

Palestinske kristne på Vestbredden: sammensatt identitet i endring

Ida Hellerud Øistad



Masteroppgave i religion og samfunn
Det teologiske fakultet

Veileder: Stig Ragnvald Frøyshov

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2010

© Ida Hellerud Øistad

2010

Palestinske kristne på Vestbredden: sammensatt identitet i endring.

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Forord

Jeg fattet interesse for minoriteter i Midtøsten mens jeg studerte religion på bachelornivå. Dermed var masteroppgaven en god mulighet til å oppleve denne regionen på nært hold og å møte mennesker som lever i denne konfliktfylte delen av verden. I løpet av feltarbeidet på om lag to måneder opplevde jeg å bli veldig godt mottatt. En stor takk til ansatte ved Alternative Information Center, Holy Land Trust, Sabeel, Al-Liqa' og Universitetet i Betlehem, som bidro med uvurderlige tilbakemeldinger på prosjektet og praktisk informasjon om De palestinske områdene.

Videre vil jeg takke min veileder, professor Stig R. Frøyshov, for hans engasjement, konstruktive innspill og retting. Inspirasjon og tilbakemeldinger fra familie, medstudenter og venner har også vært til stor hjelp – tusen takk!

Jeg er veldig takknemlig for at så mange tok seg bryet med å stille opp til intervjuer og svare på granskende spørsmål. Uten informantene mine hadde ikke dette prosjektet vært mulig å gjennomføre.

Sammendrag

De palestinske kristne utgjør i dag i underkant av to prosent av den palestinske befolkningen på Vestbredden. En betydelig utvandring de siste årene har ført til at de kristne i dag er en liten minoritet i området. Samtidig utgjør de kristne i stor grad en ressurssterk gruppe i denne regionen.

Som palestinsk kristen er man en del av en tradisjon som går helt tilbake til kristendommens begynnelse i nettopp dette området. Både religion, historie og tilknytning til denne regionen er viktige deler av de palestinske kristnes identitet. Samtidig opplever både kristne og muslimske palestinere store vanskeligheter grunnet den israelske okkupasjonen. Alle disse ulike faktorene gjør at de palestinske kristne har en spenningsfylt identitet med mange ulike elementer.

Oppgaven bygger først og fremst på et feltarbeid som ble gjennomført på om lag to måneder i Betlehemsområdet. Feltarbeidet besto av intervju og observasjon, og jeg valgte å fokusere på palestinere som tilhører den ortodokse og den lutherske kirke. Som problemstilling stilte jeg spørsmålet: Hvordan oppfatter palestinske kristne sin identitet? Andre spørsmål knyttet til problemstillingen er: Medfører emigrasjonen og minoritetsaspektet en økt bevissthet rundt kristen identitet? Er det etniske eller kulturelle skillelinjer mellom kristne og muslimske palestinere?

Materialet peker mot at de palestinske kristne på Vestbredden oppfatter seg som en del av det palestinske samfunnet, og deres religiøse identitet er like selvsagt som deres identitet som palestinere. De er bevisste sin identitet som religiøs minoritet, men er også opptatt av å fokusere på sin identitet som palestinere og som en del av det palestinske samfunnet.

Selv om palestinske kristne bærer en del markører som kunne kvalifisere for å betegne dem som en etnisk gruppe, kan det synes at dette ikke er tilstrekkelig for å kunne si at de palestinske kristne utgjør en etnisk minoritet. Både felles språk, kultur, historie og det at de i dag lever under israelsk okkupasjon, knytter hele det palestinske samfunnet sammen. Samtidig er det en realitet at den kristne delen av befolkningen står i fare for å forsvinne fra De palestinske områdene, noe som gjør at tanker om fremtiden og det å overleve som en religiøs minoritet er viktig.

Innholdsfortegnelse

Forord	3
Sammendrag	4
Innholdsfortegnelse	5
1 Innledende kapittel	7
1.1 Problemstilling	7
1.2 Palestinske kristne på Vestbredden	9
1.3 Ortodoks kristendom i Palestina	13
1.4 Luthersk kristendom i Palestina	15
1.5 Israel/Palestina-konflikten	16
1.6 Den politiske situasjonen på Vestbredden i dag	18
1.7 Kultur, tradisjon og religion i Midtøsten	21
2 Teori og metode	22
2.1 Analytiske perspektiver	23
2.1.1 Begrepsavklaring	23
2.1.2 Identitet og tilhørighet	24
2.1.3 Plurale identiteter	27
2.2 Kvalitativ metode	30
2.3 Gjennomføring av feltarbeidet	30
2.4 Bakgrunn for utvalg av informanter	33
2.4.1 En oversikt over informantene	34
2.5 Gjennomføring av intervju	35
2.6 Etske utfordringer knyttet til feltarbeid	36
2.7 Tolking av innsamlet materiale	37
3 Etnisk identitet	39
3.1 Palestinernes etnisitet	39
3.1.1 Minoritetsperspektivet	45
3.1.2 Emigrasjon – en trussel mot palestinsk identitet?	49
3.2 En felles palestinsk identitet	53
3.3 Vestlig og sekulær innflytelse	55
3.4 Gruppetilhørighet og identitet – likheter og forskjeller	57
4 Språklig identitet	60
4.1 Ulike språk i Midtøsten	60
4.1.1 Språk og identitet	61

4.1.2 Arabisk språklig identitet	62
4.1.3 Språkkunnskaper blant palestinske kristne	64
5 Religiøs identitet	66
5.1 Religiøs identitet i endring	66
5.1.1 Forholdet mellom kirkene	67
5.1.2 Økende eller minkende religiøsitet?.....	76
5.2 Kristen-muslimske relasjoner.....	79
5.3 Symboler	83
5.4 Gudstjenester og religiøse høytider	86
6 Oppsummering	90
6.1 palestinske kristne som en del av samfunnet.....	90
6.2 Plurale identiteter	91
6.3 Overlevelse og visjon	92
6.4 Etnisk og språklig identitet.....	93
6.5 Religiøs identitet og tilhørighet.....	93
Epilog: de palestinske kristnes fremtid	95
Litteraturliste	97

1 Innledende kapittel

Etter å ha tatt ulike kurs om Midtøsten og Nord-Afrika på universitetet leste jeg en artikkel av Gina Lende i tidsskriftet Babylon. Her skriver hun om den drastiske nedgangen i antall kristne palestinere på Vestbredden. Jeg fattet interesse for temaet, og ønsket i utgangspunktet å se nærmere på årsakene til emigrasjonen. Årsakene til emigrasjon samt emigrasjonsmønstre i regionen svært komplekse; i mange tilfeller reiser man til utlandet for å arbeide eller studere, for så å komme tilbake og slå seg til ro på Vestbredden etter noen år. Andre flytter permanent, mens enkelte også pendler mellom hjemlandet og et annet land der man jobber. Det viste seg derfor å være mer adekvat å se nærmere på kristne palestineres tilknytning til Vestbredden, deres tanker om å være en del av det palestinske/arabiske samfunnet samt deres følelse av identitet. Dermed vil det i neste omgang kanskje være lettere å forstå hvorfor så mange velger å flytte til andre land og andre deler av verden. Samtidig ønsket jeg å forstå hvorfor andre, på tross av utfordringene som følger med å bo i De palestinske områdene, velger å bli boende og skape en fremtid nettopp her.

1.1 Problemstilling

I oppgaven søker jeg å oppnå en forståelse av menneskers subjektive oppfatning av egen kulturelle, sosiale og religiøse identitet som palestinsk kristen, i forhold til muslimske palestinere, kristne av andre trossamfunn og knyttet til det å bo i et konfliktområde med sterke restriksjoner hva angår bevegelsesfrihet, samt å være en del av et samfunn bosatt i kristendommens vugge. Ved å gjennomføre feltarbeid som intervjuer og observasjon ønsker jeg å finne svar på følgende problemstilling: Hvordan oppfatter palestinske kristne sin identitet? Med dette som hovedproblemstilling har jeg tatt disse spørsmålene med i betraktning:

- Hva innebærer det å være palestinsk kristen?
- Medfører emigrasjonen/minoritetsaspektet en økt bevissthet rundt kristen identitet?
- Er det etniske eller kulturelle skillelinjer mellom kristne og muslimske palestinere?

Det finnes svært ulike forklaringer på for eksempel hvorfor så mange kristne velger å forlate Vestbredden. Fra spesielt Israels og (kristne) isralvenners standpunkt forklares gjerne fraflyttingen med oppblomstringen av islamsk fundamentalisme, samt trusler og hets fra muslimsk hold. I mange tilfeller fremstilles konflikten mellom palestinere og israelere som en konflikt mellom jøder og muslimer, noe som blant annet medfører at den israelske siden får støtte fra kristne i den vestlige verden. Fra palestinsk side forklares gjerne emigrasjonen heller

med den vanskelige økonomiske og politiske situasjonen, Israels okkupasjon, sikkerhetskontroller og manglende frihet. Jeg så det dermed som viktig å intervju ulike palestinske kristne selv, slik at jeg får informasjon fra mennesker som selv bor i området.

Det finnes mye litteratur om emnet. Både Sabeel og Al-Liqa'¹ utgir tidsskrifter med artikler som omtaler palestinske kristne både i Israel og i De palestinske områdene. Blant annet har Sabeel utgitt boken *The Forgotten Faithful: A Window into the Life and Witness of Christians in the Holy Land*, der flere artikkelforfattere med ulik bakgrunn har skrevet om faktorer som påvirker palestinske kristnes situasjon og identitet i dag. Den palestinske, lutherske pastoren Mitri Raheb har skrevet boken *I am a Palestinian Christian*, som også fokuserer på palestinsk kristen identitet på individnivå. Videre ble det i 2008 skrevet en masteroppgave i religionshistorie av Ane Marthe Benterud Olsen ved Universitetet i Oslo, som tar for seg årsakene til den økende emigrasjonen av palestinske kristne. Hun tar også for seg minoritetsaspektet ved de palestinske kristnes identitet.

I tillegg til intervju, uformelle samtaler og observasjon vil jeg i denne oppgaven benytte meg av ulike skriftlige kilder jeg mener er relevante for problemstillingen.

Feltarbeidet som ligger til grunn for denne oppgaven ble gjennomført over en periode på omtrent to måneder, høsten 2009. Det var omlag fire år siden den andre intifadaen² var over, og jeg ble stadig fortalt historier fra denne perioden hvor det var nærmest ulevelig i det nå så rolige Betlehemsområdet. Turistene hadde nå begynt å komme tilbake, og daglig stoppet store turbusser utenfor Fødselskirken og souvenirbutikker. Samtidig bygges det i skrivende stund en mur som skiller Det palestinske området fra Israel, og selv om jeg ikke selv stilte spørsmål om okkupasjonen i mine intervjuer, ble blant annet muren og sikkerhetskontrollene nevnt i mange sammenhenger. Det er vanskelig å forestille seg hvordan man kan leve et normalt liv i denne regionen, uansett etnisk og religiøs tilhørighet.

Oppgaven er ikke ment å være en teologisk oppgave, eller fokusere på forholdet mellom kirken og menneskene i Det palestinske området. Jeg ser det allikevel som relevant å komme inn på dette, da flere snakket om akkurat dette i forbindelse med sin identitet og tilhørighet.

For å besvare problemstillingen kunne jeg ha grepet fatt i svært ulike sider ved den palestinske identiteten. Eksempelvis kunne jeg lagt større vekt på historie, sammenligne de

¹ Sabeel er et økumenisk senter i Jerusalem som arbeider med frigjøringsteologi blant palestinske kristne. Al-Liqa' er et dialogsentor for muslimske og kristne ledere i Betlehem.

² Intifada er et arabisk ord som kan oversettes til "opprør" eller "motstand".

ulike kirkene, eller fokusere på palestinsk nasjonalisme, for å nevne noe. Migrasjon er også med på å komplisere tematikken, da mange palestinere har bodd i andre land over lengre tid og til en viss grad føler en tilknytning til andre land enn Palestina.

Hoveddelen av oppgaven er inndelt etter følgende tre variabler:

Etnisitet: Jeg ønsket å problematisere palestinske kristnes etnisitet, med den hensikt å diskutere hvorvidt de palestinske kristne utgjør en etnisk minoritet. Det jeg ønsker å vise gjennom denne problematiseringen er at ulike typer identitet, også etnisitet, i stor grad kan argumenteres for å være kontekstuelle. Problematikken innebærer at de er en del av samfunnet: de er også palestinere, men mange føler seg truet av blant annet en tendens til økt fundamentalisme. Videre gjennomfører israelske soldater tidvis en diskriminerende oppførsel, for eksempel når det skilles mellom kristne og muslimer i kontrollposter. I slike situasjoner blir dermed et religiøst skille nærmest et etnisk skille. Andre eksempler på dette på Balkan og i Nord-Irland, der religiøs tilhørighet spiller en viktig rolle i konflikten. Etnisitet er et kontroversielt begrep i denne sammenheng, og i oppgaven vil jeg også diskutere hvorvidt minoritetsbegrepet i det hele tatt er relevant.

Språk: de palestinske kristne snakker arabisk som morsmål, noe som knytter dem sammen med resten av den palestinske befolkningen og til en viss grad hele den arabiske verden. Det arabiske språket er også nært knyttet til religion, da arabisk anses for å være islams hellige språk. Videre har man i stor grad gått fra å benytte for eksempel gresk i liturgien i den ortodokse kirke, til å benytte arabisk. Dernest er den språklige identiteten viktig da mange palestinere behersker andre språk enn arabisk. Svært mange palestinske kristne har høyere utdanning og har gjerne vært bosatt i andre deler av verden, og behersker derfor språk som blant annet engelsk, spansk og tysk. Språkkunnskaper og utdanning spiller dermed inn på emigrasjonen, da det gir bedre muligheter for en fremtid i et annet land.

Religion: Dette er et viktig aspekt fordi mange palestinske kristne anser seg for kun å være en religiøs minoritet. Samtidig har det palestinske samfunnet et mangfold av kirkelig tilhørighet. Kapittelet omhandler derfor også informantenes tilhørighet til "sin" kirke. I dette kapittelet skal jeg gå nærmere inn på ulike variabler som inngår i den palestinske kristne identiteten, slik det kommer frem av mitt materiale.

1.2 Palestinske kristne på Vestbredden

Den palestinske befolkningen utgjør om lag fem millioner til sammen, både i Midtøsten og i resten av verden. Den palestinske befolkningen kan deles inn i tre grupper: palestinere som

bor på Vestbredden og Gazastripen, palestinere som bor i Israel og har israelsk statsborgerskap, og palestinere som bor i andre land. Den palestinske diaspora er et direkte resultat av opprettelsen av staten Israel, og nærmere 70 % av innbyggerne på Gazastripen, og 15 % av innbyggerne på Vestbredden har bodd i flyktningleire siden 1948 (Sharoni & Abu Nimer 2004, 172).

I denne oppgaven bruker jeg betegnelsen ”palestinske kristne”. Som det fremgår av mitt materiale er mange kristne på Vestbredden opptatt av at de først og fremst er palestinere, og en del av samfunnet. Derfor er denne delen av deres identitet mest viktig. I likhet med professor Adnan Musallam (1996) bruker jeg betegnelsen ”kristen”, om de som tillegges kristen tilhørighet: ”The meaning includes the intertwining social and psychological elements that are acquired as a result of the interaction of the individual in his or her environment” (Musallam 1996, 27). Dermed kan enkelte også regnes som kristne selv om de ikke nødvendigvis bekjenner seg til den kristne tro, og regner seg som sekulære.

Selv om det ifølge pastor Mitri Raheb (Diyar 2008) ikke finnes noen vanskeligere oppgave enn å finne eksakte og oppdaterte tall i Midtøsten, skal jeg her forsøke å illustrere hvor mange kristne som i dag bor i denne regionen. Ifølge en studie utført av Diyar³ i 2008 utgjør de palestinske kristne totalt 1,37 % av den palestinske befolkningen på Vestbredden, Gazastripen og Jerusalem, og 1,66 % i Israel. Betlehemsområdet har høyest prosentandel kristne, 43,4%, etterfulgt av området rundt Ramallah (24,7%) og Jerusalem (17,9%). I dag teller de kristne på Vestbredden omtrent 50 000 (Mæland 2009, 97). Den største kirken er den ortodokse, etterfulgt av den katolske kirken. De protestantiske kristne utgjør bare 5% av den kristne befolkningen (Sabella 2005).

Kristendommen i regionen har vært pluralistisk helt fra sin begynnelse, skriver den lutherske pastoren Mitri Raheb i sin bok *I am a Palestinian Christian*. I motsetning til den europeiske konteksten eksisterte det aldri en ”monopolistisk” kirke i Palestina (Raheb 1995). Mary Cunningham, som selv er ortodoks, argumenterer på sin side for at kirken i den tidligste perioden av kristendommens historie var forent i en enhet med felles tro og sakramenter (Cunningham 2002, 2). Denne kirken utviklet seg senere til to hovedgrener: den romersk-katolske og den ortodokse kirke, men kirken var allikevel en enhet i omlag tusen år (ibid).

³ Diyar er et konsortium av fire lutherske, økumenisk orienterte organisasjoner.

Historisk kan kirkene i Palestina deles i tre kategorier: de eldste ortodokse kirkene som den greske, syriske, armenske og maronittiske⁴ kirkene. Dernest kirkene som skriver seg fra middelalderen og i tiden etter, som de latinske og romersk-katolske kirkene. Den siste kategorien omfatter de protestantiske kirkene, som for eksempel den lutherske kirke (Sabella 2005, 77).

Kulturelt sett ble kirken i Palestina, og resten av den senantikke kirken, påvirket av hellenistisk filosofi og romersk lov. Etter det den palestinske professoren Geris Khoury omtaler som ”frigjøringen av Syria fra bysantinerne”, ble det arabiske språket det offisielle språket for litteratur, mens gresk og syrisk språk ble brukt i religiøse riter i kirkene. En del gresk og hellenistisk litteratur ble oversatt til arabisk. Både hellenistisk, arameisk, syrisk og arabisk kultur har påvirket kirken direkte, skriver Khoury (2000, 15).

I denne oppgaven har jeg valgt å fokusere på de ortodokse og de lutherske kristne. Dette kan begrunnes med både metode og materiale. Det finnes som nevnt flere ulike kirker i regionen, og jeg ønsket derfor å forholde meg til færre kategorier av informanter. En annen årsak er at den ortodokse kirke er den opprinnelige ”folkekirken” i området, mens luthersk kristendom kom til denne regionen i nyere tid. De lutherske kirkene er i stor grad tilknyttet kirker i Vesten, i motsetning til den ortodokse kirke.

Kirkene benytter ulike religiøse kalendere og feirer forskjellige helligdager⁵. Det mest kjente eksempelet på dette er feiring av julaften på ulike datoer, grunnet de to ulike kalendere⁶. I Ramallah har man blitt enige om en felles feiring av julaften i desember, men forsøk på å få til det samme i Betlehem har ikke lyktes. Det feires også ulike ortodokse høytider som ikke finnes i luthersk tradisjon, blant annet ulike mariafeiringer som Jomfru Marias fødsel, ulike helgenfeiringer som Sankt Georgs dag, Sankt Nicholas’ dag, og *teofani* (feiringen av Jesu dåp). Denne feiringen innebærer en velsignelse av Jordanelven ved å kaste et kors i vannet, etterfulgt av velsignelser av hus. Protestantene feirer blant annet Martin Luthers dag, noe som selvsagt ikke feires av andre kirkelige retninger. Mangfoldet av kristne kirker kan sies å være både en styrke og en svakhet. Dette mangfoldet fordrer økumenisk arbeid som en nødvendighet for å styrke den kristne minoritetens samhold

⁴ Maronittisk er ikke lenger ortodoks.

⁵ Kalendrene inneholder ulike festdager, samtidig som ortodoks og katolsk kristendom har flere religiøse fester enn protestantisk kristendom har.

⁶ Østkirken og vestkirken benytter to ulike kalendersystemer: den gregorianske og den julianske kalender. En tredje kalender er den armenske.

i Midtøsten. Pastor Mitri Raheb peker også på det at mange kristne trekkes mot vestlige og sekulære ideer, noe jeg kommer tilbake til senere i oppgaven.

Naim Ateek bruker betegnelsen ”kulturelle muslimer” om de kristne i Midtøsten (Fossum 2003, 203). Under Osmanriket var de kristne kjent som ”millat” (gruppe). I mange år var de kjent som kun én gruppe, ”rum ortodoks”, hvor ”rum” var en betegnelse på mennesker fra det romerske imperiet (Khoury 2000, 19). De kristnes posisjon som minoritet er derfor et viktig aspekt ved deres identitet, og vil av den grunn være et tema flere steder i denne oppgaven.

De palestinske kristne bidrar mer til det nasjonale samfunnet enn man skulle tro, tatt i betraktning at de er svært få i De palestinske områdene, skriver Bernard Sabella (1994, 33). Han begrunner dette med at palestinske kristne har relativt høy utdanning: ”Among Palestinian Christians, education has been valued for the sense of security which it imparted to the educated, through acquiring foreign languages and qualifications for employment (ibid.). Av denne grunn regnes gjerne palestinske kristne som en ressurssterk gruppe.

Arabisk språk og kultur har erstattet de ulike språkene og kulturene som eksisterte her tidligere, slik at de opprinnelige språkene kun benyttes i liturgisk praksis og ritualer. I dag regnes det arabiske språket og kulturen for å være lokale arabiske palestinske kristnes språk og kultur, og kan dermed regnes for å være den viktigste forenende faktoren for den lokale kirken og folket.

Samtidig kan det argumenteres for at kristne i Midtøsten står mellom en sekulær nasjonalisme, og muslimsk og jødisk fundamentalisme. Mitri Raheb trekker paralleller mellom muslimsk fundamentalisme og emigrasjon blant kristne: Mens en frustrert muslim gjerne får en mer fundamentalistisk tankegang, er det større sannsynlighet for at en frustrert kristen emigrerer, skriver han (Raheb 1995, 23). Denne massive utvandringen truer på mange måter den kristne palestinske identiteten, da det stadig blir færre kristne i området. Jens Olav Mæland skriver også at de palestinske kristne befinner seg mellom ulike ideologier: først er den sionistiske ideologien og praksisen. Denne ideologien er en trussel mot de kristne fordi den først og fremst fokuserer på at landet Israel tilhører det jødiske folk. Videre kan også den kristne sionismen sees på som et problem, fordi den også støtter den jødiske sionismens tankesett om at Israel skal være jødernes eiendom. Men også islamismen er en utfordring for de palestinske kristne: ”Hvis de radikale islamistene får gjennomslag for en islamsk statsform

i De palestinske områdene, vil de kristne kjenne sin identitet og sin frihet truet” skriver Mæland (2009, 23). De palestinske kristne står dermed overfor mange utfordringer.

Det er mange forklaringer på hvorfor kristne palestinere velger å bosette seg i andre land. Emigrasjonsmønsteret er også svært komplekst, da mange velger å komme tilbake til hjemlandet etter flere år i utlendighet. Mange velger å ta utdanningen i for eksempel USA for så å komme tilbake og bosette seg i Midtøsten. Allikevel er det mange omtaler som ”brain drain” et betydelig problem, da den økonomiske situasjonen gjør at mange ser det som mer fristende å jobbe i andre land der man kan tjene opp til flere ganger så mye som i Det palestinske området. Dermed er det også gjerne de mest ressurssterke som forsvinner fra Vestbredden. Under feltarbeidet møtte jeg svært mange som hadde bodd i utlandet, hadde familie i utlandet og/eller som selv ønsket å flytte. Tilnærmet alle jeg snakket med behersket engelsk, og mange hadde også lært andre fremmedspråk som hebraisk, fransk eller spansk.

1.3 Ortodoks kristendom i Palestina

Det er visse forskjeller mellom Østkirken og Vestkirken⁷ i blant annet tro, liturgi og tradisjon. Selv om teologien ikke står i fokus i min oppgave ser jeg det som relevant å gi en kort introduksjon av ortodoks og luthersk kristendom. Med betegnelsen gresk-ortodoks, eller bare ortodoks som jeg benytter i denne oppgaven, innbefattes den geografiske og kulturelle tilhørigheten til det gresktalende Østromerriket. Videre benyttes det også andre geografiske og etniske betegnelser som henviser til nasjonalkirker med samme tro, for eksempel russisk-ortodoks. En samlebetegnelse for disse kirkene er ganske enkelt ”ortodokse Kirke” (Frøyshov 1997, 75).

I dag er det patriarker i Konstantinopel, Antiokia, Alexandria, Jerusalem, Moskva, Georgia, Serbia, Romania og Bulgaria, som også er de viktigste lokalkirkene. Patriarken i Jerusalem har jurisdiksjon over de ortodokse kirkene i Jordan, Israel og De palestinske områdene. Omtrent 90% av de kristne i Palestina tilhørte denne kirken for et par hundre år siden. I dag tilhører om lag halvparten av de palestinske kristne den ortodokse kirke (Sabella 2005).

Som i hele kristenheten ble gudstjenestene i Midtøsten ble opprinnelig utformet på gresk, men man begynte å utforme liturgi på de lokale språkene fra 300-tallet. Først på slutten av 1800-tallet gikk den ortodokse kirken over til å bruke hovedsakelig arabisk i gudstjenestene

⁷ Det endelige skillet mellom Østkirken og Vestkirken skjedde i 1054.

(Frøyshov 2003, 7). I dag brukes omtrent bare arabisk (med unntak av enkelte fraser på gresk) i gudstjenestene i de ortodokse kirkene på Vestbredden. Bruken av gresk i liturgien er derimot mer vanlig i klostrene. Fra 1600-tallet var det ortodokse hierarkiet hentet fra Hellas, og slik er det fortsatt i dag. Det at menigheten og hierarkiet har ulik nasjonalitet, har tidvis ført til stridigheter. Blant annet beskylder mange palestinere det greske patriarkatet for å selge og leie ut jord til israelske myndigheter og jødiske bosettere.

Selv om man i hovedsak har gått over til arabisk i gudstjenestene, er kirken fortsatt svært konservativ når det gjelder liturgisk praksis. Liturgien er da også den viktigste norm for den ortodokse læretradisjonen. Den ortodokse kirken, som den katolske, er fortsatt bestemt på at kun de som bekjenner seg til denne kirken kan motta nattverd i kirken. Dette begrunnes med at den ortodokse tro er en nødvendig forutsetning for det kirkelige fellesskap og at nattverden er selve uttrykket for kirkelig fellesskap og enhet (Molland 1976, 24).

Førstelektor i religion og livssyn, Per Bjørnar Grande, forklarer at den ortodokse kirke karakteriseres i forholdt til andre kirkesamfunn ved at den er mer opptatt av liturgi, mens den katolske og protestantiske kirke er mer opptatt av lære. Dette er dog svært vide karakteristikk. Gudstjenesten i den ortodokse kirken er preget av mystikk og tradisjon. Troen tilegnes ved mystisk innlevelse i den religiøse sannhet, og kirkeforfatningen anses som en viktig del av tradisjonen (Molland 1967, 24).

Et annet viktig kjennetegn er bruken av ikoner av stein over døren. Disse ikonene vil vanligvis være av sankt Nikolas eller sankt George, eller mer sjelden av Maria, til forskjell fra for eksempel lutherske og evangeliske kristne som heller dekorerer hjemmene med malerier av Jesus eller enkle kors. Symboler av stor betydning for palestinere er hellige rom som Fødselskirken, Gravkirken og tempelhøyden med al-Aqsa-moskeen og Klippedomen. Fødselskirken ligger i Betlehem og besøkes daglig av turister. Gravkirken og al-Aqsa ligger i gamlebyen i Jerusalem, der mange palestinere ikke har tilgang dersom de er bosatt på Vestbredden. Disse stedene er av stor betydning for palestineres nasjonale identitet, skriver professor Adnan Musallam. Dermed burde det ikke overraske israelerne at palestinere insisterer på at det arabiske Jerusalem også er deres evige hovedstad, skriver han. Han mener også at det å nekte palestinere tilgang til disse stedene ”only inflames their nationalist and religious feelings and deepens their identity” (1999, 11).

Både Fødselskirken og Gravkirken er katedraler for den ortodokse kirken. Ved siden av ortodokse helligsteder er også ritualer som prosesjoner ved jul og påske av stor betydning

for palestineres nasjonale identitet. Dette viser at den palestinsk-ortodokse kirken, til tross for det greske hierarkiet, spiller en viktig rolle for kristen nasjonal identitet, og at ortodokse symboler omfavnes av ikke-ortodokse palestinere.

1.4 Luthersk kristendom i Palestina

På 1800-tallet kom ulike evangeliske og protestantiske misjonærgrupper til Israel/Det palestinske området. Mitri Raheb daterer begynnelsen på den evangelisk-lutherske kirkens historie i det hellige land til 1841, da et anglo-prøyssisk bispedømme ble grunnlagt i Jerusalem (Raheb 1994, 127). Bispedømmet var en union mellom den lutherske og anglikanske kirke. Unionen endte i 1886, og hadde da for det meste av tiden vært underlagt biskop Samuel Gobat (Holmes 2007, 105). Enkelte av disse gruppene fikk nye medlemmer fra de eldre og mer etablerte kirkene, noe som medførte ergrelse hos noen av kirkene som mistet medlemmer, skriver Geris Khoury (2000, 20).

De lutherske kristne utgjør kun en liten del av den palestinske kristne befolkningen, men kirken er svært aktiv i blant annet dialogarbeid og i å bygge skoler og ulike organisasjoner. Forholdet mellom den ortodokse kirke og den lutherske kirke har vært mer fjernt og mindre konfliktfylt enn forholdet mellom de ortodokse og katolikkene, skriver Grande (2009, 214-215). Han mener årsaken til dette er først og fremst de geografiske avstandene.

I motsetning til de tradisjonelle kirkene i Midtøsten hadde ikke de protestantiske og evangeliske kirkene en rettslig status i Osmanriket, noe som gjorde deres arbeid problematisk (ibid.). I dag står den lutherske kirken sterkere, og selv om den har få medlemmer sammenlignet med de store kirkene, står lutherske kirker og organisasjoner bak flere skoler og sentre i Beit Sahour, Betlehem og Beit Jala. I de lutherske privatskolene får barna blant annet tyskundervisning, og flere lærere og prester har studert i Tyskland.

Ifølge Raheb er ikke den lutherske kirkens arbeid i regionen knyttet til (eller interessert i) de tradisjonelle hellige stedene i Palestina. Snarere er kirken opptatt av å arbeide innen fem hovedområder: skoler, sosialt arbeid, kontekstuell teologi, forholdet mellom de ulike kirkene rundt om i verden, og dialogarbeid med de to andre monoteistiske religionene (Raheb 1994). De første protestantiske misjonærene prioriterte å bygge skoler fremfor nye kirker, og vektla utdanning og kunnskap (Raheb 1994, 128). Utdanning er viktig for demokratisering og utvikling av regionen. Spesielt viktig er det at det finnes en vidsynt tro i en tid hvor religiøs fundamentalisme får stadig sterkere fotfeste, fortsetter han (ibid.). I mitt intervju med Raheb

vektlegger han viktigheten av det å ha en visjon, for at den kristne minoriteten skal overleve og ha en fremtid i området.

Den lutherske kirken har etablert flere av de mer kjente skolene og institusjonene i Betlehemsområdet. Talita Kumi, som ligger i Beit Jala, er den mest kjente skolen. Kirken og dialogsentret Abrahams Herberge, som også ligger i Beit Jala. I Betlehem finnes et mediesenter, Dar al Kalima, hvor det også tilbys kurs og utdanning. Mange utdanner seg her til å bli for eksempel turistguider

1.5 Israel/Palestina-konflikten

Den langvarige konflikten mellom palestinere og israelere er et komplekst og omfattende tema, og vil av den grunn ikke bli vektlagt i denne oppgaven. Jeg skal dog forsøke å illustrere hovedtrekkene og trekke inn det som er relevant for nettopp de palestinske innbyggerne på Vestbredden. Simona Sharoni og Mohammed Abu-Nimer peker på at konflikten ofte blir presentert som ”an intractable struggle between two national movements with competing claims over the same territory” (2004, 170). Men denne beskrivelsen ignorerer den skjete fordelingen av makt mellom israelske jøder og palestinere, både tidligere og i dag, mener de: ”For example, it is seldom recognized that the creation of the state of Israel in 1948, which affirmed the national aspirations of the Jews, came at the expense of Palestinians, whose desire for self-determination and territorial sovereignty remains largely unfulfilled.” (ibid.) De mener videre at konflikten er med på å forme både israeleres og palestineres kollektive identitet. Ikke minst er konflikten av betydning for hvordan man omtaler seg selv og andre. Betegnelsen ”israeler” og ”palestiner” har i seg selv vært grunnlag for diskusjoner. Frem til 1970-tallet avsto mange jøder, både i Israel i andre land å bruke betegnelsen ”palestinere”. Det samme gjaldt flere politikere, akademikere og medieanalytikere (Sharoni & Abu-Nimer 2004, 171). Palestinerne ble dermed deprivert sin stedstilhørighet. Fra 1980-tallet begynte man derimot å integrere betegnelsen i konfliktens diskurs, også i Israel.

Sharoni og Abu Nimer definerer ”palestinere” som: “Arabs – Christian, Muslim and Druze who have lived in Palestine for centuries” (2004, 172).

Benevnelsen ’Palestina’ i stedet for ’Det palestinske området’, ’Vestbredden’ og ’Gazastripen’ er også blitt mer vanlig (Sharoni & Abu Nimer 2004, 171.). Jeg velger allikevel å bruke betegnelsen ’Vestbredden’ eller ’Betlehemsområdet’ når jeg skriver om området hvor jeg har gjort mitt feltarbeid, for å presisere hvilket område det er snakk om. Dette gjør jeg fordi det er store forskjeller på for eksempel Gaza og Vestbredden, både når det

gjelder politisk situasjon, sikkerhet og lignende. Det er også til dels store forskjeller innad på Vestbredden, som jeg også kommer til å nevne senere i oppgaven.

På den annen side har også mange, først og fremst fra arabiske land og palestinasympatisører, avstått fra å bruke termen ”israelere”, for heller å bruke ord som ”jøder” eller ”sionister” (Sharoni & Abu-Nimer 2004, 171). Sionistbevegelsen tok form i Europa på slutten av 1800-tallet som en reaksjon på økende europeisk nasjonalisme og antisemittisme. I dag finnes det ulike former for sionisme; sosialistisk, ikke-sosialistisk, religiøs eller sekulær. Selv om det ikke finnes en spesiell definisjon av betegnelsen, forklarer Sharoni og Abu-Nimer at for de fleste jøder er sionisme ”a movement for Jewish national self-determination designed to restore their right to live in the land of their ancestors” (Herzberg sitert i Sharoni & Abu-Nimer 2004, 176). De fleste palestinere har nok andre assosiasjoner til denne betegnelsen, og for mange er sionisme et svært negativt ladet ord. Under feltarbeidet mitt hørte jeg ved et tilfelle det arabiske ordet for sionisme, uten at jeg forstod hva det betydde. Jeg spurte derfor om noen kunne oversette det, og jeg ble forklart at det betydde sionisme, ”altså jødisk mafia”.

Tanken om staten Israel ble først utarbeidet ved en kongress i Basel i Sveits i 1897, der Verdens Sionistorganisasjon møttes for å utarbeide en plan om en jødisk stat. Den britiske Balfour-erklæringen i 1917, der jødene ble lovet et ”jødisk nasjonalhjem” i Palestina var også en essensiell del av historien mot opprettelsen av landet. Samtidig innvandret mange jøder til Palestina fra omkring begynnelsen av 1900-tallet. Den jødiske immigrasjonen til Palestina hadde en klar sammenheng med den økende antisemittismen i Europa fra slutten av 1800-tallet. På begynnelsen av 1900-tallet begynte også palestinske kristne å emigrere til Europa, Nord- og Sør-Amerika. Blant annet gjennom vestlig misjonsarbeid hadde de kristne fått tilknytning til Vesten .

FN vedtok i 1947 en resolusjon som erklærte at Palestina, som på denne tiden var et britisk mandatområde, skulle deles inn i en jødisk og en arabisk stat, hvor Jerusalem skulle ha status som en internasjonalt administrert sone. Den endelige avgjørelsen om å etablere en jødisk stat i 1948 førte til at det umiddelbart brøt ut krig mellom den nye staten og de arabiske nabolandene. Krigen ble et nederlag for araberstatene. I 1967 gikk Israel til angrep på Egypt, hvorpå Syria og Jordan også ble med i denne krigen for å kjempe mot Israel. Krigen endret de eksisterende grensene, og Israel la Gazastripen, Sinai, Golanhøydene, øst-Jerusalem og Vestbredden under okkupasjon. Krigen omtales gjerne som seksdagerskrigen. Deretter brøt det ut en ny krig i 1973, der Egypt og Syria angrep Israel for å ta tilbake Golan og Sinai.

Opprettelsen av staten Israel medførte også et massivt flyktningproblem, der mange palestinere rømte til omkringliggende arabiske stater, som Libanon og Syria. Mange ble også fordrevet internt i landet⁸. Flyktningproblemet er fortsatt i stor grad uløst, og mange palestinere bor i dag i flyktningleire både i De palestinske områdene og i andre land i Midtøsten. I Betlehem ligger flyktningleirene Aida og Dheisheh, og i Libanon ligger blant annet Sabra og Shatila, der flere hundre⁹ ble drept i en massakre i 1982.

I tillegg til krigene har det også frem til i dag oppstått en såkalt *intifada* to ganger. I løpet av tiden jeg oppholdt meg i Betlehemsområdet var det tidvis snakk om at en tredje intifada var rett rundt hjørnet, men situasjonen roet seg etter hvert. Den første intifadaen begynte i desember 1987 på Gazastripen etter en kollisjon mellom en israelsk tanks og flere biler med palestinske arbeidere som ventet på å kjøre gjennom en kontrollpost. Fire ble drept og syv alvorlig skadet. Snart begynte rykter om at hendelsen ikke var en ulykke, og ofrenes begravelse utviklet seg til demonstrasjoner, som snart spredte seg til Jerusalem og Vestbredden. Den andre intifadaen brøt ut i september 2000 etter at Ariel Sharon, ledsaget av flere hundre soldater, gikk opp på tempelhøyden. Denne opptreden ble tolket som en provoserende handling, og utløste dermed intifada nummer to.

1.6 Den politiske situasjonen på Vestbredden i dag

En del av forsøket på å skape fred var Osloavtalen, som ble undertegnet i 1993. Avtalen var et resultat av hemmelige samtaler mellom PLO (Palestine Liberation Organisation, etablert i 1964) og den israelske regjeringen med Yitzhak Rabin som statsminister og hans arbeiderpartiregjering. Avtalen innebar blant annet delingen av Vestbredden inn i tre ulike soner med ulik status. De palestinske byene skulle være under full palestinsk kontroll, og ble kalt område A. Landsbygda skulle være under sivil palestinsk kontroll, mens Israel skulle ha myndighet over sikkerhet og rettshåndhevelse. Dette ble sone B. Områdene som falt under sone C skulle være under full israelsk kontroll. Betlehemsområdet ligger i sone A, men israelsk politi har allikevel dukket opp under for eksempel demonstrasjoner (blant annet under en fredelig demonstrasjon arrangert av palestinske kristne i Ush Ghrab i Beit Sahour 21. februar 2010), til stor ergrelse for befolkningen i området.

I dag er det på mange måter innbyggerne på Gazastripen som er hardest rammet av okkupasjonen. Men den israelske okkupasjonen medfører daglig utfordringer og problemer

⁸ Det finnes mye litteratur om dette temaet, av blant annet Benny Morris og Ilan Pappé.

⁹ Tallene på antall drepte varierer sterkt mellom ulike kilder, med et anslag på om lag 800 – 3500 omkomne.

for den palestinske befolkningen på Vestbredden. Selv om man som besøkende fra et annet land ikke har like store vanskeligheter med å ta seg fra et område til et annet på Vestbredden merkes okkupasjonen allikevel. Både faste og midlertidige kontrollposter gjør at man til enhver tid bør ha med seg identitetspapirer. Sikkerhetstiltakene merkes også inne i Israel, der man må vise frem veske, bag og lignende for kontroll dersom man skal inn på et kjøpesenter, i banken, postkontoret og til og med på enkelte restauranter. Tidligere var det også vanlig med slike kontroller på offentlig transport. Hovedbegrunnelsen for å bygge den kontroversielle separasjonsmuren har vært å beskytte innbyggerne i Israel mot blant annet selvmordsangrep.

Antallet bosetninger øker hele tiden, til tross for at byggingen av nye bosetninger ikke er tillatt på okkupert land. Det seneste tiltaket mot denne byggingen var en avtale mellom amerikanske og israelske myndigheter der israelske myndigheter gikk med på å stoppe all utbygging på den okkuperte Vestbredden. Det skulle derimot fortsatt være tillatt i Øst-Jerusalem, samt å bygge offentlige bygg, og bygge på allerede eksisterende hus. En slik avtale ser de fleste palestinere på som lite troverdig. Et stort problem med disse bosetningene er ikke bare at de tar opp land som egentlig tilhører palestinerne, men også at mange av bosetterne er radikale sionister som stadig tyr til vold mot palestinske sivile. I mange tilfeller får også bosettere utøve grove handlinger mot palestinsk sivilbefolkning uten at dette får rettslige konsekvenser.

Ordet *nahda*, som kan oversettes til norsk med ordet ”motstand” er et stikkord for den palestinske befolkningen i dag. Det føres mange former for motstandskamp, både med og uten vold, av kristne og muslimer. Denne motstandskampen både forener og splitter, da ikke alle er enige i bruk av vold som frigjøringskamp. Gina Lende (2003) peker i sin masteravhandling på hvordan mange palestinske kristne slutter seg til ikke-voldelig motstandskamp mot okkupasjonen. Samtidig støtter også en del palestinere, deriblant kristne, væpnet motstandskamp mot Israel. PFLP (Popular Front for the Liberation of Palestine) ble grunnlagt av George Habash, en palestiner fra en ortodoks kristen familie. Den palestinske biskopen i den ortodokse kirken, Atallah Hanna, har også kommet med sterke uttalelser om den israelske okkupasjonen. Flere nettaviser og hjemmesider på Internett med informasjon om biskopen opplyser også at han tidligere har vært arrestert for angivelig å ha støttet palestinsk terrorisme, og mistet sitt israelske statsborgerskap som følge av dette.

Sharoni og Abu-Nimer peker på at de interne forskjellene innad i den palestinske eller israelske befolkningen – ofte fremstilles konflikten som en kamp mellom to grupper som hver

er nærmest homogene, noe som ikke er korrekt (2004, 171). Samtidig mener de at de religiøse forskjellene mellom kristne og muslimske palestinere i stor grad har blitt ignorert, da palestinere har forsøkt å forenes under et felles banner for kampen for frigjøring (ibid., 173). Samtidig har oppblomstringen av politisk islam gjort seg gjeldende i palestinsk samfunn og politikk, skriver de (ibid.). Denne påstanden er flere av mine informanter enige i, som jeg skal komme tilbake til i hoveddelen av oppgaven.

Gaza grenser til både Israel og Egypt, mens Vestbredden grenser til Israel og Jordan. Politisk er De palestinske områdene delt, ved at Fatah har politisk styre på Vestbredden og Hamas på Gazastripen. Etter at Yasser Arafat døde i november 2004 overtok Mahmoud Abbas (Abu Mazen) som president i 2005. Hamas boikottet presidentvalget.

Siden vant Hamas valget til den lovgivende palestinske forsamlingen i januar 2006. Denne regjeringen ble boikottet av USA og EU, som regnet Hamas som en terrororganisasjon. Hamas og Fatah undertegnet en avtale i 2007 om en ny koalisjonsregjering med medlemmer fra begge partiene. Den nye regjeringen var derimot ikke i stand til å stanse konflikten, og dermed blusset det opp nye kamper mellom ulike grupper med tilhørighet til de to partiene.¹⁰ Vestbredden: Beit Sahour, Betlehem og Beit Jala.

Utenriksdepartementets fraråder nordmenn å reise til Gaza, og skriver videre i sine offisielle reiseråd at reisende bør vurdere nødvendigheten av reiser til Vestbredden. Situasjonen i området var allikevel relativt rolig, med unntak av enkelte opptøyer i og rundt tempelhøyden i Jerusalem da jeg oppholdt meg i området. Kontroversen rundt Goldstone-rapporten¹¹, frustrasjon over den årelange okkupasjonen som blant annet innebærer hyppige kutt i vanntilførselen, byggingen av den kontroversielle muren og stadig bygging av jødiske bosetninger fører naturlig nok til en spent situasjon mellom israelere og palestinere. I løpet av perioden jeg oppholdt meg i Det palestinske området klarte en gruppe israelere gjentatte ganger å ta seg inn på området utenfor Klippedomen og al-Aqsa-moskeen, noe som førte til opptøyer og sammenstøt mellom soldater og demonstrerende palestinere.

Den berømte muren og alle tiltakene som er innført av sikkerhetsmessige årsaker skaper en enda større avstand mellom israelere og palestinere. Etter Oslo-avtalen i 1993 ble Vestbredden delt inn i ulike soner: A, B og C. Betlehem, Beit Sahour og Beit Jala ligger i sone A, som kun styres av palestinerne selv. Her har ikke israelske statsborgere lov til å reise

¹⁰ For mer informasjon, se LandInfos nettsider om De palestinske områdene.

¹¹ Rapporten ble utarbeidet av FNs menneskerettighetsråd og omhandlet krigshandlingene knyttet til Israels angrep på Gazastripen vinteren 2008/2009.

inn, ifølge israelsk lov. Samtidig er det vanskelig for palestinere å få tillatelse til å reise inn til Israel. Slike tillatelser gis bare midlertidig, og man kan bli nektet innreise permanent av ulike årsaker.

1.7 Kultur, tradisjon og religion i Midtøsten

Israel og De palestinske områdene er vugge for de tre monoteistiske religionene kristendom, islam og jødedom. Jerusalem er nærmest en smeltedigel der mennesker med ulik religiøs tro lever tett side om side. Om man oppholder seg i gamlebyen i Jerusalem vil man høre ulike kirkeklokker som kimer fra tidlig morgen, bønnerop som kaller muslimene til *salah* (obligatorisk bønn) fem ganger om dagen, og se turister og pilegrimer fra hele verden vandre rundt i den hellige byen. Både Jerusalem og andre byer og steder av stor symbolsk og religiøs betydning fordres av muslimer, jøder og kristne. For muslimer regnes Jerusalem (arabisk: *al Quds*) som en hellig by, etter Mekka og Medina. Særlig al-Aqsa-moskeen er av stor symbolsk viktighet. Moskeen og Klippedomen er begge bygget på ruinene av kong Salomos tempel, med den kjente klagemuren. Enkelte jødiske religiøse ledere og grupper har uttrykket et ønske om å gjenoppbygge tempelet, noe som gjør at mange muslimer frykter at deres hellige bygg vil gå tapt.

De tre verdensreligionene har alle hatt en definerende tilstedeværelse i regionen, og er stadig av stor betydning. Kristne møter utfordringer som minoritet i land med hovedsaklig muslimske innbyggere. Videre påvirkes politikken i Israel av jødisk fundamentalisme, noe som igjen har innvirkning på fredsprosessen. Samtidig har Midtøsten blitt påvirket av sekulære verdier gjennom europeisk kolonisering (Esposito, Khan & Schwedler 2004). Som jeg skal komme inn på senere har islam en definerende betydning også for de kristne på Vestbredden.

Selv om jeg oppfattet mange palestinere som nokså ”moderne”, er det også tydelige kulturelle forskjeller mellom det palestinske og det norske samfunnet. Det å ha et godt omdømme er svært viktig, da dette sannsynligvis avgjør om man blir gift eller ikke, og jeg ble fortalt at et ekteskap er nokså avgjørende for å leve et ”fullverdig” liv. Det er vanlig å bo hjemme til man er gift, dermed er det mange som bor hjemme til de er i voksen alder. Familie er av stor betydning, da det gjerne er familien som stiller opp dersom man har problemer. Familien må også til en viss grad ta ansvar for egne familiemedlemmer dersom noen bryter loven eller opptrer uakseptabelt. Mange kjenner hverandre bare på familienavn. Alle disse observasjonene er selvsagt generaliseringer, men baseres på både samtaler jeg har hatt med

palestinere bosatt på Vestbredden, og observasjoner jeg gjorde i løpet av tiden jeg oppholdt meg i området.

Nettopp kultur ble nevnt av flere informanter, da de mente at trass i ulik religiøs tilhørighet, har palestinere en felles kultur. Dermed anser jeg kultur som en viktig identitetsmarkør. Med både vestlig innflytelse og endringer innad i de arabiske land er det delvis store forandringer på gang også på Vestbredden. Informantene beskrev ulike perspektiver på fremtiden, og hadde ulike syn på hva slags type utvikling som skjer nå. En annen motsetning hos informantene var at flere ga uttrykk for at den palestinske/arabiske kulturen har klare grenser for påkledning og livsførsel. Selv om ingen i intervjuene ga sterkt uttrykk for at de oppfattet dette som et problem, mente ei ung jente i Betlehem at vi i den vestlige delen av verden er heldige som kan kle oss akkurat som vi vil.

2 Teori og metode

2.1 Analytiske perspektiver

2.1.1 Begrepsavklaring

Det finnes svært mange definisjoner av identitet. Antropolog Finn Sivert Nielsen, forklarer identitet med ”det et menneske ”identifiserer” seg med, de man ser seg selv som ”identisk” med, det som er ”identisk med seg selv” og derfor er gjenkjennelig som ”meg”.” (2000, 1). I antropologisk forstand favner identitetsbegrepet både personlig identitet og gruppeidentitet på ulike nivåer – fra de helt lokale til de helt globale, forklarer Nielsen videre (ibid.). Thomas Hylland Eriksen, gir en forklaring på identitetsbegrepet i antropologisk sammenheng. Han forklarer at identitet innebærer å være “ *the same as oneself as well as being different*” (Hylland Eriksen 2002, 60). Han mener også at identitet er kontekstavhengig. Han fortsetter med å forklare at identitet ikke skapes helt verken innenfra eller utenfra, men snarere i grenseflatene mellom person og omgivelser (Hylland Eriksen 2008, 162). Dette er også noe jeg ble oppmerksom på under feltarbeidet, der hvem man omtalte som ”vi” og ”oss” og hvem som ble regnet som ”de andre” endret seg etter hvilket ”lag” av identitet man snakket om: palestinere i relasjon til israelere, kristne i relasjon til muslimer, ortodokse i relasjon til protestanter. Jeg har også valgt å trekke inn noen av Hylland Eriksens perspektiver på identitet og etnisitet for å belyse mitt materiale.

I denne oppgaven vil jeg benytte en relativt enkel forståelse av identitetsbegrepet, presentert av Richard Jenkins, i hans bok *Social Identity*: ”As a very basic starting point, identity is the human capacity – rooted in language – to know ’who’s who’ (and hence ’what’s what’)” (Jenkins 2008, 5). Jenkins vektlegger også likheter og forskjeller. Disse to aspektene henger sammen med identitet i prosessen med å klassifisere ting eller personer, og å assosiere eller knytte seg selv til noe eller noen andre (Jenkins 2008, 17).

Tilhørigheten kan gjelde det stedet der en bor, skriver historieprofessor Knut Kjelstadli. Han peker på at en felles fortid binder folk sammen (1999, 23). Et bevisst forhold til historien kan derfor være en viktig del av menneskers identitet. Forsøket på å skape en identitet kan også ha en bakside, ved at det oppstår et spørsmål om legitimering. Israel/Palestina-konflikten preges sterkt av legitimitetsspørsmålet, og det vises ofte til både nyere og eldre historie i argumentasjonen om disse landområdene.

Hoveddelen av oppgaven omhandler blant annet informantenes etniske identitet. For å belyse de palestinske kristnes etnisitet har jeg benyttet noen av Frederik Barths teorier på området, samt antropolog Thomas Hylland Eriksens teorier. I boken *Ethnic Groups and Boundaries* presenterer Barth fire ulike kriterier i antropologien for å definere en etnisk gruppe. En slik gruppe:

1. Is largely biologically self-perpetuating.
2. Shares fundamental cultural values, realized in overt unity in cultural forms.
3. Makes up a field of communication and interaction
4. Has a membership which identifies itself, and is identified by others, as a constituting a category distinguishable from other categories of the same order.

(Barth 1969, 10-11)

Jeg vil diskutere disse punktene nærmere i kapittel 3.1 som omhandler etnisk identitet.

2.1.2 Identitet og tilhørighet

Det er mange faktorer som spiller inn på palestineres identitet. Ikke minst er den palestinske befolkning delt inn i ulike områder: Gaza, Israel og Vestbredden. Under mitt feltarbeid høsten 2009 var det svært vanskelig å bevege seg mellom disse ulike områdene. Gazastripen er i skrivende stund nærmest hermetisk lukket, og fremdeles sterkt preget av den massive bombingene vinteren 2008/2009. Tidligere var det også enklere å flytte fra Gaza og bosette seg for eksempel på Vestbredden, noe som i dag er nærmest umulig. Mennesker som ifølge Israelske styresmakter oppholder seg ulovlig på Vestbredden, risikerer å bli deportert til Gazastripen. Gaza er også styrt av Hamas, som har en tydelig religiøs agenda, til forskjell fra Fatah som styrer på Vestbredden. Inne i Israel bor også mange palestinere, hvorav mange har israelsk statsborgerskap (hvorvidt de kan regnes som likeverdige borgere, kan diskuteres). Til sammen utgjør den palestinske befolkningen om lag 11 millioner, hvorav omtrent halvparten lever i diaspora i ulike deler av verden¹². Faktorer som spiller inn på palestineres identitet er dermed forskjellig i de ulike områdene.

Kristne palestineres identitet er kompleks, og man føler tilhørighet til ulike deler av samfunnet: kultur, religion, familie, kirke og språk for å nevne noe. Hylland Eriksen beskriver dette som å befinne seg i flere grenseflater. Dette er også et viktig poeng med denne oppgaven: å vise mangfoldet i den palestinske identiteten. Mens enkelte føler en sterk

¹² Tallene er hentet fra den israelske nettavisen ynetnews.com, som opplyser å ha hentet opplysningene fra Palestinian Central Bureau of Statistics. Ifølge nettavisen kan ikke tallene sies å være fullstendig korrekte.

tilhørighet til for eksempel den ortodokse kirken og samtidig ikke ser på seg selv som araber, føler andre en sterkere tilknytning til det palestinske arabiske samfunnet, og identifiserer seg i mindre grad med ”sin” kirke.

En annen faktor knyttet til palestinsk kristen identitet og tilhørighet er den tildels store forskjellen på samfunn, kultur og historie i Midtøsten og for eksempel den vestlige, europeiske kulturen. Slik jeg ser det vil det derfor være en utfordring å beskrive den palestinske kristne identiteten med tanke på at jeg selv har europeisk bakgrunn. Som en motvekt til dette har jeg også trukket inn den syriske sosiologen Halim Barakat, som blant annet kritiserer vestlig forskning og litteratur om Midtøsten for å være orientalistisk.

Identitet handler også i stor grad om individet og gruppen i forhold til andre. I kapittel 5 vil jeg derfor komme inn på forholdet mellom muslimer og kristne. Det var tydelig at dette var et tema som opptok mange palestinere. Nettopp fordi identitet handler om å være noe i forhold til noen andre, vil forholdet mellom kristne og muslimske palestinere være relevant. Det samme gjelder også på et annet plan, i forholdet mellom de ulike kirkesamfunnene.

Det å fremstille hoveddelen av oppgaven i variabler er en utfordring, da de forskjellige kategoriene i stor grad kan sies å overlappe hverandre. For eksempel har religiøs identitet og tilhørighet mye å si for menneskers sosiale og kulturelle identitet, selv om, slik mange av mine informanter påpeker, kristne og muslimske palestinere i stor grad deler samme kultur.

Et annet perspektiv jeg ser på som relevant for mitt materiale er sosiolog Emile Durkheims religionsteorier. For Durkheim er religion et sosialt fenomen. Han hevdet at ritualer og religionsutøvelse er en form for tilbedelse av samfunnet, da det i realiteten er samfunnet som regnes som hellig. Durkheims teorier kan derfor sees i sammenheng med både religiøs tilhørighet og ritualer. Videre er Durkheim kjent for sine tanker om det hellige og det profane, noe som også er viktig i mange sammenhenger i mitt materiale. For Durkheim er moral og etikk en viktig del av religion. Dette fordi religion i durkheimsk forstand først og fremst handler om praksis, og fordi religiøse forskrifter er obligatoriske av natur (Strenski 1998, 117).

Durkheims teorier kritiseres blant annet for å være for reduksjonistiske, og han er kritisert for sitt materiale fra studier av urbefolkningen i Australia, som hans analyser baseres på (Pals 2006, 111). Det er også gått lang tid siden hans verk *Les formes élémentaires de la*

vie religieuse (engelsk: *The elementary forms of religious life*) ble publisert. Allikevel har jeg valgt å benytte noen av Durkheims perspektiver i denne oppgaven, da hans teorier kan være forklarende for mye av mitt innsamlede materiale. Stuart Hall argumenterer for at Durkheims sosiologi er relevant for diskusjoner knyttet til kulturell identitet i senmoderniteten (Hall 1992, 274).

Betegnelsen senmoderne eller postmoderne kan dog være et problematisk utgangspunkt. Da denne oppgaven omhandler De palestinske områdene i dag, ser jeg det som viktig å påpeke at ifølge Halim Barakat er ikke denne betegnelsen relevant for den arabiske verden, da han regner dette for å være et vestlig konsept.

Amin Maalouf hevder at globalisering har ført til at mennesker får et økt behov for identitet (Maalouf 2000, 78). Med globaliseringsprosessene er det også et behov for en *ny* identitet, mener han (ibid., 30). Globaliseringen har også gjort at mennesker blir mer oppmerksomme på at man bor i en global snarere enn en lokal kontekst.

Halim Barakat peker på at befolkningen i arabiske stater i stor grad anser seg selv for å være, og blir ansett av andre som arabere. Deres identitet med grunnlag i geografisk område og sivilisasjon gjenskapes i individet og i det kollektive minnet og lever på minnet om fortiden og drømmene for fremtiden (Barakat 1993, 12).

Selv om menneskers identitet er bygget opp av en rekke ulike sammensetninger, er den også noe enhetlig, og noe vi opplever som en helhet, mener Maalouf. Slik han ser det er dermed ikke en persons identitet en samling av separate tilhørigheter, men snarere som et mønster (2000, 22). Han peker også på at man i mange tilfeller ser seg selv i forhold til det aspektet av ens identitet man føler er truet. Noen ganger er ikke mennesker i stand til, eller vil ikke, forsvare den delen av ens identitet som er under ”angrep”, og velger heller å skjule den. Men uansett om man velger å akseptere eller skjule denne, og uansett om denne delen innebærer hudfarge, religion, språk eller sosial klasse, mener Maalouf at dette ”invaderer” hele identiteten hos denne personen (2000, 22). Dette ble også et tema i enkelte av mine intervjuer.

Jenkins forklarer at kollektive identiteter ikke nødvendigvis er internt homogene (2008, 140). Han argumenterer også for at Durkheim gjorde feil i å fremme en forståelse av samfunnet som en ’living thing’ med bestemte grenser (boundaries): ”In this, he was adopting an essentially commonsensical symbolisation of collective identity” (Jenkins 2008, 156). Samtidig mener

Jenkins at klassifiseringssystemer er en nødvendighet. Alle grupper av mennesker har et eller flere slike systemer med fokus på grenser i forhold til gruppen, hva som blir ansett for å være akseptabel adferd, renhet og lignende (Jenkins 2008, 150 – 151). Samfunn og felles identifikasjon finnes først og fremst i handlingsmåten hos de som utgjør gruppen, mener Jenkins. Han understreker, igjen, at en gruppes identitetsavgrensning og kategorisering ikke nødvendigvis innebærer en territorial avgrensning (2008, 157).

På 1800-tallet dukket det opp nye former for identitet og lojalitet, som nå på den ene side ble definert av tilhørighet til en stat, patriotisme, og på den annen side av språk og etnisk opprinnelse, nasjonalisme. Disse formene for politisk lojalitet basert på patriotisme og nasjonalisme appellerte spesielt til kristne arabere, mener Lewis. Dette fordi disse ideologiene var mer åpne for innflytelse fra kristendom, og kunne være grunnlag for en identitet som gjorde arabiske kristne til likeverdige deltakere i et samfunn, noe som ikke kunne være tilfelle i et samfunn definert av religion (Lewis 1998, 23).

Sosiolog Shaun Best skriver at Giddens ser den sosiale inndelingsprosessen som noe vesentlig i menneskers livshistorier. Inndeling i sosiale grupper er både en del av og et resultat av hverdagslige prosesser vi alle deltar i, påpeker Best (2005, 326). Han understreker videre at vi lever i en verden full av sosiale kategorier fordi vi alle er delaktige i å skape og opprettholde slike inndelinger av ”den andre” (Best 2005, 326). Videre hevder han at ”the identity of a self is always at least partly imaginary in nature and is sutured into its historical and institutional locations” (ibid., 168). Dette utsagnet kan synes være betegnende for palestinsk kristen identitet: som jeg skal diskutere i oppgavens hoveddel tyder mye på at informantenes identitet er i stadig endring.

2.1.3 Plurale identiteter

Grace Davie peker på hvordan identiteter kan konstrueres, i durkheimske termer, i relasjon til hele samfunnet, eller til et samfunn innenfor dette samfunnet (Davie 2007, 69). Dette aspektet bringer oppgaven videre til temaet ”plurale identiteter”, der det blir tydelig at mine informanter innehar flere ulike identiteter.

“I am a Palestinian, I am Christian and I’m Arab and after all I’m Lutheran. These are elements of who I am.”
(Informant I)

I det ovennevnte sitatet hentet fra mitt intervju, henviser en av informantene til den kollektive palestinske og den kristne identiteten. Det er et poeng i min oppgave at disse ulike elementene ikke motstrider hverandre. For eksempel poengterte pastor Mitri Raheb i mitt intervju med han at det både er noe alminnelig og noe spesielt i det å være palestinsk kristen, altså er det en sammensatt identitet.

Slike sammensatte identiteter er gjenstand for en studie av Bernard Lewis. ”The primary identities are those acquired at birth”, skriver han (Lewis 1998, 6). Disse formene for identitet er først og fremst familie, klan eller stamme, noe som videre utvikles til en etnisk nasjon. Dermed kommer det regionale aspektet, noe som ofte sammenfaller med eller er i konflikt med tilhørigheten til familie, slekt og lignende. Den tredje formen for identitet er det religiøse samfunn, noe som ofte har en sammenheng med både familiær og regional tilhørighet (Lewis 1998, 6-7). Dermed har man flere identitetsaspekter å forholde seg til. Begrepet ’*multiple identities*’ har Bernard Lewis hentet fra psykiatrien. Han ser denne betegnelsen som hensiktsmessig for å understreke kompleksiteten og variasjonen i de ulike identitetene som både grupper og individer kan ha på samme tid (Lewis 1998, 3) Ikke bare kan man ha flere identiteter samtidig, men ulike identiteter har også gjennomgått en betydelig endring, skriver han (ibid., 9). Dette begrepet kan være betegnende for mange palestinske kristne. Jeg velger dog å benytte ordet ”plurale” som en oversettelse fra det engelske ”multiple”.

Som jeg skal vise i denne oppgaven er det mange motsetninger og til dels svært ulike meninger når det gjelder menneskers tanker om egen identitet som palestinsk kristen. Noen av disse forskjellene kan nok skyldes intervjusituasjonen – for hvor mye kan man egentlig si til en person man akkurat har møtt, som er fra et annet land og som har kommet helt til Vestbredden for å stille spørsmål om temaer som til dels er tabubelagt? Noen av de ulike identitetene kan virke motstridende, skriver Mitri Raheb i sin bok *I am a Palestinian Christian*. For de fleste forbinder Midtøsten og palestinere med islam, og dermed kan de kristnes religiøse tilhørighet virke ”unormal” for mange utenfra. Samtidig bor de palestinske kristne i en del av verden hvor mange kjente stedsnavn er nevnt i Bibelen. De kristne er også i mindretall, men er samtidig en del av den palestinske befolkningen – som i fellesskap bor på den okkuperte Vestbredden. Sammen har palestinerne kjempet en motstandskamp gjennom blant annet demonstrasjoner, intifada – bare det å bli boende i området kan nærmest regnes som en motstandskamp grunnet alle restriksjonene som pålegges innbyggere på Vestbredden.

Poenget med Lewis' betegnelse er at man har mange ulike identiteter, noe som i stor grad kan sies å være gjeldende for mine informanter. Den libanesiske forfatteren Amin Maalouf skriver også om dette å ha flere identiteter i sin bok *On Identity*. Det å være araber og kristen gjør at man er i en spesiell situasjon, mener han (Maalouf 2000).

Et annet relevant begrep er det Hylland Eriksen kaller "flexible identities" (2002, 47). I dette tilfellet er det etnisk identitet som trekkes frem, da han bruker Leo Despres' studie av etnisitet i Guyana i 1975. Despres understreker at innbyggerne i Guyana har et fleksibelt forhold til sin etniske identitet, da de "skifter" identitet i ulike situasjoner (Hylland Eriksen 2002, 47). Det kan synes som dette også er tilfelle blant palestinere på Vestbredden. Under mitt feltarbeid ble mange informert om at jeg lette etter palestinske kristne, gjerne ortodokse eller lutherske, til intervjuer og samtaler. Dermed ble man mer oppmerksom på hvem som tilhører hva, og mange jeg ble introdusert for ble presentert ved navn og konfesjonell tilhørighet i samme "bolk". Man kunne deretter omtale hverandre ved å henvise til de ulike kirkene man tilhører. Samtidig ønsket de fleste å fremstå som palestinere først og fremst. Dette var dog ikke alltid tilfelle: ved et par anledninger observerte jeg hvordan den kristne tilhørigheten ble vektlagt. For eksempel ble turistene i en souvenirbutikk i Betlehem forklart at man ved å kjøpe souvenirer i nettopp denne butikken støttet det kristne samfunnet i området.

Samtidig hadde flere jeg møtte under feltarbeidet statsborgerskap i andre land, først og fremst i USA og Latin-Amerika. Nettverket mange palestinske kristne har i andre deler av verden gjør det enklere for mange å flytte til andre land. Som det kom frem i enkelte av intervjuene har flere også valgt å flytte tilbake til Vestbredden, og har dermed tatt med seg språkkunnskaper og kulturell kompetanse fra andre deler av verden. Dette spiller igjen inn på deres selvidentitet. Videre møtte jeg flere som hadde arbeidet i Israel. De behersket hebraisk og jeg observerte ved noen tilfeller at de hørte på israelsk musikk. Dette virket noe overraskende, tatt i betraktning at det i så lang tid har pågått en konflikt mellom palestinere og israelere.

Halim Barakat peker på at araberes identitet og tilhørighet både kan være overlappende og i konflikt med hverandre. De mest grunnleggende identitetene mener han er knyttet til religion, region, familie og etnisitet (Barakat 1993, 35). Allikevel var det ingen av mine informanter som gav uttrykk for at de anså sine sammensatte identiteter for å være i konflikt med hverandre. Hylland Eriksen understreker også at den sosiale verden vanligvis ikke kan deles

inn i bestemte grupper med klare avgrensninger, utvetydige kriterier for medlemskap og en altomfattende sosial betydning (2002, 173).

2.2 Kvalitativ metode

Hovedårsaken til at jeg valgte å benytte en kvalitativ forskningsmetode var at jeg regnet dette metodiske opplegget som best egnet for å få en utfyllende forklaring fra ulike mennesker som betegner seg som palestinske kristne.

Kvalitativ forskning innebærer en direkte kontakt mellom den som innhenter data, og dem det forskes på. Et viktig moment i denne typen forskning er at forskningsresultatene avhenger av det kan gjøres rede for grunnlaget som kunnskapen bygges på. Stikkord her er troverdighet og overførbarhet. Videre søker forskeren en forståelse av virkeligheten basert på informantenes egen forståelse av sin livssituasjon.

Ifølge sosiologiprofessor David Silverman, er intervju den vanligste formen for kvalitativ forskning. Silverman peker allikevel på at forskning basert på intervju alene kan ha svakheter, eksempelvis fordi forskeren regner intervjuet som en plausibel erstatning for observasjon av menneskers adferd. Forskningen vil dermed ha noen mangler: antakelsen om at informantene befinner seg i en stabil realitet eller kontekst, samt mangel på forståelsen for at menneskers ord og handlinger ikke nødvendigvis alltid er koherente (2004, 360-361). Jeg benyttet derfor en kombinasjon av intervju og observasjon for å få et best mulig utbytte av feltarbeidet.

En styrke ved forskningsintervjuet er "its capacity to access self-reflexivity among interview subjects, leading to the greater likelihood of the telling of collective stories" (Miller & Glasner 2004, 130). Nettopp dette var altså grunnlaget for mitt valg av forskningsmetode: å høre enkeltpersoners narrativer vedrørende eget liv og det samfunnet de lever i.

2.3 Gjennomføring av feltarbeidet

Mitt feltarbeid ble utført i all hovedsak i Betlehem, men også i nabobyene Beit Sahour og Beit Jala. Disse tre byene fungerer omtrent som én by, uten tydelige bygrenser. Informantene var alle bosatt i dette området.

Min interesse for konflikten var også en motivasjon for å gjøre feltarbeid, da jeg ønsket å observere palestineres dagligliv i de okkuperte områdene. Fullstendig objektivitet kan aldri bli en realitet i kvalitativ forskning, og jeg så på det som en stor utfordring å stille meg kritisk til det jeg ble fortalt og ikke bli for opptatt av konflikten. Jeg har derfor avstått fra å beskrive mange situasjoner jeg reagerte på, da disse på sett og vis bare har en indirekte betydning for problemstillingen. Allikevel må det nevnes at mange av mine informanter og andre jeg

snakket med fortalte om svært dramatiske hendelser fra blant annet *intifadaen* som fant sted bare noen år tidligere. Jeg observerte også hvordan bosetninger i nærheten stadig ble utvidet og hvordan separasjonsmuren ødela landskapet og skapte store praktiske problemer for mange palestinere. I løpet av tiden jeg oppholdt meg på Vestbredden ble det rapportert om flere hendelser hvor sivile palestinere ble angrepet av bosettere. Videre snakket jeg nesten daglig med palestinere om problemer de støtte på grunnet israelske myndigheter. Det er derfor liten tvil om at okkupasjonen har en stor innvirkning på innbyggerne i både Israel og De palestinske områdene.

Innbyggerne i Betlehemsområdet er vant til besøkende fra ulike deler av verden, og selv om man som europeer tiltrekker seg en del oppmerksomhet, spesielt når man passerer salgsbodene i gamlebyen, får man stort sett være i fred fra ivrige selgere. De første ukene etter at jeg kom til Vestbredden bodde jeg hos en vertsfamilie i Beit Sahour. Gjestfrihet er svært viktig for palestinerne, og familien gjorde en stor innsats for at jeg skulle trives hos dem. Vertsfamilien var også behjelpelig med å sette meg i kontakt med andre palestinske kristne, og det tok ikke lang tid før jeg var blitt kjent med mange i området.

Det å finne intervjuobjekter i Betlehemsområdet skulle vise seg å være relativt lett, men bød samtidig på utfordringer. Jeg oppsøkte selv flere av informantene, hvilket gjorde det lettere for meg å forklare min hensikt med å kontakte vedkommende. Etter å ha oppholdt meg litt lenger i området var det flere som ønsket å hjelpe meg med å finne informanter. En utfordring rundt dette var at ikke alle hadde helt klart for seg hva prosjektet mitt dreide seg om, eller hva slags informasjon jeg var ute etter å innhente. I flere tilfeller tok også ”mellommannen” det for gitt at han/hun skulle være tilstede under samtalen, og også kommentere det som ble sagt i intervjuet. Enkelte ganger så jeg meg nødt til å gi beskjed om at jeg kun ønsket å gjennomføre intervjuet på tomannshånd, i andre tilfeller så jeg det som en nyttig observasjon, men valgte å benytte intervjuene kun som observasjon.

Det å gjennomføre feltarbeid i en kontekst som er relativt ukjent for meg bød også på utfordringer, dog ikke av veldig problematisk art. Jeg ble for eksempel fortalt at det å diskutere forholdet mellom muslimer og kristne ble ansett som tabu, og nærmest et forbudt tema. Jeg antar også at flere jeg snakket med oppriktig ønsket å hjelpe, samt å vise gjestfrihet, men at de samtidig var noe skeptiske til å uttale seg helt fritt. I andre tilfeller fikk jeg inntrykk av at informantene stolte på meg og følte seg komfortable nok til å uttrykke både bekymringer

og frustrasjon. Det at omtrent alle behersket engelsk svært godt gjorde selvsagt at intervjuene kunne gjennomføres uten altfor store problemer eller misforståelser.

Kulturelle forskjeller mellom det norske og det palestinske samfunnet var selvsagt noe jeg tok med i betraktning. I sin masteroppgave om returnigrasjon til Vestbredden beskriver Bård Helge Kårtveit samfunnet i landsbyer utenfor Ramallah, som ligger lenger nord på Vestbredden. Det er nokså store forskjeller mellom hans observasjoner og mine egne betraktninger. Betlehemsområdet regnes gjerne som mindre konservativt enn mange andre steder på Vestbredden. Det var allikevel noe overraskende å se at en overvekt av jentene ved universitetet i Betlehem bar en nokså konservativ klesdrakt.

Både det å få tilgang til å snakke med informanter eller å bli nektet adgang til en organisasjon, gruppe eller lignende, vil også være en del av den metodiske betraktningen. I mitt tilfelle viste det seg tidlig at det å finne informanter ikke ville være noe problem. Enkelte spurte av nysgjerrighet hvorfor jeg valgte akkurat dette temaet, og denne delen av verden, om jeg var redd for å reise hit og lignende. Det ble svært sjelden stilt spørsmål som indikerte at folk ikke trodde på at jeg var student. Det ble allikevel nevnt, gjerne på humoristisk vis, at man ikke visste hvem jeg *egentlig* var. Kårtveit nevner i sin avhandling at han ble utsatt for spionmistanker under sitt feltarbeid i De palestinske områdene, og forteller om både rykter og direkte spørsmål der han konfronteres med mistanker om at han utgir seg for å være student som egentlig jobber for amerikansk eller israelsk etterretning. Igjen er nok geografi av betydning her, i og med at jeg utførte mitt feltarbeid i et område der det både finnes mange turister, mennesker som jobber for ulike organisasjoner (for eksempel i Alternative Information Center (AIC), YMCA og lignende), i tillegg til at området har hatt besøk av journalister og studenter flere ganger. Interessen rundt den kristne minoriteten øker, så slik jeg oppfattet det var min tilstedeværelse som student og ”observatør” nærmest uproblematisk.

Mitt inntrykk var derfor at internasjonal tilstedeværelse ble sett på som noe positivt. Organisasjoner som for eksempel Alternative Information Center drives av både palestinere, israelere og frivillige fra andre land, og fungerer som et samlingssted. Vel å merke var det sjelden israelske besøkende på senteret i Beit Sahour, da israelske statsborgere som nevnt ikke har lov til å reise inn til dette området. Senteret har ukentlige forelesninger og debatter, og står bak andre arrangementer som for eksempel innhøsting av oliven, der palestinere og internasjonale samarbeider. De lokale palestinerne brukte som oftest betegnelsen *internationals* på aktivister, studenter, de som drev frivillig arbeid og lignende og som oppholdt seg en stund i Det palestinske området. Mitt inntrykk var at dette i all hovedsak var

en positiv betegnelse, da mange *internationals* bor i området over lengre tid og bidrar i arrangementer for å bedre palestineres situasjon. *Internationals*, i motsetning til turistene, omgås gjerne lokalbefolkningen og knytter nettverk med palestinere. Turistene reiser vanligvis inn fra Israel til Betlehem i turbusser, hvorpå de får en guidet tur i fødselskirken, kjøper noen souvenirer, for så å reise tilbake til Israel.

Fordelen med feltarbeid er at jeg på sett og vis har en fot i dette samfunnet, selv om det er mange kulturelle kodekser og lignende jeg ikke forstod etter bare et par måneders feltarbeid. Mine arabiskkunnskaper er også begrenset, slik at jeg også på denne måten sto utenfor det palestinske samfunnet ved at jeg ikke forstod alt som ble sagt.

2.4 Bakgrunn for utvalg av informanter

Jeg ønsket å innhente informasjon fra mennesker med ulik alder, konfesjonell tilhørighet og geografisk tilhørighet for å kunne sitte igjen med et rikt materiale. De forskjellige informantene hadde alle tilknytning til Betlehemsområdet (Betlehem, Beit Jala eller Beit Sahour). Som nevnt innledningsvis ønsket jeg å finne informanter som betraktet seg som lutherske eller ortodokse kristne. Underveis i feltarbeidet var det allikevel et par tilfeller hvor jeg ble satt i kontakt med mulige informanter, for så å underveis i intervjusituasjonen oppdage at vedkommende ikke tilhørte noen av disse kirkene. Jeg har allikevel valgt å benytte noen av disse intervjuene, da deres uttalelser var relevante for oppgavens problemstilling.

Blant mine informanter er det flere med ortodoks kristen bakgrunn enn informanter med luthersk bakgrunn. Årsaken til dette er først og fremst at den lutherske kirke fortsatt er en nokså liten kirke i området. Dermed er det lettere å finne informanter fra den ortodokse kirke. De lutherske informantene er allikevel sterke bidragsytere i oppgaven. På den annen side representerer informantene med ortodoks bakgrunn, med ett unntak, mer folkelig religiøsitet.

En utfordring var først å finne informanter som ikke var i samme bekjentskapskrets. I begynnelsen av datainnsamlingen var det også en overvekt av menn som ville la seg intervju. Etter en tid valgte jeg derfor å søke etter kvinnelige informanter. Tove Thagaard nevner kjønnsperspektivet i forbindelse med forskningsintervjuet. Hun skriver at det gir grunnlag for en felles forståelse dersom forsker og informant er av samme kjønn. For eksempel kan en kvinnelig informant referere til fellesskapet mellom kvinner, som for eksempel ved å si: ”Du som kvinne forstår vel at ...”, skriver hun (2002, 101). Jeg vil tro at kjønnsperspektivet har noe innvirkning på hva informantene valgte å fortelle, men jeg tror ikke dette var av stor betydning. Av større betydning var det nok at de fleste antok at jeg var luthersk kristen (eller sekulær) fordi jeg kom fra Norge. Dermed sammenlignet informanter ofte religion i Midtøsten

og i Norge, eller omtalte for eksempel muslimer på en måte de sannsynligvis ikke ville gjort til en forsker med muslimsk bakgrunn.

Et viktig fokus i kvalitativ forskning er hvorvidt materialet er bevisbart og overprøvbart. Slik jeg ser det er det derfor viktig å først sette seg inn i informantenes situasjon og tilegne seg kunnskap om deres kultur og lignende, for å forstå eventuelle referanser, og ikke måtte bruke mye tid på å stille spørsmål om grunnleggende ting. Det at jeg hadde en bachelorgrad der flere av emnene omhandlet religion, politikk og kultur i Midtøsten, gjorde at jeg følte meg relativt trygg på at jeg hadde grunnleggende kunnskap om området. Dette tror jeg også gjorde at informantene følte at jeg tok feltarbeidet på alvor.

2.4.1 En oversikt over informantene

Informanter med ortodoks kirketilhørighet:

- A: Kvinne, 21 år fra Beit Sahour. Studerer språk.
- C: Kvinne, 20 år fra Betlehem. Student.
- E: Kvinne, ca. 40 år fra Betlehem. Arbeider i utdanningssektoren.
- F: Kvinne, 31 år fra Betlehem. Student.
- G: Mann, 29 år fra Beit Sahour. Teologisk utdanning fra et vestlig land.
- J: Mann, ca 55 år fra Beit Jala. Faren til informant F, yrke/utdanning ukjent.
- L: Kvinne, ca 45 år fra Betlehem. Arbeider i utdanningssektoren.
- N,O og P: Menn, 30 – 35 år fra Betlehem (gruppeintervju). Selvstendig næringsdrivende, lege, arbeider i reiselivsbransjen.

Informanter med luthersk kirketilhørighet:

- B: Kvinne, 30 år fra Betlehem. Arbeider i reiselivsbransjen.
- H: Mann, 32 år fra Betlehem. Akademisk utdanning.
- I: Mann, 41 år fra Beit Sahour. Prest.

Mitri Raheb, pastor ved den evangelisk-lutherske Christmas Church i Betlehem. Raheb har utgitt flere bøker om Betlehem og palestinske kristne. Han er også grunnlegger av Diyar Consortium, samt ulike kurs- utdanningstilbud i Betlehem.

Informanter med katolsk kirketilhørighet

- D: Mann, ca. 50 år fra Beit Jala, gresk-katolsk (melkitt). Akademisk utdanning.
- K: Mann, ca 50 år fra Betlehem. Katolsk. Prest.
- M: Mann, ca. 40 år fra Betlehem. Katolsk. Arbeider i reiselivsbransjen.

2.5 Gjennomføring av intervju

De fleste intervjuene ble gjennomført ved at jeg selv kontaktet informanten. Men i flere tilfeller oppnådde jeg kontakt med informanter gjennom andre, enten ved å selv spørre om de visste om noen som kunne egne seg å intervjuer, eller ved at noen anbefalte meg å intervjuer en person.

Jeg gjennomførte delvis strukturerte intervjuer, ved at jeg hadde flere temaer jeg ønsket å ta opp i intervjuet, uten at jeg hadde utarbeidet en spesifikk rekkefølge for spørsmålene eller en spesiell måte å stille spørsmålene på. I flere tilfeller tok informanten selv opp temaer jeg hadde i intervjuguiden, noe jeg ser på som en indikasjon på at temaene var relevante. I de fleste intervjuene fungerte denne metoden veldig bra, ved at informanten selv fikk mulighet til å styre intervjuet. Jeg hadde forventet en større grad av skepsis blant de menneskene jeg kom til å møte, men de aller fleste ga inntrykk av å være komfortable med å bli intervjuet og observert av en student. Jeg ble også forklart at dette var noe man var vant til i dette området, så andre forskere og studenter har nok gjort denne prosessen enklere for meg. Det å ta opp intervjuer på lydbånd var heller ikke noe problem i de tilfellene jeg ønsket dette. I noen tilfeller valgte jeg allikevel å kun skrive ned notater under intervjuet, for så å skrive en mer utfyllende oppsummering kort tid etter intervjuet. Dette fordi det følte mer naturlig å snakke litt om temaet først, for så å gradvis gå over til selve intervjuet uten å avbryte samtalen med å ta frem lydopptakeren.

Intervjuene var derfor i stor grad lette å gjennomføre, og i de fleste tilfeller snakket informanten lenge om de ulike temaene. Ved ett tilfelle intervjuet jeg ei jente som kun responderte med korte svar og virket ukomfortabel med å bli intervjuet. Jeg valgte derfor å ikke stille mange oppfølgingsspørsmål. Etter intervjuet fortsatte vi å snakke om ulike temaer som ikke var direkte relatert til intervju spørsmålene, og etter hvert gikk samtalen mye lettere. Hun forklarte at hun ikke var vant til å snakke engelsk, og at hun i begynnelsen av samtalen måtte tenke seg om for å finne de engelske ordene, og understreket at hun ikke hadde problemer med å bli intervjuet.

En utfordring jeg støtte på var at svært mange så for seg at jeg kun ønsket å intervjuer sentrale lederskikkelser og offentlige personer. Videre var det heller ikke alltid selvsagt at jeg skulle snakke med informanten på tomannshånd – flere ganger tok andre det for gitt at de også skulle være tilstede under intervjuet, gjerne også kommentere intervjuet selv. Slike situasjoner kunne være en utfordring både for meg og intervjuobjektet, i og med at jeg måtte improvisere

i forhold til hvordan jeg stilte spørsmålene, og forsøke å være oppmerksom på informantens reaksjon til spørsmålene og situasjonen.

Observasjon var også noe jeg ønsket å vektlegge i oppgaven. Jeg så på både samtaler med forskjellige mennesker og det å være tilstede ved ulike sammenkomster og lignende som nyttig observasjon. Ved ulike anledninger følte jeg det var naturlig å snakke om og spørre både om ting som var relatert til mitt feltarbeid, og om hverdagslige ting som kunne skape en relasjon. I nærmest alle tilfeller der jeg møtte nye mennesker presenterte jeg meg selv som student og ble spurt om tema for masteroppgaven, om jeg likte Palestina og lignende. Folks reaksjon på tema for oppgaven, og små opplysninger de ga meg, for eksempel egne meninger knyttet til temaet, forsøkte jeg i størst mulig grad å ta med i betraktning. Jeg har også valgt å gjengi noen av tingene jeg ble fortalt utenom intervjuene, da i anonymisert form, da jeg mener dette er relevant. I mange tilfeller har dette ført til veldig store forskjeller mellom informanternes meninger, noe som tilsier at både situasjon og kontekst er viktig, samtidig som jeg mener det gjenspeiler en kompleksitet i det palestinske samfunnet.

2.6 Ethiske utfordringer knyttet til feltarbeid

Den nære kontakten som etableres mellom forskeren og informantene i et kvalitativt studie medfører endel utfordringer knyttet til forskningsetikk. Mitt prosjekt ble meldt til Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) og ble godkjent i forkant av feltarbeidet, og prosjektet ble gjennomført i henhold til NSDs retningslinjer for personvern og forskning. Da min oppgave omhandler menneskers religiøse tilhørighet, regnes informasjonen som sensitiv. Dermed gjelder særskilte regler knyttet til oppbevaring av datamaterialet. Videre er det et krav at alle som deltar som informanter i en slik undersøkelse informeres om selve prosjektet, hva man ønsker å benytte informasjonen til, at man vil bli anonymisert i oppgaven, samt at man har mulighet til å trekke seg fra prosjektet dersom man ønsker det. I mitt tilfelle var dette svært lite problematisk, da mange ønsket å snakke med meg om oppgaven og problemstillingen. Det var allikevel tilfeller hvor jeg måtte forsikre informanten om at han/hun ikke ville bli presentert med navn.

Anonymisering er definitivt en utfordring knyttet til datainnsamling i dette området. Betlehem og omegn er et lite område der ”alle kjenner alle”. Spesielt vanskelig er det kanskje å hindre at man kjenner igjen informanter når det bare er snakk om kristne informanter i regionen. Jeg har derfor valgt å oppgi lite personlig informasjon om informantene for å unngå at de blir

gjenkjent i oppgaven. Enkelte ga uttrykk for at de ikke var bekymret for å uttale seg med fullt navn, mens andre var skeptiske til å si alt de ønsket å si før de fikk forsikret seg om at de ikke ville fremstilles med fullt navn i denne avhandlingen. I oppgaven har jeg valgt å bruke en bokstav som representerer informantene, snarere enn å benytte fiktive navn. Bokstaven kan ikke relateres til informantens navn.

Alle informanter samtykket til å delta i prosjektet. I de aller fleste tilfeller benyttet jeg muntlig samtykke i stedet for skriftlig, både fordi dette er like bindende og fordi det rett og slett falt mest naturlig å gjennomføre på denne måten. Jeg benyttet skriftlig samtykkeskjema kun til intervjuet med pastor Mitri Raheb, da jeg ønsket å sitere hans uttalelser med fullt navn, noe han så på som uproblematisk.

Under oppholdet på Vestbredden fikk jeg mye hjelp av lokale palestinere til både praktiske ting som bosted, informasjon om transport og mye mer. Jeg fikk også mye hjelp til å finne informanter, og jeg var derfor bekymret for at noen så på det som nærmest en slags forpliktelse å stille opp til intervju, da man helt tydelig gjorde en stor innsats for å utøve gjestfrihet og hjelpsomhet. Allikevel tydet mye på at de som stilte opp til intervju gjorde dette fordi de ønsket å bli intervjuet, og at de dermed ikke hadde noe problem med dette. Jeg snakket med noen få palestinere som fortalte at de ikke hadde ville stille opp til slike intervjuer dersom de ble spurt.

2.7 Tolking av innsamlet materiale

Ifølge Thagaard blir det tidvis overlapping mellom innsamling og analyse av datamateriale i den kvalitative forskningsprosessen (2002, 106). Analyse og tolkning begynner allerede når man får kontakt med informanten. For eksempel velger man ut relevante observasjoner og temaer basert på situasjonen, påpeker hun. Analysen innebærer forskerens beslutninger, forståelse samt arbeidet forskeren utfører for å forstå materialet. Dette danner grunnlaget for oppgavens hoveddel i kapittel 3 – 5, der jeg presenterer informantenes uttalelser og forsøker å tolke intervjuer og observasjoner.

Tanken bak analysen av det innsamlede materialet har vært å støtte meg til induktiv metode, i den grad jeg ikke startet feltarbeidet med en tese som skulle bekreftes eller avkreftes. I induktiv metode er det først og fremst materialet som bestemmer hvilke teorier som skal brukes, slik at teori blir et hjelpemiddel for å forstå empirien. Jeg hadde heller ingen bestemte

teorier jeg ønsket å forholde meg til før jeg begynte feltarbeidet, og har derfor heller benyttet ulike teoretikere og litteratur for å forklare og sammenligne mitt materiale.

Med bakgrunn i problemstillingen ble formålet å kunne si noe om mangfoldet og kompleksiteten i den palestinske kristne identiteten og tilhørigheten. Tilnæringsmetoden har først og fremst vært å trekke ut likheter og forskjeller i notatene fra intervjuer og samtaler med ulike mennesker bosatt i regionen der jeg samlet inn materiale. Derfor har en kombinasjon av litteratur og eget materiale vært fruktbar. På denne måten kan det være mulig å se eventuelle mønstre eller klare motsetninger.

I fremstillingen av materialet har jeg benyttet en temasentrert tilnærming. Personsentrert tilnærming innebærer analyser og presentasjoner hvor personer er i fokus. I temasentrert tilnærming vektlegges temaet, og forskeren sammenligner informasjonen fra de ulike informantene om hvert tema (Thagaard 2003, 132). Fokus vil være å gå i dybden innenfor de ulike temaene, og å sammenligne informasjon fra de ulike informantene. En utfordring knyttet til dette vil være å få frem det helhetlige perspektivet, ved at kategoriene som de ulike temaene representerer ikke løsrives fra den opprinnelige sammenheng. Dette er en innvending mot kvalitativ forskning, som først og fremst rettes mot temasentrert tilnærming. Thagaard fremhever at disse kategoriene derfor må være sammensatte og ikke klart avgrenset fra hverandre (2003, 131). Jeg har derfor forsøkt å unngå dette ved å trekke inn informasjon fra de ulike informantene og situasjonene knyttet til presentasjonen av data knyttet til kategoriene.

3 Etnisk identitet

3.1 De palestinske kristnes etnisitet

Det er vanlig å gå ut fra at etnisitet er knyttet til ulike ”raser”, slik at man antar at etniske grupper avgrenses av biologiske kriterier som hudfarge, øyenfarge og lignende, og at dette videre kan deles inn etter karakteristikk som språk, kultur og religiøs tilhørighet, skriver Laurie King-Irani. Hun mener derimot at etnisitet kan anses for å være en strategisk snarere enn et genetisk fenomen (2004, 315).

Thomas Hylland Eriksen peker på ulike former for gruppetilhørighet i sine studier av etnisk identitet på Mauritius. Han observerte at befolkningen gikk gjennom et mangfold av etniske tilhørigheter, slik at gruppetilhørigheten ble utvidet og innskrenket i forskjellige kontekster: ved politiske valg, i forbindelse med valg av livspartner, i jobbsammenheng, i tilknytning til familie og slekt, samt ved religiøse høytider (Hylland Eriksen 2008, 89). Jeg ser mange paralleller til Hylland Eriksens studier i mitt eget materiale.

Etnisitet er ikke en absolutt størrelse, men må snarere sees i relasjon til ulike kontekster, mener Hylland Eriksen (2002, 58). Han mener også at et videre begrep som for eksempel ”sosial identitet” kan være mer analytisk fruktbart for å forklare kompleksiteten i sosiale prosesser (2002, 173). Jeg har dog valgt å benytte identitetsbegrepet fordi det er mer konkret.

Mange, deriblant Geries Khory ved Al-Liqa’ Center, mener de kristne kun er en religiøs og ikke et etnisk minoritet. I likhet med King-Irani peker Hylland Eriksen på at begrepet ”etnisitet” i dagligtale gjerne assosieres med minoritetsproblemer eller relasjoner mellom ulike ”raser”. I antropologisk sammenheng refererer begrepet snarere til relasjoner mellom grupper som betrakter seg selv som, og blir betraktet av andre som kulturelt særegne (Hylland Eriksen 2002, 4). Etnisk klassifisering forutsetter et skille mellom ”oss” og ”dem” skriver han: ”If no such principle exists, there can be no ethnicity, since ethnicity presupposes an institutionalised relationship between delineated categories whose members consider each other to be culturally distinctive” (Hylland Eriksen 2002, 19). Ut fra denne beskrivelsen av etnisitetsbegrepet vil jeg hevde at etnisitet også er en relevant kategori i tilknytning til palestinske kristnes identitet. Et annet problem ved bruken av begrepet etnisitet er at det kan virke som en indikasjon på at det finnes et etnisk fenomen som har en biologisk eller andre objektive forklaringer. Dermed kan det være nyttig å benytte seg av Comaroff og Comaroffs

begrepsavklaring som sier at etnisitet ”describes both a set of relations and a mode of consciousness” (Comaroff og Comaroff 1992, sitert i Hylland Eriksen 2002, 173).

King-Irani peker også på at det under Osmanriket var vanlig å identifisere seg selv som muslim, kristen, jøde eller druser snarere enn som tyrker, araber eller kurder (2004, 321). Dermed var det religiøs tilhørighet som fungerte som identitetsmarkør. Mens majoriteten var muslimer, ble jøder og kristne anerkjent som en religiøs minoritet.

Spørsmålet om avgrensning og definisjon av det palestinske folk er et ømfintlig tema nært knyttet til den palestinsk-israelske konflikten. Et kjent argument fra sionistisk hold har vært at det ikke finnes et eget palestinsk folk, da palestinere kun er arabere og derfor ikke burde ha problemer med å bosette seg i andre arabiske stater.

Samtidig mener flere palestinere selv også at man ikke bør skille mellom muslimske og kristne palestinere, da de ønsker å bli sett på som ett folk. Gina Lende peker også på dette i sin masteroppgave om palestinsk kontekstuell teologi: ”Palestinian identity is grounded in history, and reaffirmed in the Palestinian Christians’ involvement in society and their good relationship with their Muslim compatriots” (Lende 2003, 119). Det viste seg at det er vanlig å omtale seg som en “palestinsk kristen” snarere enn en “kristen palestiner”, for å understreke at man først og fremst er palestiner.

I sin bok *I am a Palestinian Christian* poengterer også Mitri Raheb at hans tilknytning til landområdet er en viktig del av hans identitet: ”My identity was stamped by the fact that I was born in this particular place. I feel I have something like a special relationship to David and to Christ – a relationship developed not only by the way of the Bible, not only through faith, but also by way of the land” (Raheb 1995, 3). Han forklarer derfor at hans selvforståelse som en kristen palestiner har en “territorial dimension”. Mitri Raheb mener at han på sett og vis lever i en fortsettelse av de bibelske skikkelsene. Derfor kan det være et paradoks at så mange flytter ut av området eller ønsker seg vekk. Allikevel er det mange kristne som føler et ansvar for å bli boende og ta vare på de bibelske stedene. Slik Raheb ser det betyr dette at kirkene og andre historiske steder ikke har den samme betydningen dersom det ikke finnes et kristent samfunn som bor der og tar vare på historiske og bibelske plasser (Raheb 1995, 4). I min samtale med Raheb var han også opptatt av å understreke de palestinske kristnes forbindelse med den bibelske historien:

”... *Paul talks about, you know, according to the flesh and according to the spirit. And we are the only people in the world who can claim that, you know. So this is a special thing of*

being a Palestinian Christian. Because, unfortunately most of the people sometimes they assume that it is the Jews of today who are connected to this history". Han la til at for eksempel den russiske utenriksministeren i Israel ikke har noen tilknytning til det Bibelen snakker om. Dette kan virke forvirrende for mange mennesker, mener han, at de tror at det er det jødiske folket som har en forbindelse med Bibelen. Forfedrene til de kristne som bor i området i dag kan ha vært kanaanitter, sier Raheb. Kanskje var det noen som ble jøder, andre ikke. Andre igjen konverterte til islam. Dette uttrykker en veldig dynamisk identitet, mener han. Samtidig skriver han også i boken sin at Betlehem på 300-tallet kun hadde kristne innbyggere. Noen av disse var etterkommere av jøder som trodde på Jesus og som valgte å bosette seg i området (Raheb 1995, 5).

Vedrørende de palestinske kristnes opphav fikk jeg også en annen forklaring, av en palestinsk kristen mann som bodde i nærheten av Betlehemsområdet:

Selv snakket han både arabisk og hebraisk flytende, og hadde både palestinske og israelske venner. Han fortalte at han hadde et godt forhold til sine jødiske naboer, og mente at "jødene stoler ekstra mye på de kristne palestinerne." Han la til at de kristne her opprinnelig er jøder. (feltnotater 07.10.09)

Dette kan virke noe overraskende, med tanke på at han snart vil bli boende på den israelske siden av muren, og dermed vil være avskåret fra venner og familie som blir boende på den palestinske siden. Hans uttalelser kan settes i sammenheng med Hylland Eriksens argumentasjon rundt etnisk identitet: "... ethnic identities, groups and beliefs of shared culture and history are *creations* – whether they are created by historical circumstances, by strategic actors or as unintended consequences of political projects" (Hylland Eriksen 2002, 91). Han argumenterer derfor for at etniske identiteter som bygger på oppfatningen av en felles kultur kan være historiske tilfeldigheter. Skal man trekke dette argumentet veldig langt kan man konkludere med at enhver etnisk identitet er innbilt (Hylland Eriksen 2002, 92).

I kapittel 2.1 var jeg inne på Frederik Barths presentasjon av kriterier for en etnisk gruppe. Det første punktet på denne listen stemmer i stor grad overens med den kristne befolkningen i Palestina, da blandingssekteskap mellom kristne og muslimer sjelden forekommer. Samtidig er det ikke uvanlig med ekteskap mellom palestinere og mennesker fra andre land.

Det at palestinske kristne deler grunnleggende kulturelle verdier stemmer også overens med mine data, men samtidig understreket flere av informantene at palestinere deler samme kultur på tvers av religion. Feiring av religiøse høytider og overgangsriter feires dog på ulikt

vis, etter religiøs tilhørighet. Samtidig ble det poengtert i et intervju (med informant I) at muslimer og kristne til en viss grad feirer religiøse høytider sammen.

Punkt tre på listen, som sier at en etnisk gruppe danner et felt for samhandling og kommunikasjon, er til en viss grad beskrivende for det palestinske kristne samfunnet. Herunder kan kirker, organisasjoner, skoler og ulike arrangementer nevnes. Samtidig er språk en viktig faktor her, da arabisk er morsmålet til palestinere, uavhengig av religion.

Når det gjelder punkt fire, som innebærer at en etnisk gruppe tilskriver seg selv – og blir tilskrevet en egen identitet av andre – stemmer dette også overens med enkelte av mine intervjuer og observasjoner. Samtidig er det her viktig å trekke inn dette med plurale identiteter: palestinske kristne har ”medlemskap” i både det palestinske samfunnet som helhet og i det kristne samfunnet. Eksempler på kristne fellesskap er selvsagt de ulike kirkene, men også skoler og organisasjoner.

Disse fire punktene kan peke i retning av at de palestinske kristne utgjør en etnisk minoritet på Vestbredden. Informantenes egne utsagn peker dog i en annen retning. Som det fremgår av mine intervjuer understreker flere informanter at de deler både historie, kultur og språk med sine muslimske naboer. Thomas Hylland Eriksen mener at betegnelsen ”etnisk gruppe” i dag innebærer omtrent samme betydning som ”et folk” (1993, 11). Informantene omtalte ikke de kristne som et eget folk, men snakket snarere om det palestinske folk som en helhetlig gruppe.

Videre skriver Hylland Eriksen at etnisitet er et ”aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction (ibid., 12). Fordi mange av informantene vektla det å ha en felles palestinsk (arabisk) kultur, kan det derfor synes som et etnisk skille mellom kristne og muslimske palestinere ikke vil være betegnende.

Mange faktorer spiller inn på palestineres etnisitet. Som nevnt er et argument fra israelsk politisk hold at palestinere ikke kan anses for å være et eget folk, men at de kun faller under betegnelsen ”arabere”. Dette argumentet støttes gjerne ved å vise til konstruksjonen av landegrenser i området under den britiske mandatperioden. Her ble områder som var delt under Osmanriket slått sammen (som for eksempel det kurdiske, sjiamuslimske og sunnimuslimske Irak), mens Det palestinske området, Jordan, Syria og Libanon ble delt inn i nasjonalstater. Hvem som ble boende hvor kan derfor sies å være noe tilfeldig. Allikevel tyder

det palestinske flyktningproblemet¹³ på at det nok ikke er så enkelt som at palestinere bare er arabere som alle andre arabere og dermed ganske enkelt kan bosette seg i nabolandene i stedet for å ta bli værende som et nærmest uønsket folk.

Samtidig er mange palestinere etterkommere av immigranter fra blant annet andre arabiske land, men omtaler seg selv likevel som palestinere. Mitri Raheb peker på at palestinere ikke er en "racial subgroup", men snarere et folk med ulike hudfarger og ansiktstrekk, i det han kaller en "highly diverse genetic pool" (Ali H. Qleibo sitert i Raheb 1995, 13). Det som derimot har formet det palestinske folket er deres tilknytning til landet, historien, kulturen og det palestinske folkets lidelse (ibid.). Raheb fortsetter å sitere Qleibo, som mener at det palestinske området gjennom historien har vært en smeltedigel hvor ulike folk og sivilisasjoner har overtatt etter hverandre. Landets historie, med dets vanskeligheter knyttet til uavhengighet, selvstyre og retten til å bo i eget land har medført en unik identitet som deles av både kristne og muslimer, mener Raheb (ibid., 14).

Begrepet "semitt" som etnisk betegnelse er et annet aspekt ved den palestinske identiteten. Flere palestinere kommenterte ironien i å bli ansett som "anti-semitter" av israelerne, i og med at de som arabere også ser på seg selv som semittiske. "We can't be anti-semites. Self-hating semites maybe, yes, but not anti-semites!" sa en palestinsk mann lattermildt. Dette kan tolkes dithen at palestinere på sett og vis anser det israelske og palestinske folk for å være relatert, i alle fall til en viss grad. Bernard Lewis peker på at de færreste vil bruke betegnelsen "arisk" som en kategori for en rase eller etnisk gruppe, men at semittbetegnelsen ikke er tabubelagt på samme måte. Dermed kan man stadig høre at både jøder og arabere er semitter. Lewis mener derimot at dersom dette utsagnet skal gi mening i det hele tatt er det bare at hebraisk og arabisk er semittiske språk, skriver han (Lewis 1998, 47).

Adnan Musallam skriver at den etniske tilhørigheten hos både muslimer og kristne tidvis har hatt større betydning enn religiøs tilhørighet. Et eksempel han nevner er delingen av det arabiske samfunnet inn i sør (Yaman) og nord (Qays), hvor det på slutten av 1600-tallet til tidlig på 1800-tallet hendte at innbyggere i det muslimske Hebron og det kristne Beit Jala, alle Qays, sto sammen mot sine rivaler: de kristne i Betlehem og muslimene i Jerusalem, som på sin side var Yamani (Musallam 1999, 13). Også Barakat trekker frem stammetilhørighet i

¹³ Flyktningproblemet oppstod med opprettelsen av staten Israel i 1948. Den dag i dag bor mange palestinere i flyktningleire i Midtøsten.

sammenheng med etnisitetsbegrepet: "Tribalism, too, continues to undermine the unity of the *ummah*¹⁴ in both its Islamic and secular nationalist versions" (Barakat 1993, 39).

Tilhørighet til storfamilien og slekt ble nevnt i flere intervjuer og samtaler. Det var tydelig at de fleste hadde god oversikt over familie og historie. Eksempelvis forklarte en informant at menigheten i den ortodokse kirken i Beit Sahour satt "kategorisert" etter familietilhørighet. I tilfeller hvor det var snakk om familietilhørighet, snakket informantene gjerne om de "opprinnelige" familiene i regionen.

På spørsmål om hva det betyr for henne å være palestinsk kristen svarer L at hun tilhører en av de største familiene i Betlehem. Dermed tilhører hun nettopp dette stedet: "I belong here – it's a privilege." Dette er neppe tilfeldig – den mest grunnleggende identitetsmarkøren i Midtøsten ikke nødvendigvis nasjonalstat, religion eller etnisitet, men snarere familie, skriver King-Irani (2004, 313).

Et aspekt som er vesentlig for å kunne diskutere om det er en etnisk skillelinje mellom muslimer og kristne, er valg av ektefelle, jamfør Barths punkt 1. Alle informantene som nevner dette påpeker at det nærmest ikke finnes toleranse for ekteskap mellom muslimer og kristne. Allikevel er dette noe som unntaksvis finner sted, men jeg ble forklart at slike ekteskap skjedde ved at paret rømte til Jordan for å gifte seg, og deretter mest sannsynlig ikke kunne komme tilbake til Vestbredden i frykt for represalier. I løpet av den tiden jeg oppholdt meg på Vestbredden var det minst ett tilfelle jeg ble fortalt at en kristen jente og en muslimsk gutt fra Beit Jala rømte for å gifte seg. På grunn av dette hadde kirkeklokkene fra en kirke i Beit Jala ringt under en markering for å symbolisere at jenta var "død", fortalte en av informantene.

Et annet aspekt knyttet til etnisk identitet er mat. Jeffrey M. Pilcher (*Food in World History*, 2006) skriver at "the customary foods shared by a cultural group also help forge the personal relationships that make up ethnic identity" (2006, 4). En relativt markert forskjell mellom muslimer og kristne er at det i kristendommen (med unntak av fastetiden) ikke finnes et forbud mot svinekjøtt og alkohol. Alkohol selges i mange matbutikker i Betlehemsområdet og ølreklame, spesielt for palestinerne eget Taybeh-beer, kan sees mange steder.

I byer som for eksempel Hebron, som regnes som nokså konservativ, blir det vanligvis ikke godt mottatt dersom man spiser, drikker eller røyker sigaretter offentlig under den

¹⁴ Det arabiske ordet *ummah* kan oversettes til "nasjon" eller "samfunn".

muslimske fastemåned. Den ortodokse kvinnen E, som fremstår som nokså lite opptatt av religiøs praksis, fortalte at hun faster ved å ikke spise kjøtt. Hun la til at hun ikke liker at slike ting blir pådyttet henne, og hun understreket at hun heller ikke krever at andre skal gjøre det samme som henne.

Selv om de palestinske kristne på mange måter kan sies å fylle mange kriterier for å kunne være en etnisk gruppe, kan det synes at faktorene som er nevnt ikke er tilstrekkelige for å kunne konkludere med dette. Mitri Raheb påpeker i sin bok at palestinere er et folk med ulik opprinnelse (1995, 5). Videre er det et viktig poeng at alle palestinere snakker samme språk. De forskjellene som har blitt påpekt av mine informanter springer derfor først og fremst ut fra deres ulike religiøse tilhørighet, slik at det kan bli for vidtrekkende å konkludere med at det er en etnisk skillelinje mellom kristne og muslimske palestinere. Den etniske identiteten vil dermed først og fremst være knyttet til den palestinske identiteten, snarere enn den kristne.

Adnan Musallam trekker også samme konklusjon når han skriver om to ulike strømninger i palestinsk kristen mentalitet: de fleste ser de lokale kristne som en del av den arabiske majoriteten og som en del av palestinsk-arabisk kollektiv identitet. Musallam mener dett er fordi "there is no ethnic difference between a Muslim Arab and a Christian Arab, for both have the same language, history and aspirations" (Musallam 1999, 24). Samtidig finnes det en frykt for islamsk fundamentalisme. Dermed er det enkelte som utnytter denne frykten til å overbevise mennesker om at de er medlemmer av en religiøs minoritet. Dette øker motivasjonen for å emigrere, mener Musallam (1999, 24).

Det kan virke som om dette ikke alltid er tilfelle. En ung, ortodoks kvinne jeg snakket med på universitetet i Betlehem uttalte i en samtale med meg at hun var stolt av å være fra dette landet, blant annet fordi "it all started here". På mitt spørsmål om hva det betyr for henne å være en palestinsk kristen svarte hun: "It means a lot. It's part of who I am." Hun legger til: "and we're almost fading away." Hun uttrykker bekymring for det kristne samfunnet, men i motsetning til det Musallam nevner i sin artikkel, uttaler denne kvinnen at nettopp dette er en grunn til å bli i området.

3.1.1 Minoritetsperspektivet

Mens flere av mine informanter understreket at de kristne bare er en religiøs minoritet, nevnte informanten G at de palestinske kristne opprinnelig ikke var arabere men snarere kanaanitter og andre folkeslag som ble tvunget til å snakke arabisk da regionen ble erobret av araberne. Dermed er de kristne også en etnisk minoritet, etter hans syn. Han påpekte også at skillet

mellom muslimer og kristne i dag er mer tydelig enn for noen generasjoner tilbake, og at det derfor ikke er like lett for muslimer og kristne å leve side om side som det var tidligere. Selv om jeg også hørte andre nevne det samme som G, fikk jeg ikke inntrykk av at de fleste kristne palestinere var av samme oppfatning. Dette tyder på at det har skjedd en endring, da for eksempel Lewis nevner at en ortodoks kristen fra Damaskus på midten av 1800-tallet ikke under noen omstendigheter ville omtalt seg selv som araber, selv om han snakket arabisk (Lewis 1998, 75). Denne endringen kan ha sammenheng med at palestinerne er i en vanskelig situasjon, der de lever under okkupasjon.

Informanten K kom inn på dette da jeg spurte hva det betyr for han å være palestinsk kristen: "Usually people would emphasize the "endangered" part of their identity. In this case, it is his Palestinian identity", uttalte K. Dermed kan noe av forklaringen være at kristne og muslimer ønsker å stå som et samlet folk mot deres felles fiende, okkupasjonsmakten Israel. Det samme gjelder historisk identitet, mener Knut Kjelstadli, og peker på at dette nesten synes å være viktigst der den ikke er gitt (Kjelstadli 1999).

De kristnes historie under muslimsk styre har vært i kontinuerlig utvikling der kristne gikk fra å være en majoritet til å bli en betydelig minoritet. Sidney Griffith mener det er vanskelig å peke på eksakte årsaker til denne utviklingen, men mener kristnes sosiale vilkår er en viktig faktor. Han forklarer videre at Midtøsten er det eneste sted de kristne har måttet "forsvare" seg, oversette tekster og lignende innefor egne "grenser" (Griffith 2008, 20).

Til forskjell fra Griffith mener jeg det er ulike eksakte faktorer som har ført til at de kristne er en minoritet. Først og fremst velger mange som kjent å emigrere. Men også fødselstallene er lavere i den kristne delen av befolkningen enn i den muslimske. Faktorer som sosial klasse, demografi, språkkunnskaper og kontakt med den vestlige verden har ført til en endring i palestinske kristnes holdninger til blant annet familie, ekteskap og barn. Gjennomsnittsalderen for inngåelse av ekteskap økte, det ble etter hvert færre bryllup, og det å få mange barn ble ikke lenger ansett for å være positivt (Raheb 1995, 20). På denne måten blir ikke utvandringen kompensert med at kristne familier får mange barn.

Tallmessig er det ulike fordeling i de tre byene. Mens Beit Sahour og Beit Jala stadig har en overvekt av kristne innbyggere, har nå Betlehem flere muslimske enn kristne innbyggere. I sin masteroppgave om migrasjon fra Vestbredden argumenterer Ane Marthe Benterud Olsen for at de palestinske kristne lider under et minoritetskompleks, der man føler seg fremmedgjort i eget samfunn, og samtidig er i frykt for å miste sin identitet. Dette

medfører et dårligere forhold til den muslimske delen av befolkningen, skriver hun (2008, 90-91).

Noen mener Betlehem blir invadert av muslimer, uttaler K. Han legger til at han mener det er forskjell i folks holdninger avhengig av om de er fra Betlehem, Beit Jala eller Beit Sahour, fordi de to sistnevnte byene fortsatt har en kristen majoritet. K forklarer at de kristne ikke deltok i like stor grad i de palestinske selvstyremyndighetene, slik at det for eksempel er flere muslimske politimenn. Videre mener han at flere kristne reagerer på at kristne hjelpeorganisasjoner bistår muslimer, da man mener det først og fremst er de kristne som bør få hjelp av disse organisasjonene. Den siste tiden har det vært et visst fravær av lov og orden i området, noe som har økt folks følelse av å bli diskriminert, mener han. En av de tingene som gjør at minoritetsaspektet blir mer synlig i Betlehem er at antallet moskeer øker – ”and yes, it is annoying to hear the *adhan*¹⁵ from everywhere”, sier K lattermildt. Samtidig mener han at man bare kan klandre seg selv: dersom folk reiser bort er det selvsagt at andre kommer og overtar.

I klassisk islam tilkjennes kristne og jøder statusen *dhimmi*¹⁶, der man mot betaling av skatt (*jiziyaa*) beskyttes av staten. I moderne diskurs innebærer betegnelsen den sosiale statusen kristne, jøder og andre gis under muslimsk styre. Griffith mener kristne under Osmanrikets millet-system i dag vil betegnes som annenrangs borgere (Griffith 2008, 16). Dhimmi-statusen de kristne ble gitt under Osmanriket innebar flere bestemmelser for den religiøse minoriteten. Ved siden av *jiziyaa* gjaldt det regler for at de med dhimmi-status skulle kle seg annerledes enn muslimene, det var ikke tillatt å bygge nye kirker, og synlig religionsutøvelse skulle holdes på et minimalt nivå (Rasmussen & Thomassen 2002, 130, Lewis 1998, 120-121). På sett og vis innebar denne dhimmi-statusen dermed at kristne ble ansett for å være et eget ”folk” fra muslimenes side. Dessuten ga den kulturelle muligheter for ”the articulation and defense of the Christianity in Arabic, within the world of Islam”, skriver Griffith (2008, 17).

Halim Barakat peker på at ledere henviser til ”*ummah*”, (1993, 38) og her kan spørsmålet være om dette utelukker de kristne. Barakat synes å svare på dette selv når han påpeker at *ummah*-begrepet begynte å miste sin religiøse betydning da nasjonalisme oppstod

¹⁵ Adhan er det arabiske ordet for bønneropet fra moskeene, som kaller muslimene til bønn fem ganger daglig.

¹⁶ *Dhimmi* er en betegnelse på en religiøs minoritet som beskyttes av den islamske staten.

som et sekulært alternativ til Osmanriket, og heller gikk over til å innbefatte solidaritet basert på felles språk, område, økonomiske interesser, kultur og historie (Barakat 1993, 35).

Hvorvidt de kristne skal anses som en minoritet, er et spørsmål jeg tok opp med alle informantene. Det var nokså stor uenighet blant informantene. De to ytterpunktene var på den ene siden den unge ortodokse mannen G som var bestemt på at de kristne ikke var arabere, og dermed er en etnisk og en religiøs minoritet. Andre igjen mente at de kristne ikke kan regnes som en minoritet bare på bakgrunn av ulik tro. De fleste svarte at man anså de kristne kun for å være en religiøs minoritet. Enkelte la til at dette bare dreier seg om tall, og at det derfor ikke er relevant for deres hverdag, da de uansett er en del av det palestinske samfunnet.

Dette synet deler de med pastor Mitri Raheb, som skriver at "Arab Christians are a minority, but only a quantitative, not a qualitative minority" (Raheb 1995, 10). Et annet poeng var at flere informanter pekte på at de som minoritet allikevel var store bidragsytere både til den palestinske kulturen og i kampen mot okkupasjonsmakten. En av de som nevnte dette var L, en kvinne med høy utdannelse fra Betlehem. I intervjuet henviste hun til en demografisk undersøkelse som ble utført i Beit Jala. Ifølge L konkluderte denne undersøkelsen med at under okkupasjonen, med blant annet fengslede palestinere, konfiskert land og lignende, har de kristne både bidratt og lidd mer enn sine muslimske medborgere.

En av de få informantene som svarte at hun ikke ser på de kristne som en minoritet var A. Hun begrunnet dette selv med at hun har vært elev ved en offentlig skole der det var mange muslimske elever, og sier hun tror dette kan være grunnen til at hun ikke tenker over skillet mellom religionene. K mener også at han ikke ser på de kristne som en minoritet. Dette har flere årsaker, mener han: "I am a citizen here, we share the same history, the present situation, the occupation, culture, language and even in front of the law". På spørsmål om hva han mener med "in front of the law" svarer han at de kristne her favoriseres i lovsystemet, fordi man ønsker å bevare den kristne tilstedeværelsen. Dette står i kontrast til hva mine naboer i Betlehem uttalte i en samtale med meg, da de uttrykte misnøye med å bli forskjellsbehandlet og nærmest diskriminert i rettssystemet. K begrunnet sitt syn videre med å forklare at minoriteter har en mekanisme for overlevelse, noe han mente ikke er tilfelle her på Vestbredden. Deretter forklarte han at de kristne har en viktig rolle i politikken. Dersom det er 15 medlemmer i et kommunestyre skal 8 være kristne, og også borgermesteren skal være kristen. Dette indikerer at de bryr seg om de kristnes tilstedeværelse, mente K.

I kan synes å være nokså enig med informanten K angående kirkens rolle i samfunnet. Kirken spiller en rolle i både økumenisk arbeid og dialogssammenheng, forklarte I. Denne

typen arbeid gjøres ikke spesielt for å styrke det kristne samfunnet, men snarere arbeides det med dialogarbeid for å styrke det palestinske samfunnet som helhet: ”We all work for what’s equal for people. Both for Christian and Muslim.” Noen deler av for eksempel det økumeniske arbeidet gjelder selvsagt først og fremst for den kristne delen av befolkningen, men vi begrenser oss ikke til bare denne typen arbeid, sier han, og legger til: ”yes, we are a minority here in the Holy Land. But we don’t act as a minority. And we do not allow these number figures to tell us what to do. We go ahead as part of the society”. Jeg hørte også andre palestinere komme med lignende uttalelser om det å være en minoritet – at man som palestinsk kristen ikke nødvendigvis ser på seg selv som en del av en minoritet, men heller som en del av samfunnet.

3.1.2 Emigrasjon – en trussel mot palestinsk identitet?

Årsaker til emigrasjonen fra Vestbredden er naturlig nok gjenstand for diskusjon. Fra Israels side legges gjerne skylden for utvandringen på palestinske muslimer, og omvendt. I likhet med forholdet mellom de ulike religionene er årsaker til emigrasjonen et ømfintlig tema. Nedgangen i antall kristne bosatt i området kan sies å være drastisk. Mange reiser til USA og Latinamerika, og utvandringen til USA skal ha begynt så tidlig som på begynnelsen av 1800-tallet fra Betlehemsområdet (Gonzales 1992). Mens Raheb påpeker i intervjuet at emigrasjon er en del av de kristnes historie, mener informanten M at utvandringen startet på begynnelsen av 1900-tallet, grunnet krig og arbeidsledighet. Han mener de kristne i dag lider under de samme problemene som de gjorde da.

Musallam mener den største trusselen mot Betlehems arabiske kulturelle identitet nå er emigrasjon (1999, 22). Emigrasjon er på mange måter knyttet til identitet, fordi valget mellom å reise eller bli boende ofte begrunnes med tilknytning til landet. Samtidig som årsaker til fraflytting er viktig, er det også vesentlig å se på motivasjonen for å bli boende. Årsakene til emigrasjonen er mange og sammensatte. I sin artikkel om Betlehems kulturelle identitet forklarer Musallam de ulike faktorene han mener er medvirkende til den massive emigrasjonen:

- Israelske myndigheters innskrenking av palestineres liv, psykologisk, økonomisk og politisk.
- Utviklingen av palestinske arabiske familienettverk i den palestinske diaspora i Latin-Amerika, Nord Amerika og Australia.
- Oppblomstringen av islamisme. (Musallam 1999, 23-24)

Emigrasjon blir spesielt synlig hos den kristne befolkningen, da de allerede er i mindretall i den palestinske befolkningen. Den markante nedgangen i antall kristne i regionen er også en grunn til at denne minoriteten har fått ekstra mye oppmerksomhet de siste årene. Sotiris Roussos peker også på at høy utdanning, gjerne fra utdanningsinstitusjoner i den vestlige verden, relativt høy levestandard, samt nettverk med slektninger som allerede har emigrert er kjennetegn for palestinske kristne (Roussos 2003, 51).

K konstaterte at de kristne har fått mye oppmerksomhet den siste tiden, ikke minst fra studenter som meg selv, og påpekte at det kan virke som om forskere og studenter kommer hit for å forske på en utdøende rase. Som nevnt mener K også at kristne palestinere bare kan takke seg selv for at de stadig blir færre i Betlehem og at det samtidig flytter inn flere muslimer. Samtidig mener han at emigrasjonen er et problem, og at det har innvirkning på hele samfunnet. Ifølge K er hovedårsakene til emigrasjon politiske og økonomiske problemer. Samtidig gjør dette at mange returnerer dersom situasjonen blir bedre, for så å reise igjen når det blir vanskelig. K forteller videre at han kjenner til flere tilfeller der man har solgt alt av eiendom og flyttet utenlands, for så å angre fordi man ikke klarer å tilpasse seg det nye samfunnet.

Det å reise fra et land er ikke en enkel avgjørelse, skriver Maalouf, som selv har emigrert fra Libanon til Frankrike. Det å reise betyr at man ønsker seg vekk fra undertrykkelse, usikkerhet, fattigdom og mangel på muligheter – men det følger også med en følelse av skyld, skriver han (Maalouf 2000, 32).

Flere palestinere flytter til utlandet for å arbeide, for så å bestemme seg for å flytte tilbake igjen. Mange reiser også til en utlandet en periode for å studere. Både migrasjon og det at mange reiser til Vestbredden for å jobbe for ulike organisasjoner, som aktivister eller studenter, gjør at palestinere på Vestbredden er relativt godt kjent med vestlig kultur. Men emigrasjon er ikke noe nytt fenomen i regionen. Pastor Mitri Raheb peker på at emigrasjon på sett og vis er en del av deres identitet: *"It is a fact that, unfortunately, the emigration of the Christians has a long history. It didn't start now, you know. Now, if you hear from the journalists and so on, you think it's a new phenomenon. But it's not. This, unfortunately, has been going on for centuries. And in that sense, it is connected to our history and story – if you read the Bible the emigration already started with Abraham. There are many emigration-stories in the Bible. So I think this has to do with the land and the geopolitics. In that sense,*

yes, it is maybe part of our identity.” Raheb går deretter over til å snakke om returnigrasjon, som han omtaler som ”the other trend”. Mitri Raheb leder Dar Annadwa, et senter med mange aktiviteter, blant annet skolen Dar al-Kalima. Mange av de ansatte her, inkludert Raheb selv, har kommet tilbake etter å ha studert i utlandet. Mitri er selv positivt innstilt til at Betlehems innbyggere reiser til utlandet, og frykter ikke at de skal bli boende i utlandet.

Pastor I skiller mellom håp og optimisme. Da jeg spurte hvordan han så for seg fremtiden for de palestinske kristne, svarte han: ”We are hopeful, but not (...) optimistic”. Han er opptatt av at kirken skal bidra til å bedre menneskers liv og å gi håp for en bedre fremtid i regionen.

“Actually, the problem is not emigration itself”, hevder pastoren. Han begrunner dette med at både kristne og muslimer reiser vekk, men at dette tallmessig gir et mer alvorlig utslag hos de kristne, da disse “ikke er i majoritet”. På spørsmål om hvorvidt de kristne her har en fremtid eller ikke, svarer I at han er overbevist om at de har det. Han utdyper: *”That is one of the things that is part of my identity: we preach life here. Through all this death society, death culture is around us. Hatred, barriers, walls, whatever. But there is a future for us, and we want to live it! We want to live life as life here and now. And to pray for a better future.”*

Nettopp derfor er det viktig at kirken engasjerer seg, og nettopp derfor arrangeres det kurs i for eksempel ledelse, forklarer han. Videre understreker han at emigrasjonen ikke skyldes hvorvidt man tilhører en religion eller en annen, men snarere av politiske årsaker: ”Some people say: ‘I can’t travel, I can’t see my family, so why am I living at all?’” forklarer I. Slik han ser det jobber skolene på en slik måte at de har et mål, og det er å få folk til å bli boende, å ha håp, og leve i denne situasjonen.

Mitri Raheb på sin side vektlegger viktigheten av å ha en visjon, og er i likhet med pastor I opptatt av utdannelse. Hans uttalelser i intervjuet mitt tyder på en positiv holdning til fremtiden. Allikevel vitner hans bok om at han er klar over at fremtiden nok ikke ser så lys ut: *”One of the greatest challenges confronting the Palestinian Christian today is emigration. Many have started to ask seriously whether there will be any native Christians left in the Holy Land in the near future, whether this country will become a kind of Christian Disneyland or theme park, and whether all that will remain here to visit and admire will be heaps of stone which have ceased witnessing “living stones”.*” (Raheb 1995, 15)

Dette med å ha en visjon er, slik jeg ser det, et vesentlig poeng for de palestinske kristne. De står overfor mange utfordringer knyttet til det å bli værende i området. Fs familie kom inn på dette temaet da jeg skulle intervjuer hennes far, J. Fs mor holdt fast ved at dersom det var bedre muligheter for en god oppvekst, utdanning og lignende i området, ville de

kristne få flere barn og ikke emigrere i like stor skala. De oppfordret meg derfor sterkt om å ta med meg denne observasjonen tilbake til Norge, slik at jeg kanskje kunne arbeide for at de skulle kunne ha bedre muligheter. De kristne i resten av verden må åpne øynene, mente foreldrene til F. Norske politikere må trå til for at det kan opprettes for eksempel utvekslingsprogram mellom Norge og Vestbredden. Dessuten må flere palestinere studere arabisk – det er for få som vil det nå, spesielt jenter, la de til.

Mange av informantene nevnte at de ikke ønsker å endre sin egen kultur. Den ortodokse kirken er spesielt nøye med å beholde tradisjoner, og legger stor vekt på at denne kirken er den opprinnelige kirken og en stolt tradisjonsbærer. Allikevel har det vist seg at dette på flere måter skaper en distanse mellom kirken og folket. Den lutherske kirken i De palestinske områdene har på sin side vært mer opptatt av å utvikle samfunnsinstitusjoner, fremme dialog og å tilby undervisning. H, en luthersk kristen informant som stiller seg kritisk til både den katolske og den ortodokse kirkes fokus på tradisjon og liturgi, uttalte i intervjuet at man må ”compromise the messages” for å overleve.

Bård Kårtveits datamateriale til masteroppgaven om returnigrasjon fra USA til Vestbredden ble innsamlet i landsbyer utenfor byen Ramallah, som ligger lenger nord på Vestbredden enn Betlehem. Han observerte flere unge palestinere som hadde tilbrakt flere år i USA for så å flytte tilbake til Vestbredden med familien. Disse ungdommene opplevde i varierende grad å ikke føle seg hjemme verken i USA eller i Det palestinske området, noe tittelen på hans avhandling tilsier: *”In the US I’m an Arab terrorist, here I’m an American punk!”* Utsagnet er hentet fra en av hans informanter, som tydelig hadde et problematisk forhold til tilhørighet. Selv observerte jeg ikke tydelige ”kjennetegn” på returnigrasjon i like stor grad som Kårtveit beskriver. Kårtveit skriver også at han ble advart av migranter mot å stole på det som ble sagt av fastboende palestinere, og omvendt. Jeg opplevde ikke noe lignende, men dette kan ha sammenheng med at de som har returnert fra for eksempel USA til Betlehemsområdet først og fremst har reist for å studere i noen år, og at mange har returnert til familie som hele tiden har bodd på Vestbredden. Dermed blir ikke skillet mellom migranter og fastboende palestinere nødvendigvis like markant i Betlehemsområdet som for eksempel i landsbyene som Kårtveit beskriver.

3.2 En felles palestinsk identitet

”The interplay between Palestinian feeling of alienation as a result of the loss of the homeland and the feeling of being treated as a sub-human in the dispersion camps amidst world apathy, and the Palestinian insistence on the preservation of his/her identity led to reassertion of Palestinian Arab identity and national consciousness in the 1960’s and 1970’s.” (Musallam 1999, 18)

Palestinsk nasjonal identitet er definert i deklarasjonen av 1988, som fastholder at Palestina ”is an Arab state, an integral and indivisible part of the Arab nation ... in heritage and civilization” (Musallam 1999, 21).

Mange understreker at både muslimer og kristne er en del av den palestinske identiteten; de har levd side om side i århundrer og både muslimer og kristne lider under den israelske okkupasjonen. Men selv om den israelske okkupasjonen stadig ble nevnt i forbindelse med kompliserte reiseveier, begrenset bevegelsesfrihet, intifada og lignende, ble forholdet mellom muslimer og kristne også tatt opp som tema i mange intervjuer og samtaler.

Felles kultur og historie ilegges også viktighet for kristne og muslimske palestinere. Mange snakker om palestinernes felles kultur, eller bare arabisk kultur. I intervjuet mitt med Mitri Raheb spurte jeg hva den palestinske kulturen innebærer, slik han ser det. Raheb ser på den palestinske kulturen som noe som går på tvers av religiøse skillelinjer, og akkurat dette er veldig viktig, mener han. Kultur er en kategori utenom nasjonalisme og religion: ”it’s a much more open platform for people of different faiths and traditions to come together. This is on one hand. On the other hand, culture has to do with the identity of people”. Men Hylland Eriksen hevder tanken om delt kultur og historie, i likhet med tanken om etnisitet, er konstruert av historiske omstendigheter og er til dels tilfeldige konsekvenser av politiske prosjekter (2002, 91)

Religiøs identitet og tilhørighet kan sies å ha en annen betydning for befolkningen i Israel og De palestinske områdene enn for eksempelvis den norske befolkning. Det eksisterer et svært komplisert system for identifiseringsskilt, som tilsier om man er bosatt i Israel eller Det palestinske området. I tillegg til navn og andre personopplysninger på ID-kortet er det alltid oppført personens religiøse tilhørighet; enten jøde, muslim eller kristen. Hvorvidt man er

kristen eller muslimsk palestiner er dermed ikke bare et spørsmål om personlig tro, men er også opplysninger oppført i et offentlig register, som kan legge restriksjoner på hvor man har lov til å oppholde seg. Et par informanter påpekte at det i enkelte tilfeller skilles mellom kristne og muslimske palestinere i sikkerhetskontrollene, slik at for eksempel muslimer blir holdt igjen mens kristne får lov til å passere. En palestinsk kristen jente forklarte at dette gjøres av israelere for å skape splid mellom kristne og muslimske palestinere. Ane Benterud Olsen beskriver lignende hendelser i sin masteroppgave, der en av hennes informanter beskriver dette som ”splitt og hersk” fra israelske soldaters side (2008, 55).

For å oppnå et sterkt ”vi” hjelper det å dele felles erfaringer, språk og religion, mener Thomas Hylland Eriksen. Dette er allikevel ikke tilstrekkelig – det å ha et felles prosjekt, og dessuten å kunne påberope seg en fiende, hjelper betraktelig (2008, 63). Hylland Eriksens påstand passer godt til situasjonen på Vestbredden. Den ortodokse kvinnen F mente at forholdet mellom kristne og muslimer på Vestbredden ikke er spesielt bra. ”Det er ikke lett å leve med sammen”, sier hun, etter å ha forsikret seg om at ingen kan høre hva hun sier. Slik var det derimot ikke under intifadaen, påpeker hun. Informanten K peker på at en ytre trussel mot ens identitet gjør at man blir mer bevisst nettopp denne ”delen” av identiteten. ”Usually, people would emphasize the ”endangered” part of their identity. In this case, it’s my Palestinian identity”, svarer den katolske presten K, på mitt spørsmål om hva det betyr for han å være palestinsk kristen.

F mente jeg også ville ha god nytte av å snakke med hennes far, J, og jeg ble invitert til deres hjem samme dag. Fs mor, som er av europeisk opprinnelse, var også tilstede. Familien fikk også besøk av et ektepar de hadde kjent i mange år. Selv om det i hovedsak var J som snakket, deltok også de andre i samtalen. J snakket engasjert om forholdet mellom muslimer og kristne. ”Alle kristne her er patrioter”, hevdet han. Selv var han en del av den palestinske nasjonalistbevegelsen, og han kjempet side om side med muslimske palestinere mot andre kristne. Dette ville han ikke gjort i dag, sier han, og begrunner dette han med at mye har endret seg. Han henviser spesielt til religiøs fundamentalisme, og hevder det er en økt tendens til fundamentalisme hos muslimer – ikke bare i de palestinske områdene, men over hele verden. I likhet med andre informanter jeg snakket med, ser J på dette som en truende situasjon. Han benytter også anledningen til å advare nordmenn mot å la for mange muslimer få opphold i Norge, da han mener fundamentalistiske muslimer kan utgjøre en reell fare ved at de kan ”ta over” et land. Js venn er dog sterkt uenig i disse karakteristikkenes av muslimer, og

påpeker at han selv har muslimske bekjente som er oppgitt over egne trofeller. Han omtaler de som "victims of Islam".

Halim Barakat kritiserer det han karakteriserer som "Western Orientalist scholarship", som vektlegger den arabiske kulturens enhet (Barakat 1993, 181). Den arabiske kulturen ikke statisk, men er i stadig utvikling påpeker Barakat: "Western Orientalists have tended to emphasize the "constant" rather than the "changing" nature of Arab culture and the "oneness" of the "Arab mind" rather than the "pluralism" inherent in a distinctive Arab culture" (1993, 42). Barakats påstand forklarer kanskje de store forskjellene og de mange motsetningene i mitt materiale.

3.3 Vestlig og sekulær innflytelse

Mens mange snakket om sin tilknytning til arabisk kultur og historie, har som nevnt blant annet Mitri Raheb hevdet at palestinere til en viss grad trekkes mot vestlige og sekulære ideer (Raheb 1995, 39). På spørsmål om hun var enig i at dette var tilfelle, svarte L: "Yes, we are being westernized". Hovedårsaken til dette er at de kristne utdannes i gode privatskoler. Blant annet finnes en god ortodoks skole i Jerusalem, men ikke på Vestbredden, legger hun til. Også velstående muslimske familier sender sine barn til kristne privatskoler, som i stor grad organiseres fra vestlige land.

På bakgrunn av Mitri Rahebs påstand om at kristne palestinere dras mot sekulære, vestlige ideer, tok jeg opp dette temaet under samtaler med mine informanter, og også her var det svært ulike meninger. "The Lutherans are definitely more westernized in their lifestyle. You cannot neglect the influence (...) and that is the Lutheran church in that aspect", mente H, som selv har bakgrunn fra en ortodoks familie, men tilhører nå en luthersk kirke. Han bruker Mitri Raheb som eksempel, og påpeker at Raheb på sett og vis er påvirket av Vesten på grunn av hans utdanning fra Tyskland. "But if you imply to him or if you ask whether the Lutheran church is actually imposing an agenda on him, he will get angry. He is very independent. In fact, they are influential about the Lutheran church", understreker H.

G, som selv er en troende og praktiserende ortodoks palestiner, mener mange palestinere blir inspirert av Vesten når det gjelder bekledning og livsstil. Han uttaler at "Hollywood er en kristen lærer", og dermed kan man se mange som for eksempel kler seg utfordrende for å se mer vestlig ut, til og med mer "ekstremt" enn mange i Vesten ville kledd seg. Dette er fordi de tenker at dette er akseptert i den vestlige verden, mener han, og legger til at når man tar opp en annen kultur fører dette til at man blir fremmed i sitt eget samfunn.

C, en 20 år gammel ortodoks jente fra Betlehem har aldri vært i et vestlig land, men sier hun har sett på TV og film at ”de i Vesten gjør det samme som oss”. Hun forklarer at de tar noen deler av vestlig kultur, men at de allikevel har sin egen arabiske kultur. C mente det kan være noe forskjell mellom de tre byene, da hun mente innbyggerne i Beit Sahour er litt mer tradisjonelle. ”Men den nye generasjonen er åpne for nye ting”, la hun til.

E er en kvinnelig informant som arbeider ved en utdanningsinstitusjon i Betlehemsområdet. Hun har reist til mange land både i Midtøsten, USA og Europa, og liker å reise i Europa på grunn av atmosfæren der og fordi man der er ”fri til å gjøre hva man vil”. Hun har lagt merke til at det er annerledes familieforhold i Europa. Hun har også observert at det i USA er mange problemer, men at organisasjoner som jobber for å løse dette kun jobber med symptomene, ikke årsaken til problemene. Dette refererer hun til som ”organized mess”, og mener dette ikke gjelder for Europa. En annen forskjell hun la merke til var at det var flere kirker i USA enn i Europa.

Det kan dermed virke som om E har et sammensatt inntrykk av Vesten. På den ene side ser hun på den vestlige kulturen som mer åpen og føler hun har mer frihet der. Samtidig peker hun på ting hun mener ikke er fullt så bra med Vesten. Og det er ikke bare i Europa og USA hun liker å reise. For tiden studerer datteren hennes i Syria, som også er et land E har et godt forhold til. Hun beskriver Syria som ”et muslimsk land som er veldig avslappet”, og mener de i Syria er ”open” og ”aware” både når det gjelder Vesten og resten av verden. I Syria er det også hellige steder for kristne, som også muslimer valfarter til, forteller hun.

K mener dette med vestlig kultur er mer en utfordring enn et problem. Man har jo for eksempel nasjonalistbevegelsen, sier han, men er usikker på om dette er en bra eller en dårlig ting.

Et annet aspekt jeg ønsket å se nærmere på var om de lutherske kristne, som jo får mer økonomisk støtte fra for eksempel Tyskland, blir sett på som mer ”vestlige” enn de som tilhører den katolske kirke eller østkirkene. For de lutherske kristne selv er det viktig å understreke at de også er palestinere i like stor grad som alle andre. I forklarer det slik: ”I want to have both identities. So I always use this sentence when I introduce myself. I always say: I am a Palestinian, I am Christian and I’m Arab and after all I’m Lutheran. These are elements of who I am. I cannot take any of them away from myself. I cannot take my skin off.” Han understreker at han ikke vil bli sett på som europeer eller som et produkt av europeisk misjonering. På den måten kan man derfor si at for eksempel lutherske kristne palestinere som I i større grad tilhører det palestinske samfunnet enn et globalt, kristent

samfunn. Ifølge Jenkins er det ikke slik at felles identifikasjon og følelsen av å sammen tilhøre noe er ikke-eksisterende til de en dag plutselig konfronteres av en utenforliggende verden. Det er snarere slik at det alltid finnes en "outside world" som Jenkins kaller det (2008, 141).

J sier han ikke forstår alt i Vesten, fordi det er ulike kulturer. Her føler han seg mer knyttet til den palestinske kulturen. Men, han og kona mener at dersom en av sønnene hans giftet seg med en europeisk jente, vil de ikke at paret skal flytte til Vestbredden. Det er noe annet med F, mener J, fordi datteren hans er oppvokst her og kjenner kulturen. Men ifølge J vil det for en som kommer fra for eksempel Norge vært nærmest uutholdelig å bo her. Videre hevder J at dette med en endring i kulturen, ved at mange trekkes mot mer vestlige ideer, ikke bare gjelder de kristne. Han legger til at han selv ikke ønsker at hans egen kultur skal endres.

Halim Barakat mener en følelse av felles identitet har blitt styrket i senere tid som en respons på vestlig innflytelse (Barakat 1993, 44). Min oppfatning etter ulike intervjuer og observasjon var at det finnes flere ulike strømninger, ved at noen trekkes mot det som oppfattes som vestlige – gjerne sekulære – ideer, mens andre beveger seg i en helt annen retning ved å bli mer konservative. Samtidig kan disse ulike utviklingene gjøre at mange frykter de to ytterpunktene og at begge deler kan ødelegge for palestinsk-arabisk samhold og kultur. Både I og H er lutheranere, men understreker at de ikke føler seg mer "vestlige" av den grunn. Kanskje kan dette ha sammenheng med støtten Israel får av kristne sionister i den vestlige verden, slik at informantene dermed ønsker å skape en avstand til disse menighetene.

3.4 Gruppetilhørighet og identitet – likheter og forskjeller

Fredrik Barth bruker begrepet "boundaries", noe Jenkins forklarer som noe nærmest metaforisk (Jenkins 2008, 126). Barths har en forståelse av etnisk identifikasjon som noe "transactional" og "situationally flexible" (Barth sitert i Jenkins 2008, 124). Informantenes utsagn tyder på at det de regner for å være en viktig del av deres identitet kan endres over tid og i ulike situasjoner.

Jenkins (2008) legger også mye vekt på både likheter og forskjeller når det gjelder identitet og tilhørighet. Både likheter og forskjeller ble vektlagt også av mine informanter. Et gjennomgående og interessant trekk var at mange vekselvis pekte på likheter og forskjeller. Et eksempel er L, en voksen kvinne med høy utdannelse, fra Betlehem. Hun peker på at de

kristne er opptatt av levestandard. Hun oppsummerer det slik at de kristne på Vestbredden er: ”More educated, more affluent, have medium to high living standards and are less involved in politics”. Dermed er også en stor del av emigrasjonen grunnet ønsket om å gi barna en bedre fremtid med en god utdannelse og lignende. De kristne aksepterer ikke å leve ”below the standard”, mener hun. Dette utsagnet sammenfaller med lignende uttalelser fra andre informanter. Hun hevder det politiske engasjementet er lavere hos den kristne delen av befolkningen, noe hun begrunner med at mange ønsker å forholde seg nøytrale og holde en viss avstand, da mange foreldre er redde for at barna deres skal engasjere seg politisk og dermed bli arrestert. Samtidig vektlegger hun likheter mellom kristne og muslimske palestinere. Hun er klar på at hun mener de kristne er en minoritet, men understreker at de ikke blir forfulgt. ”I don’t differ from a Muslim girl”, sier hun, og legger dermed vekt på likhetene, men fortsetter i samme setning med å si at hun føler de kristne er mer tolerante enn muslimene.

Samtalen med L er interessant fordi hun på flere måter viser kompleksiteten i det palestinske samfunnet. Hun har klare formeninger om at de kristne har andre krav til levestandard enn muslimene. På den måten fremhever hun forskjellene og setter grenser mellom ”oss” og ”dem”. Det samme gjør hun når hun går over til å snakke om at hun føler at muslimene ønsker å kontrollere samfunnet. ”They want to ”eat” us”, sier hun og fortsetter engasjert med å utdype: ”they want to have the upper hand in everything”. Hun forteller at hun har muslimske venner med høyere utdannelse, men legger til at ”they still want to ”eat” us”. Dette gjør at hun alltid er på vakt, samt at det øker spenningen mellom de muslimske og de kristne palestinere. Uttalelsene fra L og lignende uttalelser fra andre samsvarer med Ane Benterud Olsens påstand om at de kristne til en viss grad lider under et minoritetskompleks (2008, 62).

En av mine informanter, G, peker også på at kommunisme som ideologi ble ansett av flere kristne for å være kompatibel med kristen tro. Ifølge G så også enkelte på Jesus som den første kommunist. I disse dager heller man i stedet mer mot kapitalisme, mener G. Dette ser han på som negativt, for det innebærer at mennesker stadig vil ha mer, noe som fører til at mange får lettere for å søke lykken i andre land.

Flere av informantene var medlemmer av PFLP (Popular Front for the Liberation of Palestine). Kjente skikkelser som Che Guevara ble av mange også sett på som en inspirasjonskilde og forbilde for de som kjemper for frihet og selvstendighet. På en vegg midt i et veikryss i Beit Sahour var det tegnet en svært gjennomført veggmaling med portrettet til

flere kjente palestinere, deriblant den palestinske aktivisten Leila Khaled, som ble kjent etter to flykapringer i 1969 og 1970.

4 Språklig identitet

Språk er en viktig faktor i tilknytning til de ulike aspekter ved kristen palestinsk identitet. Her vil jeg komme inn på tre ulike ting: det arabiske språket som en forenende faktor og som en del av folks identitet, språkkunnskaper hos palestinere (særsilt kristne palestinere) og liturgisk språk.

”Language is indeed in many ways a primary mark of identity” skriver Bernard Lewis (1998, 47). Det at man lærer språket fra man er barn gjør at morsmålet rommer en hel verden av minner, assosiasjoner, allusjoner og verdier, fortsetter han. Samtidig utgjør språket et bånd mellom de som deler det, og en barriere mot de som ikke behersker språket.

4.1 Ulike språk i Midtøsten

Noen av språkene som ble snakket tidligere i Midtøsten er nå forsvunnet som et resultat av emigrasjon, kolonisering, endring av religion samt kulturell innflytelse (Lewis 1998, 48). Ikke-arabiske språk er et kulturelt særtrekk for kristne minoriteter, og noen av disse språkene brukes fortsatt i dagligtale (i moderne dialekter), mens andre bare brukes i gudstjenesten. Da disse språkene i prinsippet bare snakkes av kristne minoriteter kan de sees på som bærebjelker i disse gruppernes kulturhistorie, skriver Frøyshov (2003, 6). Av ulike ikke-arabiske språk som brukes av kristne i Midtøsten finnes for eksempel gresk, koptisk, syrisk og armensk. Disse brukes i liturgien, men da i språkenes gamle form. Kristne i Midtøsten snakket også andre språk før arabisk overtok i dagligtale og etter hvert også som liturgisk språk. For kristne i Sinai, Palestina og Trans-Jordan var gresk det dominerende språket i Jerusalems katedral og i klostrene, mens det lokale kirkespråket var en arameisk dialekt (Griffith 2008, 12). Gudstjenestene i Midtøsten ble opprinnelig utformet på gresk (Frøyshov 2003, 7). I dag er gresk nesten forsvunnet fra Midtøsten, noe som er bekymringsfullt for det ortodokse patriarkatet av Konstantinopel, skriver Frøyshov (ibid., 10).

Hellenistisk, romersk og kristen påvirkning har hatt innvirkning på både språk, kultur og identitet i Midtøsten (Lewis 1998, 49). Gresk og latin har også hatt innvirkning på språk i Midtøsten, med ulike låneord. Aleksander den stores erobring av Midtøsten førte med seg den hellenistiske kulturen til regionen. Ifølge Frøyshov var bruken av det greske språket først og fremst et byfenomen, og man fortsatte å snakke de lokale språkene som syrisk og koptisk på i rurale strøk.

4.1.1 Språk og identitet

Språk spiller en sentral rolle i dannelsen av individuell identitet, skriver Taylor og Spencer (2004, 4). Maalouf ser det som verken mulig eller ønskelig å skille språk og identitet, og skriver at ”language is bound to remain the mainspring of cultural identity” (Maalouf 2000, 109). Et tydelig eksempel på dette er Israel, der hebraisk knytter sammen jøder fra ulike land og med forskjellige språk. Den moderne oppblomstring av det hebraiske språket var inspirert av både nasjonalisme og religion. Det arabiske språket er også viktig både i religiøs og nasjonal sammenheng.

Amin Maalouf diskuterer problematikken knyttet til språk og identitet i sin bok *On Identity*. Det å være kristen og samtidig beherske arabisk - islams hellige språk – bedre enn mange av verdens muslimer, er en av mange motsetninger som har formet hans identitet, skriver han. Slik han ser det skaper det arabiske språket et bånd mellom han og alle som benytter språket i sine daglige bønner (2000, 14). Derfor ser Maalouf det å være araber og kristen som å være i en spesiell situasjon, fordi man er en minoritet (2000, 15). Som nevnt vil ikke alle mine informanter være enig i Maaloufs karakteristikk av arabiske kristne som en minoritet, selv om tallene klart taler for at kristne er i mindretall som en religiøs gruppe.

Barakat understreker viktigheten av det arabiske språket for arabisk nasjonal identitet: ”It has often been stated that the great majority of Arabs speak Arabic as their mother tongue and thus feel that they belong to the same nation regardless of race, religion, tribe or region” (Barakat 1993, 33). Til en viss grad vil jeg si meg enig i dette utsagnet. Men det blir ikke nødvendigvis riktig å hevde at man føler at man tilhører en og samme ”nasjon”. Snarere vil det dreie seg om likhetstrekk i kulturen mellom de ulike landene der befolkningen snakker arabisk. Det å for eksempel se forskjellen mellom det konservative saudiarabiske samfunnet og det palestinske samfunnet, eller for den saks skyld å sammenligne arabisktalende land der en svært høy andel av befolkningen er analfabeter med den palestinske befolkningen, der svært mange har høyere utdanning, kan være eksempler på hvordan arabiske land skiller seg fra hverandre og allikevel har språk som fellesnevner.

Også Jenkins ser på språk som en del av menneskers identitet. Han trekker frem Meads symbolske interaksjon, og peker på at individuell og kollektiv identifikasjon kan symboliseres gjennom språk. Språk tillater individet å delta i den kollektive sfæren, og ifølge å ha en ”reflexive selfhood, in the capacity to take on the role of the Other” (Jenkins 2008, 143). Det kan derfor sies at det arabiske språket fungerer samlende på det palestinske folk, ved at språket fungerer både som identitetsmarkør og gir en følelse av tilhørighet.

I Betlehemsområdet finnes det mange privatskoler drevet av ulike kristne kirker. Det gis ulik språkundervisning i de forskjellige skolene. For eksempel undervises det i tysk i de lutherske skolene, mens det undervises gjerne i fransk i de katolske. De aller fleste snakker godt engelsk, dersom de har gått i privatskoler. B har gått i en luthersk privatskole og behersker tysk godt. Hun går også jevnlig til den lutherske kirken i Beit Jala, som ofte har besøkende fra Tyskland. Hun har ingen problemer med å følge med når gudstjenesten foregår på tysk, og sier hun setter pris på gudstjenestene nærmest som en sosial begivenhet. Dermed fungerer både språket og kirketilhørigheten som del av hennes identitet. Gudstjenestene i de lutherske kirkene foregår først og fremst på arabisk, men i den lutherske kirken i Beit Jala behersker også pastoren tysk, og bruker språket under gudstjenester når kirken har besøk fra Tyskland.

Språk synes å være en viktig del av folks identitet, men det kan ikke sies å være en nødvendig sammenheng mellom folks språkkunnskaper og tilhørighet til de ulike kirkene, i og med at mange går på skoler som tilhører andre kirker enn ens "egen" kirke.

Barakat mener også at arabisk nasjonal identitet i stor grad baseres på språk. Dermed er det bare små grupper minoriteter som ikke anser seg for å være en del av det arabiske fellesskapet, som for eksempel kurdere, berbere og armenere. Samtidig er det enkelte med arabisk som morsmål som ikke i like stor grad deler følelsen av arabisk nasjonal identitet og samhold, som maronittene i Libanon. Andre grupper, som ortodokse kristne, shia-muslimer, alawier og drusere anser seg selv for å være arabere, med enkelte forbehold (Barakat 1993, 33-34).

4.1.2 Arabisk språklig identitet

Den etniske betegnelsen "araber" er ikke en rase, ifølge en moderne antropologisk forståelse, skriver Haseeb Shehadeh (2001, 4). Først og fremst er dette en betegnelse på innbyggerne i Midtøsten og Nord-Afrika, med unntak av ulike minoriteter som for eksempel berbere, kurdere og jøder. Shehadeh påpeker at arabere ikke bare tilhører én religion, noe som allerede har kommet tydelig frem i min oppgave. Arabisk identitet er knyttet til både kulturelle og språklige faktorer, men også til slektskap og forfedre, skriver Halim Barakat (1993, 40). Familie er dermed en viktig del av identitetsdannelsen. På spørsmål om hva det betyr for informanten L å være en palestinsk kristen svarte hun først at hun tilhører en av de største familiene i Betlehem. Også M kom inn på temaet familietilhørighet. Han bor i et nabolag hvor

det nå er bosatt både muslimer og kristne. Men for 500 år siden var det kun kristne som bodde her, forklarte han. Da var det syv store familier som bodde her, og M husket navnet på alle familiene, med unntak av én. M hevder også at han kan navnet på familiemedlemmer i 14 generasjoner tilbake, helt til Jesu tid. Familien utgjør den grunnleggende enheten i den sosiale strukturen i et tradisjonelt moderne arabisk samfunn, skriver Barakat. Dette kan forklare hvorfor nettopp familietilhørighet har så stor innvirkning på identitetsdannelsen (1993, 38).

Lewis peker på at palestinerne til en viss grad søkte legitimitet som de rettmessige innbyggere av landet ved å identifisere seg med kanaanittene, mens det i Libanon har vært tendenser blant de ”westward-looking” maronittiske kristne å differensiere seg fra sine arabiske og muslimske naboer (Lewis 1998, 74). Blant mine informanter var det allikevel som nevnt kun én (G) som uttalte at de palestinske kristne ikke er arabere. Dessuten uttalte flere jeg snakket med at de først og fremst definerte seg som palestinere, snarere enn kristne. Shehadeh på sin side understreker at arabiske kristnes bidrag til både utviklingen av det moderne arabiske språket og litteraturen ”reflects their Arabism or Arabness”. Videre ble også moderne arabisk nasjonalisme, basert på et felles språk, kultur og landområde, formulert av kristne arabere (Shehadeh 2001, 7).

Opprettelsen av den tidlige kirken i Jerusalem, samt den islamske erobringen av byen etterfulgt av omstilling til det arabiske språket og arabisk kultur, kan sies å være de to viktigste begivenhetene knyttet til konstruksjonen av kristen identitet, skriver Geries Khoury (Khoury 2002, 12-15).

Det arabiske språket fungerer samlende på det arabiske folk, et folk med felles kultur, interesser og følelse av tilhørighet, mener Halim Barakat (1993, 4). Samtidig påpeker Barakat at tanken om arabisk identitet som først og fremst et lingvistisk konsept vil ha flere svakheter. For det første er det nødvendig å inkludere andre grunnleggende elementer i en definisjon av nasjonal identitet: sosial struktur, økonomi, geografi, kultur, etnisitet, konflikter og ikke minst religion. Dernest mener Barakat at en lingvistisk definisjon av arabisk identitet nødvendigvis må vise at det arabiske språk kan virke samlende på mennesker, til forskjell fra andre samfunn hvor man snakker samme språk men er delt i ulike nasjonaliteter. Til slutt vil en definisjon av arabisk identitet som kun baseres på det arabiske språk sannsynligvis overse språklige faktorer som den store forskjellen mellom skriftlig¹⁷ og muntlig arabisk, de ulike arabiske

¹⁷ Moderne standard arabisk

dialektene, det at mange arabisktalende også behersker andre språk, samt at mange arabisktalende er analfabeter (Barakat 1993, 34-35).

Ved siden av språk ble kultur nevnt av mange av informantene som en identitetsmarkør. Det at majoriteten av befolkningen i arabisktalende land er muslimer, gjør at mange i andre deler av verden setter likhetstegn mellom arabisk språk og kultur, og islam.

For Barakat er ikke språk bare et kommunikasjonsmiddel, men snarere også en legemliggjørelse av en hel kultur. I tillegg fungerer språket som et bindeledd på tvers av tid og sted (1993, 34). Det at det finnes mye litteratur om kristendom på arabisk, gjør at det arabiske språket fungerer kulturbærende også for de kristne, selv om de opprinnelig benyttet andre språk i denne regionen. Som kjent, ikke minst fra Griffiths arbeider og som Geris Khoury ved al Liqa' påpekte i en samtale med meg finnes det mye upublisert litteratur på arabisk, av stor betydning for den kristne kulturarv. Derfor vil nok god kunnskap om skriftlig arabisk være viktig for de kristne for å tilegne seg kunnskap om egen kultur og historie.

4.1.3 Språkkunnskaper blant palestinske kristne

Mange jeg møtte under feltarbeidet behersket flere språk. Delvis på bakgrunn av utdanning fra private skoler, samt at flere hadde også bodd i utlandet i flere år. Først og fremst snakket de fleste godt engelsk. Videre behersket flere av de jeg møtte spansk, noe som kan forklares med at mange palestinere, spesielt kristne, har slektninger i Latinamerika. Flere av de jeg møtte hadde også bodd der selv.

Språkkunnskaper kan være både positivt og negativt for de palestinske kristne. Med gode språkkunnskaper kan det være enklere for mange å få arbeid i andre land, slik at flere flytter. Den lutherske pastoren Mitri Raheb er imidlertid ikke enig i at dette bare er negativt for palestinerne. På spørsmål om han mener det er en styrke eller en svakhet at mange palestinere lærer seg flere språk svarer han: *"I definitely think it's a strength. I don't agree with people who say that if you give people good education they tend to leave. So what are you saying, that we need to keep our people uneducated and unskilled? So that they have no other choice than to stay here?"* Raheb ser altså kompetanse innen for eksempel språk og andre kulturer som en viktig del av det han mener er noe av det viktigste man må jobbe for, nemlig en *visjon*.

Det at mange palestinere – da først og fremst kristne – behersker ulike fremmedspråk og jevnt over har bedre utdanning enn muslimske palestinere, utgjør på sett og vis en klasseforskjell

mellom de to religiøse gruppene. Dette fordi språkkunnskaper og utdanning bidrar til at kristne øyensynlig har en bedre levestandard.

5 Religiøs identitet

Her vil jeg presentere noen av de ulike tankene mine informanter har om sin egen religiøse bakgrunn og hvordan de forholder seg til religiøs tro og praksis. Formålet med dette er kunne si noe om hvilken rolle religion spiller i forhold til deres identitet. Det man uten videre i alle fall kan si, er at religion er en viktig del av menneskers identitet på Vestbredden. I boken "The Desecularization of the World" slår Peter Berger fast at verden er, med noen unntak, "as furiously religious as it ever was" (Berger 1999, 2). En observasjon jeg gjorde og som stemmer med dette, var at mange identifiserte seg i stor grad med religion. Pastor I understreket også viktigheten av religion som identitetsmarkør i intervjuet: "So you ... on your ID's you have different ... so to show if you are Christian or Muslim. We don't have 'man'".

Som nevnt tidligere i oppgaven peker både Lewis og King-Irani på at familietilhørighet er en av de mest grunnleggende former for identitet. Samtidig mener Lewis at religiøs tilhørighet tidvis er en identitetsmarkør som overskrider de grunnleggende identitetene som familie- og stedstilhørighet (Lewis 1998, 7).

Tilhørighet til eksempelvis en kirke også en del av menneskers identitet. I forlengelsen av dette er det interessant å se på i hvor stor grad man føler seg knyttet til kirken. Det viste det seg å være en relativt stor forskjell i hvilken grad de ulike informantene følte tilknytning til "sine" kirker og hvordan de så på forholdet mellom menigheten og hierarkiet. For informanten D er den kristne tro viktig, men ikke en identitet. Religion er allikevel viktig som en del av hans helhetlige identitet, forklarer han.

5.1 Religiøs identitet i endring

Sotiris Roussos (2003, 51) skriver at starten på den første intifadaen i 1987 forandret situasjonen for palestinske kristne, især for de ortodokse. Kampen mot israelske styresmakter styrket de radikale palestinerne, og nå ble det et sterkere fokus på "nasjonalisering" av kirken som en del av agendaen. Nettopp fordi kirkens land ble sett på som en del av palestinerne land, ble det sett på som forrædersk å bidra til at palestinsk land gikk tapt til fienden. Dette er fortsatt tema i dag, og flere informanter fortalte om problemer med den ortodokse kirkens ledere, og at disse inngikk leieavtaler med israelere.

I løpet av tiden jeg oppholdt meg på Vestbredden ble det arrangert en fredelig demonstrasjon i Betlehem, hvor man demonstrerte mot den ortodokse kirkens ledere. En mann forklarte meg at den forrige patriarken i Jerusalem inngikk avtale med israelske myndigheter, slik at mye jord ble solgt eller utleid til israelske myndigheter. Den nye patriarken holdt heller ikke løftene sine om å få en slutt på denne praksisen, og man så det derfor som nødvendig å demonstrere, fastslo han. Flere bar plakater med protester på både

arabisk og engelsk. Mannen var selv ortodoks kristen og påpekte, i likhet med flere av mine informanter, at det var en avstand mellom menigheten og hierarkiet i den ortodokse kirken. På mitt spørsmål om hva som må til for å løse dette, svarte han den eneste løsningen vil være at å nasjonalisere kirken.

Den ortodokse kirken har lenge blitt kritisert for å selge eller leie ut land til Israel. Kirken eier store landområder i regionen, og de mest alvorlige beskyldningene går ut på at kirkens ledere har stilt land til disposisjon for jødiske bosetninger. Sotiris Roussos skriver at palestinerne kamp for sine landområder samt israelernes arbeid for å kjøpe patriarkatets landområder til å bygge jødiske bosetninger intensiverte motsetningsforholdet mellom det øvre sjiktet i det ortodokse presteskapet og det arabisk-ortodokse samfunnet (Roussos 2003, 50). Kontroversen er omtalt i blant annet den libanesiskbaserte nettavisen *The Daily Star*¹⁸, nettavisen *Inter Pret Service*¹⁹, og det er produsert en kort dokumentar om emnet av den engelskspråklige avdelingen av nyhetskanalen *al-Jazeera*²⁰. Slike beslutninger kan vise seg å ha store konsekvenser for de palestinske kristne, som etter hvert ikke vil få tilgang til egne landområder.

Et interessant aspekt ved den ortodokse kirketilhørighet var at flere informanter, både med tilhørighet i den ortodokse kirken og andre kirker, uttalte at de mente denne kirken var for opptatt av liturgi og tradisjoner, og at de ikke brydde seg nok om sin egen menighet.

5.1.1 Forholdet mellom kirkene

Både forholdet mellom kristne og muslimer og forholdet mellom de ulike kirkene gis svært ulike karakteristikk av mine informanter. Men flere uttaler at disse skillelinjene ikke vektlegges av dem fordi "we are all Christians". Andre informanter avfeide dette med å si at det kun var de som ikke bryr seg om religion som kunne mene dette. Et eksempel er H, som uttalte: "This is a very common view, that "we are just Christians". That is usually for people who don't go to church. That's just an excuse they use, just an excuse." Som eksempel peker H på skoler som er startet av de ulike kirkene. I Betlehem er det bare én ortodoks skole, som er relativt nyopprettet, mens de katolske og lutherske skolene finnes overalt. Bare i Betlehem finnes tre lutherske skoler, sier han. Slik H ser det er det dette som gjør at mennesker tiltrekkes av den lutherske kirken: først er det gudstjenesten, deretter er det utdannelsen.

¹⁸ dailystar.com.lb, 11. januar 2010

¹⁹ ipsnews.net, 8. januar 2010

²⁰ Dokumentaren heter "God's business – Greek Unorthodox" og ble sendt 17. september 2007. Opptaket er tilgjengelig på *al Jazeera*s engelskspråklige nettside, og på nettstedet [youtube](http://youtube.com).

De fleste av informantene som kom inn på temaet mente kirkene til en viss grad står langt fra hverandre. Ved et par tilfeller ble jeg fortalt at de ulike kirkene "hater hverandre", men dette lot til å være en overdrivelse som heller indikerte at kirkene ikke samarbeider nok.

I likhet med I mente K at disse forskjellene og uenighetene først og fremst lå på det hierarkiske nivået. Allikevel mener han de ulike kirkene er "too much divided". K mener problemet ligger i at det ikke er nok økumenisk dialog. Det eksisterer, men da snakker man om Jerusalem og slike ting, i stedet for teologi, mener han. Han har selv hatt denne diskusjonen når han har forelest for studenter, og forteller at studentene ikke riktig forstod hvorfor man hadde dette skillet mellom kirkene. Dessuten mente de at det å gå i kirken i dag kan sammenlignes med å gå på museum, fordi liturgien var gammeldags og ikke "responds to their way of being Christians today". Når det gjelder prestene er det litt forskjellig, sier K. En del prester vektlegger forskjeller, og enkelte prester frykter at folk vil forlate deres kirke for en annen, for eksempel når elever fra en ortodoks familie går på en katolsk skole. Det er dog bedring i forholdet mellom prester, forklarer han: det starter med vennskap og går deretter over i økumenisk samarbeid. K omtaler dette som "a movement".

H mener som nevnt at han er misfornøyd med den ortodokse kirken, og han ser på lutheranere og anglikanere som pionerer i det økumeniske arbeidet, snarere enn å legge vekt på å få nye medlemmer eller bygge nye kirker. De protestantiske kirkene er derfor kloke i sin bruk av kultur for å berike kirken, sier han. Han påpeker at dersom man snakker med palestinske kristne om kirkene her vil de snakke fra svært ulike synsvinkler. "Mitri²¹ and myself we speak as outsiders" sier han, når han snakker om den ortodokse kirken. Han forklarer dette videre med at "We can stand outside the box and speak and look at the situation. If you meet a Greek Orthodox here, he will speak from a very different point of view. He will say we are the original church, we were here for many years and ... the fact is that they are not very involved in the Christian society today".

Det er interessant å se hvordan hvem som omtales som "vi" og "dem" endres etter hvilke kategorier det er snakk om. I de ovennevnte intervjuene snakket informantene om sin egen kirke i forhold til andre kirker.

Som jeg har trukket frem her kritiserer for eksempel H den ortodokse kirken for å ikke være involvert nok i det palestinske og det kristne samfunnet, og at de i stedet konsenterer seg om å ivareta egne tradisjoner, som ikke nødvendigvis er en god ting for det palestinske samfunnet. Fra de ortodokses synspunkt vil det kanskje heller være en viktig del av identiteten å

²¹ H henviser her til pastor Mitri Raheb.

praktisere religionen riktig og etter tradisjonen, for å beholde den religiøse identiteten. Allikevel kan det nok oppleves frustrerende for mennesker som H, som er opptatt av kirkens rolle i samfunnet. Han snakker videre om den ortodokse kirken: "It needs to move on with its thinking and theology. It just repeats. This is the critique of Catholic also, the Catholic priest also criticize the Orthodox church for still living in the 6th century". H mener derfor at de ortodokse selv er opptatt av å være den originale kirken, og at det dermed skapes en avstand mellom kirken og menigheten, samtidig som kirken ikke involveres nok i menneskers liv. H trekker allikevel frem den ortodokse palestinske biskopen Atallah Hanna som en samfunnsengasjert og økumenisk orientert figur som noe positivt i den ortodokse kirken.

G tar selv opp dette med kontroversen rundt den ortodokse kirkens ledere. Mange mener det er mye korrupsjon i den ortodokse kirken, og beskylder lederne for å ha for stor avstand fra menigheten, sier han, men fortsetter med å si at han selv ikke tror det er så ille som mange hevder.

J, en av mine informanter, uttalte at det ikke finnes noe globalt kristent samfunn, til forskjell fra det muslimske *ummah*. Han fortsatte med å si at han synes synd på de tre kirkene. Nå finnes det selvsagt mange flere enn tre kirker, men her sikter J sannsynligvis til de tre kirkelige grupperingene. Folk flest gjerne vil de skal være forent, noe derimot kirkens ledere ikke vil, fortsetter han. Han legger til at dette er et politisk spørsmål. Ifølge J ville alle palestinske kristne være enige om at det ville vært bedre med én kirke. Akkurat dette er det nok mange palestinere som vil si seg uenig i, men samtidig viser Diyars undersøkelse at mange ser på økumenisk samarbeid som noe viktig, og som man bør ha mer av (Collings, Kassis & Raheb 2008, 52). Også L mener det alltid er en viss grad av fiendtlighet mellom kirkene, men at kirkene selv forsøker å holde dette skjult.

Jeg har valgt å trekke frem informantenes tanker om både sin egen og andres kirke med det formål å påvise hvilke syn man har på dette med tilhørighet i forhold til kirken. Ved å gjengi de ulike informantenes tanker om egen kirketilhørighet har jeg forsøkt å gi et inntrykk av den til dels store variasjonen i palestinske kristnes tanker om religiøs identitet og tilhørighet.

Flere av informantene nevnte at man tidligere så på det å konvertere fra "moderkirken", altså den ortodokse kirken og til for eksempel protestantisme, som frafall fra kristendommen, men at de fleste i dag er av en annen oppfatning. De første amerikanske misjonærene til regionen kom til Beirut i 1820, skriver Inger Marie Okkenhaug (2003, 173). Disse var protestanter, og

fordi det ikke fantes noen protestantisk menighet i området måtte de konvertere medlemmer fra andre kirkesamfunn. Dette skapte noe problemer mellom de ulike kirkesamfunnene, forteller Okkenhaug, men legger til at dette ikke kan ha vart lenge: i 1860 var det bygget 33 amerikansk-presbyterianske skoler i ulike deler av Libanon, Syria og Jerusalem (ibid.). Samtidig fikk jeg ulike forklaringer av de forskjellige informantene på hvorvidt det var et sterkt skille mellom de ulike kirkene. F mente det var et viktig skille mellom de forskjellige kirkesamfunnene, og hun la til at "we hate each other". Dette kan dog tolkes dithen at ordvalget var noe overdrevet for å få frem et poeng. Samme uttalelse om forholdet mellom de ulike kirkene fikk jeg også fra en ung mann fra Beit Sahour. Han mente også at de ulike kirkene "hater hverandre", noe han forklarte med at man her i området rett og slett ikke skal like de som tilhører en annen religiøs eller konfesjonell retning. Mitri Raheb uttalte derimot at hans forståelse av tro gjør at han verdsetter andre mennesker nettopp fordi de er av en annen tro eller oppfatning. Dette synet strider imot fokuset i interreligiøst dialogarbeid, der man vektlegger likheter og hva man har til felles, mener Raheb selv.

I intervjuene mine spurte jeg sjelden direkte om informantene gikk regelmessig i kirken, om de var troende eller ikke, og lignende. Jeg spurte derimot om hvilken kirke de tilhører, noe nærmest alle informantene hadde en klar formening om. Ved Universitetet i Betlehem snakket jeg med to unge, armenske jenter som gav uttrykk for at de ikke følte en sterk tilhørighet til en konkret kirke. Den ene jenta gikk sjelden i kirken, stort sett bare ved religiøse høytider. De gangene hun gikk i kirken var hun ikke så nøye på om det var en armensk kirke hun gikk i. Den andre jenta var en sterkt troende og praktiserende kristen, men gikk vanligvis i det hun omtalte som en mer "moderne" kirke. Jeg fikk derfor nokså ulike forklaringer av informantene når det gjelder kirketilhørighet. Én person mente det var fåfengt å diskutere tilhørighet til kirkene, i og med at enkelte personer konverterte opptil flere ganger. En annens forklaring på konvertering mellom ulike kirker var at det kunne skyldes familiære forhold, som konflikter innad i familien.

Det er mange faktorer som har innvirkning på de kristnes religiøse identitet. Av de jeg snakket med i løpet av feltarbeidet var det svært få som ikke ønsket å bli kategorisert som enten muslimer eller kristne. Samtidig var det mange som betegnet seg som kristne selv om de var uttalt ikke-religiøse.

En av mine informanter (den lutherske pastoren I) påpeker at kirken her spiller en viktig rolle i menneskers liv: "This society is a religious society. So.. even if we deny it,

everything has to pass through the church. From.. from birth to death. So you can't escape it". Slik jeg oppfattet det gjennom intervjuer, samtaler og observasjon har denne informanten et viktig poeng her. Religion gjennomsyrrer samfunnet, og spiller en viktig rolle i forhold til høytider, overgangsriter²², og også i forhold til menneskers identitet og tilhørighet. Selv om de kristne utgjør kun noen få prosent av den palestinske befolkningen synes det klart at man fortsatt i noe grad er opptatt av skillet mellom de ulike kirkene.

Religiøs identitet og tilhørighet er i utgangspunktet en arvet identitet. Bli man født i en kristen familie på Vestbredden får man et ID-kort med opplysninger om etnisk og religiøs bakgrunn. Når et par inngår ekteskap på tvers av konfesjonelle skillelinjer blir kvinnen registrert som medlem av mannens kirke, uavhengig av hennes egen, personlige tro. Parets barn vil også tilhøre farens kirke. Pastor Mitri Rahebs familie tilhørte opprinnelig den ortodokse kirken, men Rahebs bestefar, som var foreldreløs, ble oppdratt i et luthersk barnehjem. Dermed tilhører også Mitri Raheb denne kirken. I intervjuet spurte jeg han om det på hans bestefars tid var problematisk å endre kirkelig tilhørighet, noe han svarte bekreftende på. Raheb begrunner dette med at det arabiske samfunnet i stor grad baseres på kontroll av utvidede familier. Du eksisterer ikke som et individ, påpeker han. Samtidig mener Raheb at dette er i endring, men at det fortsatt er slik at man som enkeltindivid vanskelig kan ha en sterk identitet.

Selv om ikke alle de intervjuede karakteriserer seg selv som religiøse, har religion allikevel en stor betydning for deres dagligliv og identitet. Flere informanter nevner en tilknytning til regionen, og knytter dette til at området er omtalt i Bibelen. Et eksempel er M, en 45 år gammel mann fra Betlehem. Han har selv bodd over ti år i Latin-Amerika, men flyttet tilbake til Betlehem for noen år tilbake. Da jeg snakket med han risikerte barna hans å miste skoleplassen fordi han skylder skolen 8000²³ shekel – en sum som for ham er nærmest umulig å oppdrive. På spørsmål om hvorfor han ikke ønsker å flytte tilbake til Latin-Amerika, svarer han ved å trekke paralleller mellom sin egen vanskelige situasjon og Jesu lidelse. Han tilføyer at Jesus dessuten var fra Betlehem, og vektlegger at det er her han er født og oppvokst. Informanten og hans familie tilhører dette landet, og her føler han seg mer knyttet til sin religion, sier han. I likhet med mange andre jeg snakket med, fortalte M at hans familie opprinnelig var fra et annet land i Midtøsten. Det han omtaler som sin familie ville mange

²² En rituell markering av en persons endring fra en status til en annen, eksempelvis dåp og bryllup.

²³ Ca. 13.000 norske kroner.

kanskje heller betegne som forfedre, i og med at det i både Yusefs og andres tilfelle er flere hundre år siden deres slektninger immigrerte til denne regionen.

I de fleste tilfeller identifiserer man seg med den kirken ens far tilhører, men dette gjelder ikke M. Hans far er ortodoks og hans mor er katolikk, og selv omtaler han seg som katolikk, eller ”latinsk”. Hans besteforeldre tilhørte også to ulike konfesjoner, og han forteller at besteforeldrene hans måtte rømme da de giftet seg, i frykt for represalier fra bestemorens familie. Til alt hell ble ekteskapet etter hvert godtatt, og paret flyttet tilbake til Betlehem etter noen få måneder. M mener, i likhet med de andre informantene, at det i dag ikke er noe problem å gifte seg på tvers av konfesjonelle skillelinjer.

G mener de palestinske kristne har en annen tenkemåte enn kristne i Vesten – han omtaler den palestinsk-ortodokse tankegangen som ”det ortodokse ethos”, og mener dette er noe som hjelper de kristne i regionen til å overleve. For G innebærer det å være en palestinsk kristen å være en del av kristendommens røtter, helt tilbake til religionens begynnelse. Slik han ser det er det å være kristen og å være palestiner noe som hører sammen. Han mener også at det er et problem at så mange kristne i Østen ikke har gode kunnskaper om teologi, slik at mange ser på Vesten som inspirasjon og ønsker å te seg på samme måte som man gjør i den vestlige verden.

G henviser også til den ortodokse tanken om de religiøse lovene som regler snarere enn lover – lovene er der for å hjelpe folk og kurere synd, forklarer han. Denne informanten har dermed et veldig bevisst forhold til sin identitet som ortodoks kristen. Han har også selv studert i USA og snakker tilnærmet perfekt engelsk. Det at han kom tilbake til det palestinske området etter å ha fullført utdannelsen i utlandet, begrunner han med at man strever med å få folk til å bli boende her. Det har aldri tidligere vært perioder hvor det ikke har eksistert noen kristne her i området, sier han.

I likhet med G snakket også D om forskjellen på kristne i den vestlige og den arabiske delen av verden. Mens G snakket om ”det ortodokse ethos”, pekte D på ”den lokale kirke”, og fremhever at dette er et tema i Bibelen. Dette innebærer ikke at de palestinske har en egen tro, men snarere innebærer det å ha en kirke med spesielle karakteristikk som gjør kirken unik og skiller den fra andre kontekster, mener han. Som eksempel trekker han frem oppfordringen om å elske sin fiende, noe som får en annen betydning for en palestiner enn en nordmann: ”My enemy is walking around with a machine gun!” Ulike utfordringer gjør derfor at man bør ha en teologi som gjør mennesker istand til å lese Bibelen uten å føle at den er deres fiende, mener D. Her trekker han frem betydningen av ”the promised land” som eksempel, og mener

at dette er noe som må leses i riktig kontekst og forstås, slik at man ikke tenker at Gud har gitt bort deres land. D mener dette vil hjelpe den lokale kirkens identitet, noe som er svært viktig: ”without identity, you’re nothing”.

En informant som følte seg knyttet til den lutherske kirken var informanten B. I motsetning til G anser hun seg selv for å være sekulær, men deltar allikevel jevnlig på gudstjeneste i den lutherske kirken i Beit Jala, der hun er oppvokst. Dette er også på tross av at hun er gift med en mann som tilhører den ortodokse kirken, slik at hun selv også offisielt er medlem av denne kirken. Hun begrunner sin tilknytning til den lutherske kirken med flere faktorer. Først og fremst går hun i kirken for å møte familie og venner. Hun beskriver også atmosfæren i den lutherske kirken som mer avslappet enn i for eksempel den ortodokse kirken. I det hun omtaler som *hennes* kirke er det et tettere bånd mellom lederskapet og menigheten, både under selve gudstjenesten og til daglig. Eksempelvis forteller hun at pastoren, med noen medhjelpere, går fra hus til hus hos menighetens medlemmer i julen for å ønske dem en god jul og samtidig undersøke om det er noe familien trenger, som kirken kan bidra med. Den lutherske kirken er også mer internasjonal, og mer ”åpen for verden”, mener hun.

For å illustrere forskjellen på de ulike kirkene forteller hun om en episode hvor hun gikk til en ortodoks kirke for å delta i en dåp. I det hun gikk inn døren hadde hun fortsatt på seg solbrillene, og fikk streng beskjed av presten om å ta de av. Hun uttrykker at hun er oppgitt over denne typen holdninger. At hun trakk frem akkurat dette eksemplet kan tolkes som en indikasjon på at hun ser på den lutherske kirken som et sted hun føler seg hjemme, og at den ortodokse kirken representerer en motsetning. Et annet eksempel på at hun skiller mellom ”sin” kirke og de mer tradisjonelle kirkene er at hun poengterer at prestene i den lutherske kirken ”dress like us, and they get married”. Dermed anser B det lutherske presteskapet for å være mindre distansert fra menigheten, fordi kirken ikke har samme regel om at prestene ikke kan gifte seg og stifte familie. Dessuten liker hun ikke tradisjonen med å kysse ikoner eller prestens hånd. Det kan synes som at det ikke bare er hennes bakgrunn som avgjør hvilken kirke hun identifiserer seg med, men snarere atmosfæren i kirken og det at den lutherske kirken gir henne positive assosiasjoner.

Det at B og hennes ektefelle er fra familier med henholdsvis luthersk og ortodoks kirketilhørighet, gjør at deres familier feirer jul på to forskjellige datoer. Dette gjør at B får mulighet til å feire jul med sin egen familie i tillegg til å kunne feire med mannen, barna og svigerfamilien når de ortodokse kristne feirer sin jul. Dersom de feiret jul på samme dato

hadde hun ikke fått muligheten til å feire med sin egen familie, fordi hun ville være nødt til å følge sin manns kirketilhørighet og dermed feire ortodoks jul, forklarer hun.

B er et eksempel på hvordan mange palestinske kristne har sammensatt kirketilhørighet. Professor i religionsvitenskap Jacques Wardenburg peker på hvordan religiøse identiteter i det postmoderne samfunnet i større grad har blitt personalisert og sammensatte: "Leaving apart the influence of political and economic power, already the complexity of modern societies means that people now participate in several identities which are often juxtaposed to each other rather than being put in an hierarchical order" (2000, 159). Dette utsagnet kan i stor grad relateres til mine informanternes uttalelser. Det at ekteskap på tvers av konfesjonelle skillelinjer er blitt vanlig, gjør at mange palestinske kristne har en slik sammensatt kirkelig tilhørighet. I andre tilfeller velger noen å endre kirkelig tilhørighet ved å konvertere fra en kirke til en annen.

H er, i likhet med B, protestantisk kristen. Han har bakgrunn fra en ortodoks familie, men har valgt å konvertere og er tydelig bevisst på det han opplever som mangler i den ortodokse kirke, og bruker mye tid på å sammenligne den ortodokse kirken med den lutherske. Han vektlegger at det ikke finnes noen palestinsk ortodoks teologi: arabisk-ortodoks selvidentitet finnes i Libanon, men ikke her, sier han:

"They kept it the same for almost 1800 years. They need to move on, and they need to find a way towards having an Arab self-identity. I read the Greek Orthodox writings in Lebanon. There, they have good theology, they have good schools and it's an active church. It's not the same case here. Even with their priests. It's very frustrating sometimes because all they know about is the liturgy".

H vil altså at kirken skal delta i samfunnet, og er mer opptatt av at kirken skal bidra i samfunnet snarere enn å vektlegge tradisjoner. Han gir dessuten uttrykk for at han har problemer med den ortodokse kirkens struktur, og beskriver den ortodokse kirken som "dysfunksjonell" på grunn av det hierarkiske systemet. Dette systemet gjør kirken til de han kaller "a big body of dysfunctionality", mener han. Spesielt ser han det som problematisk at kirken selger land, og at "laypeople have no voice in the church".

Selv mener H at det lutherske systemet er veldig patriotisk, fordi man vil vise muslimene at "vi er også palestinere". Denne påstanden kan synes noe misvisende, da den ortodokse kirke gjerne i stor grad kjennetegnes ved sin nasjonale patriotisme, noe den ofte mottar kritikk for. Videre gir H nok et eksempel på den ortodokse kirkes manglende samfunnsengasjement: "Read the papers and you will realize all the papers are written by

Catholics, Anglicans and Lutherans. Sometimes Evangelicals. They are absent.” Selv om H er tydelig misfornøyd med den ortodokse kirke, trekker han inn Atallah Hanna som en positiv faktor for palestinske kristne. Ifølge H er denne biskopen den mest respekterte arabiske lederen, blant annet grunnet hans politiske engasjement og økumeniske arbeid.

A, den unge jenta fra Beit Sahour, har også valgt å endre sin religiøse tilhørighet. Hennes foreldre er Jehovas Vitner, et trossamfunn med svært få medlemmer på Vestbredden. A forteller at det var hennes mor som først oppdaget denne trosretningen, for så å introdusere den for hennes far. Han var skeptisk i begynnelsen, men lot seg overbevise til slutt. Deres barn vokste dermed opp med denne religiøse troen. For en stund tilbake besluttet derimot A å bryte med denne kirken, og kaller seg i dag gresk-ortodoks kristen. Dette begrunnet hun med at hun ved å bryte med Jehovas Vitner går tilbake til familiens religiøse tilhørighet før de konverterte. Hennes familie ble lei seg da hun valgte å bryte med denne kirken. Hun forteller også at hennes familie valgte å ikke delta i bryllupssermonien da hennes søster giftet seg med en syrisk-ortodoks mann. A ser ikke på seg selv som spesielt religiøs, og sier hun først og fremst er palestinsk.

En annen informant som tilhører den lutherske kirken er pastoren I. Han legger ikke skjul på at den lutherske kirken ble startet av tyske misjonærer, men understreker at dette ikke innebærer at man ”tilhører” en europeisk kristendom: ”We do not belong to ... we are not Europe. We baptized the Lutheran identity to our Arab society. I accept the Lutheran theology as an Arab, but not as you, a Norwegian, accepts it”. Han forklarer videre at uenigheter og forskjeller mellom de ulike kirkene er rent teologisk, slik at man ikke skilles av kulturelle eller personlige motsetninger: ”I understand the Greek Orthodox mentality. I agree with a lot of what they think, but there are certain things I cannot accept – from a theological basis, not from a cultural basis.” I mener det at folk tilhører ulike kirkesamfunn ikke splitter mennesker, selv om det selvsagt finnes noen som er svært dogmatiske. Allikevel mener han det har skjedd en endring. Tidligere var folk mer opptatt av forskjellene mellom kirkene, mener han. Forskjellene ligger for det meste i det teologiske. Der kan man til en viss grad finne uenigheter og splittelse. ”When we are speaking socially, I don’t think you’ll find it as tense as when it comes to theology. When you speak politically, you won’t find it at all. At least I believe we all stay on the same ground”.

Det er nok naturlig at I, som prest, vektlegger kirkens rolle i samfunnet. Slik han ser det er kirken nødt til å involvere seg i samfunnet. Gjør den ikke det er det en død kirke, mener han.

Jeg ble forklart av flere at utdanning var en viktig del av den lutherske kristendommen, noe som stemmer med denne kirkens særpreg og historie. Også den ortodokse informanten G fortalte dette da han kommenterte en gudstjeneste i den ortodokse kirken i Beit Sahour.

Presten holder noen ganger en liten preken, men dette er ikke det viktigste i gudstjenesten, forklarer G. Man er her for å be, ikke for å få undervisning. Han forklarer videre at dette var noe av det protestantene endret – man byttet ut alteret med en mer undervisningspreget kirke, og legger mer fokus på intellektuell kontakt med Gud, snarere enn mystikk og bønn som tilbedelse. Dette er et viktig skille mellom øst og vest, mener han. (Feltnotater 10.10.09)

Dette fokuset på kunnskap springer ut fra den lutherske arven som ifølge Raheb ”underlines the importance of the Holy Scripture, enhances its knowledge, encourages its reading and embraces its practice in daily life” (Raheb 1994, 128). Videre er også utdanning viktig for den palestinske befolkningen i dag mener Mitri Raheb: Fordi politikken som føres av både andre araberstater og Israel kan fremstå som tidvis uforutsigbar og irrasjonell, og fordi religion kan virke både naiv og fundamentalistisk, er nettopp utdanning viktig for det palestinske samfunns fremtid. Utdanning er nøkkelen til demokratisering og utvikling av samfunnet, og grunnlaget for å bygge et sunt samfunn i en tid hvor fundamentalisme får sterkere fotfeste, og det er nødvendig å fremme en vidsynt form for tro (ibid).

Det må nevnes at utdanning er svært viktig også for katolikkene, noe universitetet i Betlehem er et eksempel på. Dette var det første universitetet som ble bygget på Vestbredden, og ble startet av katolske kristne. Utdanning er også viktig for ortodokse kristne, og det finnes ortodokse skoler og universiteter i for eksempel Libanon. På Vestbredden har de ortodokse derimot færre skoler, noe som på sett og vis er et lokalt særpreg i denne regionen. Nettopp dette ble nevnt av flere informanter.

5.1.2 Økende eller minkende religiøsitet?

”Graden” av religiøsitet varierte veldig blant de jeg snakket med. Til forskjell fra hva som er vanlig i Norge var mitt inntrykk at mange kalte seg kristne og at enkelte også deltok i gudstjenester og lignende selv om de var uttalt ikke-religiøse.

Religiøs oppblomstring er et viktig kjennetegn for dagens samfunn i Midtøsten, mener Halim Barakat. Han begrunner dette med nasjonalist- og sosialistregimenes manglende evne

til å tilby en adekvat ideologi eller en konkret løsning på problemene i denne regionen (1993, 143). ”The return of individuals and society at large to religion and authenticity seems to provide a compelling alternative sense of coherence, unity, certainty, and inner strength”, skriver Barakat (1993, 144). Samtidig fant jeg som tidligere nevnt eksempler på informanter som var uttalt ikke-religiøse, og som så på revitalisering av religion og oppblomstringen av religiøs fundamentalisme som en trussel.

I mitt ene gruppeintervju ble temaet religiøsitet tatt opp:

Hovedpoengene som kom frem i intervjuet var, slik jeg forstod det, at de kristne i området ikke er spesielt religiøse, og de oppfattet det som et problem at muslimene og jødene fortsatt tok religion så alvorlig. Det var også skjedd en endring de siste 20-30 årene blant de kristne, slik at det ikke lenger er noe problem å gifte seg på tvers av konfesjonelle skillelinjer (feltnotater 18.09.09).

Informantene snakket også om sitt forhold til kirken. Alle de tre mennene var fra ortodokse familier, men følte at det var en stor avstand mellom dem og lederne i kirken. De lutherske kristne derimot, får mer økonomisk støtte til skoler og lignende mente de. Dette utsagnet kan synes å være nokså representativt for ortodokse kristne (og kristne generelt) i regionen. Mange trakk frem denne endringen som ble nevnt i dette intervjuet, og mente at det ikke lenger var like sterkt skille mellom de ulike kirkene. Dette med ekteskap ble ofte nevnt som et eksempel på denne endringen.

Det kan også virke som om det er en forskjell mellom ungdom og unge voksne, og deres foreldregenerasjon når det gjelder religiøsitet. En ung mann fortalte i en samtale med meg at han var ateist, men forklarte at dette ikke var noe han kunne snakke høyt om. Han omtalte seg allikevel som kristen. Ved en annen anledning var jeg invitert til en eldre kvinne i Beit Sahour. Hun var svært nysgjerrig på hvordan jeg oppfattet deres kultur, og hvordan norsk kultur skilte seg fra den palestinske. Da samtalen gikk over til å dreie seg om religion ble hun derimot forferdet over at jeg ikke var fullstendig overbevist om at det fantes en gud. ”Du er vel ikke muslim?” spurte hun da jeg svarte noe unnvikende på hennes spørsmål om personlig tro. En av sønnene hennes unnskyldte seg etterpå og forklarte at de som er litt eldre ikke forstår at det går an å ikke tro. De har ikke hørt om ateisme, la han til. Dermed kan det virke som det å ikke tro, eller i hvert fall å ikke uttalt tilhøre en trosretning, nærmest gjør at man stiller seg utenfor samfunnet. Her kategoriseres man som kristen eller muslim, med alt disse kategoriene innebærer. Det er dog interessant å se at undersøkelsen av palestinske kristne (utført av Diyar) viser at en av tingene man er opptatt av er ”maintaining church property,

while including secular Christians within the responsibility rate” (Collings, Kassis & Raheb 2008, 52).

M spurte også om min religiøse bakgrunn:

Jeg forklarte at min familie er lutheranere, men at jeg selv ikke er religiøs. Dette syntes informanten var rart, og gikk over til å diskutere religion med tolken (som er muslim). Deretter forklarer han meg at tro, uansett hvilken, beskytter mennesker fra å synde. Nettopp derfor mener informanten at jeg bør ha en tro. Straks etter å ha forklart dette fortsetter han med å forklare at de tre monoteistiske religionene har mange fellestrekk, samt at jødedommen kom først, deretter kristendommen og så islam til slutt. Dette er tolken helt enig i.

(feltnotater 24/9-09)

M er bevisst på sin kristne tro, og begrunner denne troen både ut ifra tilhørighet til regionen, som har mange bibelske navn, og med at det for han er viktig å ha en tro. Han henviser til Bibelen ved flere anledninger, blant annet peker han på at separasjonsmuren som bygges nå er nevnt i Bibelen. Videre trekker han frem at det står skrevet i Bibelen at jødene vil ta landets frukter. Slik M ser det er Bibelen ”half human and half God” – det å leve her som palestinsk kristen gjør at du ser det du leser i Bibelen. For eksempel beskriver Bibelen kamper som skjedde for 4000 år siden. På Gaza ble det utkjempet kriger også for 4000 år siden, noe som bekrefter Bibelens autensitet, mener M. Samtidig er det mange kristne som ikke vet alt om Bibelen, da de tror alt som står skrevet er direkte fra Gud, sier M. Han sammenligner det å ”ta inn Bibelen” med å slippe inn en gjest. Lewis peker på dette når han skriver at ”for most of the recorded history of most of the Muslim world, the primary and basic definition of identity, both adoptive and ascriptive, is religion” (Lewis 1998, 30). For muslimer innebærer dette islam, og nærmere bestemt den retningen innen religionen man tilhører, forklarer Lewis. M kan dog være et eksempel på at dette ikke bare gjelder islam. Informanten gir uttrykk for at han identifiserer seg med religion både ”adoptive” og ”ascriptive”, for å bruke Lewis’ betegnelser.

Blant mine informanter var det dog ulike meninger om i hvilken grad de kristne var blitt mindre religiøse i dag enn tidligere. De tre mennene i gruppeintervjuet mente at kristne palestinere generelt var lite religiøse. Også E sier, i likhet med B, at hun ikke er spesielt religiøs. Hun er ortodoks, og har gått på en ortodoks skole, i tillegg til søndagsskole da hun var barn. Mens B først og fremst snakker om den lutherske kirken i forhold til de mer

tradisjonelle kirkene, trekker E heller frem kristne og muslimer som motsetninger. Hun mener folk generelt har blitt mer strenge i det siste, og at folk går oftere i kirken nå enn tidligere; ”det har skjedd en kulturendring”, sier hun. G mener utviklingen går i to hovedretninger når det gjelder menneskers religiøsitet. Mens de fleste på 1930- og 1940-tallet var ”midt mellom religiøse og ateister” er det i dag splittet, slik at noen blir veldig religiøse mens andre bare går lenger bort fra religion, mener han.

En annen kommentar knyttet til denne utviklingen var fra L, som pekte på at den politiske situasjonen, med palestinske selvstyremyndigheter²⁴ har styrket det hun omtaler som ”tribal mentality”. Dette fører igjen til at religion blir mer viktig, og folk blir mer konservative, sier hun. Denne uttalelsen samsvarer med observasjoner gjort av Benterud Olsen i hennes masteroppgave, der hun peker på at den politiske frustrasjonen som oppstod under, og i kjølvannet av den andre intifadaen skapte en massiv tilbakevending til religiøs konservatisme blant palestinere (2008, 89).

5.2 Kristen-muslimske relasjoner

Forholdet mellom muslimske og kristne palestinere gis gjerne ulik vurdering. Den israelske juristen Justus Reid Weiner (2005) har skrevet en bok om de palestinske kristnes situasjon på Vestbredden. Ifølge Weiner lever de kristne under stadig press fra sine muslimske medborgere. Trusler mot de kristne er en del hverdagen mener han, og viser blant annet til skriften ”etter lørdag kommer søndag” på en vegg, noe som skal indikere at man først skal fjerne jødene, for så å bli kvitt de kristne. Weiner mener at forfølgelse av kristne er en viktig årsak til at så mange emigrerer. Han siterer også den israelske professoren Daphne Tshimhoni, som argumenterer for at den økende islamske innflytelsen under den andre intifadaen har medført mer vold mot kristne og deres institusjoner, og bidratt til å øke mange kristnes identitetskrise og få dem til å se svært mørkt på fremtiden i landet (Weiner 2005, 7). På den andre siden er det mange som ønsker å fremstille forholdet mellom muslimer og kristne som uproblematisk, og vil heller legge vekt på den palestinske identiteten i sin helhet.

Kulturelle forskjeller mellom kristne og muslimer ble ofte et tema i samtaler og intervjuer, uten at jeg selv tok opp emnet. For eksempel nevnte en kvinne fra Beit Sahour i en samtale med meg at dette området er rolig og fint, og la til at ”we are not like the Muslims”. På samme måte påpekte en ung mann ved Universitetet i Betlehem at han som kristen vanligvis

²⁴ Palestinske selvstyremyndigheter (PNA) på Vestbredden har hovedsete i Ramallah.

omgås andre kristne. Han begrunnet dette med at man ikke var ”fri” hjemme hos en muslimsk familie, da kvinnene må bære *hijab* dersom de har mannlige gjester, og de blir ”gjemt bort”.

Det at en del muslimer ikke vil håndhilse på noen av det motsatte kjønn, samt tradisjonen med å skille kvinner og menn i forskjellige rom var noe flere informanter nevnte at de reagerte på. Da jeg var på besøk hjemme hos familien til F tok Fs mor opp nettopp dette. Hun fortalte at hun selv hadde håndhilst på en muslimsk venn av mannen sin (J). Men da de var på besøk hjemme hos den muslimske familien ville ikke mannen i huset at J skulle håndhilse på hans kone. Dette så J og hans kone på som respektløst. Også en annen mann nevnte dette, at hans kone selv håndhilste på besøkende hjemme hos dem, mens han opplevde at han ikke skulle håndhilse på kvinner ved besøk hos en muslimsk familie. Denne mannen mente også at det var en forskjell på hvordan kristne og muslimer oppdrar barna sine. Mange muslimske barn blir oppdratt mer ”voldelig”, mente han.

A var den eneste jeg intervjuet som ga klart uttrykk for at hun ikke følte det var noe skille mellom muslimer og kristne. Selv hadde hun mange muslimske venner, og deres omgangstone var svært avslappet. Hun begrunnet dette selv med at hun hadde gått i en offentlig skole der de fleste elevene er muslimer, og at hun derfor var vokst opp med muslimske venner. Samtidig ga hun uttrykk for at det kunne være problematisk om noen fra hennes nabolag så henne sammen med en mannlig, muslimsk venn, fordi det kunne gjøre at de begynte å snakke om henne, mente hun. Dette kan tyde på at forholdet mellom muslimer og kristne stort sett er bra, men at det fremdeles ikke er uproblematisk. Som allerede nevnt er det ikke sosialt akseptert at en kristen og en muslim inngår ekteskap, selv om dette skjer i sjeldne tilfeller.

Også M understreket at han hadde god kontakt med sine muslimske naboer. Han bodde i en del av Betlehem der det også bor mange muslimer, og han mente det var et godt forhold mellom naboene i området.

Under en samtale med mine naboer i Betlehem dreiet samtalen inn på forholdet mellom muslimer og kristne. En av dem uttalte at de som kristne følte seg ”fanget” mellom muslimer og jødene. Videre mente han at dersom det ikke hadde eksistert jøder i området, ”hadde de spist oss”. Med ”de” henviste han til muslimske palestinere. Deretter gikk de over til å diskutere lover. Slik de så det var man likeverdig for loven i Israel. ”Om man tar en sak til retten blir man behandlet som et menneske, med like rettigheter uansett”, uttalte en av mennene. De mente det er annerledes i De palestinske områdene, ved at de kristne her, etter deres syn, har færre rettigheter enn muslimene.

Informanten K hadde derimot helt motsatt syn på akkurat dette med likhet for loven. Selv mente han at kristne til og med kunne bli favorisert i enkelte saker, og han mente dette tydet på at man her bryr seg om de kristnes tilstedeværelse.

Vi lever fritt i Betlehem, sier C, og understreker at hun ikke føler at de kristne er annerledes. Videre uttrykker hun at innbyggerne i Betlehem er vennlige mot hverandre. ”The Christians here are maybe 5%²⁵, but we don’t think so much about religion. Yes, we are a minority, but I don’t feel that this is a problem”, uttaler hun. Under dette spontane intervjuet satt det samtidig en muslimsk studiekamerat av C og hørte på intervjuet. F var også i samme situasjon, ved at vi hadde en samtale samtidig som en muslimsk bekjent av henne oppholdt seg i nærheten og kunne høre hva som ble sagt under deler av intervjuet. Forskjellen var at jeg fikk mulighet til å snakke med F også på tomannshånd, hvor hun uttalte at hun syntes det kunne være problematisk å leve sammen med muslimer. I Cs tilfelle fikk jeg ikke mulighet til å intervju henne alene, og jeg må derfor kun støtte meg til hennes uttalelser i denne ene situasjonen. Det var allikevel interessant å observere at F eksplisitt nevnte at det ikke er lett for muslimer og kristne å leve sammen.

Intervjuet med M foregikk med en muslimsk tolk, og de to mennene hadde kjent hverandre i mange år. Selv om M er en troende kristen og svært opptatt av kristendommens historie, anser han seg selv først og fremst som en palestiner. M og tolken er begge palestinere bosatt i samme nabolag, og begge er medlemmer av motstandsorganisasjonen PFLP, og M påpeker noe humoristisk at ”if George Habash was Muslim, everyone would follow him”. M mener mange av både muslimske og kristne ledere jobber for ”their own pockets” i stedet for religionen, så på denne måten stiller de to religionene likt, mener han. Videre sier han at han ikke bryr seg om folk tilhører den ene religionen eller den andre, men snarere mener han det er viktig at folk har respekt, og at de viser sin tro. Man blir bedre av å ha en tro, hevder M – det eneste de kristne misunner muslimene er at de kan ta flere koner føyer han til. Selv om han hevder det ikke spiller noen rolle hvilken religion mennesker tilhører, mener han samtidig at det ikke er bra å skifte religion. Han regner de kristne i området for å være én gruppe, noe han begrunner blant annet med at de gifter seg på tvers av konfesjonelle skillelinjer.

Hjemme hos J og hans familie diskuterte J og naboen seg imellom forholdet mellom kristne og muslimer. Etter at J har nevnt at han angres på at han bar våpen mot andre kristne, nevner

²⁵ Dette tallet stemmer ikke overens med oppdatert statistikk, men er informantens egen antakelse.

han at han har hatt muslimske kollegaer. Selv om dette i stor grad var uproblematisk, mente han at de ble aggressive dersom de begynte å diskutere religion. J reagerte også på at det blir sett på som legitimt å kritisere kristendom under for eksempel talen til fredagsbønnen i moskeen, mens det samtidig var nærmest forbudt å kritisere islam. Til tross for uttalelser som dette var det lite som tydet på at situasjonen var så alvorlig som Justus R. Weiner hevder i sin bok om de palestinske kristne. Weiner hevder at hovedårsaken til at så mange kristne emigrerer ikke kan være den pågående okkupasjonen. Han viser også til en dokumentarfilm av den franske journalisten Pierre Rehov, *Holy Land, Christians in Peril*. Både Weiner og Rehov peker på palestinske selvstyremyndigheter og islamsk fundamentalisme som bakgrunnen for den massive kristne emigrasjonen. Weiner hevder også at de kristne lider av manglende støtte fra palestinske selvstyremyndigheter, og at palestinske muslimer ved flere tilfeller utførte kriminelle handlinger mot kristne uten at de ble strafferettslig forfulgt. Det er dog mye som tyder på at de ulike aktørene har egne interesser i denne diskusjonen. Dersom palestinske muslimer og islamsk fundamentalisme alene får skylden for kristen emigrasjon vil det naturlig nok sette staten Israel i et bedre lys. Og dersom det er den israelske okkupasjonen som viser seg å være hovedårsaken til emigrasjonen, vil det anses som nok et resultat av Israels politikk overfor den palestinske befolkningen.

Som det allerede er nevnt ulike steder i oppgaven ble kristen-muslimske relasjoner ofte et tema i intervjuene. Det ble blant annet nevnt at muslimer og kristne deltar i hverandres religiøse høytider. E mente at dette var mer vanlig tidligere, og at muslimer tidligere feiret religiøse høytider med de kristne i større grad enn i dag.

F mener muslimer og kristne ”tar ulike veier”. Med dette mener hun at hun selv ikke er spesielt religiøs, og derfor vil hun ikke tvinge sine barn til å for eksempel gå i kirken og lignende. Dette er derimot annerledes hos muslimene, mener hun. Slik F oppfatter det legges det altså mer vekt på barns religiøse praksis i muslimske familier.

Informanten H mener på sin side at muslimer sannsynligvis alltid vil på betrakte de kristne som mer vestlige: ”*The fact remains that we have different lifestyles. And it’s strange, you know. The percentage of Christians that are educated are more than that of Muslims who are educated. And this creates somewhat of a gap*”, mener han. H mener samtidig det er viktig å se dette i perspektiv: “... *the Christians in Egypt would say “we are not Arabs, we are Copts”. They tried to create this gap. You look at the Christians in Syria, and they say “we are Firisians, not Arabs”. No Christians here would say that*”. Hs utsagn viser et viktig poeng ved den palestinske kristne identiteten, nemlig at de palestinske kristne – til forskjell

fra kristne i for eksempel Egypt og Syria – ikke lenger oppfatter seg som en egen etnisk gruppe.

Islam som religion og levesett er et viktig aspekt ved alle palestineres identitet, også de kristne. På sett og vis har muslimsk levesett blitt mer synlig på både Vestbredden og Gazastripen. Jeg snakket ikke mye om politikk med mine informanter eller andre palestinere under feltarbeidet. Allikevel merket jeg meg at en ung, kristen mann uttalte at han hadde stemt på det politiske partiet Hamas dersom han var muslim. For han var det altså hans religiøse tilhørighet som holdt ham fra å stemme dette partiet ved valget.

På basis av mitt materiale kan det synes å være en kompleksitet i forholdet mellom muslimske og kristne palestinere. Mens flere hevdet det var et sosialt skille mellom de to religiøse gruppene, og at dette skillet tidvis kunne være problematisk, mente andre, som for eksempel informantene A, C og M at forholdet mellom muslimer og kristne var uproblematisk. Det var allikevel enkelte faktorer det var bred enighet om. For eksempel ble det nevnt at ekteskap mellom en muslimsk og en kristen palestinere er fortsatt ikke sosialt akseptert, og skjer ytterst sjelden. Statistikk viser at palestinske kristne i stor grad har bedre utdanning og får færre barn, noe som gjør de kristne utsatt som gruppe, da mange flytter til andre land og de dermed blir færre.

I boken *The Forgotten Faithful* understreker Patriark Michel Sabbah at de kristne ønsker å være en del av samfunnet. Sabbah peker på at mange, blant annet i den amerikanske kongressen, viser interesse for de palestinske kristnes situasjon, og ønsker å hjelpe. Dessverre tror mange at de kristne i området er truet av det muslimske samfunnet, eller anser de kristne for å være et religiøst samfunn uten en spesiell regional tilhørighet, skriver Sabbah, og understreker at dette ikke er riktig: "We say: uprooting us from the Palestinian Society is not the way to help us. **It is the way to kill us.** We keep saying: we are human beings; we are part of our society, of those who die, of those who go to prison, and of those whose houses are demolished." (Sabbah 2007, 24).

5.3 Symboler

For Maalouf handler identitet først og fremst om symboler og utseende/uttrykk (appearances) (Maalouf 2000, 100). Symbolbruk kan også understreke religiøs tilhørighet og dermed skape synlige ulikheter i et samfunn. En ung mann bosatt i Betlehem forklarte at det å være kristen

mann her i området innebærer at man kler seg i trange jeansbukser, løfter vekter, og bærer et stort gullkjede med kors på. Riktignok var denne forklaringen svært generaliserende og ble sagt med en humoristisk undertone. Samtidig er det et poeng at man i mange tilfeller kan se på innbyggernes klesdrakt hvorvidt de har muslimsk eller kristen tilhørighet.

Midtøsten er rikt på symboler, ikke minst religiøse symboler, og Betlehemsområdet er intet unntak. Tar man en taxi i Betlehem vil man i de aller fleste tilfeller kunne slå fast hvilken tro sjåføren bekjenner seg til ved å se på drosjens ”innredning”. Visuelt kan deler av Betlehem oppfattes som et hovedsakelig kristent område. Ved hovedgaten mellom kontrollposten og Fødselskirken ligger mange hoteller og souvenirbutikker med tydelig kristen symbolikk. Noen navn dukker opp flere steder i samme by, gjerne navnet på velstående, kristne familier i området. En mann nevnte dette i en samtale, og påpekte at dersom disse familiene hadde sluttet å drive souvenirbutikker og lignende ville gaten miste sitt ”kristne” preg.

Enkelte mener symbolbruken i noen tilfeller kan bli for prangende. Den katolske presten K sier selv han synes store, lysende kors på noen av bygningene virker overdrevet, og han oppfatter det slik at noen ønsker å markere at ”her bor det kristne”. En annen informant mente det i dag er klarere visuelle skillelinjer mellom muslimer og kristne på Vestbredden enn tidligere: ”Da min bestefar vokste opp, kunne man ikke nødvendigvis se hvem som var muslim og hvem som var kristen”, sier G. ”I dag er det annerledes”. Han mente også at man i dag helst ville omgå andre kristne, og la til at slik er realiteten, selv om det er synd at det er blitt slik. Lewis mener derimot at det har vært en tradisjon i lang tid i Midtøsten å bruke klesdrakt som identitetsmarkør (1998, 108). Allikevel har det ha blitt mer tydelig de siste årene, da flere jeg snakket med nevnte at det nå er langt mer vanlig å bruke *hijab* enn det var tidligere. Muslimsk klesdrakt kan fungere som et symbol på samhold og fungere som et visuelt skille mellom muslimer og kristne. Lewis peker på *hijab* og *niqab* som to typer klesplagg som innebærer en særskilt symbolsk viktighet (Lewis 1998, 110). Selv om ingen uttalte at de hadde noe imot at bruken av *hijab* var så utbredt var det et tilfelle i Betlehem der en ansatt ved en souvenirbutikk reagerte med sinne da han så et muslimsk ektepar gå forbi – kvinnen var kledd i heldekkende svarte klær og *niqab*. Mannen i souvenirbutikken forklarte at han mente turistene kunne bli redde av å se denne typen klesdrakt og mente det var nærmest provoserende å gå kledd slik forbi hans butikk.

George Herbert Mead (1934) så først og fremst på språklig symbolutveksling som basis for vår utvikling av personlighet, individualitet og identitet. Denne samhandlingsprosessen betegnes som symbolsk interaksjonisme. Symbolsk interaksjonisme kan være relevant i

tilknytning til relasjoner mellom mennesker med samme eller ulik religiøs tilhørighet i et samfunn. Det kan også inngå i et teoretisk utgangspunkt for å oppnå en forståelse av menneskers identitetskonstruksjon. Fra Meads perspektiv blir samfunn og individ karakterisert som et dynamisk system med konstant gjensidig påvirkning der selvet, som vokser ut av sin sosiale erfaring, defineres som en sosial struktur (ibid.).

Jenkins peker på hvordan symboler og ritualer fungerer som en bekreftelse på den kollektive identiteten. Ritualer symboliserer dermed samfunnet som en sosial realitet (Jenkins 2008, 177) De fleste ritualer og høytidelige markeringer som bryllup, begravelse eller andre typer feiringer på Vestbredden samler palestinere og bekrefter dermed palestineres kollektive identitet. Julefeiringen i Betlehemsområdet tiltrekker seg også mange reisende fra hele verden. Flere av informantene ga uttrykk for at de var positive til den store oppslutningen rundt denne feiringen. Det at så mange reiser til Betlehem for å feire jul eller påske skaper også en viss tilknytning til trosfeller i andre deler av verden.

Jenkins henviser til Cohen, som mener at ritualer som utføres i fellesskap kan fungere som symboler (Jenkins 2008, 136). Ritualer som bryllup eller begravelse eller andre former for høytider og feiringer ”can also act *for the community as symbols of community*” (ibid.). Et eksempel på slike symboler kan være de ulike formene for tradisjonelle ”regler” knyttet til begravelser på Vestbredden: *Hvordan begravelsen gjennomføres, hvor mange dager de pårørende skal gjennomgå en sørgeperiode og hva man tar med som gaver til den avdødes familie er eksempler på ting som varierer både mellom de ulike konfesjonene og som også varierer mellom Beit Sahour, Betlehem og Beit Jala. For eksempel er det vanlig å ta med kaffe uten sukker til den avdødes familie, dersom de bor i Beit Sahour. I Betlehem er det vanlig å heller gi hvete blandet ut med vann* (feltnotater, 26.10.09). Det er forventet at venner, slektninger og bekjente besøker de pårørende. Sett i lys av Durkheims ritualteori kan dette tolkes som en handling der man viser lojalitet til samfunnet. Videre skal den avdødes familie avstå fra å delta i noen form for festlige sammenkomster i et år etter begravelsen. De ovennevnte tradisjonene gjelder først og fremst de ortodokse kristne. Durkheim så, som nevnt i kapittel 2, blant annet ritualer som en form for reproduksjon eller bekreftelse av samfunnet. Det er allikevel viktig å understreke at hans ritualteori er omdiskutert, og at han kun representerer én av svært mange teorier på dette feltet.

Høytider som jul og påske feires i større grad i fellesskap med hele samfunnet, slik at mange tar del i feiringen. Dette står i kontrast til for eksempel Norge, hvor disse høytidene i

større grad feires hjemme med familie. Prosesjoner i gatene er en del av feiringen ved både påske- og julehøytider på Vestbredden. I denne typen offentlige feiringer benyttes gjerne ulike typer bannere, uniformer og flagg som symboliserer eksempelvis kirketilhørighet og sosial identitet. Jenkins mener dette er av stor betydning for menneskers sosiale identitet: "identity – as a definitively interactional construct – can never be essential or primordial, so it has to be made *seem* so. We have to be made to *feel* "we" (Jenkins 2008, 176).

Jeg har tidligere nevnt religiøs symbolikk og hellige steder av stor betydning for den palestinske befolkningen. Musallam mener det å nekte palestinerne tilgang til deres hellige steder styrker deres nasjonalistiske følelser. Et godt eksempel på dette er innskrenkingen av tillatelsen for palestinere for å reise til Jerusalem under fredagsbønnen i Ramadan. Tusener av muslimske palestinere, som etter all sannsynlighet ikke får slippe igjennom kontrollposten, møter allikevel opp for å insistere på å bli sluppet gjennom for å be i al-Aqsa. Etter flere timer, fastende og i stekende solskinn, utvikles ofte heftige diskusjoner mellom reisende palestinere og israelske soldater.

Korset er som nevnt en vanlig type kristen symbol i området, som man både kan se i form av smykker, tatoveringer, utsmykning av bygninger, på biler og lignende. Ikoner er også en annen form for symbol som ofte brukes for eksempel i butikker, restauranter, frisørsalonger og lignende. For Durkheim fungerer religion som nevnt ved at det reproducerer den sosiale orden. Det å benytte kristen symbolikk som det gjøres i Betlehemsområdet kan derfor regnes for å være en representasjon av samfunnet, da symbolene fungerer som en form for identifikasjon og forpliktelse (Thompson 1998, 95).

5.4 Gudstjenester og religiøse høytider

Når presten kommer inn døren, snur alle i menigheten seg mot ham. Mange rekker ut hånden for å røre ved armen hans eller for å ta på ikonet han bærer. I alterrommet bak ikonostasen, dit presten går inn, er det forbudt for kvinner å gå inn – selv om dette ikke kan begrunnes teologisk, forklarer G. Han mener dette heller er noe man har "plukket opp" fra jødedom og islam. Dette forklares med at blod regnes for å være urent, og dermed har ikke presten heller lov til å gå inn i dette rommet dersom han for eksempel har et kutt i hånden, forklarer G og legger til at dersom en kvinne hadde blitt sluppet inn i dette rommet hadde det ført til en revolusjon. (feltnotater 10.10.09).

Dette forbudet mot at kvinner går inn i alterrommet begrunnes med at kun de som har noen tjeneste der, går inn. Fordi kvinner ikke kan ordineres, kan de heller ikke gå inn i dette rommet. Eksempelet viser at store deler av kristenheten er underlagt strenge regler. For eksempel er det kun ortodokse kristne som kan motta nattverd i den ortodokse kirken, noe som også gjelder for den katolske kirken. Likeledes er det kun ortodokse menn som har lov til å gå inn i klosteret Mar Saba²⁶. En måte å se dette på kan være å se det i sammenheng med Durkheims skille mellom det hellige og det profane. Daniel L. Pals forklarer det slik: ”The sacred can be either good or evil, but the one thing it can never be is profane; the profane can be either good or evil, but the one thing it can never be is sacred” (Pals 2006, 96). I samtaler med kristne palestinere ble slike regler nevnt flere ganger. Enkelte uttrykte misnøye med strenge regler, spesielt knyttet til den ortodokse kirken. For eksempel ble jeg fortalt at flere hadde gått inn i Mar Sabas kloster ved å utgi seg for å være ortodokse kristne. Den ene katolske mannen som fortalte dette, nevnte også at han ikke likte at mange i menigheten kysset prestens hånd. Dette ble for overdrevet, mente han. Slik jeg ser det er dette et eksempel på noe som skiller mennesker med ulike kirketilhørighet innen den kristne befolkningen på Vestbredden. Mens for eksempel den ortodokse kirken i stor grad vektlegger det hellige, som ifølge Durkheim er omspunnet av forbud, kan man gjerne si at den lutherske kirken vektlegger tro og, som Raheb og informanten G påpeker, kunnskap. Det er altså en ulik oppfatning av hellighet i de to kirkene, noe flere informanter påpekte. Allikevel tyder mye på at disse ulikhetene ikke er noe som preger interaksjonen mellom mennesker, slik I påpekte. Som allerede nevnt påpekte også mange at det i dag ikke er like skarpe skiller mellom mennesker med forskjellig kirketilhørighet.

Selv om den ortodokse kirken i stor grad har opprettholdt tradisjoner og ritualer, har også den arabiske/palestinske kulturen satt sitt preg på også denne kirken: *I den ortodokse kirken i Beit Sahour sitter menn på de første radene, mens kvinnene sitter på radene lenger bak i kirken. Kirken er også delt i to etter de to store familiene i byen* (feltnotater 10.10.09). Hvor man sitter i kirken avhenger altså av både kjønn og familietilhørighet. Dette begrunnes ikke ut fra ortodoks teologi, men kan regnes som et resultat av kulturell endring og påvirkning fra både islam og jødedom, mener informanten G.

²⁶ Det arabiske navnet for Sankt Saba, et ortodoks kloster sør for Betlehem. Denne regelen gjelder også i mange andre klostre, men Mar Saba brukes her som eksempel da nettopp dette klosteret ble nevnt av flere informanter.

De ulike kirkene har forskjellige høytider og helligdager, og feirer som nevnt innledningsvis også julaften til ulike datoer. Med både islamske og kristne helligdager, samt de ulike høytidene i forskjellige kirker, blir det naturlig nok mange fridager for skolebarna i Betlehemsområdet.

Fastemånedens Ramadan, der muslimer er pålagt å ikke spise eller drikke mellom soloppgang og solnedgang, er nokså ”altomfattende” for hele det palestinske samfunnet. Ikke minst innebærer fastemånedens at et enormt antall palestinere ønsker å delta på fredagsbønnen i Jerusalem. Det blir dermed timelange køer utenfor kontrollposten i Betlehem. Reglene for hvem som får tillatelse til å passere sikkerhetskontrollen endres i Ramadan, slik at det kun er barn og voksne over en bestemt alder som får passere. Allikevel møter det opp mange som etter all sannsynlighet ikke vil få lov til å slippe gjennom.

Flere steder på Vestbredden er det vanlig med fridager på fredag og søndag. I Betlehemsområdet er det derimot mer vanlig å ha for eksempel skolefri på lørdag og søndag. De ulike religiøse høytidene innebærer også at muslimer og kristne gratulerer hverandre, og til en viss grad også feirer høytidene med hverandre. Pastor I forklarer at det er en skikk i Beit Sahour, kanskje også i Jerusalem, men ikke andre steder, at ved høytider kommer alle de ulike kirkene sammen for å feire. Dersom det er en kristen høytid feirer også muslimer med de kristne. Og dersom det er en muslimsk høytid møter kristne opp for å gratulere. ”So yes, we understand each other, we have this same culture, we.. most of the time we are mindful to each other”, fortsetter han. Han legger til at det dessverre finnes mennesker som ikke tenker slik. Dette er nok et eksempel på at felles kultur blir nevnt. Det kan tyde på at religion, dog ulike trosretninger, kan virke inkluderende ved at man respekterer og sympatiserer med andres religiøse tro, høytider og lignende.

Noen av informantene gjorde meg oppmerksom på at man feirer samme høytid til ulike tider uten å kommentere det videre. Andre kommer med egne betraktninger rundt denne praksisen. C, ei 21 år gammel jente jeg snakket med på Universitetet i Betlehem, gir uttrykk for misnøye med at de kristne ikke feirer jul sammen. ”Many Muslims ask me about this, and I don’t know what to answer. They ask: was Jesus born many times?” Hun gir uttrykk for at det er både trist og flaut at julaften feires til forskjellige tider. Derimot blir hun glad når de ulike kalendrene sammenfaller slik at de ulike kirkene feirer påske til samme tid. I påsken 2010 skjedde nettopp dette, noe som innebar at et stort antall mennesker feiret i gatene ved blant annet å gå i prosesjon. Vanligvis skjer feiringen av påske til ulike tider. Det forekommer at mennesker fra ulike kirker feirer sammen, selv om ikke kirkene selv arrangerer dette.

I løpet av den tiden jeg oppholdt meg på Vestbredden deltok jeg i to ulike bryllupsfeiringer: ett bryllup og en ”*fardeh*”. Vanligvis feires bryllup ved at man har en vanlig bryllupsfeiring med mange gjester, mye mat og dansing, mens det etter en ukes tid skal feires *fardeh*, der bruden er kledd i en svart kjole. Her serveres det enklere matretter enn i selve bryllupet, og kleskoden er noe mer avslappet.

I bryllupet jeg deltok i samlet alle jentene samlet seg ved et tidspunkt på dansegulvet, og bruden kastet brudebuketten, en skikk som man gjerne forbinder med amerikanske bryllup. Dette eksempelet viser at enkelte elementer ved typisk ”vestlige” tradisjoner noen ganger inkorporeres i palestinerne egne tradisjoner. Samtidig hadde bryllupet klare palestinske elementer. Et eksempel var at bruden gikk i en prosesjon der hun holdt to stearinlys, etterfulgt av alle de ugifte jentene som bar et stearinlys hver. Dette ble forklart litt humoristisk med at man ville ”vise frem” de ugifte jentene. Dermed var det beholdt egne tradisjoner, samtidig var det lagt til elementer som ikke nødvendigvis er typisk for arabisk kultur.

Det ble påpekt en annen forskjell mellom de kristne og muslimske palestinerne når det gjaldt bryllup, nemlig at muslimene først og fremst la stor vekt på serveringen av mat, og brukte derfor mest penger på dette. For de kristne palestinerne var visstnok bryllupslokalet av større betydning.

6 Oppsummering

I løpet av innsamling og bearbeidingen av datamaterialet er det selvsagt mye som kunne ha vært gjort annerledes. Når det gjelder den kvalitative undersøkelsen ser jeg antallet og utvalget av informanter som tilstrekkelig for å få et bilde av de ulike meningene og holdningene i det palestinske samfunnet. Samtidig ser jeg at jeg med fordel kunne hatt flere samtaler med de ulike informantene, for å sette deres meninger i perspektiv og vurdere intervjuene ut ifra ulike situasjoner. Jeg ser også at jeg med fordel kunne ha innlemmet spørsmål om palestinske kristnes forhold til kristne i andre deler av verden, og palestineres tanker om for eksempel kristne sionister. Allikevel ser jeg det som en del av analysen at dette ikke ble ofte nevnt av informantene selv. Snarere ble det understreket at man var stolt av å være palestiner og kristen fra nettopp dette området, ved at man dermed er en del av en lang tradisjon. Det paradoksale er at nettopp vekten på tradisjon kritiseres av en del informanter når det gjelder den ortodokse kirke. Samtidig vektla noen av informantene at en kristen fra Midtøsten gjerne har en annen oppfatning av religionen enn en kristen fra for eksempel Skandinavia.

Det at jeg har fokusert så mye på kristen-muslimske relasjoner har sammenheng med at dette ble nevnt i svært mange tilfeller, uten at jeg stilte spørsmål om akkurat dette. Jeg vurderte underveis i feltarbeidet om jeg også skulle intervju muslimske palestinere, da det kunne vært interessant å undersøke hvordan de ser den kristne identiteten i forhold til egen identitet og lignende. Dette ville dog sannsynligvis bli et litt for stort materiale, og ikke fullt så relevant for oppgavens problemstilling.

6.1 palestinske kristne som en del av samfunnet

Slik Hylland Eriksen ser det, tilhører alle flere ulike fellesskap som ”ikke lar seg ordne utenpå hverandre” (Hylland Eriksen 2008, 86). Allikevel påpekte mange av informantene at nettopp dette er tilfelle – man innehar flere identiteter samtidig. Dermed synes Bernard Lewis’ tanker om plurale identiteter å være et teoretisk rammeverk relevant til nettopp mine innsamlede data.

Med Fredrik Barths tanker om etnisitet som bakteppe har jeg diskutert de palestinske kristnes etniske identitet. Jeg har argumentert for at de palestinske kristne ikke er en egen etnisk gruppe, men at de heller er en del av det palestinske samfunnet. Dette synet representerer en endring, da kristne i denne regionen hadde en annen oppfatning av sin (etniske) identitet for et

par hundre år tilbake, slik Lewis påpeker. Det tyder også på at palestinske kristne i større grad føler tilhørighet til det palestinsk-arabiske samfunnet, i motsetning til en del kristne i omkringliggende arabiske land. Den palestinske tilhørigheten ble gjerne begrunnet med felles språk, kultur og historie. Samtidig er det et faktum at de kristne i Midtøsten er en religiøs minoritet, og at utvandring medfører at de blir stadig færre. Både intervjuer og observasjon tyder på at det til en viss grad finnes kulturelle skillelinjer mellom muslimer og kristne.

Informantene var i stor grad bevisste sin tilknytning til regionen og de kristnes historie i Israel/Det palestinske området. Tilhørighet til landet, regionen og religionens historie er derfor en vesentlig del av de palestinske kristnes identitet.

Tilhørighet til den palestinske befolkningen som helhet er også viktig. De kristne står overfor en utfordring som minoritet. For mange av de palestinske kristne er det viktig å anerkjennes som en del av samfunnet. Selv om en del av informantene uttrykte misnøye med og bekymring over at samfunnet på sett og vis ble mer konservativt, var det lite som tydet på at man ønsket å "løsriveres" på noen måte fra den muslimske delen av samfunnet.

Det var også viktig for mange å understreke at de kristne har bidratt og fortsatt bidrar i motstandskampen mot okkupasjonsmakten. Konflikten mellom israelere og palestinere preger hverdagen til alle som bor i De okkuperte områdene. Det kan også virke som om konflikten forener hele det palestinske folk på tvers av religiøse skillelinjer, og at denne følelsen av samhørighet forsterkes i svært vanskelige tider, som for eksempel under intifadaen, slik en informant påpekte.

6.2 Plurale identiteter

Før jeg begynte mitt feltarbeid ble jeg fortalt at en del palestinske kristne på sett og vis føler at de, i alle fall delvis, blir sett på som "medskyldige" i Vestens imperialisme, støtte til Israel og lignende. Akkurat dette kom derimot ikke opp i noen av intervjuene. Det kan selvsagt være ulike forklaringer på dette, at det ikke var noen aktuell situasjon i denne perioden som gjorde at de kristne tenkte spesielt på dette, eller hvilke spørsmål jeg stilte i intervjuet. Det er allikevel interessant at felles kultur og historie ble vektlagt i stedet for kristnes tilhørighet til trosfeller i den vestlige verden. Det er derfor viktig å se de palestinske kristne som *palestinere* først og fremst. De kristne føler ikke nødvendigvis en spesiell tilknytning til Vesten, selv om de deler religiøs tilhørighet med store deler av den vestlige verden.

Dette kan også bety at det vil bli uriktig å karakterisere palestinske kristne som en etnisk gruppe. Som jeg har nevnt i drøftingen av etnisitetsbegrepet og palestinsk identitet er

det flere faktorer som gjør at palestinske kristne kan argumenteres for å være en etnisk gruppe. Allikevel vil det være mer riktig å si at de er en del av den kollektive palestinske identiteten. Samtidig ble det påpekt av flere informanter at kristne og muslimer til en viss grad har ulik livsstil, der de kristne i større grad tar høyere utdanning og får færre barn enn muslimske palestinere.

De palestinske kristne innehar flere ulike identiteter: de er palestinere, arabere, kristne og har ulike kirketilhørigheter. De er dessuten svært bevisst sin tilhørighet til nettopp denne regionen hvor de er bosatt, og bevisst sin del av Midtøstens og kristendommens historie. Ved siden av, og tilknyttet den regionale og religiøse tilhørigheten kommer også familietilhørighet. Selv om den arabiske verden gjerne assosieres med islam så ikke mine informanter på det å være kristen og palestiner som motsetninger.

Lewis argumenterer for at det i den senere tid har oppstått en mer ”sophisticated clash of identities and loyalties” hvor ulike identiteter kombineres. Videre har sosiale og økonomiske konflikter helt tydelig en innvirkning på utviklingen av identiteter i et samfunn, mener han (Lewis 1998, 6). Dette argumentet kan man også se i mitt materiale, der informantene snakker om at man som palestiner, enten man er muslim eller kristen, lever under okkupasjon, noe som farger deres identitet. Litt mer spesifikt nevnte også en kvinne at det under intifadaen ikke var like stort skille mellom muslimer og kristne som det er i dag. Lewis’ argument kan derfor sies å stemme overens med mine observasjoner.

6.3 Overlevelse og visjon

Etter å ha oppholdt meg en periode i Midtøsten, gjort intervjuer og etter hvert møtt mange mennesker med til dels ulik bakgrunn, tro, holdninger og lignende, viste det seg at de aller fleste på en eller annen måte snakket om overlevelse. Dermed kunne jeg nærmest se et mønster i det innsamlede materialet der ulike mennesker snakker om fremtiden, med ulike antakelser om hva dette vil bringe. Informantenes ulike tanker om overlevelse er dermed et trekk som etter hvert kom til syne etter intervjuer og observasjon. Nærmest alle jeg snakket med kom inn på dette temaet i en eller annen form, om det så var at man hadde positive tanker om fremtiden, som for eksempel K, eller mer negativt syn, slik mange andre hadde. Slik jeg ser det uttrykket derfor mange tanker om de palestinske kristnes, og hele det palestinske folks fremtid og deres overlevelse, men med ulike ord. Spørsmålet mange stiller seg er hvorvidt det finnes en fremtid for de palestinske kristne i Israel og De palestinske områdene. Naim Ateek slår fast at den kristne minoriteten på Gazastripen sannsynligvis vil minske, og etter hvert

forsvinne. På Vestbredden viser utviklingen at de kristne vil flytte vekk fra de nordlige områdene, slik at det bare er et spørsmål om tid før de få kristne som bor der vil flytte til byer med flere kristne, eller helt ut av Vestbredden. De palestinske kristnes fremtid avhenger av at den israelske okkupasjonen av De palestinske områdene opphører, og at det opprettes en demokratisk stat for palestinerne, mener blant andre Naim Ateek (2007, 139).

Videre var det en tydelig indikasjon, gjennom både intervjuer og observasjon, på at de palestinske kristne ønsker å være – og å fremstå som – en del av det palestinske samfunnet. Både økumenisk samarbeid og samarbeid på tvers av religiøse skillelinjer synes å være en forutsetning for å overleve i denne regionen.

6.4 Etnisk og språklig identitet

De palestinske kristne kan sies å utgjøre en minoritet, men mange av informantene fremhevet at de først og fremst bare er en religiøs minoritet. Enkelte insisterte også på at minoritetsbegrepet ikke var relevant for de palestinske kristne, da de uansett var en del av samfunnet. Både språk, kultur og historie knytter den palestinske befolkningen sammen. Det samme gjelder den israelske okkupasjonen – det at muslimske og kristne palestinere i fellesskap opplever store vanskeligheter under okkupasjonen, knytter palestinere sammen.

I oppgaven har jeg pekt på at språket til en viss grad forener hele den arabiske verden, men at blant annet kulturelle forskjeller og politiske faktorer gjør at det ikke nødvendigvis er slik at innbyggerne de ulike landene i den arabiske verden føler at språket binder dem sammen til en pan-arabisk nasjon. Samtidig har jeg argumentert for at det arabiske språket er en av flere faktorer som binder sammen muslimske og kristne palestinere.

Foruten enkelte ytringer vedrørende den palestinske kristne identiteten, der én informant understreket at de kristne ikke er arabere, og jeg ved et annet tilfelle ble forklart at de kristne føler seg fanget mellom jødene og muslimene, peker mitt materiale i retning av at palestinske kristne flest ser på alle palestinere som ett folk, og anser derfor seg selv kun for å være en religiøs minoritet. Dette til tross for at det kan argumenteres for at palestinske kristne utgjør en etnisk gruppe, dersom man ser på Barths kriterier. Dette kan også begrunnes med at punkt fire av disse kriteriene innebærer den subjektive forståelsen av seg selv og andre. Informantenes uttalelser tyder på at deres selvforståelse i dag innebærer å være palestinsk kristen, og at det ikke eksisterer et etnisk skille mellom muslimske og kristne palestinere.

6.5 Religiøs identitet og tilhørighet

Religion er en viktig del av menneskers identitet i Midtøsten. I større grad enn i for eksempel Europa ”påtvinges” man en religiøs tilhørighet i De palestinske områdene, ved at man

registreres som enten muslim eller kristen. Enten man tilhører den muslimske majoriteten eller den kristne minoriteten, tar man til en viss grad del i hverandres religionsutøvelse. Islam er på mange måter en del av palestinske kristnes identitet, da religionen har stor innvirkning på palestineres kultur. Gjennom mange samtaler og intervjuer fikk jeg ikke inntrykk av at man som kristen palestiner frykter islam eller muslimer. Allikevel uttrykte enkelte bekymring over oppblomstringen av en mer ekstrem form for islam, samtidig som noen av informantene gav uttrykk for at de tidvis følte seg overkjørt som minoritetsgruppe.

Det argumenteres tidvis for at kristne palestinere forfølges av sine muslimske medborgere, og at dette er en betydelig årsak til at så mange kristne velger å forlate regionen. Basert på mitt feltarbeid av observasjoner og intervju, tyder mye på at dette ikke er korrekt. Jeg fikk ikke noen konkrete uttalelser eller eksempler på hendelser eller faktorer som tyder på diskriminering av de palestinske kristne, annet enn at noen av informantene gav uttrykk for at den sosiale kontrollen kunne føles diskriminerende da krefter i samfunnet legger føringer for hvordan man kler seg, og at man ikke spiser offentlig under den muslimske fastemåned Ramadan. Allikevel kan nok situasjonen endre seg dersom en mer konservativ religionsform slår rot.

Som nevnt innledningsvis ble jeg etter hvert bevisst på at det finnes en stor kompleksitet i de palestinske kristnes identitet. De er ikke en homogen gruppe hva gjelder religiøsitet, kirketilhørighet eller meninger om dagens situasjon under okkupasjonen eller forholdet mellom muslimske og kristne palestinere. Dermed har jeg i denne oppgaven forsøkt å formidle både fellestrekk og motsetninger i materialet.

I oppgaven har jeg også pekt på tradisjoner og ritualer som gudstjenester, bryllup og begravelser som en symbolsk måte å ”reprodusere” sin religiøse identitet, på bakgrunn av Durkheims teorier om religion og samfunn. Mye tyder på at de palestinske kristne ønsker å holde på kultur og tradisjoner. Samtidig viste det seg at det mange ønsker at kirken tilpasses dagens samfunn. Det er et skille mellom den lutherske og den ortodokse kirken på dette området. De aller fleste informantene mente den ortodokse kirkes fokus på liturgi og å bevare tradisjon som et negativt trekk. Informantene ga uttrykk for at de ulike kirkene fremdeles står nokså langt fra hverandre. Men de understreket at dette gjelder kun blant kirkenes ledere, og ikke menigheten. Mens noen av informantene ikke la særlig vekt på skillet mellom de ulike konfesjonene, og mente de kristne mer eller mindre kunne regnes som én gruppe, mente andre

at det var et betydelig skille der. Blant annet Naim Ateek ser på økumenisk samarbeid mellom kirkene som en helt nødvendig for de palestinske kristnes fremtid.

Blant mine informanter hadde de fleste et svært bevisst forhold til sin religiøse identitet og kirketilhørighet, selv de som regnet seg som sekulære. Av de jeg intervjuet var det enkelte som hadde endret kirketilhørighet. Et eksempel var A, som regnet seg som ortodoks kristen selv om hennes foreldre var Jehovas Vitner. H konverterte fra ortodoks til luthersk kirketilhørighet, og uttalte at han var misfornøyd med den ortodokse kirkens struktur og manglende deltakelse i det palestinske samfunnet. Den lutherske kirken vektlegger i større grad undervisning, utvikle nye institusjoner og muligheter, for på denne måten å gi mennesker muligheter til å bli i Palestina. Den ortodokse kirke på sin side vektlegger blant annet liturgi og ritualer, og dermed sin identitet som en tradisjonell kirke. Problemet som ble nevnt i tilknytning til dette er avstanden mellom kirkens ledere og menigheten, og at folk flest ikke føler en sterk tilhørighet til kirken. Dette ble nevnt av flere informanter både med og uten tilknytning til den ortodokse kirken. Et annet eksempel var B, som regnet seg som luthersk kristen til tross for at hun var uttalt ikke-religiøs og gift med en ortodoks kristen mann. Både observasjoner og uttalelser i intervjuene peker i retning av at skillet mellom de ulike kirketilhørighetene ikke lenger vektlegges i like stor grad som for noen tiår tilbake. Denne endringen kan både forklares med at de kristne stadig blir færre, samtidig som informantene påpekte at de kristne er mindre religiøse i dag enn tidligere.

Epilog: de palestinske kristnes fremtid

I denne oppgaven har jeg pekt på at den israelske okkupasjonen av De palestinske områdene i stor grad former palestineres tanker om egen identitet. En av informantene påpekte også at en intensivering av konflikten, som for eksempel under den forrige intifadaen, medførte at skillet mellom muslimer og kristne ikke følte like sterkt.

Emigrasjon er en reell trussel mot palestinske kristnes kulturelle identitet, og derfor også en trussel mot den kollektive palestinske identiteten. Derfor må det tiltak til, som kan bedre fremtiden. Pastor Mitri Raheb peker på viktigheten av å ha en visjon. Når jeg tok opp emigrasjonen i intervjuer og samtaler påpekte flere at det ikke nødvendigvis er bare de kristne som flytter, men at emigrasjonen påvirker dem mer fordi de allerede er i mindretall.

Mange av informantene ga uttrykk for at de var bekymret for fremtiden. J, en av informantene som hadde sterke meninger om forholdet mellom kristne og muslimske palestinere, fortalte at han var redd for fremtiden. Samtidig uttaler J og hans kamerat at de har medfølelse med sine

muslimske medborgere. Fremtiden for palestinerne ser ikke spesielt lys ut, med stadige demonstrasjoner i Jerusalem, militære angrep på Gazastripen og utbyggingen av bosetninger på Vestbredden. På mange måter kan man si at arbeidet for jødisk identitet og israelske myndigheters sikkerhetstiltak for israelernes stat går på bekostning av palestinerne. For de kristne palestinerne er emigrasjonen en utfordring, da tallet på palestinske kristne som velger å forlate De palestinske områdene er svært høyt.

Som i mange kvalitative undersøkelser preges også mine data av motsetninger, og viser en stor kompleksitet i holdningene til palestinske kristne. For eksempel trekker enkelte frem historiske hendelser som relevante for sin følelse av identitet og tilhørighet i dag. I andre tilfeller snakket informantene kun om dagens situasjon, uten å nevne at det var en svært annerledes situasjon tidligere. Et eksempel på dette er minoritetsspørsmålet. J og hans kamerat trekker frem tidligere restriksjoner på de kristnes hverdagsliv. J omtaler dette på en måte at han tydelig mener dette er relevant for de kristnes situasjon i dagens Palestina. Andre informanter kom derimot ikke inn på slike temaer, og snakket heller om situasjoner som fant sted for ikke lenge siden, som for eksempel den andre intifadaen.

I all hovedsak peker mitt materiale i retning av at de palestinske kristne har et sterkt ønske om å bidra til å opprettholde og styrke den palestinske tilstedeværelsen. Faktorer som religiøs ekstremisme og restriksjoner som følge av den israelske okkupasjonen tærer på den palestinske befolkningen, og mange velger derfor å reise ut. Fordi de kristne er i et klart mindretall, står de i fare for å forsvinne helt fra området dersom ikke den politiske og økonomiske situasjonen endres betraktelig.

Litteraturliste

Ateek, Naim 2007: "The Future of Palestinian Christianity" s. 136 – 150 i Ateek, Naim, Cedar Duaybis & Maurine Tobin (ed.): *The Forgotten Faithful: a Window into the Life and Witness of Christians in the Holy Land*. Jerusalem: Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center.

Best, Shaun 2005: *Understanding Social Divisions*". Sage Publications.

Cohen, Raymond 2008: *Saving the Holy Sepulchre: How Rival Christians Came Together to Rescue Their Holiest Shrine*. New York: Oxford University Press.

Collings, Rania Al Qass, Rifat Odeh Kassis og Mitri Raheb 2008: *Palestinian Christians: Facts, Figures and Trends*. Betlehem: Diyar.

Cunningham, Mary 2002: *Troen i den bysantiske verden*. Oversatt av Karl Vallevik. Oslo: Luther Forlag.

Davie, Grace 2007: *The Sociology of Religion*. Sage Publications.

Durkheim, Emile 1995: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press. (Oversettelse og introduksjon av Karen Fields)

Eriksen, Thomas Hylland 2002: *Ethnicity and Nationalism*. Second Edition. New York: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland 2008: *Røtter og føtter: identitet i en omskiftelig tid*. Oslo: Aschehoug.

Esposito, John L., Mohammed A. Muqtedar Khan & Jillian Scwedler 2004: "Religion and Politics in the Middle East" s. 363 - 386 i Gerner, Deborah J. & Jillian Scwedler: *Understanding the Contemporary Middle East*. Second edition. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.

- Fossum, Erik 2003: *Hos de kristne i Midtøsten: Fra Alexandria til Aleppo*. Oslo: Emilia.
- Frøyshov, Stig R. 1997: "Den ortodokse kirke. Hellige Nikolai Menighet" i Heistø, Rigmor (red.): *Dette tror vi*. Oslo: Libretto Forlag.
- Frøyshov, Stig R. 2003: ""Kristne" språk i Midtøsten" i *Språknytt* nummer 3-4, 31. årgang. Norsk Språkråd.
- Gonzales, Nancie 1992: *Dollars, Dove and Eagle: One Hundred Years of Palestinian Migration to Honduras*". Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Grande, Per Bjørnar 2009: *Den ortodokse kirke*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Griffith, Sidney H. 2008: *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Hall, Stuart 1992: "The Question of Cultural Identity" s. 273 – 326 i Hall, S, David Held & Tony McGrew (ed.) *Modernity and its Futures*. Cambridge: Polity Press.
- Holmes, Y. Lynn 2007: "The History of Protestants and Evangelicals in Palestine" s 102-115 i Ateek, Naim, Cedar Duaybis & Maurine Tobin (ed.): *The Forgotten Faithful: a Window into the Life and Witness of Christians in the Holy Land*. Jerusalem: Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center.
- Jenkins, Richard 2008: *Social Identity*. Third edition. London & New York: Routledge.
- Kjelstadli, Knut 1999: *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Khoury, Geris 2000: "Churches and Culture in Palestine" i *Al-Liqa' Journal* vol. 14/15 june/december 2000. Jerusalem: Al-Liqa' Center.

King-Irani, Laurie 2004: "Kinship, Class and Ethnicity" s. 299 – 334 i Gerner, Deborah J. & Jillian Schwedler: *Understanding the Contemporary Middle East*. Second edition. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.

Lewis, Bernard 1998: *The Multiple Identities of the Middle East*. New York: Schocken Books.

Maalouf, Amin 2000: *On Identity*. London: The Harvill Press.

Mead, George H. 1934: *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, Jody & Barry Glasner 2004: "The "inside" and the "outside": Finding realities in interviews" s. 125 – 139 i Silverman, David (ed.) 2004: *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. Second edition. Sage Publications.

Molland, Einar 1976: *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Musallam, Adnan 1996: "Christian Arabs and the Making of Arab Nationalism" i *Al-Liqa' Journal*, volume 6, 1996. Jerusalem.

Musallam, Adnan 1999: "Bethlehem, Palestine's Cultural Identity An Integral Part of Palestinian Arab Collective National Identity: A Palestinian Historical Perspective" i *Al-Liqa' Journal*, volume 13, 1999. Jerusalem.

Mæland, Jens Olav 2009: *Glemt av sine egne: rapport fra de kristnes situasjon i Det hellige land*. Oslo: Luther forlag.

O'Mahony, Anthony (ed.) 2003: *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land: Studies in History, Religion and Politics*. Cardiff: University of Wales Press.

Olsen, Ane Marthe Benterud 2008: *Det hellige land – uten kristne? En undersøkelse av årsakene til den økende emigrasjonen av kristne palestinere*. Masteroppgave ved IKOS, Universitetet i Oslo.

Pals, Daniel L. 2006: *Eight Theories of Religion*. Second Edition. Oxford & New York: Oxford University Press.

Raheb, Mitri 1994: "The Spiritual Significance and Experience of the Churches: The Lutheran Perspective" i Prior, Michael & William Taylor (ed.): *Christians in the Holy Land*. London: The World of Islam Festival Trust.

Raheb, Mitri 1995: *I am a Palestinian Christian*. Minneapolis: Fortress Press.

Roussos, Sotiris 2003: "The Greek Orthodox Patriarchate and Community of Jerusalem: Church, State and Identity" s. 38 – 56 i O'Mahony, Anthony (ed.): *The Christian Communities of Jerusalem and the Holy Land*. Cardiff: University of Wales Press.

Sabbah, Patriarch Michel 2007: "Forgotten Christians of the Holy Land" s. 21 – 25 i Ateek, Naim, Cedar Duaybis & Maurine Tobin (ed.): *The Forgotten Faithful: a Window into the Life and Witness of Christians in the Holy Land*. Jerusalem: Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center.

Sabella, Bernard 2005: "Arab Christian Presence in Palestine" i *Al-Liqa' Journal*. Volume 24 August 2005.

Sharoni, Simona og Mohammed Abu-Nimer 2004: "The Israeli – Palestinian Conflict" i Gerner, Deborah J. & Jillian Schwedler (ed.): *Understanding the Contemporary Middle East*. Second Edition. Boulder & London: Lynne Rienner Publishers.

Silverman, David (ed.) 2004: *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. Second edition. Sage Publications.

Strenski, Ivan 1998: "Durkheim's bourgeois theory of sacrifice" s. 116-126 i Allen, N.J, W.S:F Pickering & W. Watts Miller (ed.): *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London & New York: Routledge.

Shehadeh, Haseeb 2001: "Christian Arabs in the Middle East" i *Al Liqa' Journal* volum 16/17. Jerusalem: Al-Liqa' Center.

Taylor, Gary og Steve Spencer (ed.) 2004: *Social Identities: Multidisciplinary approaches*. London and New York: Routledge.

Thompson, Kenneth 1998: "Durkheim and Sacred Identity" s. 92-104 i Allen, N.J, W.S:F Pickering & W. Watts Miller (ed.): *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London & New York: Routledge.

Thagaard, Tove 2002: *Systematikk og innlevelse: en innføring i kvalitativ metode*. Oslo: Fagbokforlaget.

Waardenburg, Jacques 2000: "Muslims and Christians: changing identities", s. 159 i *Islam and Christian-Muslim Relations* vol 11, nr. 2: 2000.

Weiner, Justus Reid 2005: *Human Rights of Christians in Palestinian Society*. Jerusalem: Jerusalem Center for Public Affairs.

Internett:

Al Jazeera:

<http://english.aljazeera.net/programmes/godsbusiness/2007/09/200852519417670288.html>
10.04.10

LandInfos informasjon om De palestinske områdene: <http://www.landinfo.no/id/714.0>
(27.04.2010)

Nielsen, Finn Sivert 2000: "Hva er identitet?" Københavns Universitet. Online-artikkel: <http://www.fsnielsen.com/txt/art/identitet.htm> (02.05.2010)

Prieur, Annick 2002: "Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn" i *Kontur* nr 6 2002. Online-artikkel: www-lu.hive.no/ansatte/moh/documents/Prieur.pdf (05.05.2010)

