

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav politologie

Bakalářská práce

Barbora Pirohovičová

**Palestinská autonomie a vyjednávání o finální status
Jeruzaléma: Posun ze sekulárního do religiózního
nacionalismu?**

Palestinian autonomy and negotiations over the final status of Jerusalem: A
shift from secular to religious nationalism?

Praha 2022

Vedoucí práce: Zora Hesová, M.A., Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 31. července 2022

A handwritten signature in blue ink, reading "Barbora Pirohovičová". The signature is written in a cursive style with a small mark above the 'i' in "Pirohovičová".

Barbora Pirohovičová

Tímto bych ráda poděkovala vedoucí své bakalářské práce Zoře Hesové, M.A., Ph.D. za odborné vedení a podnětné rady. Dále bych ráda poděkovala své rodině a přátelům za podporu během psaní této bakalářské práce.

Abstrakt:

Bakalářská práce se zabývá přístupem Palestinské autonomie k vyjednávání o finálním statusu Jeruzaléma z pozice sledování vývoje nacionalismu v Palestině. Práce konkrétně zkoumá, jak se proměnil palestinský nacionalismus v 90. letech 20. století. V Palestině dominoval sekulární nacionalismus, který zastávala Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) v čele s Jásirem Arafatem. Během izraelsko-palestinských mírových jednání o finálním statusu Jeruzaléma však Arafat změnil postoje a ve své rétorice začal používat religiózní (islámské) prvky. Z toho důvodu si práce klade výzkumnou otázku, co k tomu Arafata vedlo a zda používání islámských symbolů můžeme považovat za posun od sekulárního k religióznímu nacionalismu. Autorka se na základě bádání domnívá, že se jednalo zejména o pragmatické jednání s cílem udržet si podporu Palestinců. V 90. letech totiž v Palestině začal výrazně posilovat islamismus, který nejvýrazněji reprezentovalo Hnutí islámského odporu (Hamás), jež mělo ambice získat pod kontrolu palestinské území. Arafatův obrat k islámu lze podle autorky nejlépe sledovat v izraelsko-palestinském vyjednávání o Jeruzalémě, které se znovuotevřelo v rámci mírových jednání. Autorka v textu bude nejprve zkoumat posun nacionalismu od sekularismu do náboženské roviny v rámci teoretického přístupu Marka Juergensmeyera. Následně práce představí stručnou faktografii izraelsko-palestinského konfliktu o Jeruzalémě. Poté už bude analyzovat posun Arafata v rámci vyjednávání finálního statusu Jeruzaléma, přičemž svůj argument obohatí o srovnání s ideologickým posunem sionismu v Izraeli.

Klíčová slova:

Jeruzalém, palestinský nacionalismus, sekularismus, náboženský nacionalismus, islamismus, Jásir Arafat

Abstract:

This Bachelor's thesis is dealing with the approach of the Palestinian autonomy to the negotiations over the final status of Jerusalem while observing the development of nationalism in Palestine. More precisely, the work is looking into the changes of Palestinian nationalism in the 1990's. Palestine was dominated by secular nationalism, represented by PLO with Yasir Arafat in the lead. However, in the course of peace negotiations Arafat changed his stand and started to use religious (Islamic) elements in his rhetoric. Thus, this thesis is asking a research question about what caused the shift of Arafat and whether the utilization of Islamic symbols can be considered as a shift from secular to religious nationalism. On the basis of a research, the author is assuming that the shift was mainly pragmatic aiming to maintain the support of Palestinians. The reason was that Islamism, most distinctively represented by Hamas, began to grow stronger in the 1990's with ambitions to take control over the Palestinian territory. Arafat's shift towards Islam can be best observed in Israeli-Palestinian negotiations about Jerusalem which were recommenced as a part of peace negotiations. Firstly, the author will be inquiring the shift of nationalism from secularity to religiousness using a theoretic approach of Mark Juergensmeyer. Secondly, a brief factual account of the Israeli-Palestinian conflict in Jerusalem will be presented. Next, she will be analyzing the ideological shift of PLO looking into milestones in the negotiations about the final status of Jerusalem while expanding her argument by comparing it with an ideological shift of Zionism in Israel.

Key words:

Jerusalem, Palestinian nationalism, secularism, religious nationalism, Islamism, Yasir Arafat

OBSAH

ÚVOD	8
1 TEORIE SEKULÁRNÍHO A RELIGIÓZNÍHO NACIONALISMU	9
1.1 DEFINICE NACIONALISMU	9
<i>1.1.1 Vztah nacionalismu k sekularismu a náboženství: teoretické přístupy</i>	<i>9</i>
1.2 MARK JUERGENSMEYER A JEHO TEORIE RELIGIÓZNÍHO NACIONALISMU	10
1.3 POSUN ZE SEKULÁRNÍHO DO RELIGIÓZNÍHO NACIONALISMU DLE JUERGENSMEYERA.....	12
<i>1.3.1 Sekulární nacionalismus a jeho úpadek</i>	<i>12</i>
<i>1.3.2 Vzestup religiózního nacionalismu</i>	<i>15</i>
1.4 SEKULÁRNÍ A RELIGIÓZNÍ NACIONALISMUS V PALESTINĚ	15
<i>1.4.1 Palestinský nacionalismus</i>	<i>15</i>
<i>1.4.2 Palestinský islamismus jako religiózní nacionalismus</i>	<i>18</i>
1.5 SHRUTÍ PRVNÍ KAPITOLY	19
2 JERUZALÉM – FAKTOGRAFIE	20
2.1 JERUZALÉM V JUDAISMU	20
2.2 JERUZALÉM V ISLÁMU.....	21
2.3 IZRAELSKO-PALESTINSKÝ KONFLIKT A VYJEDNÁVÁNÍ O JERUZALÉMĚ	22
<i>2.3.1 Postoj sionistů k Jeruzalému do roku 1948</i>	<i>22</i>
<i>2.3.2 Rozdělení Jeruzaléma v roce 1948</i>	<i>23</i>
<i>2.3.3 Šestidenní válka a přístup palestinské strany k Jeruzalému</i>	<i>24</i>
2.4 SHRUTÍ DRUHÉ KAPITOLY.....	26
3 MÍROVÝ PROCES A IZRAELSKO-PALESTINSKÉ VYJEDNÁVÁNÍ FINÁLNÍHO STATUSU JERUZALÉMA	28
3.1 PRVNÍ INTIFÁDA A DOPAD NA NEVYŘEŠENÝ STATUS JERUZALÉMA.....	28
3.2 ARAFAT A OSVOJOVÁNÍ SI NÁBOŽENSTVÍ V JEHO AGENDĚ – PŘÍKLAD SADDÁMA HUSAJNA.....	29
3.3 ZAČÁTEK MÍROVÉHO PROCESU A JEHO VLIV NA PALESTINSKOU DOMÁCÍ SCÉNU	32
3.4 POSÍLENÍ NÁBOŽENSKÝCH ROZEPŘÍ PO PODEPSÁNÍ DOHODY V JERUZALÉMĚ	35
3.5 JOSI BEJLIN A MAHMÚD ABBÁS: NÁVRH NA FINÁLNÍ STATUS JERUZALÉMA A IDEOLOGICKÝ POSUN NA IZRAELSKÉ STRANĚ	36

3.5.1	<i>Podepsání druhé dohody z Osla</i>	38
3.5.2	<i>Odkaz Jeruzaléma v Arafatově agendě před volbami v Palestině</i>	38
3.5.3	<i>Posílení izraelsko – palestinských rozepří po roce 1996</i>	40
3.6	SHRNUTÍ TŘETÍ KAPITOLY	42
4	SELHÁLNÍ SUMMITU V CAMP DAVIDU V ROCE 2000	44
4.1	SITUACE PŘED IZRAELSKÝMI PARLAMENTNÍMI VOLBAMI V ROCE 1999	44
4.2	VYJEDNÁVÁNÍ V CAMP DAVIDU	47
4.3	VYPUKNUTÍ DRUHÉ INTIFÁDY	50
4.4	SHRNUTÍ ČTVRTÉ KAPITOLY	52
	ZÁVĚR	54
	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:	57

Úvod

Oblast Blízkého východu zaznamenala v 20. století mnoho zásadních změn. Končící koloniální nadvlády zanechaly nejen na Blízkém východě dědictví v podobě nacionalismu a sekularismu. Nově vznikající sekulární národní státy měly porazit multietnické a náboženské rozdíly a sjednotit společnost v daném státě.¹ Tento předpoklad se ukázal nesprávným. Vytlačování náboženství ze státu způsobilo nárůst náboženské opozice. Tím, že na Blízkém východě dominovalo islámské náboženství, opozice proti sekulárnímu nacionalismu vycházela ze zakládání islamistických hnutí, která požadovaly implementaci islámu do politiky.² Toto rozdělení se týká palestinského nacionalismu, kde sekulární nacionalismus prezentovala Organizace pro osvobození Palestiny (OOP) a religiózní nacionalismus islamistická hnutí na čele s Hnutím islámského odporu (Hamásem). Avšak v 90. letech během izraelsko-palestinského mírového procesu začal Jásir Arafat, lídr OOP a pozdější prezident Palestinské autonomie (PA), používat islámské citace a symboly ve svém projevu, které se často odkazovaly na Jeruzalém, jenž měl být projednáván na mírovém procesu, ale ukázal se jako křehkým místem celého vyjednávání. Výzkumní otázkou bakalářské práce je to, zda tento Arafatův posun a postoj ve vyjednávání lze vnímat jako posun do religiózního nacionalismu.

Bakalářská práce je členěná do čtyř kapitol. V první kapitole se budu zabývat Juergensmeyerovou tezí o sekulárním a religiózním nacionalismu, přičemž první kapitolu doplním o chronologii vývoje palestinského nacionalismu a palestinského islamismu. Druhá faktografická kapitola bude stručně pojednávat o vývoji izraelsko-palestinského konfliktu a vyjednávání statusu Jeruzaléma. Posléze se už třetí kapitola bude věnovat zkoumání samotného posunu palestinského nacionalismu, kde budu primárně zkoumat Arafatovu rétoriku a postoje, přičemž paralelně budu sledovat i ideologický posun na izraelské straně, kde budu vycházet zejména ze sledování postojů izraelské vlády. Nakonec se v poslední kapitole budu věnovat samostatně událostem kolem neúspěšného summitu v Camp Davidu v roce 2000, které poukazují na ideologický posun jak palestinského nacionalismu, tak i židovského nacionalismu.

¹ SPOHN, Wilfried. Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective, s. 279.

² JUERGENSMEYER, Mark. The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State, s. 5.

1 Teorie sekulárního a religiózního nacionalismu

1.1 Definice nacionalismu

Ernest Gellner definuje nacionalismus ve své velmi známé publikaci „*Nations and Nationalism*“ jako „*politický princip, který je postaven na tom, že politická jednotka a národ jsou shodné, z čeho vyplývá, že každá kulturní skupina by měla mít vlastní politické zřízení.*“³ Národ podle Gellnera je skupina lidí, která sdílí stejnou kulturu, tj. sdílí stejné rysy, které asociují se stejným chováním. Aby se skupina mohla označit za národ, musí každý člen skupiny svoji příslušnost k danému národu akceptovat. Nacionalismus, který tedy můžeme chápat jako legitimizaci vytváření politických jednotek postavených na kulturní identifikaci, je pevně spjatý s modernizací společnosti.⁴ Nacionalismus jako modernizační společenský proud souvisí ale zejména s jiným modernizačním pojmem, a to se sekularizací.⁵

1.1.1 Vztah nacionalismu k sekularismu a náboženství: teoretické přístupy

Existuje mnoho přístupů k tomu, jak souvisí nacionalismus se sekularismem a náboženstvím. Shrnutí přístupů k nacionalismu a jeho vztahu k sekularismu a náboženství nabízí Jonathan Eastwood a Nikolas Prevelakis v textu „*Nationalism, Religion, and Secularization: An Opportune Moment For Research*“. Autorům se v textu podařilo shrnout nejvýznamnější práce na téma konotace nacionalismu se sekularismem a náboženstvím. Na základě této publikace jsem mohla hlouběji uchopit teoretickou část bakalářské práce. Sekularizace se v obecném významu vykládá jako pokles religiozity v rámci upadající návštěvnosti bohoslužeb, členství v církevní instituci a identifikaci se s náboženskou vírou. Autoři textu vytvořili čtyři kategorie přístupů k výzkumu nacionalismu a jeho vztahu k sekularizaci a náboženství. První kategorie se sestává z badatelů, jež říkají, že nacionalismus nahradil náboženství. Do této kategorie patří např. Josep R. Llobera se svým dílem „*The God of Modernity*“. Ten v publikaci argumentuje, že nacionalismus se stal sekulárním náboženstvím, kde bohem je národ. Tvrzení rozvádí dál ve smyslu, že nacionalismus je ústředním kulturně-organizačním rámcem společenského

³ GELLNER, Ernest. *Nations and Nationalism*, s. 1.

⁴ Tamtéž, s. 1-3.

⁵ RIEFFER, Barbara-Ann J. *Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship*, s. 220-221.

řádu. Z toho vyplývá, že nacionalismus je sám o sobě sekulární a nemá další subkategorie. Do druhé kategorie spadá pohled, který prosazuje Benedict Anderson, jenž mluví o tom, že nacionalismus je funkčním ekvivalentem náboženství.⁶ Ve své publikaci „*Imagined Communities*“ vysvětluje, že by nacionalismus měl být chápan jako kulturní systém, stejně tak jako náboženství.⁷ To znamená, že nacionalismus a náboženství lze vnímat jako dva ekvivalentní kulturní rámce, přičemž nacionalismus se dostal do popředí po úpadku náboženství.⁸ Do třetí kategorie se řadí přístup založený na předpokladu, že nacionalismus vytlačil z náboženství jeho svrchovanou posvátnou funkci, kterou vzal na sebe. Tuto tezi zastává Liah Greenfeld. V její publikaci „*Nationalism: Five Roads to Modernity*“ se můžeme dozvědět to, že vznik a rozmach nacionalismu není podmíněn sekularizací společnosti.

Poslední čtvrtou kategorií charakterizuje přístup, který prosazuje Mark Juergensmeyer. Tvrdí, že nacionalismus je samostatná kategorie, která má dva elementy, a to sekulární nacionalismus a náboženský nacionalismus. Ovšem dodává, že nacionalismus měl zprvu sekulární charakter, který se šířil v Evropě a v Americe, a který byl nástrojem kolonizace v dalších částech světa. Proti sekularizující kolonizaci povstávala náboženská hnutí, která v rámci odporu vytvořila alternativní přístup, a to religiózní nacionalismus.⁹

1.2 Mark Juergensmeyer a jeho teorie religiózního nacionalismu

Mark Juergensmeyer vnesl do teorií nacionalismu, jak už jsem se zmínila, nový pohled na nacionalismus a jeho elementy – sekulární a religiózní nacionalismus. Pro tuto bakalářskou práci je Juergensmeyerova interpretace nacionalismu zásadní, protože jako jeden z mála autorů se věnuje vývoji a konceptualizaci sekulárního a religiózního nacionalismu. Proto se v této práci budu opírat právě o teze Juergensmeyera. Religiózní nacionalismus je jevem především oblasti Blízkého východu. Tento jev zkoumá Juergensmeyer ve svém stěžejním díle „*The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State Comparative Studies in Religion and Society*“ z roku 1994.

⁶ PREVALAKIS, Nikolas a Jonathan EASTWOOD. Nationalism, Religion, and Secularization: An Opportune Moment for Research, s. 98.

⁷ ANDERSON, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, s. 12.

⁸ PREVALAKIS, Nikolas a Jonathan EASTWOOD. Nationalism, Religion, and Secularization: An Opportune Moment for Research, s. 98.

⁹ Tamtéž, s. 98.

Jeho zkoumání bylo později doplněno novější publikací „*Global Rebellion Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*“ vydanou v roce 2008. Obě publikace sdílí velmi podobná teoretická východiska. Jejich první kapitoly obdobně pojednávají o úpadku sekulárního nacionalismu a jeho následného vlivu na posílení náboženství, avšak v rámci konceptu národního státu. Podle Juergensmeyera dochází k posunu od sekulárního k náboženskému nacionalismu na přelomu 80. a 90. let 20. století. Tvrdí, že po pádu železné opony a následném konci studené války se svět polarizoval v jiné sféře. Polarizace se zakládala na bázi sekularismu a náboženství. Sekulární nacionalismus byl „vynálezem“ západního imperiálního světa, který se ale ujal i v koloniích západních zemí. V zemích, kde vlády fungovaly na principu sekularismu, se v druhé polovině 20. století začaly ozývat hlasy, které požadovaly, aby vlády fungovaly na základě náboženských dogmat.¹⁰ Ekvivalentem sekulárního nacionalismu se stal religiózní nacionalismus. Juergensmeyer ho nespojuje výhradně s fundamentalismem, tj. odmítáním všeho nenáboženského. Fundamentalisté mají čistě náboženské zájmy bez výrazných politických ambicí. Religiózní nacionalisté směšují náboženské a politické zájmy. Odmítají sice sekularismus, ale neodmítají přímo koncept národního státu.¹¹

V úvodu knihy se Juergensmeyer pozastavuje nad tím, proč nastalo tak silné odmítnutí sekularismu v bývalých koloniích západních států. Poukazuje na to, že predikce, které předpokládaly, že nástup sekulárního konceptu národního státu v postkoloniálních státech je tím nejlepším dědictvím západu, byly mylné.¹² Jako příklad těchto falešných predikcí zmiňuje myšlenku indického premiéra Džaváharlála Nehrua, podle kterého „*nebylo cesty zpět do minulosti plné náboženských identit, protože sekulární duch doby zvítězí po celém světě.*“¹³ Obdobná situace byla i v Egyptě, kde sekularismus prosazoval prezident Gamál Abdul Násir, který byl v úřadu prezidenta od roku 1954 do roku 1979. Sekularizace v Egyptě už nebyla tak suverénní. Prezident Násir se již v 50. letech potýkal s odporem k sekularizaci ze strany islamistického hnutí Muslimské bratrstvo (MB). Jelikož ho hnutí podporovalo v období revoluce v roce 1952, Násir se pokoušel vytvořit kompromis mezi muslimským a sekulárním státem. Chtěl jít cestou politického sekularismu a zároveň se držet muslimských tradic. Kompromis ale dlouho netrval a záhy

¹⁰ JUERGENSMEYER, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, s. 2.

¹¹ JUERGENSMEYER, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, s. 6.

¹² Tamtéž, s. 7.

¹³ Tamtéž, s. 13.

se Násir stal nepřítelem MB, když se pokoušel zavést vědecký socialismus.¹⁴ Příklad Egypta z mého pohledu poukazuje na tenkou hranici mezi sekularismem a náboženstvím, a také strategické kulminování mezi příklonem a odklonem od náboženství ve státě zejména na Blízkém východě a v severní Africe, a tak ilustruje, jak je nesnadné zbavit se role náboženství ve státě.

1.3 Posun ze sekulárního do religiózního nacionalismu dle Juergensmeyera

Jak už jsem se zmínila v předcházející podkapitole, vzestupu religiózního nacionalismu na Blízkém východě předcházela úpadek sekularismu. Juergensmeyer zmiňuje v úvodu příklad Egyptu, ale úpadek sekulárního nacionalismu a následný vzestup religiózního nacionalismu zaznamenalo více států nejen na Blízkém východě. Proto je toto téma nutné rozvést dále a najít společné rysy úpadku sekulárního nacionalismu a vzestupu jeho religiózního ekvivalentu.

1.3.1 Sekulární nacionalismus a jeho úpadek

Sekulární nacionalismus na Blízkém východě a v severní Africe zaznamenal svůj největší rozmach ve 20. století. Kromě už zmíněného Egypta a Indie sekulární nacionalismus sehrál významnou roli v osvobození se od západního kolonialismu také např. v Izraeli či Alžírsku,¹⁵ ale byl zároveň základem palestinského nacionalismu, o kterém pojednávám samostatně v podkapitole 2.4. Juergensmeyer přemýšlí o úpadku sekulárního nacionalismu na základě příkladu některých zemí jako např. Egypt, Palestina, Alžírsko či Írán a přichází s obecným popisem. Sekulární nacionalismus na Blízkém východě a v severní Africe podobně jako na západě provázelo oddělení se od náboženské identity. Sekulární nacionalisté se distancovali od náboženských identit za předpokladu, že vzdání se těchto aspektů povede k národní soudržnosti. Sekulární nacionalismus vycházel v tomto směru pouze z postoje, že legitimita státu byla spojena s vůlí lidu v určité zeměpisné oblasti.¹⁶ Přijetím nové – národní identity se měla společnost posunout dopředu.

¹⁴ JUERGENSMEYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, s. 27.

¹⁵ JUERGENSMEYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, s. 10.

¹⁶ Tamtéž.

Nad náboženství se dostal sekulární národní stát.¹⁷ Juergensmeyer dodává, že je potřebné zkoumat, z jakého prostředí vycházeli sekulární nacionalisté v zemích Blízkého východu. Především se jednalo o městskou vzdělanou elitu, nikoliv o širokou společnost. Sekulární nacionalisté uznávali náboženství pouze v kulturním smyslu, ale velký význam mu nepřisuzovali. Z toho lze vyvodit, že sekulární nacionalismus v bývalých koloniích se v normativní rovině vyznačoval jako modernizační stabilizační prvek, který měl vést k „šťastnější“ budoucnosti. Tento předpoklad se ukázal nesprávným. Hlavním problémem sekulárního nacionalismu v zemích na Blízkém východě bylo podcenění role náboženství ve společnosti.¹⁸

I když sekulární nacionalisté zaznamenali úspěch v podobě získání moci ve svých zemích jako např. v Egyptě v roce 1952, vzmáhala se proti nim od samého počátku náboženská opozice, která byla proti vytlačování náboženství ze společnosti. Za náboženskou opozici v tomto směru lze považovat islamistická hnutí. Přínosnou publikací, která pojednává o základní definici, vzniku a rozmachu islamismu je kniha „*Islam and Politics*“ od Petera Mandavilleho. Islamismus je v jeho publikaci popsán jako „*forma politické teorie a praxe, kterých cílem je založení islámského politického řádu, kterého fungování vychází z islámského práva šaría*“.¹⁹ Tedy islamismus lze definovat jako implementaci islámu do politiky.

Peter Mandaville ozřejmuje, že kromě pojmu islamismus se také používá pojem „politický islám“, který považuje za synonymum islamismu. Poukazuje na dva přístupy k interpretaci politického islámu. První přístup pojmenovává jako askriptivní. Podle teoretiků jako např. Bernard Lewis je politický islám přirozeným vyústěním muslimské víry a historie. Tento přístup je ale zpochybňován. Strukturalisté argumentují, že politický islám či islamismus nelze zkoumat pouze ze samotné povahy náboženství. Říkají, že v rámci zkoumání islamismu je nutné pohlížet na socioekonomické faktory, a také na politické institucionální faktory, které hrály roli v expanzi islamismu.²⁰ Podle mého názoru je přesvědčivý druhý přístup. Jak už jsem zmínila, chování států, které šly cestou sekulárního nacionalismu a marginalizovaly náboženství, způsobilo nárůst náboženské opozice vůči sekularismu. Ta však nebyla homogenní, jelikož nepanovala shoda ohledně

¹⁷ JUERGENSMEYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, s. 11-12.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ MANDAVILLE, Peter. *Islam and Politics*, s. 73.

²⁰ Tamtéž, s. 86.

správného fungování státu postaveném na islámských základech. Ostatně Mandaville v textu zmiňuje, že v Koránu a v dalších islámských textech je napsáno velmi málo o správné formě státu. Můžeme se maximálně dozvědět to, že by stát měl fungovat na islámských morálních zásadách. To je široký koncept, který vedl ve 20. století k mnoha interpretacím a představám o státě.²¹

Mandaville považuje za prototyp islamistického hnutí Muslimské bratrstvo (MB).²² Toto hnutí vzniklo v roce 1928 a působilo v Egyptě, avšak mělo dopad na další státy v oblasti. Myšlení Muslimského bratrstva bylo formováno jeho protagonisty Hassanem al-Bannou a Sajjidem Kutbem. Muslimské bratrstvo kladlo důraz především na navrácení se k islámským hodnotám, což vnímalo jako stabilizační prvek v době druhé světové války. MB totiž rozvíjelo i sociální podporu. Cestou nebylo pouhé založení jakési podpůrné náboženské skupiny. MB bylo moderní entitou. Neodmítalo vzdělávání, vědu, technologie, čímž si vytvořilo potenciál získat členy v různých vrstvách společnosti.²³ Tímto aktivismem měla narůst podpora islamistického hnutí. MB dávalo důraz na mobilizaci a získávání nových členů.²⁴ I když se neprofilovalo jako politická strana, začalo sehrávat úlohu její alternativy.²⁵ Stále ale zůstal nezodpovězený postoj k státu. Podle Sajjida Kutba bylo ideálem dosažení ustanovení chalífátu. To byl ale i pro Kutba velmi idealistický plán, proto říkal, že stačí, pokud jakýkoliv politický systém nebo forma vlády daného státu bude fungovat v souladu s islámským právem šaría.²⁶ Z toho je možné vyvodit, že přijatelný by byl i národní stát, pokud by fungoval v souladu s náboženskými principy. Poslední důležitý rys islamismu, který se také objevil v MB, bylo prosazování džihádu, tedy náboženského boje proti nevěřícím. S implementací aktivního džihádu přišel Sajjid Kutb. Tvrdil, že k prosazení islámského řádu je možné použít i ozbrojený boj.²⁷ Tyto myšlenky inspirovaly další nově vzniklá islamistická hnutí v 70. a 80. letech 20. století.

²¹ Tamtéž, s. 14.

²² Tamtéž, s. 89.

²³ Tamtéž, s. 94.

²⁴ Tamtéž, s. 107-108.

²⁵ Tamtéž, s. 95.

²⁶ Tamtéž, s. 104.

²⁷ Tamtéž, s. 105.

1.3.2 Vzestup religiózního nacionalismu

Jak už jsem zmínila, v úvodu své starší publikace Juergensmeyer charakterizuje náboženský nacionalismus jako spojování náboženských a politických zájmů či zasazování náboženských zájmů do konceptu národního státu. Z mého pohledu bylo pro islamisty evidentní, že své ideje nejlépe uplatní v souladu s akceptací národního státu, nikoliv v universalismu. Důležitým faktorem bylo, že islamisté působili v jednotlivých státech jako samostatné jednotky, jelikož se formovali jako opoziční síly vůči sekulárním vládám, které chtěly svrhnout. Jejich cílem bylo vybudovat moderní národní stát, který bude postaven na náboženských základech.²⁸ Juergensmeyer to dále rozvádí tak, že podle idealizovaného předpokladu mělo v každé zemi nahradit islamistické hnutí sekulární vládu. Následně by vlády fungující na islámských základech vytvořily jeden společný islámský stát.²⁹ Tento předpoklad byl takřka iluzí. Ambice islamistů tak zůstávaly u nahrazení sekulárních vlád. K naplnění tohoto cíle vedly dvě hlavní cesty. Buď se jednalo o cestu revoluce jako v případě Íránu v roce 1979 nebo se jednalo o cestu participace ve volbách jako např. v Alžírsku v roce 1992. Stále ale lze shledat tenkou hranici mezi islamismem a religiózním nacionalismem jako např. v případě iránské revoluce v roce 1979.³⁰ I když se vůdce iránské revoluce Chomejní stavěl proti nacionalismu, podle Juergensmeyera si přivlastnil mnoho nacionálních prvků, čímž místo exkluze vytvořil spíše syntézu.³¹ Jak se dozvíme dále, uplatňování religiózního nacionalismu lze vidět i v případě islamistických hnutí v Palestině.

1.4 *Sekulární a religiózní nacionalismus v Palestině*

1.4.1 Palestinský nacionalismus

Počátky palestinského nacionalismu lze najít na konci 19. století. Historik Ilan Pappé tvrdí, že se palestinský nacionalismus zformuloval díky přítomnosti misionářů ze západu, kteří v Palestině vyučovali na školách. Právě skrze západní školství se tehdejší palestinská elita seznámila s nacionalismem, liberalismem a demokracií, a také se sekularismem. Problémem bylo, že se myšlenky palestinského nacionalismu šířily pouze

²⁸ JUERGENSMEYER, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, s. 40-41.

²⁹ Tamtéž, s. 47.

³⁰ Tamtéž, s. 50.

³¹ Tamtéž, s. 41.

mezi úzkým kruhem tehdejší elity a mezi Palestinci tak vznikl modernizační propad. Teprve příchodem sionismu a evropského kolonialismu na území Levanty se začal palestinský nacionalismus rozšiřovat v širší palestinské společnosti.³² A to především od vzniku Izraele v roce 1948 do šestidenní války v roce 1967.

Vliv na další vývoj palestinského nacionalismu měl prezident Násir, který zastával sekulární model vedení státu a zároveň prosazoval myšlenku velkého sjednoceného arabského státu. Násirismem bylo ovlivněno Hnutí arabských nacionalistů (HAN). Hnutí, které bylo tvořeno převážně Palestinci, usilovalo o vytvoření sjednoceného arabského sekulárního státu. To se mohlo stát jedině po poražení kolonialismu, sionismu a státu Izrael.³³ HAN nastiňovalo pouze abstraktní představy o budoucím státě. Proto se do popředí dostala jiná hnutí, a to zejména Fatah, který vznikl v roce 1958 či 1959 a Organizace pro osvobození Palestiny (OOP), které vznikla o 5 let později v roce 1964.

Fatah měl kořeny v Muslimském bratrstvu (MB), avšak oproti islamismu si zakládal na sekularismu. Jádrem programu Fatahu bylo osvobození Palestiny, které mělo být cestou k arabské jednotě. Fatah se vytvořil v studentských řadách v Egyptě, kde se jeho vůdčí osobností stal pozdější lídr Palestinců Jásir Arafat. Prvotním zájmem Fatahu byla problematičtá situace palestinských uprchlíků, o kterou se dostatečně nezajímaly arabské státy. Fatah si oproti HAN začal zakládat přímo na palestinské identitě. Palestinská identita se stala ústředním pojmem pro osvobození vlasti. Identita a vlast začaly fungovat neodlučitelně od sebe. Fatah prosazoval, že jedinou cestou, jak se dostat ke vzniku státu je ozbrojený boj, který ale neměl náboženský základ, jako v případě MB.³⁴

Šestidenní válka v červnu 1967, při které Izrael získal pod kontrolu území Západního břehu včetně východního Jeruzaléma, Golanských výšin, pásma Gazy a Sinajského poloostrova, znamenala pro Palestince zcela novou situaci. Podle Elieho Rekhese lze mluvit o poválečném vývoji v roce 1967 jako o palestinizaci konfliktu, kdy po anexi východního Jeruzaléma, Západního břehu a dalších území začali přebírat zodpovědnost samotní Palestinci.³⁵ OOP v roce 1968 vydala chartu, která deklarovala, že Palestina je neodlučitelnou součástí arabské domoviny. Právo na Palestinu obhajovala zejména tím, že Palestinci mají neodlučitelné historické, materiální a náboženské nároky

³² PAPPÉ, Ilan. A history of Modern Palestine: One Land, two People, s. 4-11.

³³ BAUMGARTEN, Helga. The Three Faces/Phases of Palestinian Nationalism, 1948–2005, s. 28.

³⁴ Tamtéž, s. 33.

³⁵ REKHESS, Elie. The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967, s. 268.

na Palestinu. OOP dále deklarovala, že boj o Palestinu je národním bojem, a také formulovala hlavní heslo, které znělo: národní jednota, národní mobilizace a osvobození.³⁶ Do popředí se po šestidenní válce dostal ozbrojený boj, který prosazoval Fatah. Ten se posléze spojil s OOP a v roce 1969 se představitel Fatahu Jásir Arafat stal předsedou OOP.³⁷ Na čele s Fatahem se OOP vydala cestou k osvobození celé Palestiny za použití ozbrojeného boje vůči Izraelcům. Pro OOP to představovalo velkou změnu, protože do doby příchodu Fatahu se nedopouštěla teroristických útoků. Snaha osvobodit celou Palestinu však zůstala pouze na rétorické úrovni. Zásadním krokem v směřování OOP bylo její ustanovení za legitimního zástupce palestinského lidu v roce 1974.³⁸ Tímto se OOP musela přeorientovat na hledání mírovějšího řešení. Podle Helgy Baumgarten se tímto OOP pomalu otáčela ke dvoustátnímu řešení izraelsko-palestinského konfliktu.³⁹

V roce 1977 se Palestinská národní rada (PNR)⁴⁰ poprvé veřejně zasadila o vytvoření nezávislého palestinského státu.⁴¹ O 11 let později v roce 1988, Palestinská národní rada na své 19. schůzi v Alžíru poprvé oficiálně deklarovala vznik státu Palestina na území historické Palestiny s hlavním městem v Jeruzalémě.⁴² PNR se přitom opírala o rezoluci 181, což znamenalo, že připouštěla dvoustátní řešení izraelsko-palestinského konfliktu. Při zdůvodňování nároků na Palestinu kladla PNR zejména důvod, že Palestinci mají přirozené právo mít vlastní stát. Palestinský národ měl mít svůj vlastní národní stát, který respektuje vyznání víry a nebude diskriminovat žádné náboženství.⁴³ OOP se tímto za období dvou dekád ideologicky posunula, když byla ochotná přijmout dvoustátní řešení. Zároveň se ale nezmínila o jejím dalším přístupu k ozbrojenému boji.⁴⁴ Zatěžkávací zkoušku pro izraelsko-palestinský konflikt byla první intifáda, která vypukla na konci roku

³⁶ The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1-17, 1968 [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp

³⁷ FATAH WINS CONTROL OF PALESTINE GROUP [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.nytimes.com/1969/02/05/archives/fatah-wins-control-of-palestine-group.html>

³⁸ Chronicling the PLO [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.aljazeera.com/program/plo-history-of-a-revolution/2009/8/31/chronicling-the-plo>

³⁹ BAUMGARTEN, Helga. The Three Faces/Phases of Palestinian Nationalism, 1948–2005, s. 36.

⁴⁰ Palestinská národní rada byla součástí OOP.

⁴¹ SMITH, Charles D. Palestine and the Arab-Israeli Conflict, s. 237.

⁴² WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 260.

⁴³ KHALIDI, Rashid. The Resolutions of the 19th Palestine National Council, s. 35-36.

⁴⁴ Tamtéž.

1987. Samotná intifáda ale byla zkouškou i pro domácí palestinskou scénu, kde začali posilovat islamisté, kteří se nejvíce seskupovali v Hnutí islámského odporu (Hamás).

1.4.2 Palestinský islamismus jako religiózní nacionalismus

V 80. letech nastal vzestup islamistických hnutí v Palestině. Nejvýraznějším hnutím se stalo hnutí Hamás, které vzniklo v roce 1987.⁴⁵ V chartě, kterou Hamás vydal v srpnu 1988, se označil za křídlo MB v Palestině. Z toho lze dedukovat, že hnutí Hamás stálo na stejných předpokladech jako MB, které Mandaville považuje za prototyp islamistických hnutí. Pokud se ale budeme držet teoretického přístupu Juergensmeyera, tak i Hamás lze označit za hnutí, které mělo prvky religiózního nacionalismu. Základním kamenem hnutí byl islám, podle kterého by se měla také řídit společnost. Do charty se promítal islámský universalismus. Hnutí přijímalo všechny muslimy, kteří se ztotožňovali s ideologií hnutí a byli ochotní se zapojit do svatého boje, tak jako Hamás. S tím souvisel i pohled na Palestinu. Hamás nahlížel na Palestinu jako na „*waqf*“, což v doslovném významu znamená náboženskou nadaci.⁴⁶ Issam Aburaiya to vysvětluje tak, že tím, že Palestina byla označena za „*waqf*“, jí měla spravovat muslimská komunita. V rámci Palestiny se však pozornost soustředila zejména na Jeruzalém a Haram aš-Šaríf.⁴⁷ Hnutí Hamás sice připouštělo získání Palestiny v prospěch celé muslimské komunity, nicméně nemohlo stavět pouze na náboženských zásadách. Muselo také přemýšlet o politických prostředcích, skrz které se mohlo lépe uplatnit v Palestině. Proto se hnutí v chartě přihlásilo k nacionalismu. Podle Hamásu je nacionalismus součástí náboženského vyznání.⁴⁸ Nacionální rétorika měla být použitelná v případě ohrožení nepřitelem, což v tomto případě znamenalo ohrožení ze strany Izraele. Proti tomuto nepříteli bylo podle Hamásu nutné vést džihád, jak na individuální, tak i kolektivní úrovni. Ostatně v chartě se doslovně mluví o tom, že je „*nutné vštípit ducha džihádu do srdce národa*“.⁴⁹

⁴⁵ Hamás oficiálně oznámil vznik v únoru 1988.

⁴⁶ Hamas Covenant 1988: The Covenant of the Islamic Resistance Movement [online]. 1988 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z:

https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp?msource=DAHBlog30&tr=y&auid=85658

⁴⁷ ABBURAIYA, Issam. Islamism, Nationalism, and Western Modernity: The Case of Iran and Palestine, s. 63-64.

⁴⁸ Hamas Covenant 1988: The Covenant of the Islamic Resistance Movement [online]. 1988 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z:

https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp?msource=DAHBlog30&tr=y&auid=85658

⁴⁹ Tamtéž.

Hamás ale nešel bojovat pouze proti Izraeli, nýbrž také proti palestinskému sekularismu, který reprezentovala OOP. Vůdce Hamásu Ahmad Jásin profiloval Hamás jako alternativu k sekulárnímu palestinskému nacionalismu. Tvrdil, že neexistuje nic podobného jako „*sekulární stát v islámu*“.⁵⁰ Pouze islám byl silou, která mohla porazit Izrael, který byl hlavním nepřítelem Palestinců.⁵¹ Používání islámského džihádu proti Izraelcům se plně projevilo v první intifádě. Během ní se Hamás zviditelnil zejména od roku 1989 podnikáním ozbrojených útoků. Tím začal být hrozbou pro Izrael, což vedlo k zatčení jeho lídra Ahmada Jásina. Hamás tak začal získávat během intifády popularitu. Ještě před samotným vznikem Hamásu MB uznalo, že v Palestině bude cestou k osvobození právě islám.⁵²

1.5 Shrnutí první kapitoly

V první kapitole jsme se mohli dozvědět o teorii sekulárního a religiózního nacionalismu, kterou zformuloval Mark Juergensmeyer na základě sledování ideologického vývoje ve vybraných státech na Blízkém východě. Sekularizace je obecně brána jako pokles návštěvnosti bohoslužeb či identifikací s vírou. To se ale netýkalo Blízkého východu, kde vzestup sekulárního nacionalismu byl výsledkem západní kolonizace, která přinesla myšlenky sekulárního nacionalismu. Problémem bylo, že se podcenila role náboženství ve společnosti. Alternativou k sekulárnímu nacionalismu mohla být hnutí, která prosazovala, aby sekulární koncept národního státu fungoval na náboženských principech. Tuto tezi nastiňuje příklad Egyptu, kde se proti sekulárně nacionálnímu prezidentovi vzmáhala náboženská opozice v podobě islamistického hnutí MB. Tyto dva egyptské proudy měly vliv na ideologický vývoj v Palestině. Palestinský nacionalismus, který ztělesňovala OOP, měl za cíl porazit Izrael a vytvořit sekulární národní stát. Oproti tomu palestinský islamismus, který nejvíce reprezentovalo hnutí Hamás, coby křídlo MB, chtělo taktéž porazit Izrael, ale oproti OOP založit stát fungující na náboženských principech.

⁵⁰ JUERGENSMAYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, s. 64.

⁵¹ The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1-17, 1968 [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp

⁵² MANDAVILLE, Peter. *Islam and politics*, s. 277-278.

2 Jeruzalém – faktografie

V následující kapitole se budu věnovat Jeruzalému, izraelsko-palestinskému konfliktu a vyjednávání o Jeruzalémě. Také se zaměřím, jak se měnil přístup obou stran k postoji k Jeruzalému. Tamara Mayer, která se ve své akademické činnosti věnuje nacionalismu na Blízkém východě, píše, že na postojích k Jeruzalému se dá sledovat, jak se vyvíjel židovský nacionalismus.⁵³ Myslím, že toto se dá sledovat i u palestinského nacionalismu.

Jeruzalém je všeobecně známý jako město tří monoteistických náboženství, a to judaismu, křesťanství a islámu. Postupně ve 20. století nabral díky územním změnám v Palestině i politický význam kvůli sporu o status hlavního města, který si nárokovala izraelská i arabská, později zejména palestinská strana. Jelikož v izraelsko-palestinských vyjednáváních se silně odrážel náboženský kontext, na začátku faktografické kapitoly o Jeruzalémě představím jeho náboženský význam v judaismu a islámu a posléze se budu věnovat chronologii vyjednávání o Jeruzalémě, abych mohla ukázat, jak se proměňovaly ideologické postoje.

2.1 Jeruzalém v judaismu

Jeruzalém nese v židovské historii duální funkci – náboženskou a politickou. Jeruzalém byl proměněn a vybudován v hlavní město starověkého Izraele. Posvátným místem se stal díky postavení židovského chrámu, ve kterém se podle židovské víry nacházela „boží přítomnost“. Chrám byl postaven na hoře Moria, která se díky stavbě začala nazývat „Chrámová hora“. Právě Chrámová hora se stala jedním z hlavních symbolů židovského nároku na získání celého Jeruzaléma v izraelsko-palestinských vyjednáváních. Po zničení stavby druhého chrámu v roce 70 n.l. ztratili Židé nad Jeruzalémem kontrolu. To byl zásadní moment ve vývoji židovských dějin. Židé žijící v diaspoře si připomínali pád Jeruzaléma a naději na znovuoobnovení duchovního a národního centra prostřednictvím zvyků, náboženských obřadů i umění.⁵⁴ Lee I. Levine, který se v publikaci „Jerusalem: Idea and Reality“ věnuje židovské historii Jeruzaléma, tímto poukazuje na to, že si Jeruzalém zachoval duální funkci, která se přenesla i do moderní doby. Židé neměli zájem pouze obnovit Jeruzalém jakožto náboženské centrum.

⁵³ MEYER, Tamar. Jerusalem in and out of Focus: The City in Zionist Ideology., s. 240.

⁵⁴ LEVINE, Lee I. Jerusalem in Jewish History, Tradition, and Memory, s. 39-40.

Obnovení Jeruzaléma znamenalo rovněž obnovení národního centra Židů. Znovuobnovení Jeruzaléma se stalo symbolem či ideou, která provázela židovský národ v jejich novodobé historii.⁵⁵ Projevilo se to u zakládání státu Izrael, který sice do velké míry zakládali sekulární sionisté, ale samotné obnovení Izraele stálo na náboženských a nacionálních základech.⁵⁶

2.2 Jeruzalém v islámu

Jeruzalém má také signifikantní místo v islámu. Váže se přímo k životu proroka Muhammada. Konkrétně je Jeruzalém uváděn v spojitosti s noční cestou Muhammada, která je zmiňována v 17. sůře Koránu. Muhammad měl podniknout noční cestu z Mekky do Jeruzaléma, kde se modlil na Haram aš-Šaríf, z které následně vystoupil do nebe. Jeruzalém ale v Koránu přímo zmiňován není. Zmiňována je pouze nejbližší mešita (al-Masžid al-Aksá), která je spojována s Jeruzalémem.⁵⁷ Jeruzalém byl dále prvním místem směru modliteb (kibla). Ústředním bodem muslimského zájmu byla už zmíněná Haram aš-Šaríf. Do Jeruzaléma vedly muslimské poutě a na Haram aš-Šaríf se také konaly muslimské obřady. Za doby Umajovské dynastie byly na Haram aš-Šaríf vybudovány dvě mešity. Nejdříve Skalní dóm v roce 692 a posléze mešita al-Aksá v roce 710. Z toho lze odvodit, že stavbou těchto náboženských svatyní zvýšil Jeruzalém svou důležitost. Objevoval se v různých muslimských náboženských textech, které deklarovaly jeho religiózní význam jako např. hadís al-Ramliho, který mluví o třech nejsvatějších mešitách v islámu, přičemž jako třetí je uvedena mešita al-Aksá.⁵⁸ Podobně jako v judaismu se i v islámu stal Jeruzalém důležitým náboženským symbolem. Oproti judaismu se Jeruzalém v islámu nevázal ke konkrétnímu národu jako např. k Arabům, kde je islám dominantním náboženstvím. Tento universalismus se ale posléze proměnil v 20. století, kdy už Jeruzalém nebyl pouze náboženskou záležitostí, ale nejdříve na jordánské pak i palestinské straně narůstaly politické tendence usilovat o správu nad městem právě s odvoláním na náboženskou islámskou symboliku Jeruzaléma.

⁵⁵ Tamtéž.

⁵⁶ RAM, Uri. Why Secularism Fails? Secular Nationalism and Religious Revivalism in Israel, s. 61.

⁵⁷ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 9-10.

⁵⁸ MOURAD, Suleiman Ali. The symbolism of Jerusalem in early Islam, s. 87-91.

2.3 Izraelsko-palestinský konflikt a vyjednávání o Jeruzalémě

Jeruzalém provází v 20. století dva důležité milníky. Prvním je vznik Izraele a rozdělení Jeruzaléma v roce 1948, kdy západní část Jeruzaléma připadla nově vzniklému Izraeli a východní část se Starým městem se dostaly pod správu Jordánska. Druhým milníkem je izraelská anexe východního Jeruzaléma spolu se svatými místy, kterou Izrael sjednotil město, což vyvolalo obrovské pozdvižení nejen u Palestinců, ale i Arabů a muslimů, kteří chtěli získat tuto část města zpět různými způsoby ať už diplomatickou cestou nebo vojenským vítězoslavným osvobozením.

2.3.1 Postoj sionistů k Jeruzalému do roku 1948

Vznik Izraele byl pro sionisty obrovským úspěchem, o který půl století usilovali. Se vztahem k Jeruzalému, jakožto duchovnímu centru Židů, to ale bylo jiné. Sionismus neboli židovský nacionalismus se totiž od samotného vzniku prezentoval sekulárně. Do roku 1948 podle Uriho Rama dominovala sekulární varianta,⁵⁹ což se promítalo i do sionistického v pohledu na Jeruzalém. Raní sionisté z počátku 20. století se na něj příliš nezaměřovali, neboť ho chápali jako čistě náboženské místo.⁶⁰ Podle Tamary Mayer sionisté v prvních desetiletích 20. století dělali předěl mezi „starým a novým“. Židovské osídlování Palestiny bylo sice postaveno na ožívování židovské domoviny, avšak cíl byl vytvořit všechno nové – nový hebrejský jazyk či „nový Jeruzalém“, který se vázal k západní části města.⁶¹ S rostoucí migrací Židů do Palestiny se zvyšovala šance vytvoření židovského státu, avšak s předpokladem vytvoření rovněž arabského státu. Zásadnější návrh na rozdělení Palestiny včetně Jeruzaléma přinesla britská Peelova komise v roce 1937. Komise navrhla přidělit Jeruzalém pod arabskou správu. To vyvolalo nevoli mezi sionisty. I když se před tím zajímali o vytvoření nového západního Jeruzaléma, v situaci, kdy naděje na vznik židovského státu byly blíže, Jeruzalém nabýval na důležitosti i se svatými místy. Jako příklad lze uvést myšlenky pozdějšího izraelského premiéra Davida ben Guriona, který obhajoval nárok na celý Jeruzalém, jakožto národní a duchovní centrum Židů, přičemž ale zdůrazňoval historický kontext nároku na Jeruzalém.⁶²

⁵⁹ RAM, Uri. Why Secularism Fails? Secular Nationalism and Religious Revivalism in Israel, s. 62-63.

⁶⁰ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 4-5.

⁶¹ MEYER, Tamar. Jerusalem in and out of Focus: The City in Zionist Ideology., s. 227.

⁶² Tamtéž, s. 229.

2.3.2 Rozdělení Jeruzaléma v roce 1948

Prvním zásadním dokumentem pro rozdělení Palestiny a Jeruzaléma byla rezoluce 181 neboli plán OSN pro rozdělení Palestiny, který byl přijat v listopadu 1947. V něm OSN navrhovala internacionalizovat Jeruzalém jako „*corpus separatum*“. Tento postoj byl doplněn návrhem budoucího statusu Jeruzaléma přijatým valným shromážděním. Město mělo být spravováno guvernérem OSN a po 10 letech mělo proběhnout referendum o konečném statusu.⁶³ Tyto návrhy z mezinárodního prostoru byly odmítány z obou stran. Pro sionisty se stával Jeruzalém včetně Starého města stále důležitějším místem, o které měli zájem. Stejně tak i Arabové takový návrh odmítali. Po první izraelsko-arabské válce byl Jeruzalém rozdělen na dvě části – západní, kterou spravovali Izraelci a východní včetně Starého města. Rozdělení Jeruzaléma bylo výsledkem tajných vyjednávání. Sionisté se museli zříct nároku na Staré město, aby si udrželi správu nad horou Skopus ve východním Jeruzalémě.⁶⁴ Tento kompromis poukázal na stále rozdílné přístupy k Jeruzalému mezi židovskými politiky. Zatímco pro levicové politiky ovlivněné sekularismem nemělo Staré město Jeruzaléma význam, už na začátku 50. let se ozývaly hlasy v izraelském parlamentu pro získání „velkého Jeruzaléma“. Jedním ze zastánců tohoto přístupu byl pozdější pravicový premiér Menachem Begin.⁶⁵

Částečně obdobná situace byla i na arabské straně, kde východní část Jeruzaléma spolu se svatými místy připadla pod správu Jordánska. Nepochybně bylo pro Araby velkým plusem, že dostali do správy Staré město s Haram aš-Šaríf. Avšak tímto to pro Jordánce končilo. Východní Jeruzalém se oproti Ammánu nerozvíjel, protože do něj Jordánci neinvestovali.⁶⁷ Zájem o ustanovení hlavního města v Jeruzalémě projeví tím pádem Palestinci. Jordánci změnili k Jeruzalému přístup až ve chvíli, kdy v Palestině začala stoupat popularita egyptského prezidenta Násira, který kromě sekulárního nacionalismu šířil myšlenky panarabismu. Aby si Jordánci udrželi podporu Palestinců, vytvořili z Jeruzaléma alespoň duchovní hlavní město.⁶⁸ To ukazuje na to, že ustanovení Jeruzaléma jako hlavního města se dala strategicky využívat v získání politické podpory u

⁶³ DUMPER, Michael. Jerusalem Unbound: Geography, History, and the Future of the Holy City, s. 191.

⁶⁴ MEYER, Tamar. Jerusalem in and out of Focus: The City in Zionist Ideology., s. 231.

⁶⁵ Tamtéž.

⁶⁷ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 188.

⁶⁸ KATZ, Kimberly. Administering Jordanian Jerusalem: Constructing national identity, 254-261.

Palestinců, což se i ukázalo o pár desítek let později, kdy téma Jeruzaléma rezonovalo v prvních palestinských volbách, o kterých pojednávám v podkapitole 3.5.2.

2.3.3 Šestidenní válka a přístup palestinské strany k Jeruzalému

V červnu 1967 vedl Izrael šestidenní válku proti Egyptu, Sýrii a Jordánsku. Anexe či pro izraelskou stranu „osvobození“ východního Jeruzaléma, Západního břehu a dalších území znamenalo pro židovsko-arabský konflikt obrovské zneprátení. Anexe Jeruzaléma měla několik důvodů. Primárně se jednalo o získání místa, které mělo pro Židy historický, náboženský a kulturní význam. Kromě toho se také jednalo o strategické důvody. Z Jeruzaléma vedla klíčová cesta do údolí Jordánu, díky které se mohli Izraelci dostat dobře na Západní břeh.⁶⁹ Bernard Wasserstein přirovnává anexi východního Jeruzaléma k otevření Pandořiny skříňky izraelsko-palestinského konfliktu, protože Izrael anektoval i Chrámovou horu, která je nejposvátnějším místem v judaismu a zároveň velmi posvátným místem v islámu.⁷⁰ Anexí se znovuotevřel historický a náboženský spor, který se transformoval do politického rámce.⁷¹ To se ale plně projevilo až v 90. letech. Tomuto tématu se budu samostatně věnovat ve třetí a čtvrté kapitole.

Podle Elieho Rekhese lze mluvit o poválečném vývoji v roce 1967 jako o palestinizaci konfliktu, kdy po anexi území Západního břehu, východního Jeruzaléma atd. začali přebírat zodpovědnost samotní Palestinci, zejména pak OOP.⁷² Ta ale v tu dobu fungovala pouze 3 roky, a tedy nemohla vyjednávat s Izraelem na navrácení území, jelikož do roku 1974 neměla mezinárodní uznání. Izraelská anexe byla předmětem mezinárodního zájmu. Anexe se projednávala na schůzích Rady bezpečnosti OSN, která schválila několik rezolucí směřujících k situaci na Blízkém východě, požadující stažení Izraele z anektovaných území.⁷³

Elie Rekhess rozvádí palestinizaci konfliktu tak, že pozornost směřovala výhradně na Palestince, kteří obývali Západní břeh a pásmo Gazy a měli zájem v osvobození těchto území.⁷⁴ V případě Jeruzaléma se to projevilo až o několik let později. OOP sice v roce

⁶⁹ INBAR, Efraim. *Israel's Costs vs. Its Benefits*, s. 42.

⁷⁰ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 205.

⁷¹ INBAR, Efraim. *Israel's Costs vs. Its Benefits*, s. 42.

⁷² RECKHESS, Elie. *The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967*, s. 266.

⁷³ CATTAN, Henry. *The Status of Jerusalem under International Law and United Nations Resolutions*, s. 9.

⁷⁴ RECKHESS, Elie. *The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967*, s. 266.

1968 publikovala chartu, ve které zdůvodňovala právo na existenci Palestiny, Jeruzalém ale výslovně nezmínila. Téma osvobození Jeruzaléma nebylo hlavní prioritou.⁷⁵

Podle Bernarda Wassersteina úspěšnou opozici vůči unifikaci Jeruzaléma vytvářeli nejprve islámští duchovní působící v Palestině. Izrael sice povolil Jordáncům spravovat Chrámovou horu prostřednictvím islámských náboženských institucí, ukázalo však se, že muslimští duchovní dokážou fungovat autonomně. Samozřejmě odmítli izraelskou anexi a také jakoukoliv spolupráci s izraelským ministerstvem pro náboženské otázky. Vytvořili si vlastní muslimskou radu. Zástupci muslimské komunity v červenci 1967 společně prohlásili tato stanoviska na Haram aš-Šaríf, tedy jednom z nejsvětějších míst islámu, což bylo značně symbolické.⁷⁶

Během 70. let narůstala role OOP v rámci Palestiny. Kromě označení za zástupce palestinského lidu v roce 1974 si potřebovala získat i postavení uvnitř okupovaných palestinských území. Cestou bylo uplatnění se v komunální politice na Západním břehu v roce 1976. OOP si tedy vytvářela postavení mimo východní Jeruzalém, také skrz zakládání škol či charitativních organizací.⁷⁷

První zásadní návrh na dělení Jeruzaléma přednesl egyptský prezident Anvar Sadát v rámci mírových jednání v Camp Davidu v roce 1978. Sadát zastával např. stanovisko, že „arabský Jeruzalém je nedílnou součástí Západního břehu a měl by být pod arabskou správou.“⁷⁸ Sadát tímto vytvořil u OOP naději na vytvoření Palestinského státu s hlavním městem v Jeruzalémě. Ve východním Jeruzalémě ale OOP stále neměla podporu.⁷⁹ Možnou cestou, jak získat východní Jeruzalém, mohlo být náboženství, což si Arafat začínal uvědomovat. Ten ve víru islamistické revoluce v Íránu v roce 1979 předpokládal, že íránský islamistický vůdce Chomejní bude mít zájem osvobodit Jeruzalém z pod izraelské okupace. Proto se Arafat snažil budovat dobré vztahy s novým islamistickým vedením v Íránu. Tentýž rok se zúčastnil konference muslimských ministrů zahraničních věcí,⁸⁰ kde přednesl, že Jeruzalém je hlavním městem Palestiny a následující muslimský

⁷⁵ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 239.

⁷⁶ REMPEL, Terry. *The Significance of Israel's Partial Annexation of East Jerusalem*, s. 532.

⁷⁷ RECKHESS, Elie. *The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967*, s. 270.

⁷⁸ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 237.

⁷⁹ RECKHESS, Elie. *The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967*, s. 270.

⁸⁰ Islámská konference pod záštitou marockého krále si kladla za cíl mobilizovat muslimské věřící nejen z arabského světa.

rok 1400 bude rokem Jeruzaléma.⁸¹ Zde můžeme shledat, že i když se OOP profilovala jako sekulárně nacionální hnutí, tak její lídr si byl vědom toho, že osvobození Jeruzaléma a palestinských území se může podařit skrz podporu islamistů, kteří spojovali náboženské a politické zájmy. Dokládá to i zmíněný fakt, že po anexi úspěšně vzdorovaly proti Izraelcům islámské náboženské instituce, které dokázaly fungovat autonomně ve východním Jeruzalémě.

Izraelská strana v červenci 1980 vydala Jeruzalémský zákon, ve kterém stálo, že Jeruzalém je kompletním a sjednoceným hlavním městem Izraele.⁸² Jak už jsem se zmínila v podkapitole pojednávající o palestinském nacionalismu, Palestinská národní rada v roce 1988 deklarovala vznik Palestiny s hlavním městem v Jeruzalémě, přičemž připouštěla dvoustátní řešení izraelsko – palestinského konfliktu.

2.4 Shrnutí druhé kapitoly

Druhá kapitola nám shrnuje náboženský význam Jeruzaléma v judaismu a islámu a posléze nabízí stručný přehled, jak se vyvíjela situace v Jeruzalémě po jeho rozdělení. V judaismu má Jeruzalém duální funkci náboženského a národního centra. Nacházel se zde chrám, který byl v judaismu nejsvětějším místem. Nicméně na začátku 20. století sionisté pod vlivem sekulárního nacionalismu neměli o získání Chrámové hory velký zájem. Ten narůstal až po roce 1948. V islámu je Jeruzalém svatým místem, neboť podle muslimské tradice vystoupal prorok Muhammad z Haram aš-Šaríf do nebe. Nicméně pod jordánskou správou se město s islámskými svatými místy nerozvíjelo, naopak označení východního Jeruzaléma za duchovní hlavní město přišlo až kvůli strategickému hledání palestinské podpory. Jordánská správa východního Jeruzaléma však netrvala dlouho, neboť ho během šestidenní války anektoval Izrael, který mj. získal i Chrámovou horu, čímž se více otevřela náboženská rovina izraelsko-palestinského konfliktu. Po této válce se do popředí dostala palestinská OOP, která se ale v prvních letech na získání Jeruzaléma příliš nezaměřovala a ani si nezískala vliv ve východním Jeruzalémě. Naopak úspěšně vzdorovat dokázaly islámské náboženské instituce, které si tam uchránily své postavení. Tím, že OOP v roce 1974 získala mezinárodní uznání, mohla se pomalu soustředit i na získání Jeruzaléma. Mohly k tomu dopomoci jiné arabské státy jako např. Egypt, který navrhoval diplomatické řešení dělení. Dále mohli pomoci Palestincům i iráňští islamisté, kteří v roce 1979 svrhli

⁸¹ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 241.

⁸² Tamtéž, s. 242.

tehdejší iránský režim. Zde můžeme vidět, že Arafat neměl problém se obrátit i na ideologicky protichůdné islamisty a islámskou rétorikou je nabádat k osvobození Jeruzaléma. Zatímco v Izraeli od roku 1948 pomalu narůstala snaha mít celý Jeruzalém pod kontrolou, což se projevilo anexí v roce 1967 a vydáním jeruzalémského zákona, palestinská strana zaznamenala od roku 1948 nestálý vývoj v získání východního Jeruzaléma či jeho přetvoření na své hlavní město.

3 Mírový proces a izraelsko-palestinské vyjednávání finálního statusu Jeruzaléma

Jak už jsem naznačila v úvodu, mým argumentem je, že v průběhu 90. let nastal ideologický posun Arafata, coby lídra sekulární OOP, když začal používat ve svém projevu islámské prvky, což se později odrazilo i v jeho jednání. Tento případ posunu se podle mého názoru týkal jak Arafata, tak i izraelské strany (tam se však v průběhu 90. let vystřídal ve vládě vícero stran, u kterých můžeme tento posun sledovat). Podle mého názoru je možné posun obou stran nejlépe vysledovat na vyjednávání o finálním statusu Jeruzaléma. Primárně se budu zabývat palestinskou stranou, nicméně pro potvrzení tohoto argumentu je důležité uvést příklad i z izraelské strany. Posun palestinského nacionalismu budu zkoumat skrz jednotlivé milníky, které provázely izraelsko-palestinská mírová jednání.

3.1 První intifáda a dopad na nevyřešený status Jeruzaléma

Podle Barucha Kimmerlinga a Joela S. Migdala první intifáda⁸³, která probíhala od roku 1987 do roku 1993, otevřela otázky budoucnosti směřování Palestiny a role náboženství ve společnosti.⁸⁴ Obdobně intifádu popisuje i Bernard Wasserstein. Podle něj intifáda poukázala na problematičnost nevyřešeného statusu Jeruzaléma a také na fragmentaci izraelské společnosti na bázi sekularismu a náboženství. Izraelská společnost se diferencovala na sekulární a religiózní Židy, kdy právě hlavně náboženští sionisté podnikali provokativní činy jako např. provokativní pochody do východního Jeruzaléma.⁸⁵ Z mého pohledu se tato fragmentace dá vztáhnout i na palestinskou společnost. S příchodem Hamásu se palestinská společnost začala fragmentovat a s tím se pomalu otevřela rozepře o její vedení. Pro Arafata bylo důležité si udržet stabilní podporu Palestinců. Proto se po vypuknutí povstání začal s touto revoltou spojovat. Intifáda totiž umožnila obyčejným Palestincům mít větší vliv ve společnosti. To Kimmerling s Migdalem rozvádí dál tak, že vyšší role veřejnosti způsobila to, že její preference ovlivňovaly vedení OOP, které si potřebovalo udržet stabilní pozici.⁸⁶

⁸³ Intifáda je arabský termín, který se používá k označení palestinského lidového povstání.

⁸⁴ KIMMERLING, Baruch a Joel S. MIGDAL. *The Palestinian People*, s. 304-305.

⁸⁵ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 253.

⁸⁶ KIMMERLING, Baruch a Joel S. MIGDAL. *The Palestinian People*, s. 304-305.

Vyšší role palestinské veřejnosti a příchod Hamásu jsou v mém vnímání vývoje palestinského nacionalismu velmi důležité tím, že potencionálně mohly ohrozit dominantní postavení OOP v Palestině. Obzvláště problematický byl postoj k aktivnímu boji proti Izraeli, který měl přesah do mezinárodní politiky.⁸⁷ OOP si uvědomovala, že pokud si chce udržet postavení v mezinárodním prostoru, bude muset upustit z aktivních útoků. Zároveň to ale mohlo být pro OOP slabinou na domácím poli, jelikož právě s prosazováním aktivního boje zejména v 70. letech byla organizace spojována. S příchodem Hamásu a dalších islamistických hnutí přišel také důraz na džihád, čímž se v prosazování aktivního boje Hamás neodlišoval od Fatahu, ale měl náboženský význam.⁸⁸

Dalším konfrontačním bodem v první intifádě, který vyšel na povrch v 90. letech, byl Jeruzalém. Anexe východního Jeruzaléma v roce 1967 jen prohloubila izraelsko-palestinský konflikt, který se plně projevil během intifády. Samozřejmě i v Jeruzalémě probíhaly během první intifády nepokoje. Ty eskalovaly již v prosinci 1987 na začátku nepokojů. Nejprve se napětí neslo v nacionálním tónu, kdy OOP rozdávala palestinské nacionální brožury a na jeruzalémských zdech byly k vidění nacionální slogany. Následně v lednu 1988 vypukly nepokoje na Chrámové hoře, kde se muslimští věřící střetli s izraelskou policií, když si v rámci muslimského dne připomínky obětí připomínali palestinské oběti intifády. Izraelské vojenské jednotky vstoupily přímo do mešity al-Aksá, čímž tento vstup mohl být brán i jako útok na náboženskou svatyni.⁸⁹ Rovněž během konfliktu se posílily akce radikálních náboženských sionistů, kteří se domáhali udržet si východní Jeruzalém a podporovali židovskou kolonizaci arabských vesnic v okolí Jeruzaléma.⁹⁰

3.2 Arafat a osvojování si náboženství v jeho agendě – příklad Saddáma Husajna

V první kapitole se zabývám Markem Juergensmeyerem a jeho pojetím religiózního nacionalismu na příkladě islamistických hnutí, které sice odmítly sekulární nacionalismus,

⁸⁷ Jako příklad lze uvést Arafatovo odmítnutí odsouzení teroristického útoku spáchaným OOP. Na základě tohoto aktu přerušily USA vztahy s OOP (Kimmerling a Migdal, s. 439)

⁸⁸ SCHANZER, Jonathan. Hamas Vs. Fatah, s. 21.

⁸⁹ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 255.

⁹⁰ Jako příklad lze uvést chování pravicového politika Ariela Šarona, který se provokativně nastěhoval do muslimské čtvrti ve východním Jeruzalému. Tímto aktem si získal podporu u náboženských sionistů (Wasserstein, s. 258).

ale nestavěly se proti konceptu národního státu (považovaly ho za jakýsi předstupeň k universálnímu plánu dosažení islámského řádu na zemi). Trvaly na fungování národního státu na islámských principech. Domnívám se, že na konci 20. let nastal posun sekulárních nacionalistů směrem k náboženství. V této bakalářské práci se tážu, proč začal Arafat v 90. letech používat ve své rétorice islámské výroky a symboly a zda to můžeme považovat za posun do religiózního nacionalismu. Arafat na přelomu 80. a 90. let začal výrazně podporovat tehdejšího iráckého prezidenta Saddáma Husajna. Ideologický posun iráckého prezidenta lze vnímat jako ukázkový příklad ideologického posunu od sekulárního k religiózního nacionalismu.⁹¹ Podle Barryho a Judith Rubinových, kteří zpracovali biografii Arafata, hledal Arafat u Husajna podporu, jelikož v té době se OOP kvůli intifádě nacházela v nestabilitě i z pohledu postavení v mezinárodním prostoru. Husajn u Arafata vzbudil naději v irácké dobytí Izraele v prospěch Palestinců. Vytvářel iluze typu vítězného vstoupení Iráčanů a Palestinců do Jeruzaléma.⁹² Výměnou za to byla Arafatova podpora irácké invaze do Kuvajtu, což se později ukázalo jako Arafatovo selhání. Arafat byl silně ovlivněný Husajnem. Snažil se zvýšit Husajnovu popularitu mezi Palestinci i v jiných arabských státech. Doufal v rozmach vlivu iráckého prezidenta na Blízkém východě, který měl nejen povznést Araby, ale celý muslimský národ ve třetím světě.⁹³

Husajn byl předsedou Socialistické strany arabské obrody (Baas),⁹⁴ která se hlásila k sekularismu. Podle D Gershona Lewental, který se ve svém textu věnuje roli náboženství v Husajnově Iráku, se náboženství s nacionalismem v Iráku propojovalo od samého počátku prezidentské funkce Husajna. Ten při budování svého kultu osobnosti spojoval sebe jak s hrdiny arabsko-islámských dobyvatelů raného islámu, tak i s dalšími historickými osobnostmi Blízkého východu jako např. se Saladinem. Role náboženství v Husajnové politice rostla s irácko-iránskou válkou.⁹⁵ Během války Husajn posiloval v diskurzu roli arabského nacionalismu⁹⁶ a islámu. Lewental používá pro toto spojení

⁹¹ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 226-227.

⁹² Tamtéž, s. 122.

⁹³ Tamtéž, s. 123.

⁹⁴ Baas byla původně arabská sekulárně nacionální strana, která prosazovala panarabské myšlenky.

⁹⁵ LEWENTAL, Gershon. 'Saddam's Qadisiyyah': Religion and History in the Service of State Ideology in Ba'ṯhi Iraq, s. 899.

⁹⁶ Lewental používá arabský nacionalismus, protože Husajn ve své rétorice se soustředil na arabskou identitu, místo budování samotné irácké identity.

termín „arabský islamismus“.⁹⁷ Husajn svůj kladný přístup k náboženství projevoval např. návštěvami sunnitských a šiitských mešit, vynucováním dodržování ramadánu. Během války v roce 1986 také podnikl pouť do Mekky. Z islámské rétoriky Husajn neustoupil ani po válce. Při jednom projevu v srpnu 1990 vyzval k zahájení džihádu proti rozvíjející se západní koalici, kdy se odvolával na arabsko-islámské vítězství proti křižákům. I když po porážce ve válce v Zálivu Husajn na chvíli z náboženské rétoriky ustoupil, ke konci svého vládnutí upouštěl z nacionalismu a používal hlavně náboženskou rétoriku v podobě citování veršů z Koránu.⁹⁸ Lewental se domnívá, že v používání náboženské rétoriky a obrácení se k islámským hodnotám viděl Saddám Husajn obrovský potenciál k udržení si podpory a stability. Sám si však myslí, že samotný Husajn nevěřil v islámské dogma víc než sám sobě. Avšak na základě sledování Husajnova ideologického vývoje je evidentní, že implementace náboženství přinášela Husajnovi úspěch.⁹⁹

Domnívám se, že Husajn neovlivnil Arafata pouze ve věci vytvoření falešných nadějí na společné dobytí Izraele. Podle mého názoru se Arafat inspiroval u Husajna v záležitosti využívání náboženských symbolů a momentů z arabsko-islámské historie. Podobně jako Saddám Husajn se v 90. letech začal Arafat spojovat se Saladinem jako jeho následovník.¹⁰⁰ V případě Arafata byla spojitost nápadnější. Sunnitský vojevůdce Saladin, který žil v 12. století, porazil křižáky v Palestině bitvě u Hattínu v roce 1187, což vedlo k získání Jeruzaléma muslimy. Tato událost byla později mezi Araby až mytickým milníkem. Vojevůdce Saladin byl v 20. století symbolem osvobození od kolonizátorů.¹⁰¹ Nebyl ale pouze symbolem nacionalistů. Odráželo se v něm několik identit. Byl pojmán jako obránce muslimské víry, zároveň jako osvoboditel arabských zemí, i když sám byl Kurd.¹⁰² Identifikace Arafata se Saladinem ukazuje na další propojení nacionalismu s náboženstvím. Ztotožňování se se Saladinem byla Arafatova volba, stejně tak jako Husajnova. Domnívám se, že Arafat převzal tuto taktiku od Husajna. Používání historického narativu, zahrnující náboženské prvky, mělo přinést úspěch. Zde se nabízí

⁹⁷ LEWENTAL, Gershon. 'Saddam's Qadisiyyah': Religion and History in the Service of State Ideology in Ba' thi Iraq, s. 899.

⁹⁸ Tamtéž, s. 899-900.

⁹⁹ Tamtéž, s. 901.

¹⁰⁰ MORRIS, Benny. Arafat didn't negotiate – he just kept saying no. The Guardian [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/world/2002/may/23/israel3>

¹⁰¹ WEIN, Peter. Arab Nationalism: The Politics of History and Culture in the Modern Middle East, s. 36-42.

¹⁰² Tamtéž.

otázka, proč Juergensmeyer nezařazuje Husajna či Arafata mezi religiózní nacionalisty, když ve svém působení používali náboženské narativy. Domnívám se, že klíčem bylo to, že oba aktéři měli kořeny v sekulárním nacionalismu a náboženský narativ byl používán pouze ze strategických důvodů. Oproti tomu islamistická hnutí jako MB či Hamás od počátku fungování stavěla na náboženských principech a poté je spojovala s politickými zájmy. Avšak myslím si, že nelze označovat je za sekulární nacionalisty na základě výchozí pozice, když je evidentní, že proběhl ideologický posun.

3.3 Začátek mírového procesu a jeho vliv na palestinskou domácí scénu

První intifáda, která se překlenula do 90. let, znamenala potíže pro obě strany konfliktu. Prvním náznakem smířování byla Madridská konference, která proběhla na přelomu října a listopadu 1991. Podle Laury Zittain Eisenberg a Neila Caplana, kteří napsali publikaci „*Negotiating Arab-Israeli Peace*“, bylo hlavním úspěchem madridské konference to, že nastavila nový mechanismus přímých jednání¹⁰³ mezi Izraelem a Palestinci. Konference v Madridu se OOP přímo neúčastnila.¹⁰⁴ Cestu k zahájení jednání otevřely izraelské parlamentní volby v roce 1992, ve kterých zvítězila strana Avoda (Izraelská strana práce). Nový izraelský premiér Jicchak Rabin byl již v předvolební kampani nakloněn příměří s Araby. Po volbách byla zahájena tajná setkání s Palestinci mimo OOP. Postupně se ale do vyjednávání zapojila i OOP.¹⁰⁵ Arafát v rozhovoru pro izraelské médium v roce 1992 řekl, že je stále pro dvoustátní řešení. Rovněž se dožadoval rychlého stažení Izraelců ze Západního břehu a pásma Gazy a vzniku nezávislého státu.¹⁰⁶ Eisenberg a Caplan se domnívají, že Palestinci viděli naději v podobě naplnění alespoň krátkodobých cílů jako např. oficiální uznání OOP Izraelem či již zmíněné stažení vojsk. Motivací k vyjednávání byl též rostoucí vliv Hamásu, který získával na popularitě. OOP se domnívala, že dosažením alespoň těchto dílčích cílů si zvýší popularitu na úkor Hamásu.¹⁰⁷ Khalil Shihaki tvrdí, že popularita Hamásu se na základě průzkumu z roku 1993

¹⁰³ Madridská konference kromě toho přispěla k navazování bilaterálních vztahů Izraele s okolitými arabskými zeměmi. Izraelská delegace se zde potkala se zástupci Libanonu, Sýrie a Jordánska.

¹⁰⁴ ZITTRAIN EISENBERG, Laura a Neil CAPLAN. *Negotiating Arab-Israeli Peace: Patterns, Problems, Possibilities*, s. 95-105.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*, s. 131.

¹⁰⁷ ZITTRAIN EISENBERG, Laura a Neil CAPLAN. *Negotiating Arab-Israeli Peace: Patterns, Problems, Possibilities*, s. 169.

pohybovala kolem 25 procent.¹⁰⁸ Hamás si získával domácí a mezinárodní podporu, a to zejména od Íránu či libanonského hnutí Hizballáh.¹⁰⁹

Vyjednávání vyústila v podepsání první Mírové dohody z Osla v září 1993. Oficiální název dohody z Osla zněl „Deklarace principů přechodové samosprávy“.¹¹⁰ Jádrem dohody bylo vzájemné uznání obou signatářů dohody a nastavení pravidel pro budoucí fungování Palestinské samosprávy. Dohoda měla vést k trvalému vypořádání se obou stran na základě rezoluce č. 242 a č. 338.¹¹¹ Aby tyto cíle mohly být naplněny, musely se učinit přechodné kroky typu udělení částečných práv pro Palestince a jejich přechodovou samosprávu. Palestinci měli právo vytvořit prozatímní volenou Radu, kterou směli volit Palestinci ze Západního břehu, pásma Gazy a východního Jeruzaléma. Izraelci se prozatímně měli stáhnout z pásma Gazy a oblasti Jericha na Západním břehu. Podepsáním dohody se odstartovalo pětileté přechodové období vedoucí k permanentnímu řešení izraelsko-palestinského konfliktu. Po těchto prvních dohodách měla následovat vyjednávání o dalších sporných bodech konfliktu a to např. finálním statusu Jeruzaléma, uprchlících, izraelských osadách na palestinských územích atd.¹¹²

Dohoda z Osla ze září 1993 byla přelomovým okamžikem v dějinách Izraele i Palestiny. Setkala se s obdivem v mezinárodním prostoru. Avšak setkala se i s odporem, a to zejména mezi religiózními sionisty, což je obecně známo, zejména pak kvůli atentátu na Rabina, který spáchal náboženský sionista Jigal Amir v listopadu 1995, tedy po podepsání druhé dohody z Osla. Obdobně protestovali proti smiřování i palestinští islamisté. Ahmad Jásín nazval dohodu z Osla jako Arafátův „prodej Palestiny“ a vyzval k opětovnému rozpoutání intifády a džihádu. Nicméně Jásín si byl vědom nové situace, a to že vznikne palestinská samospráva, kde se mohl Hamás lépe prosadit a porazit Fatáh. Proto vyzýval své stoupence, aby radši bojovali všemi civilizovanými prostředky.¹¹³

¹⁰⁸ SHIKAKI, Khalil. *Palestinian Public Opinion and the al Aqsa Intifada*, s. 14-15.

¹⁰⁹ SCHANZER, Jonathan. *Hamas Vs. Fatah*, s. 38-39.

¹¹⁰ ZITTRAIN EISENBERG, Laura a Neil CAPLAN. *Negotiating Arab-Israeli Peace: Patterns, Problems, Possibilities*, s. 177.

¹¹¹ Rezoluce č. 242 byla vydaná v roce 1967 a požadovala stáhnutí izraelských vojsk z anektovaných území. Rezoluce š. 338 požadovala ukončit jomkipurskou válku a implementaci rezoluce č. 242.

¹¹² Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: *IL PS_930913_DeclarationPrinciplesnterimSelf-Government(Oslo Accords).pdf (un.org)

¹¹³ KRISTIANASEN, Wendy. *Challenge and Counterchallenge: Hamas's Response to Oslo*, s. 22-23.

Na základě první dohody z Osla a následné dohody z Káhiry, podepsané v květnu 1994, vznikla Palestinská autonomie, která měla funkci přechodové samosprávy. Hlavním obsahem dohody z Káhiry bylo heslo „*Gaza-Jericho first*“. Tedy druhá dohoda potvrzovala stažení se z pásma Gazy a oblasti Jericha, které měla začít spravovat právě Palestinská autonomie. Kromě toho se podepsáním dohody začalo pětileté přechodové období palestinské samosprávy vedoucí ke vzniku palestinského státu.¹¹⁴ Ustanovení Palestinské autonomie přinesla Palestincům tzv. nový začátek, kdy mohli částečně spravovat území v historické Palestině. OOP vytvářela návrhy na podobu budoucí ústavy palestinského státu. Nejproblematičtější bodem návrhu bylo to, že Palestinci označili Jeruzalém za hlavní město Palestiny, s čím ostře nesouhlasili Izraelci, neboť o Jeruzalémě se mělo ještě jednat.¹¹⁵ I když dohoda z Osla ustanovila, že v palestinské samosprávě proběhnou volby nejpozději do 9 měsíců od podepsání dohody, první volby do Rady spolu s prezidentskými proběhly až v roce 1996. Tím si vytvořil Arafat obrovský prostor pro neomezené vládnutí. Byl de facto prezidentem PA a zároveň byl předsedou OOP. Schanzer uvádí, že Arafat brzo začal vládnout autokraticky, kdy svým oponentům vyhrožoval zatčením, kontroloval tisk a podobně.¹¹⁶ I když lídr Hamásu Ahmad Jásin nakonec podpořil dohody z Osla, a dokonce oslovil Arafata jako „prezidenta Arafata“ toto smířování bylo zdánlivé.

Brzy po ustanovení PA se znovuobnovila rozepře o budoucím fungování státu mezi OOP a Hamásem, který požadoval, aby stát fungoval na islámských principech. Jakým ideologickým směrem se PA vydá, se mohlo rozhodnout ve volbách, které byly obsahem dohody, ale konaly se až v lednu 1996.¹¹⁷ Juergensmeyer tvrdí, že prvotním zájmem palestinské veřejnosti bylo dosažení vítězství pro Palestinu, což se ale nemuselo OOP povést, z toho důvodu mohli být někteří Palestinci ochotní volit i náboženskou alternativu.¹¹⁸ Z toho vyplývá, že rozhodující byl způsob, jak se prosadí OOP v dalších vyjednáváních s Izraelem, protože případné ústupky např. i ve věci hlavního města v

¹¹⁴ ZITTRAIN EISENBERG, Laura a Neil CAPLAN. *Negotiating Arab-Israeli Peace: Patterns, Problems, Possibilities*, s. 179.

¹¹⁵ BROWN, Nathan J. *Palestinian Politics after the Oslo Accords: Resuming Arab Palestine*, s. 68.

¹¹⁶ SCHANZER, Jonathan. *Hamas Vs. Fatah*, s. 40.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 4.

¹¹⁸ JUERGENSMEYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, s. 65.

Jeruzalémě, na kterém OOP trvalo, mohly znamenat ztrátu podpory a obrat Palestinců k islamistům, kteří sice měli náboženské zájmy, ale neopouštěli nacionální rétoriku.

3.4 Posílení náboženských rozepří po podepsání dohody v Jeruzalémě

I když Dohoda z Osla měla slibnou naději v mírové řešení, okolnosti naznačovaly opak. V podkapitole pojednávající o šestidenní válce jsem se zmínila o tom, že anexí východního Jeruzaléma se otevřela Pandořina skříňka izraelsko-palestinského konfliktu. Nyní po první dohodě leželo na stole opět hledání řešení finálního statusu Jeruzaléma. Situace byla tíživá zejména pro Izraelce, pro které byl Jeruzalém jednotné nedělitelné hlavní město Izraele a kteří se obávali, že mírovým vyjednáváním mohou ztratit východní Jeruzalém spolu s Chrámovou horou. Tehdejší starosta Jeruzaléma, pravicový sionista Ehud Olmert posílil židovské osídlování arabských částí Jeruzaléma včetně muslimské čtvrti. Wasserstein ale objasňuje, že podobné kroky podnikala i levicová vláda, která pokračovala ve vyvlastňování pozemků a pokládání základů pro další židovské osídlení v okolí Jeruzaléma.¹¹⁹ To naznačovalo, jak je Jeruzalém důležitý pro Izraelce a ukazovalo na případnou neochotu vzdání se alespoň arabských částí města. Neochota přicházela i z druhé strany. V květnu 1994, necelý měsíc od vzniku PA, Arafat při návštěvě Jihoafrické republiky volal po džihádu k osvobození Jeruzaléma.¹²⁰ To byl Arafatův velký rétorický obrat, neboť předtím islámský slovník nevyužíval. Zvláště tento projev vzbudil otazník, proč Arafat použil takovou islamistickou rétoriku, když před necelým rokem se mu podařilo vyjednat vznik palestinské samosprávy. Jeho ostré vyjádření vyvolalo velké pohoršení, jelikož se OOP v dohodě vzdala ozbrojených útoků a o Jeruzalému se mělo teprve jednat. V tomto výroku můžeme nalézat podobnost s Husajnem. V používání islámských pojmů si mohl Arafat zvýšit podporu při budování svého kultu v Palestině.¹²¹ V tom pokračoval dál tak, že se navenek prezentoval tím, že dodržoval islámská pravidla denního modlitebního cyklu, nepil alkohol a na rozdíl od jiných členů OOP začal používat citace z koránu, čímž se odlišoval od sekulárně nacionálního nastavení palestinského

¹¹⁹ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 287-288,

¹²⁰ KRAUTHAMMER, Charles. ARAFAT'S CALL FOR 'HOLY WAR'. *The Washington Post* [online]. 20 May 1994 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1994/05/20/arafats-call-for-holy-war/26bbadeb-51f4-4a5e-a87c-21f2ca08d09d/>

¹²¹ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*, s. 234.

nacionalismu.¹²² Hillel Frisch, který zkoumal projevy Arafata během jeho politické kariéry, poukazuje na to, že Arafat si upravoval verše tak, aby to odkazovalo na palestinskou cestou za svobodou a zaměňoval tím původní význam veršů. Např. používal verš: „*Viděl jsi ty, kdož v tisících vyšli z příbytků svých, smrti se bojíce? I řekl jim Bůh: „Zemřete!“ a potom jim znovu život dal, neboť Bůh věru je pln milosti k lidem, avšak většina lidí vděčná není*“ (2:243, Hrbek). Arafat vynechával část „*avšak většina lidí vděčná není*“, tím se odvolával na to, že Palestinci zvítězí v boji, ale záměrně vynechal kritickou pasáž směřující na věřící. Frisch uvádí, že se tento verš původně vztahoval na Židy, nikoliv na Araby. Arafat tak ve svých projevech měnil význam veršů.¹²³ Dále používal rád tyto verše: „*Nevěřící daleko vidí ten den. Zatímco my nablízku jej vidíme*“ (70:6 a 7, Hrbek). To vztahoval na osvobození Jeruzaléma, kdy se Jeruzalém stane budoucím hlavním městem Palestiny.¹²⁴

Po zahájení mírového procesu se na obou stranách projevil značný nesouhlas s hledáním kompromisu v otázce Jeruzaléma, když izraelská vláda pokračovala v osídlování východního Jeruzaléma a Arafat slovně vyzýval po džihádu osvobodit Jeruzalém, i když se OOP vzdala ozbrojeného boje. V roce 1994 byla už tak atmosféra vyhrocená mezi radikálními náboženskými sionisty a islamisty. Jeden z radikálních útoků se stal v Hebronu,¹²⁵ kdy v únoru téhož roku religiózní sionista Baruch Goldstein zabil v mešitě 29 věřících. Po útoku v Hebronu znovu začalo podnikat útoky hnutí Hamás, které mířily proti izraelským civilistům.¹²⁶

3.5 Josi Bejlin a Mahmúd Abbás: Návrh na finální status Jeruzaléma a ideologický posun na izraelské straně

Jeden z prvních návrhů na řešení finálního statusu Jeruzaléma společně vytvářeli Josi Bejlin a Mahmúd Abbás. Oba politici patřili ideologicky do sekulárně-nacionálního proudu. Bejlin byl členem strany Práce a Abbás patřil do OOP. Jednání probíhala od podzimu 1993 do jara 1995, přičemž finální dohoda byla vydaná v říjnu 1995. Dohoda se netýkala pouze Jeruzaléma, zahrnovala i celkové řešení mírového konfliktu, ale

¹²² Tamtéž, s.226.

¹²³ FRISCH, Hillel. Nationalizing a Universal Text: The Quran in Arafat's Rhetoric, s. 332.

¹²⁴ Tamtéž, s. 331.

¹²⁵ Hebron je po Jeruzalému dalším svatým místem. Podle židovské tradice jsou v Hebronu pochováni patriarchové, kteří jsou rovněž významní i v islámu.

¹²⁶ Po hebronském masakru začal používat Hamás strategii sebevražedných útoků.

Jeruzalému se poprvé dostalo více pozornosti. Jejich návrh prosazoval vytvoření nezávislého palestinského státu s hlavním městem al-Kuds¹²⁷. Rovněž Izrael měl mít hlavní město v Jeruzalémě. Jeruzalém měl zůstat nerozděleným městem, ale měl mít přesné hranice. Staré město, kde se nachází svatá místa, mělo dostat zvláštní status, protože si obě strany uvědomovaly svatost těchto míst pro lidi všeho vyznání. Obě strany si zakládaly na svobodném přístupu k svatým místům pro lidi všeho vyznání. To bylo velmi obecné stanovisko, jelikož v dokumentu se nepíše, jak měl speciální status konkrétně vypadat. Nicméně strany se dohodly, že Chrámová hora zůstane pod správou budoucího Palestinského státu. Bejlin s Abbásem předpokládali, že pokud by se dohoda podařila prosadit, její obsah mohl být uskutečněn na přelomu milénia.¹²⁸ Tento návrh nevešel nikdy v platnost kvůli izraelským obavám ze ztráty suverenity nad Jeruzalémem. Když ještě dohoda nebyla oficiálně zveřejněná, Bejlin otočil stanovisko k Jeruzalému a potvrzoval, že Izrael si udrží suverenitu nad Jeruzalémem, přičemž Palestinci mohou mít hlavní město v Ramaláhu.¹²⁹ Pokud by se dohoda uplatnila v prvním znění, bylo by to velké vítězství pro OOP a velká porážka pro Izraelce.

V Bejlinovém přístupu můžeme vidět rozpolcenost sionistů v přístupu ke svatým místům v 90. letech, i když v druhé kapitole jsme se mohli dozvědět, že Židé projevovali velkou snahu udržet si suverenitu nad celým Jeruzalémem. Myslím si to na základě toho, že jako sekulární levicový sionista nepřikládal Starému městu a Chrámové hoře velký význam, navíc, když na území Chrámové hory již stály islámské svatyně. Mírový proces znamenal jít cestou dvoustátního řešení izraelsko-palestinského konfliktu, což znamenalo děláním ústupků a hledání kompromisů. Navíc mírový proces mohl konečně ukončit boje. Druhá kapitola, pojednávající o vývoji konfliktu v rámci Jeruzaléma však ukázala, jak důležitým místem byl Jeruzalém právě díky svým svatým místům jak u Izraelců, tak Palestinců. Proto vyjednávat o stažení se z východního Jeruzaléma a přenechat Palestincům spravovat Chrámovou horu, a kromě toho souhlasit, že východní Jeruzalém bude hlavním městem Palestiny, bylo nemyslitelné i u tehdejší levicové vlády v Izraeli. Jeruzalém byl jak náboženským, tak národním centrem, které Izraelci sjednotili v šestidenní válce. I když trvání na kompletním získání Chrámové hory a osídlování

¹²⁷ Název al-Kuds je arabský název Jeruzaléma.

¹²⁸ The Beilin-Abu Mazen Document 31/10/1995 [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: <http://reut-institute.org/data/uploads/ExternaDocuments/20050328%20-%20The%20Beilin-Abu%20Mazen%20Document.pdf>

¹²⁹ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 295.

východního Jeruzaléma platilo hlavně u náboženských a posléze pravicových sionistů, v 90. letech tyto postoje a kroky přejímala i levicová vláda, která podporovala mírový proces. Obdobnou logiku lze nalézt i u palestinské strany. Dokazuje to už doba před rokem 1967, kdy východní Jeruzalém byl pod správou Jordánska. Po roce 1967, kdy své zájmy začali zastupovat samotní Palestinci prostřednictvím OOP, se snaha o získání východního Jeruzaléma zvyšovala. V 90. letech měl Arafat největší šanci prosadit vznik nezávislé Palestiny s hlavním městem ve východním Jeruzalémě, pokud by se prosadil společný návrh Bejlina a Abbáse.

3.5.1 Podepsání druhé dohody z Osla

Před tím, než se dostaneme k tématu prezidentských a parlamentních voleb v Palestině, je ještě důležité zmínit druhou dohodu z Osla. Dohoda byla oficiálně podepsána 28. 9. 1995. Navazovala na první dohodu z roku 1993. Druhá dohoda z Osla se oficiálně nazývala „Izraelsko-palestinská prozatímní dohoda o Západním břehu Jordánu a pásmu Gazy“. Měla přinést konkrétnější podobu finálního řešení mírového procesu. Zásadní částí dokumentu bylo rozdělení palestinských území na tři zóny – Zóna A měla být výhradně pod palestinskou kontrolou. Zóna B měla být pod správou palestinské občanské správy a zóna C měla zůstat pod izraelskou kontrolou. To znamenalo pro Izrael větší ztrátu území. Palestinci získali výhradně pod kontrolu města jako např. Ramalláh, což tvořilo 4 procent, pod občanskou správu získali 25 procent.¹³⁰ Ovšem co dohoda neřešila a odsunula dál do dalšího kola vyjednávání, byl opět status Jeruzaléma.

3.5.2 Odkaz Jeruzaléma v Arafatově agendě před volbami v Palestině

Raphael Israeli říká, že po podepsání druhé dohody z Osla se Arafatovo odkazování se na dobytí Jeruzaléma a islám začalo nápaditě zvyšovat. Zjistil to na základě pozorování jeho projevů, které Arafat pronášel na konci roku 1995 a začátku roku 1996.¹³¹ Právě tato doba byla předvolebním obdobím prvních prezidentských a parlamentních voleb, které proběhly 20. ledna 1996. V každém městě, kde měl projev, mluvil o svobodě, nezávislosti, Jeruzalému, džihádu a vítězství. Projev ale přizpůsoboval podle skupiny, ke které promlouval. Jako příklad uvádí Israeli Arafatovu návštěvu Betléma na Vánoce 1995, poté co z Betléma odešla izraelská vojska. V projevu u příležitosti tohoto křesťanského svátku se Arafát stavěl do pozice ochránce svatých míst v Jeruzalémě obou náboženství. Tím chtěl

¹³⁰ SCHLAIM, Avi. The rise and fall of the Oslo Peace Process, s. 252.

¹³¹ ISRAELI, Raphael. From Oslo to Bethlehem: Arafat's Islamic Message, s. 424.

získat podporu u palestinských křesťanů. Avšak v muslimských městech, která připadla nově pod palestinskou samosprávu, volal po džihádu, mluvil o tom, jak Palestinci veleslavně napochodují do Jeruzaléma. V podkapitole, která pojednává o příkladu Saddáma Husajna, jsem zmínila, že oba politici měli tendenci se ztotožňovat se Saladinem. Arafat ale posléze účelově využíval i další historické osobnosti islámské historie, které měly spojitost s Jeruzalémem s cílem vytvořit si image „osvoboditele Jeruzaléma“. Israeli tvrdí, že toto počínání bylo ze strany OOP a Arafata manipulativním počínáním. Cílem bylo zejména oslovit kruhy islámských fundamentalistů, kteří dle Israeliho byli potěšeni z používání muslimských symbolů.¹³² Bylo zřejmé, že silně věřící muslimové budou chtít volit Hamás. To se dalo porazit právě posílenou náboženskou rétorikou. Je dobré zde připomenout Juergensmeyerovou tezi o tom, že Palestinci byli ochotní podpořit nacionalisty i islamisty. Kritériem bylo to, jak se postaví k osvobození Palestiny. Po vzniku Palestinské autonomie a izraelském stažení z části území museli Palestinci více řešit vnitřní správu území. V tom měl podle Israeliho Hamás navrch. Nejenom, že se stal alternativou OOP v aktivním boji proti Izraeli, ale také si budoval síť sociálních a vzdělávacích institucí, bojoval proti zločinu, korupci atd. Členové Hamásu navíc byli od intifády aktivní i v jiných různorodých organizacích,¹³³ což byl výborný předpoklad pro účast v prvních volbách. Přesto se Hamás nakonec rozhodl volby bojkotovat. Účast ve volbách mohla být vnímána jako kompromis, jelikož pokud by Hamás vyhrál, musel by uznat dohody z Osla, čímž by se musel přijmout závazky z Osla jako například uznání Izraele atd. Touto cestou se Hamás vyhnul jakémukoliv kompromisu.¹³⁴ Tím se otevřela cesta pro dominantní vítězství Fatahu ve volbách. Fatah získal 75 procent v parlamentních volbách¹³⁵ a Arafat zvítězil v prezidentských volbách. K vítězství Arafata a Fatáhu jednoznačně pomohl mírový proces, který přinesl Palestincům přelomovou možnost mít alespoň mít autonomii. Arafat si ale byl vědom, že i nadále bude muset mobilizovat davy, aby si udržel moc, a k tomu pouhá nacionální rétorika nestačila. Nejlepším řešením tedy bylo jít cestou propojování náboženské a nacionální agendy. Tím, že Arafat začal hojně používat

¹³² Tamtéž, s. 426–428.

¹³³ Tamtéž, s. 429.

¹³⁴ LØVLIE, Frode. Explaining Hamas's Changing Electoral Strategy, 1996–2006, s. 578.

¹³⁵ Toto číslo bylo součtem úspěšných kandidátů z volební listiny Fatáhu a nezávislých kandidátů, kteří ale podporovali Fatáh.

islámskou rétoriku a symboly, si v Palestině vytvořil obraz islámského vůdce, od kterého se už nemohl odpoutat.¹³⁶

3.5.3 Posílení izraelsko – palestinských rozepří po roce 1996

Obdobně proběhly i v Izraeli v květnu 1996 parlamentní volby¹³⁷, po kterých se stal premiérem Benjamin Netanjahu z pravicové strany Likud. Ten byl známý tím, že odporoval mírovému procesu. Sice musel jako izraelský premiér dodržovat závazky plynoucí z dohod, ale oproti předchůdcům rozhodně nebyl naladěný na pokračování dalších rozhovorů. Razil opačné názory než jeho předchůdci např. ve výstavbě židovských osad, kterou Netanjahu nadále podporoval, čímž ostatně pouze pokračoval v kurzu Rabinovy vlády, která výstavbu osad v okolí východního Jeruzaléma podpořila také. Navíc se netajil antipatiemi k Arafatovi, na kterého nahlížel jako na teroristu.¹³⁸ Situace byla již zhoršená i na palestinské straně. Hamás totiž od února 1996 zintenzivnil teroristické útoky proti Izraeli. Měl vícero důvodů pokračovat v útocích. Útoky zahájil po krátké odmlce, kdy se stáhnul, aby nebránil stažení Izraelců po podepsání druhé dohody. Militantní křídlo Hamásu se ale obávalo, že nastane sbližování se s Arafatem, a tím by se dostal pod Arafatovou kontrolu. Hamás si i po institucionálních změnách v Palestině chtěl zachovat bojovný ráz a neupouštět ze svého islamistického programu.¹³⁹ Ostatně ve své chartě z roku 1988 považoval za úkol každého muslima vést džihád proti Židům, kteří okupují Palestinu a rozhodně i po druhé dohodě nebyli Židé z Palestiny vytlačeni. Teroristické útoky Hamásu byly tedy dalším negativním aspektem pro pokračování mírového procesu.¹⁴⁰

Důležité je ale se také podívat na Arafatův přístup k Hamásu a k Izraeli po volbách 1996. V reakci na sílící teroristické útoky Hamásu uspořádal tehdejší americký prezident konferenci zaměřenou na předcházení teroristickým útokům, které se účastnil i Arafat. Ten deklaroval, že svoboda a nezávislost nemohou být zaručeny skrz prolévání krve, čímž mířil

¹³⁶ ISRAELI, Raphael. From Oslo to Bethlehem: Arafat's Islamic Message, s. 428-429.

¹³⁷ Od roku 1996 do roku 2001 probíhala volba premiéra odděleně od volby politické strany.

¹³⁸ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 174-175.

¹³⁹ Tamtéž, s. 170.

¹⁴⁰ Hamas Covenant 1988: The Covenant of the Islamic Resistance Movement [online]. 1988 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z:

https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp?msource=DAHBlog30&tr=y&auid=85658

na Hamás a Islámský džihád.¹⁴¹ Těmito výroky na mezinárodní konferenci se odlišoval od toho, co říkal na domácí palestinské půdě. Arafat mezi Palestinci před volbami zdůrazňoval, že je třeba proti Izraeli vést džihád.¹⁴² Podle Barryho a Judith Rubbinových se Arafat do roku 2000 stavěl proti ozbrojenému boji proti Izraeli, aby nadále uspěl v mírovém procesu. Avšak nebylo to tak jednoznačné. Přece jen se OOP v chartě z roku 1968 zavázala k ozbrojenému boji. Proto musel Arafat přistoupit k revidování ozbrojeného boje z charty. Jeden z Arafatových nejbližších spolupracovníků však informace o změně charty popřel. Navíc média kontrolovaná Arafatem nadále pokračovala v silné protiizraelské rétorice, na což kriticky reagovali Izraelci.¹⁴³

Netanjahuova vláda také přitvrdila, a to hlavně v Jeruzalémě. Izraelci otevřeli v září 1996 tunel pod Chrámovou horou, kterým se mohli návštěvníci dostat k části západní zdi Chrámové hory, která byla ale opěrným bodem mešity al-Aksá. Média kontrolovaná PA rozšiřovala obavy, že cílem bylo zničit samotnou mešitu, což vyvolalo u Palestinců reakci v podobě střetů s Izraelci. Izraelská vláda dále v roce 1997 oznámila, že bude pokračovat ve výstavbě židovských osad v okolí východního Jeruzaléma, jako vyrovnání za to, že 80 procent Hebronu připadlo pod správu PA. Izraelci stavěli kolem východního Jeruzaléma strategicky tak, aby osady obklopily celý východní Jeruzalém, čímž by bylo nemožné udělat z východního Jeruzaléma hlavní město Palestiny.¹⁴⁴ Tím se jenom ukazovalo, že bude čím dál složitější pokračovat v mírovém procesu, protože právě Jeruzalém měl být věcí, která byla určena k dalším vyjednáváním. Ostatně problém stabilního kompromisu u svatých míst ukázal i střet v Nábulusu po nepokojích v Jeruzalémě v souvislosti s otevřením tunelu pod Chrámovou horou. U Nábulusu se nachází hrobka, ve které je podle židovské tradice pochován Jozef, jedna z významných postav Starého zákona. Tím, že toto místo bylo označené za svaté v judaismu, mohli tam být přítomní izraelsí vojáci, jako ochrana tohoto svatého místa. Avšak po otevření tunelu v Jeruzalémě došlo u hrobky k ozbrojenému střetu mezi palestinskou policií, demonstranty a izraelskými vojáky.¹⁴⁵ To ukázalo pouze na to, že Achillovou patou mírového procesu budou svatá místa, u kterých bylo obtížnější najít kompromis a stabilní řešení.

¹⁴¹ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*, s. 172-173.

¹⁴² Tamtéž, s. 157.

¹⁴³ Tamtéž, s. 168.

¹⁴⁴ COHEN, Hilel. *The Rise and Fall of Arab Jerusalem*, s. 25-35.

¹⁴⁵ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*, s. 174.

Posledním faktem hodným zmínky je Arafatův obrat k Hamásu před vyjednáváním v Camp Davidu. Arafat totiž zamýšlel přimět Hamás ke spolupráci. Jako smířující akt posloužilo omlouvání útoků Hamásu spáchaných v červenci 1997, kdy Palestinská autonomie odůvodňovala útoky Hamásu jako odpověď na židovské osídlování Palestiny a judaizaci arabského Jeruzaléma. Arafat trval na propuštění Ahmada Jásina, který byl ve vězení od roku 1989, čehož dosáhl v říjnu 1997. Jásin sice Arafatovi po propuštění děkoval, ale záhy otočil a postavil se proti němu. Začal hledat zahraniční podporu a své stoupence vyzýval k zintenzivnění násilí. Opět se u něj projevovalo religiózně nacionální nastavení, kdy při projevu v Gaze pronesl výrok „*národ, který nevede džihád, nemůže existovat*“.¹⁴⁶ Propuštění Jásina jemožné hodnotit jako Arafatovo selhání. Arafat se obhajoval hledáním palestinské jednoty. V projevu při příležitosti 40. výročí vzniku Izraele, což se mezi Palestinci označuje jako „al-Nakba“ (den katastrofy) pronesl například verš: „*A zachránili jsme jeho i Lota vedouce je do země, již jsme pro lidstvo celé požehnali*“ (21:71, Hrbek). Tento verš vztahoval Arafat opět na palestinský lid.¹⁴⁷ Pokračoval také v protiizraelské rétorice, tím, že obviňoval Izrael jako zdroj všech problémů PA, která byla ovládaná Arafatem.¹⁴⁸ Je nutné podotknout, že tehdejší izraelská vláda byla rovněž postavená proti Arafatovi. Situace tak v druhé polovině 90. let byla mezi Izraelci a Palestinci rozporuplná. Změnou mohly být izraelské parlamentní volby v květnu 1999.

3.6 Shrnutí třetí kapitoly

V třetí kapitole jsem se věnovala sledování ideologického posunu Arafata v 90. letech, kde jsem se zaměřovala na to, jak implementoval islámské symboly a prvky do své rétoriky a postojů. Tento posun jsem sledovala v rámci období mírového procesu, kdy jsem tento problém zasadila do kontextu vybraných událostí. První intifáda, která předcházela samotnému mírovému procesu, ukázala, že vést boj proti Izraeli nemusí pouze OOP, ale i islamisté, kteří prosazovali džihád a během intifády se dokázali zviditelnit, čímž vytvořili konkurenci OOP. Dále jsem se věnovala příkladu iráckého prezidenta Saddáma Husajna, který se během své politické kariéry proměnil ze sekulárního nacionalisty v politika, jenž spojoval nacionální a náboženské zájmy. To mělo vliv na Arafata, který podobně jako

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 180.

¹⁴⁷ FRISCH, Hillel. *Nationalizing a Universal Text: The Quran in Arafat's Rhetoric*, s. 334.

¹⁴⁸ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*, s. 180-181.

Husajn přebíral ztotožňování se s islámskými postavami. Zlomovým okamžikem bylo podepsání první dohody z Osla, která zahájila mírový proces, ale setkala se s odporem náboženských stran, jak na izraelské straně, tak i na straně islamistického Hamásu, který si ale na druhou stranu byl vědom, že poražení Izraele se mu může povést přes volby v nově ustanovené Palestinské autonomii. Popularita Hamásu se na začátku mírového procesu pohybovala kolem 25 procent, což znamenalo, že Hamás měl slibnou šanci se uplatnit v PA. Arafat si byl vědom, že pokud si chce v PA udržet dominantní postavení, bude muset používat islámskou rétoriku. Projevil to voláním po džihádu s cílem osvobodit Jeruzalém v roce 1994, prezentováním svého vzorného muslimského života a nejvíce to ukázal v předvolební kampani před prvními volbami v PA, kde stavěl do popředí osvobození Jeruzaléma prostřednictvím džihádu, a také se ztotožňoval s islámskými hrdiny. Největší šanci získat východní Jeruzalém s Haram aš-Šaríf však dostal díky návrhu izraelského sekulárního politika Josiho Bejlina, který byl ochoten se vzdát Starého města s Chrámovou horou. Avšak i izraelská strana zaznamenala posílení náboženských pozic. Ukázalo se to na krocích Netanjahuovy vlády, která otevřela tunel pod Chrámovou horou, což se velmi nelíbilo Palestincům. Mírový proces ukázal, že nebude lehké sjednat stabilní kompromis u svatých míst (dokazují to střety z Hebronu a Nábulusu), což se projevilo v tom, že vyjednávání o finálním statusu Jeruzaléma bylo posouváno dál během mírových jednání.

4 Selhání summitu v Camp Davidu v roce 2000

Závěrečná kapitola pojednává o summitu v Camp Davidu, který měl být vyvrcholením mírového procesu, avšak skončil bez podepsání dohody, což znamenalo velké selhání, které se proměnilo ve vypuknutí druhé intifády. Jádrem dohody mělo být sjednání finálního statusu Jeruzaléma, na kterém se ale obě strany nedohodly. V izraelském diskurzu bylo selhání v Camp Davidu vnímáno jako osobní selhání izraelského premiéra Ehuda Baraka. Například Dore Gold, který byl mj. poradcem předcházejícího premiéra Netanjahu, v úvodu své knihy „The Fight for Jerusalem“ píše, že v Camp Davidu se schylovalo k porážce Izraele tím, že Barak byl ochotný přistoupit k rozdělení Jeruzaléma a ponechání Palestincům části Starého města.¹⁵⁶ Avšak nakonec k takovému kompromisu nedošlo. V Camp Davidu se plně ukázalo to, že nelze odloučit náboženství od politických zájmů. Na základě tohoto střetu se domnívám, že právě neúspěšný summit v Camp Davidu byl výsledkem posunu palestinského nacionalismu, který se nejlépe ukázal na příkladu vyjednávání o finální status Jeruzaléma. Samotnému summitu předcházela příprava na vyjednávání plus také izraelské parlamentní volby v květnu 1999. Rovněž izraelské parlamentní volby potvrdily, že rostou náboženské zájmy ve společnosti.

4.1 *Situace před izraelskými parlamentními volbami v roce 1999*

Hlavními volebními kandidáty na pozici izraelského premiéra byl Ehud Barak ze Strany práce a Benjamin Netanjahu z Likudu. Obdobně to platilo i v soutěži politických stran, kde nejvyšší procenta měly získat tyto dvě strany. Barák byl zastáncem pokračování mírového procesu. Netanjahu byl naopak stále odpůrcem mírového procesu, což se projevilo v kampani, když se rozhodl uzavřít Orient House v dubnu 1999 (což se mu nakonec nepovedlo), aby posílil pozici mezi nacionálně pravicovými stranami. Orient House byl strategickým a zároveň významným místem ve východním Jeruzalémě. Od roku 1994 zde sídlilo palestinské Ministerstvo pro záležitosti Jeruzaléma, což bylo trnem v oku mnoha pravicových politiků. Pro Palestince bylo vítězstvím, že Orient House mohl fungovat i během Netanjahuovy vlády. Orient House ale nebyl pouze jedinou palestinskou institucí, která fungovala ve východním Jeruzalémě v roce 1999 tedy rok před summitem. Působilo zde také Ministerstvo pro náboženské záležitosti, které spravovalo mešity ve východním Jeruzalémě a okolí a samo mělo sídlo na Haram aš-Šaríf. To dokazovalo, že si

¹⁵⁶ GOLD, Dore. *Boj o Jeruzalém: radikální islám, Západ a budoucnost Svatého města*, s. 1.

PA značně posílila vliv ve východním Jeruzalémě, protože mešity na Haram aš-Šaríf spravovaly náboženské instituce patřící pod Jordánsko. Také to potvrzovalo, že má zájem získat komplexní suverenitu nad Haram aš-Šaríf a v záležitosti Jeruzaléma nebude slevovat. Kromě toho PA posilovala ve východní části Jeruzaléma kontrolu nad zdravotnickými a vzdělávacími institucemi.¹⁵⁹

V parlamentních volbách zvítězil ve volbě premiéra Ehud Barak a ve volbě stran vyhrála koalice Jeden Izrael, jejímž členem byla i Barakova Strana práce. Vítězství levice znamenalo slibné pokračování mírových rozhovorů, které se zastavily během Netanjahuovy vlády. Změnu vítala i protější palestinská strana. Barak podle reportáže CNN však nezvítězil kvůli jeho přístupu k mírovým vyjednáváním. Roli ve volbě premiéra hrála nespokojenost Izraelců s Netanjahuovým chováním v domácí politice.¹⁶¹

Barakova levicová pozice nebyla jednoznačná. Výsledek vítězné koalice levicových stran nebyl dostatečně vysoký, a proto musela jít do společné vlády s náboženskými stranami jako např. s nábožensko-sionistickou stranou Šas, která ve volbách posílila (Šas získala 13 procent, zatímco Likud získal 14 procent), či s ultraortodoxní koalicí Sjedenocný judaismus Tóry.¹⁶² Tím vznikla v Izraeli křehká sekulárně-náboženská vláda.

Na izraelské straně se na přelomu milénia radikalizovala náboženská pravice. Například členové strany Likud plánovali zahájit noční modlitby na Chrámové hoře. Ehud Barak na domácí půdě projevoval vůli k vytváření alespoň částečného kompromisu. Navrhoval, aby Palestincům připadly plně pod kontrolu některé arabské vesnice (jako např. vesnice Abu Dis) v okolí východního Jeruzaléma. To se ale setkalo s odporem jak u pravicových, tak i náboženských stran. Naopak se díky hlasům těchto stran schválila další výstavba bytů přímo ve vesnici Abu Dis.¹⁶⁸ Co se týče palestinské strany, tak Hamás nepolevoval v útocích ani v roce 1999. Stával se ještě větší hrozbou díky přílivu finanční podpory od sympatizantů ze Saudské Arábie, Íránu atd, kteří podporovali radikální islám.¹⁶⁹

¹⁵⁹ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 305-306.

¹⁶¹ HARBER, Randy. Barak celebrates landslide victory over Netanyahu. CNN [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <http://edition.cnn.com/WORLD/meast/9905/18/israel.barak.01/index.html>

¹⁶² SHARROCK, David. Barak coalition split as sabbath row escalates. The Guardian [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/world/1999/aug/27/israel>

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 311-313.

¹⁶⁹ SCHANZER, Jonathan. *Hamas Vs. Fatah*, s. 48.

Baraka čekala nelehká situace, protože si byl vědom, že pokud se znovuobnoví mírový proces, bude muset konečně dojít k vyjednávání o finální status Jeruzaléma. Měl nelehkou pozici v tom, že nová vládní koalice byla značně heterogenní, což mohlo vést k rychlému rozpadu vlády. Prvním krokem po ustanovení nové vlády bylo jmenování ministra se speciální zodpovědností pro Jeruzalém, který měl přispět k mírovému jednání. Avšak nový ministr pro Jeruzalém Chajim Ramon se příliš neodlišoval od chování předešlé Netanjahuovy vlády. Výstavba ve východním Jeruzalémě zahájená Netanjahuovou vládou pokračovala dál. Kromě toho se započala i nová výstavba, což budilo kontroverze. Nová vláda se také stavěla negativně k stále otevřenému Orient House a aktivitám OOP.¹⁷⁰

Pro Arafata bylo důležité, aby mírový proces pokračoval dál, neboť se v roce 1999 blížil konec palestinského pětiletého přechodového období a finální dohoda mírového procesu pořád nebyla na stole. Proto Arafat naznačoval, že vyhlásí stát Palestina sám bez podepsání dohody.¹⁷¹ Vyjednávání o finálním statusu Jeruzaléma se obnovila v listopadu 1999, ale opět bez úspěchu. Přicházely alespoň návrhy, jak by mělo vypadat řešení. Například Jeruzalémský institut navrhoval rozdělit Jeruzalém mezi správu Izraele a PA, které by měly také společnou radu. V Jeruzalémě měly fungovat dvě obce (jedna izraelská a druhá palestinská), které měly mít vyhraněná území, jež by mohly spravovat. Avšak Izrael si měl ponechat nad Jeruzalémem suverenitu a PA si mohla zřídit hlavní město až za hranicemi Jeruzaléma.¹⁷² Další alternativní návrh sestával z klouzavé suverenity mezi Izraelem a PA. Třetí alternativa navrhovala, aby východní Jeruzalém s Chrámovou horou připadnul pod správu PA vyjma židovských čtvrtí.¹⁷³ Na základě těchto návrhů se domnívám, že nejpravděpodobnějšími variantami byly první a třetí. Z toho ale vyplývá, že z vyjednávání musel vyjít vítěz a poražený. Klíčovým zůstávalo, komu připadne Staré město a oblast Chrámové hory.

Na izraelské straně se na přelomu milénia radikalizovala náboženská pravice. Například členové strany Likud plánovali zahájit noční modlitby na Chrámové hoře. Ehud Barak na domácí půdě projevoval vůli k vytváření alespoň částečného kompromisu. Navrhoval, aby Palestincům připadly plně pod kontrolu některé arabské vesnice (jako např. vesnice Abu Dis) v okolí východního Jeruzaléma. To se ale setkalo s odporem jak u

¹⁷⁰ WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 309.

¹⁷¹ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*, s. 186.

¹⁷² WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City*, s. 308.

¹⁷³ Tamtéž, s. 308-309.

pravicových, tak i náboženských stran. Naopak se díky hlasům těchto stran schválila další výstavba bytů přímo ve vesnici Abu Dis.¹⁷⁴ Co se týče palestinské strany, tak Hamás nepolevoval v útocích ani v roce 1999. Stával se ještě větší hrozbou díky přílivu finanční podpory od sympatizantů ze Saudské Arábie, Íránu atd, kteří podporovali radikální islám.¹⁷⁵

4.2 Vyjednávání v Camp Davidu

Vyjednávání v Camp Davidu probíhalo od 11. do 25. července 2000. Summit v Camp Davidu mohl být historickým momentem pro Arafata a celou Palestinu. Během summitu přišla americká delegace s návrhem na finální řešení ukončení izraelsko-palestinského konfliktu. Navrhovala, aby budoucímu státu Palestina připadlo 91 procent území Západního břehu, pásma Gazy a východního Jeruzaléma. Izraelci měli zbytek území anektovat. Jednalo se o území židovských osad a částí východního Jeruzaléma.¹⁷⁶ Překvapivý postoj zastal Ehud Barak. Byl ochotný přijmout stažení se z okupovaných území, a navíc akceptoval dělení Jeruzaléma, čímž se odlišoval od svých předchůdců, kteří požadovali plné udržení si suverenity nad celým Jeruzalémem.¹⁷⁷ Předložený americký návrh předkládal řešení, že Palestincům připadnou arabské čtvrti města. Staré město se mělo rozdělit, přičemž Palestincům měla připadnout muslimská čtvrť spolu s křesťanskou čtvrtí. Izrael si směl ponechat židovskou a arménskou čtvrť. Chrámová hora měla být rozdělena tak, že Palestinci se měli stát správci mešit a Izraelcům měla zůstat symbolická suverenity nad Chrámovou horou.¹⁷⁸ Na Chrámové hoře měla zavlát palestinská vlajka, ale zároveň mělo být Židům dovoleno se zde modlit. Hlavní město Palestiny mělo být zřízeno v Abu Dis, tedy ve vesnici na okraji východního Jeruzaléma.¹⁷⁹ Arafat tento návrh razantně odmítl, což vyvolalo velké překvapení u prezidenta Clintona. Ten byl značně znechucen Arafatovým postojem, protože se domníval, že tímto postojem ztratí Arafat historickou příležitost vzniku palestinského státu.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 311-313.

¹⁷⁵ SCHANZER, Jonathan. Hamas Vs. Fatah, s. 48.

¹⁷⁶ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 195.

¹⁷⁷ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 314-315.

¹⁷⁸ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 201.

¹⁷⁹ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 315.

¹⁸⁰ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 187.

Na základě třetí kapitoly, kde pojednávám o posunu Arafata, coby lídra OOP a později prezidenta PA, ze sekulárního nacionalismu do religiózního nacionalismu, si myslím, že tento jeho negativní postoj k finálnímu návrhu nebyl až tak překvapující. Arafat během vyjednávání zastával heslo „*celý Západní břeh, celé pásmo Gazy a celý východní Jeruzalém*“.¹⁸¹ Z toho důvodu se nechtěl ztotožnit s tím, že si Izrael ponechá pouhých 9 procent palestinského území. Nejvíc mu ale vadil návrh na dělení Jeruzaléma. Nelíbilo se mu to, že by Palestinci nezískali celý východní Jeruzalém a americké straně vyjádřil pochybnosti o tom, že by případná spolupráce Izraelců a Palestinců v Jeruzalémě fungovala.¹⁸² Svůj nárok na získání celého východního Jeruzaléma včetně Starého města s Haram aš-Šaríf obhajoval několika argumenty. Znovu podobně jako v Betlémě v roce 1995 zdůrazňoval, že jeho zájmy jsou i zájmy křesťanů. Tím cílil na Armény, protože arménská čtvrť měla připadnout Izraeli. Namítal, že by tímto zradil své arménské bratry. Dále vyjadřoval nesouhlas k řešení statusu Chrámové hory. Tvrdil, že takové řešení povede k další náboženské válce. Arafat začal na jednáních zpochybňovat existenci židovského chrámu, čímž tvrdil, že Židé nemají žádný nárok na Chrámovou horu a Staré město, neboť žádný chrám tam nikdy nestál. Tímto poukazoval, že Haram aš-Šaríf je čistě muslimským místem. Také znovu pokračoval v pompézních řečech, že Palestincům se jednou podaří osvobodit Jeruzalém. Arafat dále argumentoval, že radši zůstane žít pod okupací, které budou Palestinci úspěšně vzdorovat, než aby musel dělat ústupky.¹⁸³ Na konci summitu Arafat přirovnával summit k Saladinovi a jeho odmítání společného spravování Jeruzaléma s křesťany.¹⁸⁴

Arafat byl při návratu se summitu přivítán jako hrdina, neboť nepřistoupil k žádnému kompromisu.¹⁸⁹ Kirsten E. Schulze potvrzuje toto vřelé přijetí tím, že Jeruzalém byl dostatečně silným tématem, aby si vytvořil náležitou solidaritu v Palestině. Oplatilo se mu vytáhnout „náboženskou kartu“ v podobě neústupnosti z dělení Starého města, protože si k stávajícím podporovatelům přiřadil i podporovatele ze strany

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² Tamtéž, s. 196.

¹⁸³ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 157.

¹⁸⁴ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 316.

¹⁸⁹ KEINON, HERB. 20 years since Camp David summit: There was harm in trying. In: The Jerusalem Post [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jpost.com/israel-news/20-years-since-camp-david-summit-there-was-harm-in-trying-635318>

náboženských fundamentalistů.¹⁹⁰ U Ehuda Baraka to platilo opačně. Mnoho Izraelců si nedokázalo vysvětlit, proč byl ochotný učinit takový krok. Nevyvolal pozdvižení pouze u pravicových a náboženských stran, ale dokonce i ve vlastní levicové Straně práce. Ehud Barak se odvolával, že jeho cílem byl mír, což se neprojevalo o palestinské strany, která nebyla ochotná se vzdát svých snů.¹⁹¹

Jeremy Pressman tvrdí, že vliv na Arafatovo chování na summitu měla domácí politická scéna. Uvádí, že vliv na jeho rozhodnutí měla islamistická ozbrojená hnutí (zejména Hamás), která odmítala jakýkoliv kompromis a pořád prosazovala politiku úplného zničení Izraele. Pokud by Arafat přistoupil na finální řešení, mohlo by to v tomto kontextu znamenat porážku, protože by to vedlo k destrukci postavení OOP v Palestině a potencionálnímu občanskému konfliktu. Arafat by tímto rozhodnutím projevil slabost, což mohlo hnutí Hamás bohatě využít. I když Arafat vládl v PA autokraticky a chtěl si podmanit i Hamás, když vyjednal propuštění Jásina, nikdy se mu to nepovedlo. Naopak Hamás úspěšně vzdoroval a dařilo se mu podnikat útoky během celého mírového procesu. To mohla být jeho silná stránka, díky které mohl získat větší vliv v PA.¹⁹² To ostatně dokazuje i vyjádření Jásina, který odsuzoval jakýkoliv kompromis v mírovém procesu.¹⁹³ Podobný argument zastává i Baruch Kimmerling spolu s Joelem Migdalem. V Arafatově chování na summitu vidí jeho slabou přípravu na diplomatické vyjednávání, a také jeho přelétavé chování. Od roku 1995 klesala jeho podpora a naděje, že se mu podaří obhájit a prosadit palestinské zájmy, což se týkalo i prosazení, aby celý východní Jeruzalém byl hlavním městem Palestiny.¹⁹⁴ Tento argument potvrzuje i Pressman, který říká, že pro Arafata bylo daleko důležitější prosadit se v Palestině a podle toho i jednat na mezinárodní úrovni než diplomaticky hledat kompromisy vedoucí k oboustranné stabilitě.¹⁹⁵ To dokládá např. Arafatovo vytváření kultu osobnosti. Arafat měl autokratický styl vládnutí. Aby si udržel moc, musel kromě politických zájmů prosazovat i ty náboženské podobně jako

¹⁹⁰ SCHULZE, Kirsten E. Camp David and the Al-Aqsa Intifada: An Assessment of the State of the Israeli-Palestinian Peace Process, July-December 2000, s. 225-226.

¹⁹¹ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 31ž.

¹⁹² PRESSMAN, Jeremy. Visions in Collision: What Happened at Camp David and Taba?, s. 25.

¹⁹³ SEDAN, Gil. News Analysis: Arafat Looks to Arabs for Jerusalem Support. In: Jewish Telegraphic Agency [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jta.org/archive/news-analysis-arafat-looks-to-arabs-for-jerusalem-support>

¹⁹⁴ KIMMERLING, Baruch a Joel S. MIGDAL. The Palestinian People. S. 383.

¹⁹⁵ PRESSMAN, Jeremy. Visions in Collision: What Happened at Camp David and Taba?, s. 25.

Saddám Husajn v Iráku. Pokud by přistoupil na finální návrh, pošpinil by si svůj už vytvořený obraz.

Arafat byl při návratu se summitu přivítán jako hrdina, neboť nepřistoupil k žádnému kompromisu.¹⁹⁶ Kirsten E. Schulze potvrzuje toto vřelé přijetí tím, že Jeruzalém byl dostatečně silným tématem, aby si vytvořil náležitou solidaritu v Palestině. Vyplatilo se mu vytáhnout „náboženskou kartu“ v podobě neústupnosti z dělení Starého města, protože si k stávajícím podporovatelům přiřadil i podporovatele ze strany náboženských fundamentalistů.¹⁹⁷ U Ehuda Baraka to platilo opačně. Mnoho Izraelců si nedokázalo vysvětlit, proč byl ochotný učinit takový krok. Nevyvolal pozdvižení pouze u pravicových a náboženských stran, ale dokonce i ve vlastní levicové Straně práce. Ehud Barak se odvolával, že jeho cílem byl mír, což se neprojevalo u palestinské strany, která nebyla ochotná se vzdát svých snů.¹⁹⁸

4.3 Vypuknutí druhé intifády

Koncem neúspěšného mírového procesu bylo vypuknutí druhé intifády, která je známa jako „Intifáda al-Aksá“. Ta vypukla 28. září 2000 vstupem pravicového politika Ariela Šarona na Chrámovou horu, což vyvolalo nevoli u Palestinců. Šaron obhajoval tento provokativní výstup náboženskými důvody. Odvolával se na to, že jako Žid má právo navštívit Chrámovou horu, neboť je to nejsvětější místo v judaismu. Jeho návštěva přinesla rozpoutání pouličních nepokojů.¹⁹⁹ Začátek intifády se ale nepohyboval v rovině pouličních střetů, nýbrž v rovině náboženského konfliktu. Palestinci zareagovali na Šaronovu provokaci náboženskou odpovědí. Jeho vstup na Haram aš-Šaríf byl „*okupační silou, která chtěla narušit přípravu na páteční modlitby a rozpoutat peklo pro věřící.*“²⁰⁰ V Arafatovem kontrolovaných médiích dostali prostor islámští duchovní, kteří odporovali mírovému procesu. Jeden duchovní například volal po vraždění Židů a mobilizoval věřící,

¹⁹⁶ KEINON, HERB. 20 years since Camp David summit: There was harm in trying. In: The Jerusalem Post [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jpost.com/israel-news/20-years-since-camp-david-summit-there-was-harm-in-trying-635318>

¹⁹⁷ SCHULZE, Kirsten E. Camp David and the Al-Aqsa Intifada: An Assessment of the State of the Israeli-Palestinian Peace Process, July-December 2000, s. 225-226.

¹⁹⁸ WASSERSTEIN, Bernard. Divided Jerusalem: The Struggle for the Holy City, s. 316.

¹⁹⁹ GOLDENBERG, Suzanne. Rioting as Sharon visits Islam holy site [online]. 29 Sep 2000 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/world/2000/sep/29/israel>

²⁰⁰ SCHULZE, Kirsten E. Camp David and the Al-Aqsa Intifada: An Assessment of the State of the Israeli-Palestinian Peace Process, July-December 2000, s. 226.

kteří se měli připojit k Hamásu či Islámskému džihádu jako k legitimním organizacím, které povedou džihád proti okupantům v Jeruzalémě.²⁰¹ Primární obavou byl židovský masakr v Jeruzalémě, což znamenalo zničení mešit na Haram aš-Šaríf a postavení třetího chrámu.²⁰² Otázkou zůstávalo, jaký postoj zaujme Arafat.

Ten se zprvu v intifádě příliš neangažoval, protože se nemohl přímo zapojit, jelikož ho vázaly dohody z Osla, kde se vzdal ozbrojeného boje. Nicméně jako prezident PA musel k novým událostem zaujmout postoj. Na konci roku 2000 propustil vězněné členy Hamásu a Islámského džihádu, čímž dál najevo, že podporuje novou intifádu. V červnu 2001 to potvrdil i tím, že OOP zaslala dopis s Arafatovým podpisem rodinám sebevražedných atentátníků Hamásu, kde stálo, že útočníci „*vykonaly hrdinskou mučednickou operaci v zájmu boha a lidu*“.²⁰⁷ Na naléhání USA vyzýval k ukončení bojů. To se ale vylučovalo s jeho dalšími projevy. V prosinci 2001 prohlásil v Ramalláhu výrok „*budeme bojovat na této požehnané zemi, toto je naše poselství*“.²⁰⁸ Tento výrok doplnil dalším výrokem, ve kterém nabádal, že správná palestinská matka mučedníka bude boha chválit za to, že si syn vzal za ženu Palestinu, nikoliv svou sestřenicí.²⁰⁹

Arafatovo zvýšení religiózních projevů mohlo být výsledkem silné mobilizace islamistů. To se projevilo na volebních preferencích Palestinců. Podle průzkumu v textu „*Palestinian Public Opinion and al Aqsa Intifada*“, rok od vypuknutí intifády značně klesly volební preference Arafatovi a Fatahu. Zatímco v červenci 2000 se Arafatova popularita pohybovala kolem 47 procent, následující rok klesla na 33 procent. Podobně to platilo i u Fatahu. Mezi lety 2000 až 2001 klesla popularita Fatahu o 8 procent. Během prvního roku intifády posílili islamisté, kteří by podle průzkumu v roce 2001 dosáhli až 27 procent, čímž už téměř dosahovali úrovně Fatahu.²¹⁰ Arafat pokračoval v nábožensky zabarvených výrociích dál. Nejvýrazněji to projevili v rozhovoru pro Middle East Media Research Institute v říjnu 2002, kde se ve svých odpovědích často odkazoval na proroka Muhammada. Na první otázku, zda ví, že ho Izraelci chtějí vyhnat z palestinských území, odpověděl: „*Nevezmou mě do zajetí jako vězně ale jako mučedníka. Ó Bože dej mi*

²⁰¹ Tamtéž.

²⁰² Tamtéž.

²⁰⁷ RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. Yasir Arafat: A Political Biography, s. 259.

²⁰⁸ Tamtéž.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 258-260.

²¹⁰ SHIKAKI, Khalil. Palestinian Public Opinion and the al Aqsa Intifada, s. 15-16.

*mučednickou smrt!*²¹¹ Dále se odvolával na výroky proroka Muhammada, a řekl např toto: „*V mém národě stále existuje skupina, která zachovává své náboženství, poráží svého nepřítele a nikdo, kdo na ni zaútočí, jí neublíží, a její lidé jsou vítězi díky Alláhově síle.*“ Bylo řečeno proroku Mohamedovi: „*Ó posle Alláha, kde jsou a kdo jsou tito lidé?*“ Prorok odpověděl: „*Jsou v Jeruzalémě a jeho okolí a jsou v popředí až do Soudného dne.*“²¹² Tyto výroky vztahoval Arafat na Palestince a jejich boj. Pokračoval i dal. Odvolával se na bitvy v době proroka Muhammada. Zmiňoval příklad vojevůdce Chálida ibn al-Válida, který ustoupil, čímž ho prorok označil za „*tasený meč Alláha*“. Tím Arafat cílil na neústupnost v boji. Pokračoval: „*Nezapomínejte, že těžká rozhodnutí se dělají v bitvě, ale nakonec je nejdůležitější, že chlapec z našich chlapců a dívka z našich dívek budou mávat praporem Palestiny nad kostely, zdmi a věžemi v Jeruzalémě.*“²¹³ Myslím, že tímto výrokiem lze zakončit pojednání o vypuknutí druhé intifády a postoji Arafata k ní. Druhá intifáda dokázala, že izraelsko-palestinský konflikt má silné náboženské pozadí, které nedokázal potlačit ani mírový proces.

4.4 Shrnutí čtvrté kapitoly

Poslední čtvrtá kapitola se blíže věnovala důvodům neúspěšného summitu v Camp Davidu, který měl být zakončením mírového procesu. V roce 1999 se konaly v Izraeli parlamentní volby, v kterých posílily náboženské strany, avšak na post premiéra se dostal sekulárně levicový Ehud Barak. Již před a po volbách se projevovali pravicoví a náboženští sionisté v Jeruzalémě. Strana Likud například plánovala zavřít Orient House či chtěla organizovat modlitby na Chrámové hoře a rovněž odhlasovala další osídlování východního Jeruzaléma. Od ní se lišil Ehud Barak, který byl nakloněn ke kompromisům s Palestinci. OOP si v roce 1999 v Jeruzalémě posílila pozici, když zřídila své ministerstvo přímo na Haram aš-Šaríf, což dokládalo, že nebude ochotná se jí vzdát. Před samotným summitem byly k dispozici předběžné návrhy, z kterých ale vycházelo, že z nich musí vyjít vítěz a poražený. Na summitu nakonec vzešel finální návrh, který rozděloval Staré město pod správu Izraele a PA. Chrámová hora měla zůstat symbolicky pod suverenitou Izraele, přičemž mešity měly být spravovány přímo Palestinci a hlavní město Palestiny mělo být ve vesnici u východního Jeruzaléma. To razantně odmítnul Arafat, který odmítal jakýkoliv

²¹¹HAMAD, Saida. Interview with Yasser Arafat [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: https://www.memri.org/reports/interview-yasser-arafat#_edn4

²¹² Tamtéž.

²¹³ Tamtéž.

kompromis, tak jako Saladin. Neúspěch se přetavil ve vypuknutí druhé intifády, která se nesla v silně náboženském tónu. Ariel Šaron svůj provokativní vstup na Chrámovou horu obhajoval náboženskou motivací. Na to reagovali islámští duchovní, kteří vyzývali k vraždění Židů, protože se obávali zničení mešit na Haram aš-Šaríf. To dále provázela mobilizace islamistických hnutí, kterým během prvního roku intifády značně narostla podpora. Během druhé intifády výrazně posílil náboženskou rétoriku Arafat, který glorifikoval atentátníky jako boží mučedníky a výroky proroka Muhammada vztahoval na palestinské povstání.

Závěr

Cílem bakalářské práce bylo prozkoumat, jak se vyvíjel palestinský nacionalismus, který reprezentovala OOP na čele se svým lídrem a pozdějším prezidentem Palestinské autonomie Jásirem Arafatem v 90. letech 20. století. Práce se zaměřovala na posun lídra OOP Jásira Arafata od sekularismu směrem k osvojování si náboženské rétoriky a postojů. Práce se snažila najít odpověď na otázku, zda tento posun lze vnímat jako posun od sekulárního nacionalismu do religiózního nacionalismu. Posun palestinského nacionalismu práce sledovala na příkladu izraelsko-palestinského mírového procesu a vyjednávání finálního statusu Jeruzaléma, kde se silně odrážel náboženský kontext tohoto města, a kde jsme také mohli sledovat rozdíl mezi sekulárním a náboženským přístupem zejména u izraelské strany, kde se během 90. let vystřídalo několik vlád.

První kapitola se zabývala teoretickým přístupem Marka Juergensmeyera, kterého hlavní teze říká, že nacionalismus můžeme rozdělit na jeho dva elementy, a to sekulární nacionalismus a religiózní nacionalismus. Problémem států Blízkého východu bylo, že sekulární nacionalismus byl výsledkem kolonizace, a nikoliv odrazem společnosti, která by se sama sekularizovala. Sekulární nacionalismus se sice prosadil ve státech na Blízkém východě a dal i základ palestinskému nacionalismu, ale proti tomu se stavěla hnutí, která spojovaly náboženské a politické zájmy, a která neodmítala koncept národního státu fungujícího na náboženských principech, což také platilo i v Palestině.

Druhá faktografická kapitola pojednávající o Jeruzalémě nastínila nejdříve vztah judaismu a islámu k Jeruzalému a posléze se zaměřila na jeho vývoj od roku 1948. Ta ukázala na dva různé postoje k městu. Zatímco u sionistů bylo postupně důležitější získat celý Jeruzalém s Chrámovou horou pod kontrolu Izraele, na arabsko-palestinské straně byla situace spíše fragmentovaná. Během jordánské správy se východní Jeruzalém nerozvíjel, i když Jordánci měli zde pod správou jedno z nejsvětějších muslimských míst. Po šestidenní válce se izraelsko-arabský konflikt palestinizoval, když se do popředí dostala OOP, která získala o několik let mezinárodní uznání, ale těžko se prosadila ve východním Jeruzalémě a svůj zájem o osvobození Jeruzaléma hledala nejprve u jiných států. Nejpravděpodobnější cestou k navrácení východního Jeruzaléma mohlo být až vytvoření palestinského státu, což se téměř podařilo až v 90. letech, kdy byl zahájen mírový proces mezi Izraelci a Palestinci.

Ve třetí kapitole jsem se v práci přímo zabývala mírovým procesem a vyjednáváním o finální status Jeruzaléma, přes který jsem sledovala ideologický posun Jásira Arafata, který si během mírového procesu osvojil používání náboženské rétoriky a ztotožňování se s islámskými hrdiny. Primárním důvodem byla vnitřní palestinská scéna, kde se postupně popularizoval Hamás. Před zahájením mírového procesu se jeho popularita pohybovala kolem 25 procent. Tím se Hamás stával potencionální konkurencí OOP na čele s Arafatem. Ten podobně jako Saddám Husajn v Iráku si postupně začal osvojovat používání náboženských symbolů nejen ve svém projevu, ale i přístupu, což se projevilo ve vyjednávání o Jeruzalém.

Tím, že mírová dohoda z Osla stanovila, že na palestinských územích budou probíhat volby, musel Arafat oslovit i islámské fundamentalisty. Projevoval to příkladným muslimským životním stylem, citováním veršů z Koránu či voláním po džihádu k osvobození Jeruzaléma, což se plně projevilo v Arafatově předvolební kampani. Na to, aby se ale plně prosadil mezi Palestinci, potřeboval vyjednat navrácení východního Jeruzaléma s Haram aš-Šaríf. To ale bylo místo, kterého se Izraelci nechtěli jen tak vzdát, a tak vyjednávání finálního statusu Jeruzaléma bylo během mírového procesu odsouváno. I když si Izraelci chtěli udržet suverenitu nad Jeruzalémem, našli se sekulárně naladěni politici jako např. Josi Bejlin, který se při vyjednávání s Mahmúdem Abbásem byl ochotný vzdát Chrámové hory, avšak na nátlak tehdejší izraelské vlády své výroky změnil. Otevřeným tedy stále zůstávalo, jak Arafat vyjedná finální status Jeruzaléma. Toto téma bylo stále složitější, protože od roku 1996 byla v Izraeli vláda, která nebyla nakloněna k mírovému procesu a podnikla provokativní kroky jako např. otevření tunelu pod mešitou al-Aksá stojící na Chrámové hoře.

Závěrečná kapitola pojednává o vyvrcholení mírového procesu, který skončil neúspěšným summitem v Camp Davidu. Změnou mohly být parlamentní volby v Izraeli v roce 1999, kde sice zvítězil Ehud Barak, ale zároveň posílily náboženské strany, které se spolu s pravicovými nechtěly vzdát Jeruzaléma, čemuž nasvědčovaly další provokativní kroky jako plánování zavření Orient House či plánování zahájení modliteb na Chrámové hoře. Palestinci před rokem 2000 posílili svou roli ve východním Jeruzalémě, když se jim podařilo kontrolovat islámské náboženské instituce a mít ministerstvo na Haram aš-Šaríf, což naznačovalo, že se Palestinská autonomie nevzdá ve vyjednávání Starého města. To se také potvrdilo, když Arafat odmítl kompromis na summitu v Camp Davidu, přičemž se znovu odvolával na islámského hrdinu Saladina a zpochybňoval existenci židovského

chrámu. Neúspěšný summit se přetavil do druhé intifády, kde se do popředí dostaly náboženské zájmy obou stran a Arafat ještě posílil svou náboženskou rétoriku.

Na základě teze Juergensmeyera si nemyslím, že Arafata lze považovat za úplného religiózního nacionalistu, tak jako hnutí Hamás. Arafat sice v 90. letech 20. století udělal ideologický posun v tom, jak začal používat islámské symboly, ale to sloužilo primárně k budování svého kultu a neomezené pozice v Palestině. Poukazuje na to fakt, že svou náboženskou rétoriku spojenou s osvobozením Jeruzaléma vystupňoval před palestinskými volbami v roce 1996 či během druhé intifády, kde se do popředí dostali islamisté, kteří získávali nové příznivce, což oslabovalo Arafatovou pozici. Arafat oproti Hamásu nešel vstříc vytvoření státu, který by fungoval v souladu s právem šaría. Tím pádem bych Arafatovo jednání bych zařadila do tzv. třetího elementu nacionalismu, kde bychom mohli mluvit o strategickém využívání náboženských symbolů a rétoriky, což se projevilo u více politiků na Blízkém východě na konci 20. století jako např. u Saddáma Hussajna.

Ve vyjednávání finálního statusu Jeruzaléma se ukázalo to, že není jednoduché či spíše nemožné oddělit náboženství od politických zájmů. To platilo jak o izraelské, tak i palestinské straně a celkově i o dalších státech Blízkého východu. Myslím, že to je stěžejním problémem izraelsko-palestinského konfliktu. Oba jednající aktéři se nemohli vzdát svých svatých míst v Jeruzalémě, neboť by tím ztratili popularitu a politické postavení v zemi. Naopak by se tímto posílilo postavení nacionálně náboženských stran.

Seznam použité literatury:

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London New York: Verso, 1983. ISBN 978-1-84467-086-4.

BROWN, Nathan J. *Palestinian Politics after the Oslo Accords: Resuming Arab Palestine*. Los Angeles: University of California Press, 2003. ISBN 0-520-23762-5.

COHEN, Hillel. *The Rise and Fall of Arab Jerusalem*. London: Routledge, 2011. ISBN 9780415598545

DUMPER, Michael. *Jerusalem Unbound: Geography, History, and the Future of the Holy City*. New York: Columbia University Press, 2014. ISBN 978-0-231-16196-1.

GOLD, Dore. *Boj o Jeruzalém: radikální islám, Západ a budoucnost Svatého města*. Praha: Garamond, 2014. ISBN isbn978-80-7407-220-8.

JUERGENSMEYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley, United States: University of California Press, 2009. ISBN 9780520261570.

HRBEK, Ivan, ed. *Korán*. Praha: Academia, 2000. ISBN 80-200-0246-4.

JUERGENSMEYER, Mark. *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2008. ISBN 978-0-520-25554-8.

JUERGENSMEYER, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, United States: University of California Press, 1994. ISBN 9780520086517.

KATZ, Kimberly. Administering Jordanian Jerusalem: Constructing national identity. MAYER, Tamar a Suleiman Ali MOURAD. *Jerusalem: Idea and Reality* [online]. Abingdon, Oxon: Routledge, 2008, s. 244-265 [cit. 2022-07-12]. ISBN 0-203-92977-2. Dostupné z: <https://www.routledge.com/Jerusalem-Idea-and-Reality/Mayer-Mourad/p/book/9780415421294>

KIMMERLING, Baruch a Joel S. MIGDAL. *The Palestinian People*. Cambridge, Massachusetts: HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2003. ISBN ISBN 0-674-01131-7.

LEVINE, Lee I. Jerusalem in Jewish History, Tradition, and Memory. MAYER, Tamar a Suleiman Ali MOURAD. *Jerusalem: Idea and Reality* [online]. Abingdon, Oxon: Routledge, 2008, s. 27-46 [cit. 2022-07-12]. ISBN 0-203-92977-2. Dostupné z: <https://www.routledge.com/Jerusalem-Idea-and-Reality/Mayer-Mourad/p/book/9780415421294>

MANDAVILLE, Peter. *Islam and politics*. 3rd ed. New York: Routledge, 2020. ISBN 978-1-138-48698-0.

PAPPÉ, Ilan. *A History of Modern Palestine: One Land, Two People*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ISBN

RECKHESS, Elie. The Palestinian Political Leadership in East Jerusalem after 1967. MAYER, Tamar a Suleiman Ali MOURAD. *Jerusalem: Idea and Reality* [online]. Abingdon, Oxon: Routledge, 2008, 266-282. [cit. 2022-07-12]. ISBN 0-203-92977-2. Dostupné z: <https://www.routledge.com/Jerusalem-Idea-and-Reality/Mayer-Mourad/p/book/9780415421294>

RUBIN, Barry a Judith COLP RUBIN. *Yasir Arafat: A Political Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2005. ISBN 978-0-19-516689-7.

SCHANZER, Jonathan. *Hamas Vs. Fatah*. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2008. ISBN 978-0-230-60905-1.

SCHLAIM, Avi. The Rise and Fall of the Oslo Peace Process. In: FAWCETT, Louise. *International Relations of the Middle East*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005, s. 241-261. ISBN 0199269637.

WASSERSTEIN, Bernard. *Divided Jerusalem: The struggle for the Holy City*. 3rd ed. New Haven, CT: Yale University Press, 2008. ISBN 978-0-300-13763-7.

WEIN, Peter. *Arab Nationalism: The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. New York: Routledge, 2017. ISBN 978-0-415-49937-8

ZITTRAIN EISENBERG, Laura a Neil CAPLAN. *Negotiating Arab-Israeli Peace: Patterns, Problems, Possibilities*. 2nd ed. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010. ISBN 978-0-253-22212-1.

Použité elektronické články

ABBURAIYA, Issam. Islamism, Nationalism, and Western Modernity: The Case of Iran and Palestine. *International Journal of Politics, Culture, and Society* [online]. 2009, **22**, 57-68 [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.springer.com/journal/10767>

BAUMGARTEN, Helga. The Three Faces/Phases of Palestinian Nationalism, 1948–2005. *Journal of Palestine Studies* [online]. 2005, **34**(04) [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/10.1525/jps.2005.34.4.25>

CATTAN, Henry. The Status of Jerusalem under International Law and United Nations Resolutions. *Journal of Palestine Studies* [online]. 1981, **10**(3), 3-15 [cit. 2022-07-27]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/2536456>

FRISCH, Hillel. Nationalizing a Universal Text: The Quran in Arafat's Rhetoric. *Middle Eastern Studies* [online]. 2005, **41**(03), 321-336 [cit. 2022-07-31]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/4284369>

INBAR, Efraim. Israel's Costs vs. Its Benefits. In: KARSH, Efraim, Gabriel GLICKMAN a Efraim INBAR. *Rethinking the Six-Day War* [online]. Ramat Gan: Begin-Sadat Center for Strategic Studies, 2017, s. 39-52 [cit. 2022-07-27]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/resrep04753.5>

- ISRAELI, Raphael. From Oslo to Bethlehem: Arafat's Islamic Message. *Journal of Church and State* [online]. 2001, **43**(03), 17-22 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/23921376>
- KATZ, Kimberly. Administering Jordanian Jerusalem: Constructing national identity. MAYER, Tamar a Suleiman Ali MOURAD. *Jerusalem: Idea and Reality* [online]. Abingdon, Oxon: Routledge, 2008, s. 244-265 [cit. 2022-07-12]. ISBN 0-203-92977-2. Dostupné z: <https://www.routledge.com/Jerusalem-Idea-and-Reality/Mayer-Mourad/p/book/9780415421294>
- KHALIDI, Rashid. The Resolutions of the 19th Palestine National Council. *Journal of Palestine Studies* [online]. 1990, **19**(02), 29–42 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.palquest.org/en/node/170>
- KLEIN, Menachem. Jerusalem as an Israeli Problem: A Review of Forty Years of Israeli Rule over Arab Jerusalem. *Israel Studies* [online]. 2008, **13**(02), 54-72 [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/30245685>
- KRISTIANASEN, Wendy. Challenge and Counterchallenge: Hamas's Response to Oslo. *Journal of Palestine Studies* [online]. 1999, **28**(03), 19-36 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/2538305>
- LEWENTAL, Gershon. 'Saddam's Qadisiyyah': Religion and History in the Service of State Ideology in Ba' thi Iraq. *Middle Eastern Studies* [online]. 2014, **50**(06), 891-910 [cit. 2022-07-27]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/24585697>
- LØVLIE, Frode. Explaining Hamas's Changing Electoral Strategy, 1996–2006. *Government and Opposition* [online]. 2013, **48**(04), 570–593 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1017/gov.2013.3> P
- PREVALAKIS, NIKOLAS a JONATHAN EASTWOOD. NATIONALISM, RELIGION, AND SECULARIZATION: AN OPPORTUNE MOMENT FOR RESEARCH. *Review of Religious Research* [online]. 2010, **52**(01), 90-111 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/2077854>
- PRESSMAN, Jeremy. Visions in Collision: What Happened at Camp David and Taba?. *International Security* [online]. 2003, **28**(02), 5-43 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/4137467>
- RAM, Uri. Why Secularism Fails? Secular Nationalism and Religious Revivalism in Israel. *International Journal of Politics, Culture, and Society* [online]. 2008, **21**(1-4), 57-73 [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://link.springer.com/journal/10767/volumes-and-issues/21-1?page=1>
- REMPEL, Terry. The Significance of Israel's Partial Annexation of East Jerusalem. *Middle East Journal* [online]. 1997, **51**(04), 520-534 [cit. 2022-07-27]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/4329118>

RIEFFER, BARBARA-ANN J. Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship. : *Ethnicities* [online]. 2003, **3**(2), 215-242 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/23890294>

SCHULZE, Kirsten E. Camp David and the Al-Aqsa Intifada: An Assessment of the State of the Israeli-Palestinian Peace Process, July-December 2000. *Studies in Conflict & Terrorism* [online]. 2001, **24**(03), 215-233 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://doi.org/10.1080/10576100151130298>

SHIKAKI, Khalil. Palestinian Public Opinion and the al Aqsa Intifada. *Strategic Assessment - A Multidisciplinary Journal on National Security* [online]. 2002, **05**(01), 15-20 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://strategicassessment.inss.org.il/en/articles/palestinian-public-opinion-and-the-al-aqsa-intifada/>

SPOHN, Wilfried. Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective. *Current Sociology* [online]. 2003, **51**(01), 265–286. [cit. 2022-07-31]. Dostupné z: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0011392103051003007>

Použité elektronické zdroje a dokumenty

The Beilin-Abu Mazen Document 31/10/1995 [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: <http://reut-institute.org/data/uploads/ExternaDocuments/20050328%20-%20The%20Beilin-Abu%20Mazen%20Document.pdf>

Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: *IL PS_930913_DeclarationPrinciplesnterimSelf-Government(Oslo Accords).pdf (un.org)

Hamas Covenant 1988: The Covenant of the Islamic Resistance Movement [online]. 1988 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp?msource=DAHBlog30&tr=y&auid=8565568

The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1-17, 1968 [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: https://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp

GOLDENBERG, Suzanne. Rioting as Sharon visits Islam holy site. *The Guardian* [online]. 29 Sep 2000 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/world/2000/sep/29/israel>

HAMAD, Saida. *Interview with Yasser Arafat* [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: https://www.memri.org/reports/interview-yasser-arafat#_edn4

KRAUTHAMMER, Charles. ARAFAT'S CALL FOR 'HOLY WAR'. *The Washington Post* [online]. 20 May 1994 [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.washingtonpost.com/archive/opinions/1994/05/20/arafats-call-for-holy-war/26bbadeb-51f4-4a5e-a87c-21f2ca08d09d/>

KEINON, HERB. 20 years since Camp David summit: There was harm in trying. In: *The Jerusalem Post* [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jpost.com/israel-news/20-years-since-camp-david-summit-there-was-harm-in-trying-635318>

MORRIS, Benny. Arafat didn't negotiate - he just kept saying no. *The Guardian* [online]. [cit. 2022-07-29]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/world/2002/may/23/israel3>

SEDAN, Gil. News Analysis: Arafat Looks to Arabs for Jerusalem Support. In: *Jewish Telegraphic Agency* [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.jta.org/archive/news-analysis-arafat-looks-to-arabs-for-jerusalem-support>

SHARROCK, David. Barak coalition split as sabbath row escalates. *The Guardian* [online]. [cit. 2022-07-28]. Dostupné z: <https://www.theguardian.com/world/1999/aug/27/israel>

Chronicling the PLO [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.aljazeera.com/program/plo-history-of-a-revolution/2009/8/31/chronicling-the-plo/>

FATAH WINS CONTROL OF PALESTINE GROUP [online]. [cit. 2022-07-12]. Dostupné z: <https://www.nytimes.com/1969/02/05/archives/fatah-wins-control-of-palestine-group.html>