

# Ženy v nábožensky smíšených manželstvích a proměny jejich náboženské identity<sup>1</sup>

## Women in Interfaith Marriages and Shifts in their Religious Identity

Tamara Jačisko Nasri, FF MU, Ústav religionistiky; FSS MU, Katedra sociologie  
e-mail: tamara.jacisko@gmail.com

### Abstract

The article focuses on Christian-Muslim interfaith marriages from the perspective of Christian wives. Through biographical narrative interviews, this text follows two main themes, religious identity, and its transformations in narrative stories of these Christian women, and strategies of negotiating two religions within one marriage. The analysis of their religious identity shows changes of their religious practices and beliefs that occurred primarily before their marriage. It also shows that through bricolage their religious identity comprises the idea that Islam and Christianity have the same core, and therefore there is a need to overcome presumed religious differences by changing one's religious practices and beliefs. Strategies of negotiating religion became important primarily in the context of parenthood and, therefore, raising their children.

### Keywords

mixed interfaith marriages, religious identity, strategies of interfaith marriages, religious education

### Klíčová slova

nábožensky smíšená manželství, náboženská identita, strategie nábožensky smíšených manželství, náboženská výchova

### Úvod

Vlivem fenoménů, jako je migrace, globalizace, sekularizace a individualizace, dochází ke stále častějšímu výskytu heterogamních<sup>2</sup> sňatků, a to i ve společnostech, které byly vlivem komunismu víceméně nábožensky a etnicky homogenní. Mezi heterogamní sňatky patří i nábožensky smíšené sňatky, na které se tento článek zaměřuje: konkrétně se jedná o muslimsko-křesťanská manželství, a to specificky z pohledů křesťanských manželek. Přestože v České republice neexistují žádné statistické údaje, které by evidovaly počty nábožensky smíšených manželství,

<sup>1</sup> Článek je přepracovanou verzí diplomové práce obhájené v roce 2021 na Masarykově univerzitě.

<sup>2</sup> Heterogamní manželství, v kontrastu k manželstvím homogamním, je založeno na odlišnosti sociálních charakteristik obou partnerů. Mezi tyto sociální charakteristiky patří mimo etnicitu a náboženství i například vzdělání, věk či odlišné sociální vrstvy. Právě odlišné sociální charakteristiky a implikace plynoucí z výběru partnera a možnosti tohoto výběru jsou součástí zejména stratifikačních výzkumů (Katrňák, 2008).

lze ze statistik uzavřených sňatků Češek a cizinců ze zemí, kde je islám převládajícím náboženstvím, indikovat, že jsou tato manželství na vzestupu (viz Český statistický úřad, 2019).

Heterogamní manželství, na která se v této práci zaměřuji, jsou smíšená nejen z hlediska náboženského, ale i etnického. To, že se těchto sňatků objevuje stále více, a to i celosvětově, se odráží i v provedených výzkumech. Ty se často zaměřují spíše na faktory ovlivňující volbu partnera (Letavajova, Hučková, & Čukanová, 2017), studium skupinové příslušnosti (Kalmijn, 1998), anebo přímo na problémy, které tyto sňatky mají (Drápalová & Kolářová, 2003). Výzkumy se také zaměřují na přijetí těchto smíšených sňatků okolím a rodinou a vliv přijetí na tato manželství. Výsledky dosavadních výzkumů ukazují, že se tyto sňatky často setkávají spíše s negativními reakcemi na vztah. To samozřejmě může souviset s postojem společnosti k islámu a muslimům, kteří jsou v médiích vyobrazováni velmi negativně jako lidé stojící v opozici s českými a evropskými tradicemi a způsobem života. Výsledky průzkumu ukazují nejen na islamofobii v českém prostředí, ale i na nedůvěru veřejnosti k muslimům (Muhič Dizdarevič, 2019: 211). Tento přístup, který se může objevit i u rodin a přátel manželů, v analýze zohledňuji, zejména protože stejně jako Cerchiaro, Auspers a Houtman (2015: 48) přistupují k rodině jako k sociální skupině, která „je pod tlakem přizpůsobit své chování tomu, co je očekáváno ostatními členy této skupiny“. Z tohoto důvodu výzkum předpokládá, že negativní přijetí tohoto sňatku bude ovlivňovat samotný vztah mezi manželi a strategie, které si vytvářejí v rámci manželství i navenek vůči bezprostřednímu sociálnímu okolí.<sup>3</sup>

Přestože se všechny respondentky setkaly v různé míře s negativním přijetím jejich sňatku s muslimem, níže se zaměřím primárně na strategie, které respondentky využívají v souvislosti s pojmenováním jejich dětí, kde byl vliv rodiny na rozhodování manželů nejzřetelnější. Zahraniční výzkumy se často zaměřují také na náboženskou výchovu dětí a na jejich náboženskou identitu. Téma náboženské výchovy se objevuje i v mých rozhovorech, kdy níže jsou analyzovány strategie, které moje respondentky v této souvislosti využívají. Článek vychází z předpokladu, že ke změně strategií vyjednávání náboženství v manželství dochází zejména v souvislosti s narozením prvního dítěte. Tento předpoklad vychází z práce Cerchiaro, Auperse a Houtmana (2015) a je v souladu i s Kurttekin (2020), podle které se význam náboženství v partnerských vztazích proměňuje v souvislosti s výchovou, a tedy i s odlišnými rolemi.

## Metodologie

Tento článek je shrnutím zásadnějších výsledků mého výzkumu, který vycházel ze tří rozhovorů s křesťankami, které jsou v manželství s muslimy: Helenou, Terezou a Lucií. Jména respondentek jsou v zájmu ochrany jejich anonymity změněna, stejně tak i informace, které by je mohly identifikovat. Manželé Heleny a Lucie jsou smíšeného původu – mají matku Češku, otce Syřana – a manžel respondentky Terezy je Syřan. Terezino manželství trvá téměř 30 let, Helenino a Luciino manželství téměř 10 let. Všechny respondentky jsou zároveň i matkami, přičemž

<sup>3</sup> Přestože to výzkum Drápalové a Kolářové (2003) nepotvrdil.

děti Heleny jsou nejmladší a Tereziny nejstarší. Odlišná délka manželství, stejně jako věk dětí, se v analýze částečně projevuje, jak bude níže patrné. Respondentky jsem získala prostřednictvím metody sněhové koule, kdy jsem oslovila několik známých, o nichž jsem věděla, že mají vazby zejména na muslimskou komunitu. Přestože jsem při kontaktu s potenciálními respondentkami velmi zdůrazňovala anonymitu výzkumu, většina respondentek odmítla účast v rozhovoru zabývajícím se jejich manželstvím. Tato neochota zúčastnit se rozhovoru poté vedla ke snížení původního počtu respondentek na tři, a stejně tak ke změně kritérií, která jsem pro respondentky na počátku rozhovoru měla.

Rozhovory jsem vedla po vzoru biografického narativního rozhovoru vycházejícího z Hamar (2008), kdy jsem začala otázkou, která měla respondentky vést k otevření a rozmluvení. Narativní příběhy jsou, jak Riessman (1993: 2) zmiňuje, zejména reprezentacemi určitých životních situací respondentek, které jsou interpretovány z jejich perspektivy skrze jejich „imaginaci, která určuje, co bude a nebude zahrnuto v narativizaci, jak jsou události vykresleny a co mají znamenat“. Narativní vyprávění a význam, který samotný vyprávěč svému příběhu dává a který je pomocí narativu odkrýván, je podle Hájka et al. (2012: 207) „vyprávěčem konstruovaný“. Biograficko-narativní rozhovory jsou vhodnou metodou právě v případech, kdy se výzkumník snaží hlouběji porozumět konkrétním identitám, jejich proměnám a vlivům, které na jejich konstrukci v průběhu života působily. Jelikož jsem se zaměřovala na náboženskou identitu, která je konstruovaná v průběhu celého života respondentek, byla dle mého názoru tato metoda vhodná i proto, že odkrývá různé vrstvy vyprávění, které jsou pro konstrukci identity a její proměny důležité, ale v jiných typech rozhovorů mohou zůstat nepovšimnuty. Rozhovory byly uskutečněny s každou respondentkou pouze jednou, jedním z důvodů byla pandemie COVID-19, která po dlouhou dobu znemožňovala setkání s respondentkami, a tak i zkrátila čas pro případné provedení opakovaných rozhovorů. Druhý důvod souvisel s etickými obavami ohledně možného dopadu na respondentky a jejich manželství. To bylo dáno zejména uvědoměním si intimnosti témat, které respondentky ve svých narativech zmiňovaly, a zároveň i křehkosti manželských vztahů. Některé události, které popisovaly, byly pro respondentky stále nedořešené i bolestivé. Zároveň Helena i Lucie v průběhu i po rozhovoru velmi zdůrazňovaly obavy z narušení soukromí jejich manželů i rodiny.

V analýze jsem se snažila odpovědět na dvě výzkumné otázky: „Jak je konstruována náboženská identita a její posuny ve vyprávěních křesťanských žen – manželek v nábožensky smíšeném manželství s muslimy?“ a „Jaké strategie vyrovnávání se se soužitím v konfesionálně smíšeném svazku se objevují v jejich vyprávěních?“

## **Cíl výzkumu**

Ve výzkumu jsem se tedy zaměřila na náboženskou identitu a na strategie vyjednávání náboženství v manželství mých respondentek. Jelikož se strategie související s náboženskou výchovou dětí ve výzkumu ukázaly jako stěžejní, v tomto článku se zaměřuji primárně na ně. Tyto strategie totiž odráží i náboženské identity mých respondentek. Druhá otázka, kterou jsem se v práci zabývala, se týká

analýzy náboženské identity mých respondentek a jejich proměn. K identifikování událostí, jež vedly ke změně náboženské identity, jsem využila analýzu „konstrukce zápletky“ a vrstev „narativního vyprávění“ (Hamar 2008: 39–40). Zápletka totiž vytváří podle Hamar (2008: 29) smysluplné vyprávění z různých i zdánlivě nesouvisejících proměn a událostí. Zápletka tvoří „koherentní příběh, na němž se může zakládat ono, 'kdo jsme?'“ (Hamar 2008: 39). Na samotnou analýzu zápletek je v článku níže odkazováno spíše referenčně a prezentovány jsou primárně dané proměny náboženských identit a jejich projevy než přímo události, které k nim vedly. To je dáno především omezeným rozsahem tohoto článku.

## Teoretická východiska

V souvislosti s náboženskou identitou respondentek v článku rozlišuji mezi „tradičním“ institucionalizovaným křesťanstvím a mezi individualizovaným křesťanstvím nebo religiozitou<sup>4</sup>. Individualizovanou religiozitu definuji v tomto textu v souladu s Meintelem (2014: 196) jako něco obsahující „náboženskou mobilitu, hybriditu a primárnost subjektivní zkušenosti nad institucionálními aspekty“. Meintel o různých formách individualizované religiozity a jejich charakteristikách hovoří v termínech „brikoláže“, „hybridizace a heterodoxie“ (2014: 198–199). Koncept brikoláže, jak bude níže ukázáno, je pro religiozitu respondentek stěžejní. Brikoláž, vycházející z knihy Lévi–Strausse (1966), je definována jako „kompromis, který umožňuje formaci nového systému významů“ (Altglas, 2014: 476). Podle Lévi–Strausse (1966: 19) tento nový systém významů vzniká z již existujících prvků a nelze jej vytvářet zcela nahodile, neboť i samotný výběr prvků, ze kterých se nový systém významů vytváří, je „předem omezený“ (Altglas, 2014: 476). Tyto existující prvky mohou pak skrze koncept brikoláže vytvářet pro daného jedince nový smysluplný celek jeho náboženské identity. K analýze strategií vyjednávání náboženství v manželství mých respondentek jsem primárně vycházela z práce Cerchiara, Auperse a Houtmana (2015), kteří rozlišují několik strategií ve vyjednávání náboženství v manželství. V analýze však pracuji primárně se strategií rezignační, *closeting* a spirituální.

## Změna náboženské identity

Náboženská identita (a vše, co v sobě skýtá) je fluidní, a tedy proměnná a vyjednávána v průběhu času. V článku jsem se zaměřila právě na tuto proměnu vyjednávání náboženských představ svých respondentek v průběhu, ale i před jejich manželstvím, a to i na úrovni každodenního života ve smyslu vykonávání rituálů a náboženské praxe obecně. U všech respondentek byla patrná proměna náboženské identity, která je již z dnešní pozice ustálená. Z analýzy narativních

<sup>4</sup> S ohledem na problematické vymezení spirituálna a jeho konotace na New Age spiritualitu se v článku při identifikování projevů a prožívání této individualizované religiozity mých respondentek snažím pojmu spiritualita vyhýbat (viz Ondrašínová, 2010: 118–144). Přestože existují určité podobnosti mezi atributy detradicionalizované spirituality či New Age a praxí mých respondentek, tak mé respondentky nejsou navázány na žádné spirituální či náboženské skupiny. Projevy jejich religiozity jsou pro ně čistě individuální věcí, kterou nesdílejí s nikým. Pojem spirituální se v textu objevuje pouze v souvislosti se „strategií vyjednávání náboženství“ (Cerchiaro et. al., 2015: 54), ke které je odkazováno pouze referenčně jako k určitému způsobu jednání v souvislosti s manželstvím.

příběhů mých respondentek je patrné, že přestože se všechny jednou považovaly za křesťanky, a kromě Terezy se za ně stále považují, jejich chápání toho, co to znamená teď, a toho, co to znamenalo před proměnou jejich náboženské identity, se změnilo. Níže se pokusím shrnout zejména společné rysy proměny náboženské identity mých respondentek. Předpokladem výzkumu bylo, že v rámci vyjednávání dvou odlišných náboženství v manželstvích a domácnostech bude docházet k proměně náboženské identity u obou partnerů. To se projevilo (specificky) pouze u Terezy, kdy proměna náboženské identity nastala u ní i u jejího manžela. U Heleny a Lucie k výraznějším změnám jejich náboženské identity v průběhu manželství nedošlo.

Helena i Lucie byly obě v mládí pokřtěny, což Tereza nebyla. Zároveň však ani jedna z nich nebyla specificky nábožensky vychovávaná nebo směřovaná. Výraznou roli v rozhovorech Heleny a Terezy hraje i komunismus:

... od našich jsme k tomu nebyli tolik vedení, byli jsme pokřtění, ale nikdy jsme nechodili do kostela ani se nemodlili doma. (Lucie)

Cesta ke křesťanství je v případě Terezy a Heleny spojená s fascinací křesťanstvím a poznáním Boha, zatímco u Lucie je spojená s křesťanskou školou a povinným chozením do kostela:

Já chodila na křesťanskou školu, tam jsme museli pravidelně chodit do kostela, pak jsem šla na křesťanské gymnázium, tam se na výlety chodilo do kostela... Jako výchovu náboženství jsme měli a učily nás jeptišky, takže to v člověku něco zanechá. (Lucie)

Mě to křesťanství strašně silně tenkrát oslovilo a asi dva a půl roku jsem byla úplně taková, že jsem byla lačná po té víře a po něčem, co má tu hodnotu a tu sílu. Tak jsem prostě chtěla být ta hodná křesťanka, a tak jsem chodila do toho kostela, abych měla to přijímání. (Helena)

Již tyto citace odkazují skrze časovou asymetrii<sup>5</sup> k budoucí změně (Hamar, 2008). Citace jsou navíc strukturálně součástí toho, co Hamar nazývá jako prolog, tedy první částí samotné zápletky.<sup>6</sup> U všech respondentek je patrné, že zakoušení křesťanské identity v období před proměnou náboženské identity je spojeno primárně s nějakou institucionální náboženskou praxí a rituály (chození do kostela, na mši, modlení apod.). Přestože zápletka, která vedla k proměně náboženské identity,

<sup>5</sup> V analýze jsem pracovala s konceptem „vypravěčských vět“, tedy s „časovou asymetrií“ či „předjímající perspektivou“ (Hamar, 2008: 170). Jedná se o typický rys vyprávění, který je stěžejní pro vytvoření smyslu vyprávění a jeho souvislostí, zohledňující dva odlišné asymetrické časy: 1) čas doby, kdy se daná událost, o které vypravěč (respondent) hovoří, stala a 2) čas, ve kterém člověk vypráví (Hamar, 2008: 170). Uvědomění si časové asymetričnosti ve vyprávění je důležité, neboť přichází z pozice, kdy už vypravěč vlastní informace o dalším průběhu, vývoji dané události, ale i události dalších a jedná tak nejen z pozice někoho informovanějšího, ale také někoho zkušenějšího (Hamar, 2008: 170).

<sup>6</sup> Podle Hamar (2008: 170), vycházející z Danteho (1985), se jedná o typický rys vyprávění zohledňující dva odlišné asymetrické časy; čas doby, kdy se daná událost, o které vypravěč (respondent) hovoří, a čas, ve kterém vypráví. V tomto smyslu je uvědomění si časové asymetričnosti ve vyprávění důležité, neboť přichází z pozice, kdy už vypravěč vlastní informace o dalším průběhu, vývoji dané události, ale i události dalších. Tyto vypravěčské věty jsou podle autorky stěžejní pro vytvoření smyslu vyprávění a jeho souvislostí (Hamar, 2008: 137–138).

se u každé respondentky liší, odklon od institucionálního křesťanství je u Lucie i Terezy spojen s negativními zkušenostmi. Tyto negativní zkušenosti vycházely ze střetu představ o tom, kdo je vlastně křesťan a jak by se měl chovat. Tento střet se v rozhovoru projevuje událostmi eventografické vrstvy vyprávění (Hamar, 2008: 148–149). Ta je složená z událostí, ve kterých vyprávěč buď nemá hlavní roli, nebo se v nich neobjevuje vůbec, což poukazuje na důležitost těchto událostí ve vytváření smysluplného příběhu i identity (Hamar, 2008: 148–149). Tyto eventografické epizody vedly obě respondentky k vytvoření nové představy o tom, co to znamená „být větší křesťan“, ve smyslu ortodoxnější. Zároveň popisují i rozpor mezi tím, co si pod tímto pojmem představovaly před těmito událostmi, a tím, co si představují dnes. Citace níže odkazují k těmto negativním zkušenostem a předznamenávají změnu náboženské identity respondentek, která se projevuje zejména odklonem od institucionalizovaného křesťanství a s ním spojenými praktikami.

Mně se v podstatě přestalo líbit to, že ti lidi na té vesnici, kteří chodí do toho kostela, ne jednou týdně, ne dvakrát týdně, ale opravdu na každou mši, opravdu za každým slovem Bůh a já nevím, co všechno. Tak takoví lidé jsou prostě potom hrozně zlí na své okolí, pomlouvají. Spíš tady to pomlouvání na té vesnici, jo? Prostě jsou zlí... Proto jsem si vybrala asi tu vlastní cestu. (Tereza)

Tato zápleтка, jejíž úvodní část hovoří o navštěvování kostela a modlení, následovaná zápletkou v podobě eventografických událostí, je rozuzlena právě distancem od praxe ve smyslu náboženské individualizace, která se projevuje jako distanc od institucionalizovaného křesťanského přesvědčení a praktikování.

Na rozdíl od ostatních narativních vyprávění respondentek je Helenin příběh hledání a nalézání rozdělen na dvě části tak, jako je to v knize Hamar (2000: 173–180). Narativum je tak rozděleno na dva časy, které jsou odděleny zlomovým bodem, tedy první čas je před tímto zlomovým bodem, druhý po něm. Tento zlomový bod se nenachází u ostatních respondentek, neboť u nich je změna náboženské identity postupně vyjednávána, ovlivněna eventografickými událostmi, které daly vzniknout jejich nové náboženské identitě. Zlomový bod v Helenině vyprávění nastává těsně po absolvování biřmování.

Když on vlastně dával u toho biřmování požehnání, tak já věřím, že z těch lidí něco přechází, že je nějaká obrovská síla, je nějaký Bůh, který tě nějakým způsobem někam směřuje, nebo to jede podle nějakých zákonů a pravidel, které jsou, a jsou nějaký osudový chvilky, které do toho života člověka zasahují, a ve chvíli, kdy on nám dával to požehnání, tak zvedl ty ruce... tak jsem úplně cítila, jak se z něho přelévá nějaká ta síla do mě, nebo do nás. Jak z něho vyzařuje ta síla a já jsem naplněná tou vírou, tím Bohem. A když jsem vycházela z toho kostela, tak si přesně pamatuju, jak jsem udělala ten krok z toho kostela a bylo mi jasné, že už tam nikdy nevkročím. Že to bylo úplně absurdní, kdy ve chvíli, kdy já jsem měla být nejvíc nadšená z té víry a začít to praktikovat, tak jsem přesně věděla, že ta moje cesta povede tou vnitřní vírou a vnitřním zkoumáním, protože to chození do kostela by ze mě dělalo takovou tu ovečku, že by mě někdo vedl, ale já jsem potřebovala si to všechno vyzkoušet sama a myslím si, že moje víra nikdy nepolevila, že pořád to mám

v sobě stejně silně, akorát tam prostě nepotřebuju chodit... nějaký hlas ve mně řekl, že ta moje cesta bude jiná. (Helena)

Tento zlomový bod, který Helena zažila, vedl k proměně její náboženské praxe i jejích představ o tom, co to znamená být „křesťankou“ a co je pro přivlastnění si této identity potřeba vykonávat. Důležité je si také povšimnout eventografické vrstvy, která se na konci citace objevuje, kdy *agency* (jednání) dostává „nějaký hlas“, který určuje její působení. Tento hlas je sice v Heleně, jak to popisuje, ale není to Helena sama. Hlavní roli zde má tento hlas, který ovlivňuje její budoucnost a proměnu její náboženské identity. Zde se již začíná projevovat i koncept brikoláže, který vytváří její náboženskou identitu.

Brikoláž je patrná i u Lucie a Terezy. Jejich vyjednávání vlastní náboženské identity vedlo k její proměně a vyjasnění si toho, kdo vlastně jsou a jaké místo mají v jejich životě náboženské představy a praxe. Na druhou stranu pouze u Terezy došlo ke změně této identity v průběhu manželství. Příběh Terezy se liší i její cestou k ustálené náboženské identitě, k rozuzlení své zápletky. Tereza totiž prošla několika postupnými změnami náboženské identity. K výše zmíněnému odklonu od institucionalizovaného křesťanství došlo v období její svatby s manželem. Dále v průběhu manželství konvertovala k islámu, což vedlo k „zakoušení konfliktu“ mezi tzv. *idem* a *ipsem*,<sup>7</sup> který vycházel ze „střetu mezi připsanou a vlastní identitou“ (Hamar, 2008: 99) – tedy muslimskou identitou, která jí byla připisána konverzí. Přestože na začátku manželství s manželem občasně držela půst nebo se s ním modlila a dodnes nejlí vepřové maso, nikdy si tuto identitu nepřivlastnila. Respondentka je silně ovlivněna křesťanstvím, ale za křesťanku se již nepovažuje, zejména protože křesťanství má spojeno s institucionální podobou křesťanství, tedy konkrétně s chozením do kostela a modlením se v něm.

Já jsem si asi vybrala svou vlastní cestu, kdy věřím v Boha, snažím se dodržovat to, co je desatero, nepokradeš, nesesmílníš, nejlím vepřový maso, ani mě to nenapadlo a nechybí mi to. Takže jsem si vybrala vlastní cestu, věřím v Boha. Jestli byl Ježíš nebo Mohammed prorok, věřím, že byli oba dva, že to mělo nějaký význam, že to mělo ukázat a nasměřovat ty lidi. Ale já jsem si vybrala jinou cestu, asi jednodušší, nevím. Kdy věřím v Boha, bojím se Boha, snažím se dodržovat to desatero, nemodlím se, ale asi jsem si prostě vytvořila vlastní. (Tereza)

Tuto vlastní cestu můžeme charakterizovat jako individualizované náboženské představy, které skrze koncept brikoláže vytváří pro Terezu koherentní významový celek. Zároveň je zde vidět i výše zmíněný rys brikoláže, který se projevuje zejména tím, že přestože si Tereza vytváří „nový“ systém náboženských představ, je tento systém stále založen na křesťanství, které patřilo mezi její první zakoušení náboženské identity obecně. V tomto kontextu je tedy její brikoláž založena na křesťanství, ale skýtá i muslimské stravovací návyky.

Toto Terezino „vlastní“ náboženství se však příliš neliší od náboženské praxe Heleny, která se však považuje za ortodoxní křesťanku. Podobnost je

<sup>7</sup> Zápletku pak v analýze rozděluje do tří částí: prologu, zauzlení a rozuzlení (Hamar, 2008: 39).

možné nalézt i u Lucie, neboť všechny respondentky se za různých okolností distancovaly od církve, a tedy i institucionální podoby náboženské praxe. Přestaly chodit do kostelů, přestaly si při modlení klekat a jejich náboženská praxe i představy jsou silně individualizované. Modlitba se u Terezy a Heleny projevuje jakýmsi ritualizovaným chováním, které není fyzicky nijak upraveno, ale provádí se každý den, přestože Terezino modlení je zaměřeno na komunikaci s Bohem, zatímco Helenino ritualizované chování nenese přílišné známky religiozity.

Když vstanu, tak poděkuju Bohu za všechno, co mám. Opravdu v duchu poděkuju za to všechno, co mám, za to, že jsme všichni zdraví, za to, že mám práci, fakt jsem vděčná za to... Když mám strach z něčeho, tak prosím Boha a stojím a říkám: „pane Bože, prosím nedopusť, aby se to stalo.“... Když se něco povede, tak poděkuju: „díky Bohu za to.“... Jako vevnitř v nitru, to rozebírám trochu víc, hlouběji. (Tereza)

Mně to chození do kostela nic nepřináší. Já, když mám nějaký problém, který potřebuju vyřešit, tak si to řeším buď vnitřně, nebo komunikuju skrz řekněme tomu modlitbu... Je to taková retrospekce, že ráno, když se člověk probudí, tak by měla proběhnout nějaká ranní modlitba, ale to člověk spíš tak rekapituluje a probírá to v hlavě. Já úplně nepotřebuju ráno vstát a kleknout si, nepotřebuju tu pozici, spíš se člověk probere, nějak se naladí, že je nový den a že by to nějakým způsobem mělo být a tak. (Helena)

Tato komunikace s Bohem, a to jak v případě Terezy, tak i v situacích, kdy Helena řeší určité problémy, nebo při jejím ranním rituálu, je určitou formou sociální komunikace či interakce. Jak jak Kundtová Klocová a Geertz (2018: 83) upozorňuje, tato komunikace je sociální interakcí zejména proto, že staví na představě „přítomnosti dalších agentů a bytostí v čase a místě, ve kterém se rituál koná“. Co se týče Heleniny náboženské identity, ta je pomocí brikoláže složena z různých atributů odlišných náboženských představ, a v kontextu kartářek a energie nese i atributy detradicionalizované spirituality (viz Ondrašínová, 2010). Tato identita skrze brikoláž vytváří koherentní významový celek, jenž do sebe i skrze imaginaci zahrnuje různé i zdánlivě protichůdné představy a vytváří tak její jedinečnou individualizovanou náboženskou identitu. Součástí brikoláže, která tvoří Heleninu náboženskou identitu, je mimo výše zmíněné i koloběh znovuzrovnání, který je propojen s transformující energií.

Lucie se na rozdíl od ostatních nemodlí, jediná její komunikace s nadpřirozenem je zmíněna v kontextu ochrany její rodiny. Jádrem její náboženské identity, jak je z níže citovaného vyprávění patrné, je soustředěno zejména na víru v Boha a jeho respekt, ale také na víru v posmrtný život a na s ním související představu o nebi a pekle.

Řeknu si jako takový to, že věřím, že je nebe, tak si řeknu: „babičko, dávej na nás pozor“. A takový jako jo, ale nějak se nemodlíme nebo tak. Věřím, že nějaký Bůh je, věřím, že je nějaký nebe, ale nemám potřebu jít do kostela a modlit se a ukazovat, prostě... člověk si žije tím svým životem, ale má nějaký respekt a představu, že nějaký ten Bůh, Alláh je. (Lucie)

U všech respondentek tedy došlo k proměně náboženské identity, která již není založená na účasti na společných modlitbách, setkávání s komunitou křesťanů, ale spíše na náboženských představách bez nutnosti vykonávání náboženských rituálů. Proměna této identity vede k jiným představám o tom, co pro ně znamená být věřící, být křesťankou. Brikoláž se zde projevuje zejména tím, že respondentky si vytvářejí nové systémy významů, které se skládají z velmi rozličných náboženských představ i praxí, jež jsou však založené ve větší či menší míře na křesťanských představách.

Jejich náboženská identita a jejich představy o náboženství jsou patrné i v komparaci islámu a křesťanství. Altglas (2014: 485) v kontextu brikoláže zmiňuje, že k překonávání rozdílů ve vytváření smysluplného systému náboženských významů dochází skrze představu, „že všechny cesty vedou ke stejné pravdě“. Toto je patrné v rozhovorech v kontextu vztahu islámu a křesťanství, kdy všechny respondentky věří, že islám a křesťanství má stejné základy. Propojenost náboženské identity a strategií vyjednávání náboženství v manželstvích lze spatřit právě v této představě. Toto přesvědčení je možné zároveň identifikovat jako spirituální strategii vyjednávání náboženství. Ta je v tomto kontextu patrná právě v hledání společného základu pro obě náboženství, který pomáhá oběma manželům překonat náboženské rozdíly a zároveň si i zachovat svou identitu křesťanky a muslima (Cerchiaro et al., 2015: 54).

My jsme přišli na to, že máme stejné hodnoty... v podstatě to gró té víry a ty pravidla a zásady jsou úplně stejné, všichni to mají, že nezabiješ, nezesmilníš, všichni mají nepokradeš... Tím, že máme ale s manželem přesvědčení, že ty základy toho náboženství, ty hodnoty jsou stejné, tak se moje víra nijak nemění... tím, že řeknu Bůh, nebo Ježíš, nebo Alláh, přírodní síla nebo cokoliv, pořád je to jedna a tatáž síla. To, že tomu dám nějakou jinou nálepku, tak to nezmění tu podstatu té víry toho Boha, furt to bude Bůh, ať ho nazvu jakkoliv. (Helena)

## Strategie vyjednávání religiozity v manželství

Nábožensky smíšené rodiny jsou „místem vyjednávání několika různých identit ve vztahu k náboženství, etnicitě, genderu a vzdělání“ (Arweck & Nesbitt, 2010: 39). Náboženství a potřeba jej vyjednávat v rámci každodenní praxe v rozhovorech příliš nevystupovala. V souvislosti s každodenní praxí respondentky kromě výše zmíněného mluví spíše o náboženských svátcích a jejich prožívání. Konkrétně o Vánocích, Velikonocích a Ramadán, přičemž slavení Vánoc Lucie spojuje zejména s konfliktem s manželem ohledně chození do kostela, který dále nespécifikuje. Náboženské svátky a dodržování rituálních praxí vykonávají manželé zvláště, individuálně. Zde je patrná strategie „respektu a jinakosti“ (Ata & Furlong, 2005: 202), která je postavena zejména na přijetí druhého bez snahy minimalizovat jeho odlišnosti. V manželství je vytvořen prostor pro obě náboženství, která jsou si rovna, což se v praxi projevuje tak, že se druhý partner někdy i snaží zúčastnit některých těchto svátků tak, že se svým způsobem částečně těmto pravidlům a tradicím v určité míře přizpůsobí. To je patrné u Heleny a Terezy. Ramadán je svátek, který dodržují ve všech případech pouze manželé,

ale Helena v tomto kontextu zmiňuje i upravení svého jídelníčku. Tereza zase mluví o tom, že půst v Ramadánu zkoušela také dodržovat. Helena jediná mluví i o Velikonocích a půstu. Ten v jejich domácnosti dodržuje primárně jen ona, ale příležitostně i její manžel.

On se svezl s náma, jako my se svezeme s ním. Když je ten Ramadán, tak my se taky nepřežíráme, jednak proto, abychom ho neprovokovali a nestahovali, tak toho spíš využijeme a svezeme se s ním. (Helena)

Obě náboženství mají v manželství Terezy a Heleny svůj prostor a nemusí tak být neustále vyjednávaná.

Naše náboženský představy jsou v podstatě i stejný. Došli jsme na společnou cestu a názorově, představami oba se prostě asi nelišíme, jsme prostě v takovém smíření... Opravdu každý si žije to svoje, ale žijí spolu, nepřetvořili se k obrazu toho druhého, najednou tam člověk dospěje k té harmonii... Jako ohledně náboženství, já si myslím, že teď jeden druhého nepřesvědčujeme o tom a jsme tak každé svým způsobem na stejné notě. (Tereza)

### **Strategie vyjednávání náboženství a výchova**

Jelikož mé respondentky jsou nejen manželkami, ale také matkami, strategie vyjednávání náboženství se objevují nejen v kontextu manželství, ale i rodičovství. Události zdůrazňující odlišné zvyky a tradice manželů, které nastávají v období před mateřstvím, nejsou v jejich příbězích vnímány tak důležité jako ty, které přicházejí s počátky rodičovství. Náboženská diverzita ve vztahu začíná být totiž patrná právě v období, kdy manželé čekají dítě. Je to zároveň i období, kdy tato různorodost začíná být chápána jako problematická a je třeba ji nějakým způsobem vyjednávat (Kurttekin, 2020: 277).

Počátky rodičovství a představy o výchově se objevovaly pouze v rozhovoru Lucie a Terezy. Obě mluví o tom, že jejich manželé ještě před narozením dětí hovořili o tom, jaké budou jejich děti zejména s důrazem na dodržování náboženských praktik a tradic. Tyto rozdílné představy o výchově byly oběma respondentkami vnímány jako problematické, způsobující různé rozkoly. V tomto kontextu můžeme mluvit o odlišných rodičovských etnoteoriích, což jsou podle Harkness et al. (2010) představy o tom, kdo je dítě, jaké má být, a hlavně jak jej na základě těchto představ vychovávat, vzdělávat, a to i nábožensky. Tyto etnoteorie odrážejí „kulturní modely (...) jež jsou sdílené členy této kulturní skupiny“, přičemž při migraci si daný jedinec s sebou vždy tyto modely v různém rozsahu „přiváží“ (Harkness et al., 2010: 67–78). Rozkol mezi rodičovskými etnoteoriemi je ve vyprávění tedy způsoben zejména odlišným kulturním a náboženským původem manželů. Přestože se podle jejich vyprávění tyto představy manželů nakonec ve výchově nenaplnily, jsou tyto rozkoly v narativě velice zdůrazňované.

Ono je to potom trochu jiný s téma děckama, když s někým chodíš, tak to neřešíš, ale když už si někoho máš vzít, tak to řešíš trošku víc, řešíš, co bude... ty jeho vize a ty moje vize, člověk si chtěl aplikovat ty svoje, tak ty konfrontace tam byly, to byly velký hádky, ale potom zjistíš, že ta realita je jiná. (Lucie)

Narození dětí a stávání se rodičem bývá v nábožensky smíšených manželstvích prvním výraznějším střetem náboženské a kulturní diverzity v každodenním životě. Luciin citát naznačuje změnu vnímání náboženství jako něčeho nedůležitého, co ve vztahu nevystupovalo, v něco významného, co tento vztah ovlivní. To je v souladu s výzkumem Cerchiara et al. (2015) a jejich strategií *closeting*. V této strategii náboženství v každodenním životě nijak nevystupuje a je vnímáno spíše v rámci určitých náboženských hodnot, které nejsou specificky spojené s žádnou náboženskou institucí (Cerchiaro et. al., 2015: 50). I přes téměř neexistující roli náboženství v této fázi vztahu se zde stále objevuje dodržování některých náboženských tradic, zejména svátků, jejichž význam je podle autorů interpretován spíše „kulturně a společensky“ (Cerchiaro et. al., 2015: 51).

Téma výchovy bylo v rozhovoru Terezy a Lucie klíčové, u Heleny se neprojevovalo v takové míře zejména proto, že její děti jsou mladší než děti ostatních respondentek. Na druhou stranu všechny respondentky problematizují pojmenování svých dětí, do kterého kromě vlivu kulturních tradic vstupuje i vliv rodiny. Kultura, v tomto případě arabská, souvisí s tradicí, podle níž muži pojmenovávají svoje prvorozené syny po svých otcích. Tato tradice je genderově podmíněná a nevztahuje se na dcery. Každá respondentka chápala tuto tradici odlišně a význam, který pro ně mělo pojmenování dítěte, se také lišil. Na druhou stranu z rozhovorů plyne, že se všechny respondentky dostaly v různé míře do konfliktů se svou rodinou, a tudíž je zde patrný vliv a zásahy rodiny a okolí do rozhodování manželů. V případě Lucie a Terezy bylo pojmenování dětí vnímáno konfliktněji než v případě Heleny.

Z Helenina příběhu je patrné, že samotné pojmenování dětí bylo vnímáno jako problematické pouze jejím okolím a rodiči, zatímco podle jejích slov došlo mezi partnery ke společnému rozhodnutí.

Já jsem chtěla, aby děti měly arabská jména a ta jejich kultura byla přiznaná, prostě to prostředí, ze kterého pochází. Že sice vyrůstají v českém, ale mají to arabský zázemí, s těma předkama. Ta reakce toho okolí byla ne úplně pozitivní, ale cítili jsme, že to tak je správně... Když jsme řešili jméno syna, tak se rodiče ptali, jak se bude jmenovat, a říkali, že: „proč? To je nějaký jiný jméno...“ No, a oni furt: „dej mu nějaký druhý jméno.“ A já: „jak jako druhý jméno?“, my jsme to tak oba cítili, že tam žádný druhý jméno být nemá, takže jsme to tak prostě udělali. (Helena)

Z citace je patrné, že hlavním důvodem ovlivňujícím výběr jména bylo jakési přiznání arabské identity dítěte žijícího v českém prostředí. Toto problematické přijetí jména rodinou na rozdíl od Terezy a Lucie její volbu neovlivnilo.

U Terezy je vliv rodiny na pojmenování jejích dětí klíčový. Tereza a její manžel spolu sice vybrali jméno pro svou dceru, negativní přijetí jména manželovou rodinou však donutilo jejího manžela k podvolení se jejich vlivu. Jeho pozice se změnila a začínal vnímat jméno v souvislostech s kulturní příslušností a v souvislosti s problematickým vyslovením českého jména jeho rodiči. Dítě nakonec bylo pojmenováno jménem, které lze přechýlit do obou jazyků, to však bylo negativně přijato zase Terezinou rodinou. Vliv manželových rodičů je patrný i při pojmenování druhého dítěte, kdy se situace opakovala. Jelikož se jednalo o nejstaršího syna, byli nuceni pojmenovat dítě po otci manžela a dodržet tak tradici.

Takže to bylo takový, že jsem byla v tom středu, že moji rodiče nadávali mně, manžel nadával mně, prostě chtěl toto a já v tom svém mládí, to mělo dvacet roků, tak jsem nedokázala odolávat tomu tlaku toho manžela. ... My jsme se hodně hádali... oni zavolali a bylo to. On prostě všechno poslouchal, to, co rodiče řekli, a já jsem s tím moc nezmohla. Mně vadilo i to, že jsem musela pojmenovat syna po manželovým otci, to jsme se taky hodně hádali, ale prostě jsem nikdy nedosáhla svého. (Tereza)

Vliv rodičů manžela způsoboval zmenšení vlivu Terezy v případech, kdy se jednalo o její děti. Dalo by se říct, že Tereza v tomto kontextu ztratila jakoukoliv možnost „aktérství“. Terezina strategie, jak se vyrovnat se ztrátou této moci, tkví v konfrontaci manžela ve snaze docílit svého a získat tak moc nebo alespoň vliv nad rozhodnutími týkajícími se jejich dětí. To se projevuje i v náboženské výchově jejich dětí, kdy Tereza vůbec nezmiňuje otázku, zda děti budou či nebudou muslimy, a zaměřuje se přímo na to, jak své děti ve shodě s manželem vychovává. To může být dáno právě tím, že Tereza neměla moc rozhodovat v této jejich výchově. Toto však platí pouze do změny její náboženské identity, kterou spojuje s pocitem zmocnění se (v zahraniční literatuře je tento pojem označován jako *empowerment*) a propojuje tak svou změnu náboženských představ přímo s pocitem osamostatnění, nezávislosti a schopnosti postarat se nejen o sebe, ale i o své děti.

My jsme se vrátili sem, manžel tam zůstal, protože tam potřeboval vyřídit ještě nějaký věci, a já jsem tady zůstala s těma děckama sama několik měsíců. A najednou jsem zjistila, že nejsem tak slabá asi, že se o ty děcka dokážu sama postarat a asi to se ve mně zlomilo... Zjistila jsem, že jsem to dokázala, že jsem se postarala a uvědomila jsem si, že nevím, proč bych měla pořád podléhat vlivu někoho, kdo mi diktuje, co mám dělat a jak mám myslet, ale zjistila jsem, že to dokážu sama a našla jsem si tu vlastní cestu. (Tereza)

Tato změna se promítá i do jejího přístupu k odlišným náboženským představám, tu lze identifikovat jako spirituální strategii vyjednávání náboženství. Ta se vyznačuje aktivním vyjednáváním náboženských představ a rituálů, hledáním společného náboženského přesvědčení v rámci obou náboženství, které je charakterizované zejména vírou v Boha (Cerchiaro et al., 2015: 54). Je typická také snahou o „vytvoření a sdílení nové víry charakterizované vztahem k Bohu, který překonává dogmata a instituce“ (Cerchiaro et al., 2015: 54), což je v souladu s Terezinou výchovou i náboženskou identitou. Důraz na vnitřní přesvědčení spíše než na rituály, které jsou součástí její individuální náboženské identity, se projevuje jakýmsi rozdělením učení praxe a učení náboženských představ, kdy manžel učí děti náboženským rituálům a ona spíše způsobům přemýšlení a chování vycházejícího z křesťanství.

Jako svoje děti jsem se snažila vychovávat v té dobré víře, jako musí se chovat slušně, musí říkat pravdu. Krásť, že se nesmí, aby pomáhaly lidem... Podle mě to souvisí s tím náboženstvím... To, že jim tatínek předává to náboženství, ono to jde v podstatě ruku v ruce, akorát že on jim ukazoval tady to modlení, dodržování, ty tradice a Ramadán, a já jim ukazuju tu správnou cestu myšlení... Nejsou to ty rituály, je to spíš to vnitřní, to je ta moje osobní cesta. (Tereza)

Ztrátu „aktérství“ či moci nalezneme i u Lucie v souvislosti s pojmenováním prvorozeného syna. Lucie sice nesouhlasí s pojmenováním syna po jeho prarodiči, ale v rámci kompromisu má dostatečnou moc, aby ovlivnila alespoň český přepis tohoto jména. Lucie a její manžel ve snaze vyhovět požadavkům jeho rodiny (ve smyslu dodržení tradice o pojmenování prvorozeného syna) a rodiny Lucie, která byla naopak proti arabskému jménu, nakonec dítě pojmenovali dvěma jmény, arabským i českým. V citaci níže je patrný její nesouhlas s pojmenováním dítěte, který Lucie řeší „bojkotováním“ tohoto jména používáním přezdívky.

Mamka to těžce snášela. Tak i proto má syn dvě jména, ale to druhý asi vymažeme, protože to nikdo nepoužívá a bylo to dělaný hlavně kvůli okolí... Já jsem nesouhlasila s tím, že budeme pojmenovávat dítě po manželově otci, a mně se to jméno hrozně nelíbilo. A nemám ráda to jméno, já používám přezdívku, já mu tak nikdy neříkám a neřeknu, mně se to prostě nelíbí. To jsou ty vlivy těch rodin. (Lucie)

Lucie v náboženské výchově svých dětí využívá strategii rezignační (Cerchiaro et al., 2015: 49), kdy rezignovala na pozici toho, kdo bude děti nábožensky vychovávat. V této strategii se jeden z partnerů stává tím autoritativním, který vede rodinu svým směrem (Cerchiaro et al., 2015: 49). Rezignování na dominanci a rozhodování o náboženském vzdělání dětí je ovlivněno zejména dominancí náboženské identity jednoho z partnerů (Cerchiaro et al., 2015: 49). V jejich vztahu je právě Lucie tím, kdo rezignuje na rozhodování v rodině a pro koho není náboženská identita tak významná. Lucie zvolila tuto strategii i z důvodu rezignace nad hádkami, které jsou podle ní zbytečné, což může souviset i s jejím vnímáním islámu a křesťanství jako stejných, jejichž společným základem je víra v Boha.

On to prostě řekl na rovinu, děti jsou „automaticky muslimové“, takže jsem to musela respektovat, ale neměla jsem s tím problém. ... Jako třeba já se s děčkama nebavím o tom Bohu, nebo já do toho nezasahuju vůbec, to je jeho... prostě se snažím těmto konfrontačním situacím vyhýbat, asi tak bych to řekla, už mi to za to nestojí, je to zbytečný problém. Já jsem takový hodně tolerantní člověk, že ty věci pro mě nejsou tak podstatný, abych se kvůli nim hádala. (Lucie)

Rezignační strategie vyjednávání je patrná právě v rozdělení „výchovných polí“, kdy se Lucie s dětmi o náboženských představách nebaví, a přímo toto téma ohraničuje v gesci jejího manžela.

## Závěr

V článku jsem se zaměřila na analýzu proměn náboženské identity mých respondentek a na jejich strategie vyjednávání náboženství v manželství. Předpokladem výzkumu bylo, že změna náboženské identity mých respondentek nastane v průběhu manželství, neboť v manželství, kde jsou dvě odlišná náboženství, budou nuceny vyjednávat své náboženské představy a praxe v rámci každodenního života kvůli lepšímu soužití obou partnerů. Tento předpoklad staví na představované odlišnosti praktikování islámu

a křesťanství v každodenním životě. Výsledky výzkumu však ukázaly, že náboženská identita všech respondentek se proměnila v individualizovanou a internalizovanou formu religiozity. Ta je zaměřená spíše na náboženské představy než na náboženské rituály a praxi. Ke změně náboženské identity v průběhu manželství došlo pouze u Terezy. Zaměřenost na „internalizovanou“ cestu otevírá i prostor pro debatu strategií vyjednávání náboženství, kdy respondentky přijímají skrze brikoláž do své náboženské identity i představu, že křesťanství a islám mají stejný základ, víru v Boha. Tato představa působila jako nástroj překonání vnímané odlišnosti těchto dvou náboženství, a to i ve výchově. Ve vyprávěních se náboženská výchova dětí objevila jako klíčové téma, neboť změnila nastavené strategie a zvýznamnila roli náboženství ve vztahu. V práci se projevil vliv, jaký má problematické přijetí manželství rodinou manželů na jejich vztah a rozhodnutí. To se ukázalo významně zejména v narativech Lucie a Terezy v souvislosti s pojmenováním jejich dětí.

Důležitou roli ve smíšených manželstvích hraje i kultura (Topinka, 2016). Ta hrála v manželstvích mých respondentek stejně významnou roli jako náboženství, a to jak ve výchově a představách o ní, v pojmenování dětí, tak i v přijetí sňatku okolím manželů. V rozhovorech navíc, v různé míře, respondentky rozlišovaly mezi kulturou a náboženstvím, kdy byla zdůrazňována kultura zejména v souvislosti se smíšeným původem jejich manželů, hlavně v souvislosti s výchovou jejich manželů českými matkami. Jelikož se však můj výzkum zaměřoval primárně na náboženství, na kulturu jsem se ve strategiích nezaměřovala, stejně jako Cerchiaro et al. (2015). Přestože můj výzkum byl založen pouze na třech biografických rozhovorech, jeho výsledky poukazují na zajímavé strategie každodenního vyjednávání religiozity ve vztazích, které v českém prostředí nebyly dostatečně adresovány, a otevírá téma etnické a náboženské integrace minoritních komunit v České republice.

## Seznam použité literatury

- Altglas, V. (2014). 'Bricolage': Reclaiming a Conceptual Tool. *Culture and Religion*, 15(4), 474–493.
- Arweck, E. & Nesbitt, E. (2010). Close Encounters? The Intersection of Faith and Ethnicity in Mixed-faith Families. *Journal of Beliefs & Values*, 31(1), 39–52.
- Ata, A. & Furlong, M. (2005). Researching Moslem – Christian Marriages: Extrapolating from Mixed-faith Couples Towards the Practices of Convivencia. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 26(4), 200–209.
- Cerchiaro, F., Aupers, S., & Houtman, D. (2015). Christian-Muslim Couples in the Veneto Region, Northeastern Italy: Dealing with Religious Pluralism in Everyday Family Life. *Social Compass*, 62(1), 43–60.
- Český statistický úřad (2019). R83 Sňatky cizinců v ČR podle vybraných státních občanství v letech 1995–2019, Demografické události cizinců – datové údaje. Nalezeno [15.05.2021] na [https://www.czso.cz/documents/11292/29682397/c08R83\\_2019.pdf/2a348fed-2efa-4339-9bb5-fabb04efe39e?version=1.0](https://www.czso.cz/documents/11292/29682397/c08R83_2019.pdf/2a348fed-2efa-4339-9bb5-fabb04efe39e?version=1.0).
- Danto, A. C. (1985). *Narration and Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Drápalová, B. & Kolářová, I. (2003). *Manželství s cizincem (cizinkou) muslimského vyznání. Integrace cizinců na území České republiky*. Praha: Akademie věd České republiky.

- Hájek, M., Havlík, M., & Nekvapil, J. (2012). Narativní analýza v sociologickém výzkumu: přístupy a jednotící rámec. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review*, 48(2), 199–224.
- Hamar, E. (2008). *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Harkness, S. et al. (2010). Parental Ethnotheories of Children's Learning. In: D. F. Lancy, J. Bock, & S. Gaskins (Eds.), *The Anthropology of Learning in Childhood* (pp. 65–84). Plymouth: AltaMira Press.
- Kalmijn, M. (1998). Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends. *Annual Review of Sociology*, 24(1), 395–421.
- Kundtová Klocová, E. & Geertz A. W. (2018). Ritual and Embodied Cognition. In R. Uro, J. Day, R. Roitto, & E. Demaris (Eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual* (pp. 73–94). Oxford: Oxford University Press.
- Kurtekin, F. (2020). Religious Education of Children in Interfaith Marriages. *Journal of Beliefs & Values*, 41(3), 272–283.
- Letavajova, S., Hučková, J., & Čukanová, L. (2017). Group Identity and its Importance in Creating Mixed Marriages. *Ad Alta: Journal of Interdisciplinary Research*, 7(2), 112–117.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Meintel, D. (2014). Religious Collectivities in the Era of Individualization. *Social Compass*, 61(2), 195–206.
- Muhič Dizdarevič, S. (2020). Islamophobia in Czech Republic. In E. Bayrakli & F. Hafez (Eds), *European Islamophobia Report* (pp. 207–225). Istanbul: SETA.
- Ondrašínová, M. (2010). Jak uchopit „neuchopitelné“: Diskuse o detradicionalizované spiritualitě. In D. Lužný & D. Václavík (Eds.), *Individualizace náboženství a identita* (pp. 118–144). Praha: Malvern.
- Riessman, C. K. (1993). *Narrative Analysis*. Newbury Park: SAGE.
- Topinka, D. (2015). Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů-imigrantů do české společnosti. In K. Černý (Ed.), *Nad Evropou půlměsíc: Muslimové v Česku a západních společnostech* (pp. 24–64). Praha: Karolinum.