES, Philippe. *Les Chrétiens Arabes d'Orient : Une perspective démographique*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, Vol. 47, 1997, str. 59-78.

FASHEH, Munir. *Reclaiming Our Identity and Redefining Ourselves*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books. Maryknoll, New York, 1991, str. 61-84.

FUCHS, Ottmar. *Kontextuelle Theologie: verwurzelt im Lebens- und Leidenszusammenhang der Kulturen*, In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*, Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 87-118.

FUCHS, Ottmar. *Die Stimme der Leidender ist heilig!* In: *Bibel und Liturgie*, Vol. 67, No. 2/3, 1994, str. 127-142.

GARDET, L., ANAWATI, M.-M. *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*. Études de philosophie médiévale, XXXVII. Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1948.

GRÄBE, Uwe. *Kontextuelle palästinensische Theologie : streitbare und umstrittene Beiträge zum ökumenischen und interreligiösen Gespräch*. Erlangen: Erlangen Verlag für Mission und Ökumene, Erlangen, 1999.

GRÄBE, Uwe. *The significance of Land for a „Theology after Auschwitz“ in the European/North American Context and the Response of Palestinian Christians*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 9-10, 1997, str. 34-51.

Grégorios III Laham. *L'engagement oecuménique de l'Église grecque mekite catholique après Balamand*. In: EDELBY, Nagi, MASRI, Pierre (eds.) *Mélanges en mémoire de Mgr Néophytos Edelby (1920-1995)*. CEDRAC, Bejrút, 2005, str. 111-131.

HADDAD, Robert M. *Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970.

HANUŠ, Jiří (ed.) *Ekumenické církevní dějepisectví. Dějiny, analýzy, perspektivy*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2003.

HASSASSIAN, Manuel. *The Issue of Land in the Post Peace Process*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 9-10, 1997, str. 98-104.

HAGOPIAN, Harry. *The Armenian Church in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 215–268.

HAJJAR, Joseph. *Les Chrétiens uniates du Proche-Orient*. Éditions du Seuil, Paris, 1962.

HASBANI, Nadim. *Liban : crise politique sur fond de nouveau partage du pouvoir*. In: Politique étrangère, No. 1, 2007, str. 39-52.

HECHAÏME, Camille. *La production culturelle des chrétiens arabes aujourd'hui : expression d'identité dans la société musulmane*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 171-188.

HEYBERGER, Bernard. *Les Chrétiens du Proche-Orient. Au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècle)*. École française de Rome, Palais Farnèse, Rome, 1994.

HEYER, Friedrich. *2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes. Märtyrer, Mönche, Kirchenväter, Kreuzfahrer, Patriarchen, Ausgräber und Pilger*. LIT, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Vol. 11, Hamburg, 2000.

HOPWOOD, Derek. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*, Clarendon Press, Oxford, 1969.

HUMMEL, Thomas, HINTLIAN, Kevork, CARMESUND, Ulf (eds.) *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land*. Fox Communications and Publications, London, 1999.

ISRAELI, Raphael. *Green Crescent over Nazareth: The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*. Frank Cass, London, 2002.

ISSA, Anton Odeh. *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles. Études historico-juridique et développement moderne international*. Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1976.

JAEGER, D.-M.A. (ed.) *Papers Read at the 1979 Tantur Conference on Christianity in the Holy Land*. Ecumenical Institute for Theological Research Tantur, Jeruzalém, 1981.

JAMAL, Amal. *The Arab Leadership in Israel. Ascendence and Fragmentation*. In: *Journal of Palestine Studies*, Vol. XXXV, No. 138, 2006, str. 6-22.

JAMAL, Amal. *The Palestinian National Movement: Politics of Contention, 1967-2005*. Indiana University Press, 2005.

Justice and Peace Commission, Jerusalem. *Reflections and Horizons. Christian Faith and Political Consciousness*, Franciscan Printing Press, Jeruzalém, 1980.

KAPELIOUK, Ammon. *L'état social, économique, culturel et juridique des Arabes chrétiens en Israël*. In: *Asian and African Studies*, Vol. 5, 1969, str. 51-95.

KATANACHO, Hanna. *Arab Christian Responses to Israel and the Conflicts*. Příspěvek přednesený na konferenci *Christian Perspectives on the Israeli Palestinian Conflict* pořádané International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation, Praha, ve dnech 13. – 17. listopadu 2006. Příspěvek ze dne 14. listopadu 2006.

KATZ, Itamar, KARK, Ruth. *The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate*. In: *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 37, 2005, str. 509-534.

KASSAB, Najla. *A Middle Eastern Christian Approach to the Old Testament*. In: *Theological Review*, Vol. XIII, No. 1, 1992, str. 35-49.

KHADER, Jamal, NEUHAUS, David. *Le dialogue interreligieux en Terre Sainte quarante ans après Nostra Aetate*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 56, No. 3-4, 2006, str. 299-310.

KHAIRALLAH, Mounir. *Le Synode patriarcal maronite : période préparatoire*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 53, No. 1-2, 2003, str. 51-62.

KHAIRALLAH, Mounir. *Le Synode patriarcal maronite : session conclusiv. En route vers la réception*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 56, No. 1-2, 2006, str. 53-65.

KHALIDI, Rashid. *Palestinian Identity. The Construction of Modern National Consciousness*. Columbia University Press, New York, 1997.

KHODR, George. *Et si je disais les chemins de l'enfance*. Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.

KHODR, Georges. *Theologische Reflexionen zum Palästinakonflikt*. In: LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976, str. 61-71.

KHOURY, Elias. BULUS, Jawad. *The Palestinian Commission. To probe the facts and realities of the so-called Baab al-Khalil and the Greek Orthodox Patriarchate. The Report of the Legal Commission*. (zdroj Elias Khoury).

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Palestinian Christian Identity*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 71-76.

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Current Situation: A Christian Perspective*. In: WILLIAMSON, Roger. *The Holy Land in the Monotheistic Faiths*, Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992, str. 120-125.

KHOURY, Geries Sa'ed. *Olive Tree Theology – Rooted in the Palestinian Soil*. In: *Missionswissenschaftliches Institut Mission e.V., Jahrbuch für kontextuelle Theologien*, Aachen, 1993, str. 38-75.

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Local Church and the Palestinian Question: 1967-1991*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str.169-178.

KHOURY, Geries Sa'ed. *The Intifada of Heaven and Earth*, Nazareth, 1989 (v arabštině).

KHOURY, Rafiq. „Unsere Kirchen sind keine Inseln.“ *Zur Identität der palästinensischen Christen*. BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995.

KHOURY, Rafiq. *La catéchèse dans l'Église locale de Jérusalem : histoire, situation actuelle et perspective d'avenir*. Pontificia Università Lateranense, Řím, 1978.

KHOURY, Rafiq. *L'insertion de nos Églises dans le monde de l'Islam arabe*. In: *Documentation catholique*. 6. února 1994, No. 2087, str. 140-143.

KHOURY, Rafiq. *Palestine Contextual Theology. Its March And Its Message*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str. 39–88.

KHOURY, Rafiq. *Le dialogue interreligieux comme moyen de confronter ensemble la recherche des valeurs communes*. Latinský patriarchát, Jeruzalém, 2003.

KHOURY, Rafiq. *Faire théologie en Palestine*. In: TOTT, 2005, str. 14–25.

KHOURY, Rafiq. *L'éducation religieuse chrétienne dans les écoles de l'Autorité Palestinienne*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 3-4, 2004, str. 313-319.

KHOURY, Rafiq. *Les Chrétiens de Terre Sainte : expérience historique et réalité présente*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 57, No. 3-4, 2007, str. 292-317.

KHOURY, Shahadeh, KHOURY, Nicola. *A Survey of the History of the Orthodox Church of Jerusalem*. ABUJABER, Raouf Sa'd. *Addendum: A Section on the History of the Orthodox Cause in Palestine and Jordan between 1925 and 1992*. The Orthodox Central Council – The Orthodox Society, Amman, 2002.

KIMMERLING Baruch, MIGDAL, Joel S. *The Palestinian People: A History*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2003.

KING, Michael Christopher. *The Palestinians and the Churches*. Vol. I: 1948-1956. World Council of Churches, Ženeva 1981.

Kolektiv autorů. *Foi chrétienne et inculturation au Proche-Orient*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 1992.

Kolektiv autorů. *Renouveau des Églises orientales catholiques*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 1994.

Kolektiv autorů. *Unité et diversité dans les Eglises en Orient*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 1997.

Kolektiv autorů. *La collégialité épiscopale dans les Eglises orientales*. Institut Supérieur de Sciences Religieuses, Département de Recherche et de Publication, Université Saint-Joseph, Bejrút, 2003.

LABAKI Boutros. *Les communautés chrétiennes au Liban : La société et l'économie*. In : PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 241-282.

La question du statut personnel au Levant. Damas, 1939.

LÖFFLER, Paul. *Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt, 1976.

LÖFFLER, Paul. *Christliche Präsenz in Palästina. Zur Vielfalt der Konfessionen*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 13-27.

L'utilisation de l'idée de Dieu dans la société du Moyen-Orient. Actes de 3^e Symposium Interdisciplinaire, Éditions Saint-Paul, Bejrút, 1992.

MACPHERSON, Duncan. *Pilgrim Preacher. Palestine, Pilgrimage and Preaching.* Melisende, London, 2004.

MAIER, Thomas. *L'Église syrienne orthodoxe de Jérusalem. Un regard sur son histoire et sa présence actuelle en Terre Sainte.* In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 3-4, 2004, str. 305-312.

MAÏLA, Joseph. *De la question d'Orient à la docence géopolitique des minorités.* In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir.* Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 35-57.

MANSOUR, Johnny. *Local Church and the Palestinian Question in the Twentieth Century 1918-1948.* In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str. 113-146.

MAKDISSI, Antoine. *Les Chrétiens et la Renaissance arabe.* In: *Islamochristiana*, Vol. 14, 1988, str. 107-126.

MARCH, Leonard. *Palestinian Christianity – A Study in Religion and Politics.* In: O'MAHONY, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem.* *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 5, No. 2, 2005, str. 147-166.

MAZAWI, André Elias. *Palestinian Local Theology and the Issue of islamo-Christian Dialogue: An Appraisal.* In: *Islamochristiana*, Vol. 19, 1993, str. 93-115.

MEIER, Andreas. *Conference on Palestinian Local Theology; Towards a Theology of Liberation in the Palestinian-Israeli Context.* In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 1, 1992, str. 65-77.

MESSARRA, Antoine. *Diversité des Églises au Liban et unité nationale*. In: *Unité et diversité dans les Églises en Orient*. Département de Recherche et de Publication, ISSR, USJ, Bejrút, 1997, str. 143-171.

METZ, Johann Baptist. *Úvahy o politické teologii*. OIKOYMENH, Praha, 1994.

MISHAI, Shaul. SELA, Avraham. *The Palestinian Hamas. With a New Introduction. Vision, Violence, and Coexistence*. Columbia University Press, New York, 2006.

MISSIR, L. A. *Eglises et Etat en Turquie et au Proche-Orient*. Recueil d'articles. Administratur principal à la Commission des Communautés Européennes. Chez l'auteur, Bruxelles, 1973.

MITRI, Tarek. *Les relations islamo-chrétiennes*. In: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient*, I., Editions Saint Paul, Beyrouth, 1988. Actes du Ier Symposium Interdisciplinaire. Centre de theologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1987, str. 111-120.

MUNAYER, Salim J. *The Ethnic Identity of Palestinian Arab Christian Adolescents in Israel*. Cardiff, Oxford Centre for Mission Studies, Oxford, 2000.

MUNAYER, Salim J. (ed.) *Seeking and Pursuing Pece. The Process, The Pain, and the Product*. Musalaha, Jeruzalém, 1998.

MUNAYER, Salim J. (ed.) *In the Footspetps of our Father Abraham*. Musalaha, Jeruzalém, 2002.

MUSALHA, Nur. *Jewish Fundamentalism and the 'Sacred Geography' of Jerusalem in Comparative Perspective (1967-2004): Implications for Inter-Faith Relations*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 3, No. 1, 2004, str. 29-67.

MUSALLAM, Adnan. *Christian Arabs and the Palestinian Question: Prophetic Voices at the End of The Otoman Era, 1882-1918*. In: Al-Liqa' Journal, Vol. 14/15, 2000, str. 89-111.

NEUHAUS, David M. *Between Quiescence and Arousal: The Political Functions of Religion. A Case Study of the Arab Minority in Israel: 1948-1990*. Disertační práce, Hebrew University, Jeruzalém, 1992.

NEUHAUS, David. *Qehilla, Église et peuple juif*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 56, 2006, str. 53-65.

NEUHAUS, David. *Jewish Israeli Attitudes towards Christianity and Christians in Contemporary Israel*. In: O'MAHONY, Anthony, KIRWAN, Michael (eds.) *World Christianity. Politics, Theology, Dialogues*. Melisende, London, 2004, str. 347-371.

NEUHAUS, David. *New Wine into Old Wineskins. Russians, Jews and Non-Jews in the State of Israel*. In: The Journal of Eastern Christian Studies, Vol. 57, No. 3-4, 2005, str. 207-236.

NOUJAIM, Marie-Louis. *La communauté chrétienne de Damas*. Institut d'études politique. Cycle supérieur d'études politique, DEA, Paris, 1991.

NSEIR, Michel. *Rapports entre les dialogues oecuméniques locaux et internationaux. Le cas de l'Église d'Antioche*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 62, 2002, str. 365-380.

O'MAHONY, Anthony. *Palestinian Christians: Religion, Politics and Society, c. 1800-1948*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 9-55.

O'MAHONY, Anthony, KIRWAN, Michael (eds.) *World Christianity. Politics, Theology, Dialogues*. Melisende, London, 2004.

O'MAHONY, Anthony. *Palestinian-Arab Orthodox Christians: Religion, Politics and Church-State Relations in Jerusalem, c. 1908-1925*. In: *Chronos*, 3, 2000, str. 61-84.

O'MAHONY, Anthony. *The Vatican, Jerusalem, the State of Israel and Christianity in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *International Journal for the Study of the Christian Church*. Special Issue: Christianity and Jerusalem. Routledge, Vol. 5, No. 2, 2005, str. 123-146.

O'MAHONY, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem*. *International Journal for the Study of the Christian Church*. Vol. 5, No. 2, 2005.

Orthodox Congress – Israel. Executive Committee. *Memorandum. The Bleak Future of Orthodox in the Holy Land* (zdroj Elias Khoury).

PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997.

PACINI, Andrea. *Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les Territoires Autonomes Palestiniens*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 283-313.

PAPPE, Ilan. *A History of Modern Palestine. One Land, Two People*. Cambridge University Press, Cambridge, 20062.

PAPPE, Ilan. *The Post-Zionist Discourse in Israel: 1990-2001*. In: *The Holy Land Studies*, 2002, Vol. 1, No. 1, str. 9-35.

PARRATT, John (ed.) *An Introduction to Third World Theologies*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

PARRY, Ken, MELLING David J., BRADY, Dimitri, GRIFFITH, Sidney H. HEALEY, John F. *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Blackwell Publishing, London, 2004.

PICARD, Élizabeth. *Les dynamiques politiques des Chrétiens libanais : Entre le paradigme des 'Ámmiyyát et le paradigme de Hwayyek*. In: PACINI, Andrea (ed.) *Les communautés chrétiennes dans le monde musulman arabe. Le défi de l'avenir*. Proche-Orient Chrétien, Ste Anne – ISSR, Jeruzalém, 1997, str. 219-240.

PITTMAN, Lester. *The Formation of the Episcopal Diocese of Jerusalem 1841-1948: Anglican, Indigenous and Ecumenical*. In: HUMMEL, Thomas, HINTLIAN, Kevork, CARMESUND, Ulf (eds.) *Patterns of the Past, Prospects for the Future. The Christian Heritage in the Holy Land*. Fox Communications and Publications, London, 1999, str. 85-104.

Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient I. Actes du Ier Symposium Interdisciplinaire. Centre de theologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1987. Editions Saint Paul, Bejrút, 1988.

Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II. Actes du Iie Symposium Interdisciplinaire. Centre de theologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. Editions Saint Paul, Bejrút, 1989.

PRIOR, Michael. *Bible and Colonialism*. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997.

PRIOR, Michael. *Ethnic Cleansing and the Bible: a Moral Critique*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 2, No. 1, 2002, str. 37-59.

PŘIBYL, Stanislav. *Ekumenismus a právo*. Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, L. Marek, Brno, 2006.

RAHEB, Mitri. *Ich bin Christ und Palästinenser: Israel, seine Nachbarn und die Bibel*. Gütersloher Verlagshaus, Gutersloh 1994.

RAHEB, Mitri. *I am a Palestinian Christian*. Fortress Press, Minneapolis, 1995.

RAHEB, Mitri. *Das reformatorische Erbe unter den Palästinensern*. Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Vol. 11, Guetersloh, 1990.

RAHEB, Mitri. *Zur Demographie der Christen in Palestina/Israel. Zahlen und Fakten*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 28-35.

RAHEB, Mitri. *Zentren der Theologie, des Dialogs und der Begegnung*. In: BECHMANN, Ulrike, RAHEB, Mitri. *Verwurzelt im Heiligen Land. Einführung in das palästinensische Christentum*. Knecht, Frankfurt am Mein, 1995, str. 125-133.

RAHEB, Mitri. *Law, Power, Justice, and the Bible*. In: ATEEK, Naim, ELLIS, Marc H., RUETHER, Rosemary Radford. *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*. Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, str. 97-100.

RAHEB, Mitri. *The Future of the Holy Land: Elements of a Positive Religious Contribution – A Christian Perspective*. In: WILLIAMSON, Roger. *The Holy Land in the Monotheistic Faiths*, Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992, str. 126-132.

RACIONZER, Leon Menzies. *Christianity in Modern Israel*. In: O'MAHONY, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem*. International Journal for the Study of the Christian Church. Vol. 5, No. 2, 2005, str. 167-181.

RISHMAWI, Miriam. *We don't pay taxes anymore in Beit Sahour*. In: AUGUSTIN, Edda (ed.) *Palestinian Women. Identity and Experience*. Zed Books, London, 1993, str. 142-152.

RONDOT, Pierre. *Les Chrétiens d'Orient*. J. Peyronnet&Cie, Paris, 1955.

ROSSING, Daniel. *Microcosm and Multiple Minorities: The Christian Community in Israel*. In: *Israel Yearbook and Almanac 1999*, Jeruzalém, str. 28-43.

ROSSING, Daniel. *Preparing for Dialogue in the Holy Land*. In: *America*, September 13, 2004, str. 18-21.

ROUHANA, Nadim. *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*. Yale University Press, New Haven and London, 1997.

ROUHANA, Nadim. GHANEM As'ad. *The Crisis of Minorities in Ethnic States: The Case of Palestinian Citizens in Israel*. In: *International Journal of Middle East Studies*, 1998, No. 30, str. 321-346.

ROUHANA, Paul. *Expérience de la collégialité épiscopale dans l'Église melkite*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 1-2, 2004, str. 77-84.

ROUSSOS, Sotiris. *Eastern Orthodox Perspectives on Church-State Relations and Religion and Politics in Modern Jerusalem*. In: O'MAHONA, Anthony (Guest Editor). *Christianity and Jerusalem*. International Journal for the Study of the Christian Church, Routledge, Vol. 5, No. 2, 2005, str. 103-122.

ROUSSOS, Sotiris. *The Patriarchate of Jerusalem in the Greek-Palestinian-Israeli Triangle: Is There a Place for It?* [25. 9. 2006]

URL:

<http://hcc.haifa.ac.il/Departments/historyschool/conferences/greekorthodoxchurch/pdf/sotiris.pdf>

ROUSSOS, Sotiris. *Patriarchs, Notables and Diplomats: the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem in the Modern Period*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*. Melisende, London, 2004, str. 372–387.

RUETHER, Rosemary Radford. RUETHER, Hermann J. *The Wrath of Jonah. The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict*. Harper & Row, San Francisco, 1989.

SABBAH, Michel. *Le caractère universel de l'Église de Jérusalem*. Lettre pastorale de Mgr Michel Sabbah, Patriarche latin de Jérusalem. In: *Documentation catholique*, 5. března 1989, No. 1979, str. 252-258.

SABBAH, Michel. *Lire et vivre la Bible au pays de la Bible aujourd'hui*. Lettre pastorale de Mgr Michel Sabbah. In: *Documentation catholique*, 16. ledna 1994, No. 2086, str. 72-83.

SABBAH, Michel. „*Appelez la paix sur Jérusalem!*“ Lettre pastorale de Mgr Michel Sabbah, Patriarche latin de Jérusalem. In: *Documentation catholique*, 2.-16. září 1990, No. 2012, str. 810-820.

SABBAH, Michel. TEISSIER, Henri. *Comment être chrétiens en terre d'islam? Déclaration des évêques latins du monde arabe*. In: *Documentation catholique*, 4. ledna 1998, No. 2173, str. 38-39.

SABBAH, Michel. *Recherche la Paix et poursuis-la*. Jeruzalém, 1998.

SABBAH, Michel. *Paix sur Jerusalem : Propos d'un évêque palestinien*. Entretiens avec Yves Teyyier d'Orfeuil, Desclée, Paris, 2002.

SABBAH, Michel. *Chrétiens et musulmans pour une société palestinienne nouvelle*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 54, No. 1-2., 2004, str. 71-76.

SABELLA, Bernard. *Socio-economic Characteristics and Challenges to Palestinian Christians in the Holy Land*. In: O'MAHONY, Anthony (ed). *Palestinian Christians. Religion, Politics and Society in the Holy Land*. Melisende, London, 1999, str. 82-95.

SABELLA, Bernard. *Palestinian Christian Emigration From the Holy Land*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 51, 1991, str. 74-85.

SABRI, Jiryis. *The Arabs in Israel*. Monthly Review Press, New York and London, 1976.

SA'DI, Ahmad H. *The Politics of 'Colaboration': Israel's Control of a National Minority and Indigenous Resistance*. In: *Holy Land Studies*, 2005, str. 7-26.

SAHLIYEH, Emile. *In Search of Leadership. West Bank Politics since 1967*. The Brookings Institution, Washington, DC, 1988.

SAKO, Louis Msgr., SIDAROUSS, Fadel P., SABBAH, Michel SB, AUDDO, Antoine Msgr. *Églises au Moyen-Orient: défis et espérances*. Cahiers de l'Orient chrétien, CEDRAC, Bejrút, 2005.

SAMIR, Samir Khalil. *Pour une théologie arabe contemporaine. Actualité du patrimoine arabe chrétien*. In: *Proche Orient Chrétien*, Vol. 38, No. 1-2, 1988, str. 64-98.

SAMIR, Khalil Samir. *Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire*. In: *Proche-Orient Chrétien*, No. 47, 1997, str. 79-102.

SANJIAN, Ara. *The Armenian Church and Community of Jerusalem*. In: O'MAHONY, Anthony (ed.) *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land. Studies in History, Religion and Politics*. University of Wales Press, Cardiff, 2003, str. 57-87.

SAYIGH, Yezid. *Armed Struggle and the Search for State. The Palestinian National Movement, 1949-1993*. Institute for Palestine Studies, Washington, Oxford University Press, 1997.

SCHÖLCH, Alexander. *Britain in Palestine 1838-1882: the Roots of the Balfour Policy*, Journal of Palestine Studies, Vol. 22, 1992, str. 39-56.

SCHULZ, Helena Lindholm, ve spolupráci s HAMMER, Juliane. *The Palestinian Diaspora. Formation of identities and politics of homeland*. Routledge, London, 2003.

SCOTT, Peter, CAVANAUGH, William T. (eds.) *The Blackwell Companion to Political Theology*. Blackwell Publishing, Oxford, 2004.

SHEHADEH, Imad. N. *Ishmael in Relation to the Promises of Abraham*. Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, TX, 1986.

SHEHADEH, Imad. *A Comparison and a Contrast between the Prologue of John's Gospel and Qur'anic Surah 5*. Th.D. dissertation, Dallas Theological Seminary, TX, 1990.

SHORROSH, Anis. *Jesus, Prophecy & Middle East*. Daphne, Al: Anis Shorosh Evangelistic Association, 1979.

SHORROSH, Anis. *Islam Revealed: A Christian Arab's View of Islam*. T. Nelson, Nashville, 1988.

SHOROSH, Anis. *Islam: A Threat or a Challenge*. Fairhope, Al: Nall, 2004.

SHORROSH, Anis. *The True Furqan*. Duncanville, TX, World Wide Printing, 2003.

SHOUFANI, Emile. *Le curé de Nazareth*. Entretiens avec Hubert Prolongeau. Albin Michel, Paris, 1998.

SHOUFANI, Emile. *Comme un veilleur attend la paix*. Entretiens avec Hubert Prolongeau, Albin Michel, Paris, 2002.

SICKING, Thom. *Théologie orientale ou théologie en orient? Conférence internationale d'Aïn Traz, 12-15 avril 2005*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 55, 2005, str. 309-333.

SICKING, Thom. *Complémentarité et opposition entre tradition et modernité en théologie au Moyen-Orient*. In: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II*. Actes du IIe Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. Editions Saint Paul, Bejrút, 1989. str. 107-119.

SICKING, Thom. *Minorités religieuses et dialogue oecuménique. Trois situations: l'Égypte, la Syrie et le Liban*. In: Proche-Orient Chrétien, Vol. 49, 1989, str. 60-90.

SLEIMAN, Jean. *Pour une problématique des relations intercommunautaires chrétiennes au Liban*. In: *Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient II*. Actes du IIe Symposium Interdisciplinaire. Centre de théologie pour le Moyen-Orient, Harissa, 1988. Editions Saint Paul, Bejrút, 1989. str. 89-105.

SMOOHA, S. *The Orientation and Politization of the Arab Minority in Israel*. Westview Press, London, 1992.

STAVROU, Theodore George. *Russian Interests in Palestine, 1882-1914: A Study of Religious and Educational Enterprise*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1963.

STEPHERD, Naomi. *Teddy Kollek. Mayor of Jerusalem*. Harper&Row Publishers, New York, 1988.

SUERMAN, Herald (ed.) *Zwischen Halbmond und Davidstern. Christliche Theologie in Palästina heute*. Herder, Freiburg im Breisgau, 2001.

SUERMAN, Herald. *Palästinische Theologie im Zeitalter der Intifada*. In: *Oriens Christianus*, 1994, Vol. 74, str. 104-122.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontextuální palestinská teologie a její vztah ke starozákonní interpretaci*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2003.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Vztahy státní, národní a církevní složky v jeruzalémské církevní politice po roce 1967. Charakter, vývoj a aktuální výzvy*. In: *Teologická reflexe*, 1/2007, str. 5–31.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Problémy a výhledy správy blízkovýchodních církví. Historicko-normativní studie*. URL: [21. ledna 2008]
<http://www.iir.cz/display.asp?lng=cz&ida=104&idi=181>.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Proces smíření. Palestinská hermeneutika události, identity a starozákonního textu*. In: *Výklady a časy. Biblické a hermeneutické studie* (uspořádal Jan Roskovec). Studie a texty (Evangelické teologické fakulty), No. 10, 2007/1, str. 223-251.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Palestinská politická teologie. Její vznik, charakteristika, autoři a témata*. In: *Parrésia. Revue pro východní křesťanství*, Vol. 1, 2007, str. 161-189.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Pravý ekumenismus musí začít na cestě s lidem Božím. Teologie a osoba Arama I. Keshishiana, moderátora Světové rady církví a katolika Kilíkijského arménského patriarchátu*. In: *Parrésie. Revue pro východní křesťanství*, Vol. 1, 2007, str. 241-249.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Kontroverzní témata arabského muslimsko-křesťanského teologického dialogu. Trojjedinost Boží*. In: *Teologická revue*, No. 1-4, 2006, str. 133-157.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Současná teologie palestinské církve. Výzvy a odpovědi*. In: *Teologie & společnost*, 1/ 2006, str. 6-14.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Optika křesťanského lidu musí být nenásilná. Rozhovory s palestinskými teology Naimem Atekem a Rafiqem Khourym*. In: *Teologie & Společnost*, 1/2006, str. 21–23.

ŠLAJEROVÁ, Monika. *Palestinian Church Reads Old Testament. The Triangle of Ethnicity, Faith, Land – and Biblical Interpretation*. In: *Communio Viatorum*, ETF, Praha, Vol. I, 2004, str. 32-64.

TAMCKE, Martin, MARTEN, Michael (eds.) *Christian Witness Between Continuity and New Beginnings Modern historical missions in the Middle East*. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, LIT Verlag, Vol. 39, Berlin, 2006.

TIBAWI, Abdul Latif. *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*, Oxford University Press, London, 1961.

THEISEN, Heinz, MUSTAFA, Walid (eds.) *Modernism and Post-Modernism: North-South Interaction, Reinterpretation, Future Prospects*. Proceedings of the First Joint Conference between Bethlehem University and The Catholic University of Applied Science, Köln 13-14 September, 2005. Bethlehem University, 2006.

Theology and the Local Church in the Holy Land. In: *AL-Liqa' Journal*, Vol. 1, 1992, str. 93-107.

TOURNAY, Raymond J. *La Terre promise. Hier et aujourd'hui*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 39, 1989, str. 35-59.

TSIMHONI, Daphne. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948: an Historical, Social, and Political Study*. Praeger, Westport, Connecticut, London 1993.

TSIMHONI, Daphne. *The Christians in Israel: Aspects of Integration and the Search for Identity of a Minority within a Minority*. In: *MA'OZ*, Moshe,

SHEFFER, Gabriel. *Middle Eastern Minorities and Diaspora*. Academic Press, Sussex, 2002, str. 124-152.

TUÉNI, Ghassan, SAMIR, Samir Khalil. *Rôle et Avenir des Chrétiens d'Orient Aujourd'hui*. Cahier de l'Orient chrétien, CEDRAC, Bejrút, 2005.

VALOGNES, Jean-Pierre (pseudonym). *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient : Des Origines à nos Jours*. Fayard, Paris, 1994¹.

VERDEIL, Chantal. *Travailler à la renaissance de l'Orient chrétien : les mission latines en Syrie (1830-1945)*. In: *Proche-Orient Chrétien*, Vol. 51, No. 3-4, 2001, str. 267-316.

WAGNER, Donald E. *The Alliance Between Fundamentalist Christians and the Pro-Israel Lobby: Christian Zionism in US Middle East Policy*. In: *Holy Land Studies*, Vol. 2, No. 2, 2004, str. 163-187.

A wall in Jerusalem: Obstacles to Human Rights in the Holy City. B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories, Jerusalem, 2006.

WILLIAMSON, Roger. *The holy Land in the Monotheistic Faiths*. Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992.

YOUNAN, Munib, STRICKERT, Frederick M. *Witnessing for Peace. In Jerusalem and the World*. Fortress, Minneapolis, 2003.

YOUNAN, Munib A. *Palestinian Local Theology*. In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 1, 1992, str. 51-63.

YOUNAN, Munib A. *The Holy Land in the Christian Tradition*. In: WILLIAMSON, Roger. *The holy Land in the Monotheistic Faiths*, Life & Peace Institute Conference Report 3, Uppsala, 1992, str. 38-50.

ZOUGHBY, Elias. *Mémoires. Un évêque peu commode. Dit-on.* Paris, 1992.

ZOUGHBY, Elias. *Orthodoxe uni? Oui! Uniate? Non!* Bejrút, 1995.

ZOUGHBY, Elias. *Tous schismatiques.* Bejrút, 1981.

ZOGHBY, Elias. *Histoire du projet de Ré-unification du Patriarcat byzantin d'Antioche.* (zdroj Antoine Massamiri).

ZOUGHBI, Zoughbi. *The Prophetic Voice of the Church, 1948-1967.* In: *Al-Liqa' Journal*, Vol. 14/15, 2000, str. 147-167.