

Sňatková tabu v naraci a náboženském právu – ideál versus žitá realita/ Marriage taboo in narration and religious law – ideal versus reality

Marie Fritzová

Abstrakt

Předkládaný článek je případovou studií, která se věnuje otázce sňatkové praxe v jedné neevropské společnosti (řeckokatolické komunitě v Bajt Sáhúr – Palestinská autonomie). Článek vychází z terénního výzkumu a odborné literatury. Kromě otázky, co je danou společností vnímané jako ideální sňatek a naopak zakázaný sňatek, analyzuje článek některé konkrétní případy sňatků členek zkoumané komunity.

Abstract

This essay describes a concrete marriage practice Greek-Christian Community in a town of Beit Sahour. This article is primarily based on a field research (between 2009 and 2012 in the West Bank), which is the main source of data. Apart from the question of what is perceived as an ideal marriage and a forbidden marriage, the article analyzes some specific cases of marriages of members of this community.

Klíčová slova: sňatková praxe, sňatkové tabu, řeckokatolická komunita, Bajt Sáhúr, nupturient.

Key words: Marriage practice, Marriage taboo, Greek-Christian Community, the town of Beit Sahour, nupturient.

Úvod

Tato studie se snaží porovnat výpovědi týkající se sňatkové praxe informátorů z jedné křesťanské komunity (řeckokatolické komunity z města Bajt Sáhúr) s jejich žitou realitou.

Sňatková politika zrcadlí určitou část sociální identity členů dané skupiny, která není na první pohled patrná, je proto třeba delšího pobytu v terénu a komparace jednotlivých výpovědí. Informátoři často v této oblasti vyjadřují především určitý ideál, který by si pro sebe či svoje rodinné příslušníky přáli. V praxi však bývají mnohá tabu s tímto tématem související překračována, obcházena nebo ospravedlňována. Nutno dodat, že některá jsou však stále silně hájena a dodržována drtivou většinou všech členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*. Jaká jsou tedy konkrétní tabu a jaká je současné sňatkové praxe jedné minoritní křesťanské církve v rozbořených palestinských vodách, to jsou dvě základní otázky, na které se pokusím v předkládané studii najít odpověď.

Metodologie

Metodologicky text vychází především z mého terénního výzkumu prováděného ve městě Bajt Sáhúr mezi lety 2009-2012. Technika zúčastněného pozorování a biografických rozhovorů byly základními metodologickými nástroji, které jsem využívala.

Společně s Jean-Claude Kaufmann²⁵³ a Holstein, Gubrium²⁵⁴ jsem praktikovala tzv. „chápavý“ přístup při vedení rozhovorů. Rozhovor proto chápu jako dialog mezi informátorem a výzkumníkem. *„Respondent musí cítit, že to, co říká, má pro tazatele velkou cenu, že ten ho upřímně poslouchá a že je přitom ochoten odchýlit se od svých otázek, aby mu dal prostor okomentovat důležitou informaci, kterou nadnesl příliš stručně. Respondent s překvapením zjišťuje, že mu tazatel pozorně naslouchá a zakouší jistou radost z toho, že se postupně přesouvá do hlavní role. Není*

²⁵³ KAUFMANN, Jean-Claude. *Chápající rozhovor*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2010.

²⁵⁴ HOLSTEIN, J. – GUBRIUM J., The active interview. In: *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. SILVERMAN David (ed.). London; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications Ltd. 2004.

*neurčitě dotazován na svůj názor, ale protože disponuje cenným věděním, které tazatel nemá, stává se klíčovou postavou.“*²⁵⁵

Dohromady jsem během všech výzkumných pobytů provedla 23 semi-strukturovaných rozhovorů. Jednotlivé informátory označuji čísly, kromě toho však moje dvě klíčové informátorky označuji pseudonymy Lama Abu Talja a Teresia Abu Housan a jméno dr. *Džamála Chadera (Jamal Khader)* je jeho skutečné jméno, protože svolil svoje jméno uvádět.

Pokud disponuji více rozhovory od jednoho informátora, je každý rozhovor označen písmeny A, B, C případně D a datem, kdy byl rozhovor proveden. Většina rozhovorů byla vedena v angličtině, kromě 4 rozhovorů, které byly vedeny v jazyce arabském s laskavým přispěním mojí klíčové informátorky Lamy, která mi s vedením těchto rozhovorů pomáhala. V této studii uvádím pouze relevantní úryvky z některých rozhovorů.

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* má v současnosti asi 800 členů²⁵⁶. Jedná se tedy o poměrně malou farnost, která navíc byla založena nedávno, tj. v roce 1891. Vznikla jako součást řeckokatolické arcidiecéze Jeruzaléma, v té době byl jeruzalémským arcibiskupem *Fílíp Mulúk (Fillip Malouk)*.²⁵⁷ Celou komunitu de facto tvoří tři rody: rod Abu Talja²⁵⁸, Abu Housan²⁵⁹ a Abu Falj²⁶⁰. Církvi patří dva kostely – kostel sv. Michala a *Church of Shepherds' Lady*, v současnosti je v něm sloužena především hlavní nedělní mše svatá.^{261, 262}

²⁵⁵ KAUFMANN, Jean-Claude. *Chápající rozhovor*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2010, s. 57.

²⁵⁶ Churches. [Online] Dostupné z URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [Cit. 2017-05-08].

²⁵⁷ Churches. [Online] Dostupné z URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [Cit. 2017-05-08].

²⁵⁸ Pseudonym.

²⁵⁹ Pseudonym.

²⁶⁰ Pseudonym.

²⁶¹ Podle zúčastněného pozorování.

²⁶² Churches. [Online] Dostupné z URL: <<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [Cit. 2017-05-08].

Kromě těchto dvou míst patří řeckokatolické církvi v *Bajt Sáhúr* také soukromá škola, která byla založena v roce 1965 biskupem *Džabrá 'ilem Abú Sá'dou* (*Gabriel Abu Saada*) a slavnostně otevřena v roce 1966. Škola nese název po svém donátorovi biskupu Peter Nettekovenovi. Její oficiální název je: *The Greek Catholic Patriarchate School "Peter Nettekoven"*²⁶³.

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

Konkrétní socioekonomický status jednotlivých rodin je však dán především zaměstnáním jednotlivých členů. Například moje hostitelská rodina požívá spíše nižší socioekonomický status. Pan a paní Abu Talja mají malou živnost. Lama učila angličtinu na dívčí škole v Betlémě. Její sestra byla na mateřské dovolené a bratr prodával auta. Moje hostitelská rodina sice tvrdila, že v rámci řeckokatolické komunity má její rod spíše vyšší socioekonomické postavení než rod Abu Housan a Abu Falj, konkrétně její postavení bylo však nižší.

Sňatková politika řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr

Informátoři se často ve svých výpovědích uchylují k proklamaci určitého ideálního svazku, který by si pro svoji rodinu přáli. I když v praxi fungují mnohá tabu, od ideálního sňatku nupturienta často dělí reálná sociopolitická situace, nebo jeho konkrétní životní situace, do které se dostane, tyto okolnosti často rodiny nutí ze svých ideálů slevit. I přesto však stále existují některá tabu, která jsou silně hájena a

²⁶³ Dále jen řeckokatolické škola.

dodržována drtivou většinou všech členů řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)*. Jaký je tedy ideál a jaké je skutečná praxe?

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

Začneme jedním běžným příkladem při hledání si životního partnera. Klíčová teze mojí klíčové informátorky na toto téma zněla:

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

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

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

Lama musela také vždy podávat jakési „hlášení“ o tom, kam a s kým jde. Vždy musela být v deset hodin večer doma, pokud na dané akci nebyla s blízkým příbuzným²⁶⁴ či se nejednalo o nějakou konkrétní akci, kde byla přítomna křesťanská mládež či její učitelský sbor.

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

Během prvního výzkumu jsem se na *šabíbe*²⁶⁵ setkala s následující situací: Byla jsem informována, že dva účastníci tohoto společenství mají před zasnubami. Poměrně dlouho jsem pozorovala jejich vzájemné chování a skutečně nikdy spolu nebyli sami. Mladík svoji budoucí snoubenku nikdy nešel sám doprovodit, dokonce se s ní téměř nebavil, přitom nebylo tajemstvím, že mají známost. To samozřejmě není žádným přímým důkazem toho, že se nikdy samotní nepotkali, i když oba tvrdili, že se vídají jen během setkání mládeže či o rodinných návštěvách, nicméně se jedná o přímý doklad toho, co je řeckokatolickou komunitou považováno za společensky vhodné a co nikoli.

V místní řeckokatolické škole studují děvčata a chlapci společně, na rozdíl od škol státních, které vycházejí z tradičního muslimského modelu. V tomto směru je vidět určitý posun k západnímu typu vzdělávání. Řada církevních soukromých škol byla také ve spolupráci se zahraničím založena, stejně tak jako řeckokatolická škola, která vznikla za přispění německého státu a německých donátorů.²⁶⁶ Při návštěvách místní školy bylo patrné, že i když zde funguje smíšený vzdělávací systém, vzájemné chování studentů a studentek je pod přísným společenským dohledem. Nejsou zde přípustné žádné projevy sexuální náklonnosti, např. že by se zde držel hoch s dívkou za ruku apod.

²⁶⁴ Buď přímo s rodiči nebo s bratrem nebo sestrou či sestřinou rodinou.

²⁶⁵ Pravidelné setkávání řeckokatolické mládeže.

²⁶⁶ [عناينة](http://www.gcps.edu.ps/ar/عناينة) [Online] 2014, Dostupné z URL: <www.gcps.edu.ps/ar/عناينة> [Cit. 2017-05-12].

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

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

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

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

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

navzájem. Starší generace mluví o posunu, který se udál přibližně za posledních padesát let.

N: Dříve jsi mohla vidět, že mladí tak mezi 20. a 25. rokem, když se chtěli brát, tak se nemohli potkávat přímo, bylo to více konzervativní, fungovala to zprostředkovaně, ale dnes už funguje to, že mladí chodí na společná místa (oslavy a jiná místa) a mohou se potkávat více přímo, není to problém a je to nyní jednodušší a rodina už nemá žádné nástroje, jak ovlivňovat výběr partnera. Dnes je výběr spíše na samotných jedincích. [Informátor č. 1 - 19. 10. 2009]

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

Sňatková politika

Vnitřní normy a pravidla, které v této oblasti skupina dodržuje, mají opět několik základních významů a rozměrů. Zaprvé je to význam vztahující se k vnějšímu oddělení, jasně vymezené sňatkové tabu slouží k orientaci a vytyčení rozdělení na my

a oni²⁶⁷, tj. na skupiny, ze kterých si jedinec může vybírat a na skupiny, které vhodné nejsou.

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

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

Než přistoupím k detailnímu rozboru praxe řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, ráda bych definovala několik základních pojmů, které jsou v této studii dále užívány. Kromě toho také vycházím z jasně definovaných církevních předpisů a zákonů, které jsou pevně ukotvené v kanonickém právu. V tomto smyslu pracuji především s verzemi kanonického práva CIC/83²⁶⁸ a CCEO²⁶⁹. Je důležité podotknout, že vlastní praxe jednotlivých církví se může navzájem v určitých ohledech lišit. Především je všem východním katolickým církvím ponechána možnost regulovat

²⁶⁷ Viz např.: BAUMAN, Zygmunt. *Myslet sociologicky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997, s. 44.; LOZOVIUK, Petr. Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In: HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Marek (ed.). *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2005. s. 163.; THOITS, Peggy A. – VIRSHUP, Lauren K., Me's and We's: Forms and Functions of Social Identities. In: ASHMORE, Richard D. – JUSSIM Lee (ed.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. New York: Oxford University Press, 1997. s. 114.

²⁶⁸ *Codex iuris canonici* - Kodex kanonického práva z roku 1983.

²⁶⁹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* - Kodex kánonů východních církví z roku 1990.

všechny ostatní záležitosti, které nejsou přímo ukotvené v CCEO, partikulárním právem ve shodě s vlastní tradicí.²⁷⁰

„...církvě Východu i Západu mají právo a povinnost řídit se vlastními zvláštními řády; mluví pro ně jejich úctyhodná starobylost, lépe odpovídají zvyklostem věřících a jeví se jako vhodnější pro péči o duchovní dobro.“²⁷¹ Obdobně také v *Oriente Lumen*²⁷² Jan Pavel II. vyjádřil svoji podporu východním křesťanským církvím, poukázal na jejich schopnost přijímat různorodé charakteristiky jednotlivých kultur a respektovat partikulární komunity.²⁷³ Kromě toho však alespoň v krátkosti bude definován přístup k mezináboženským sňatkům ze strany muslimské a židovské, vždy ale pouze v konkrétním vztahu ke zkoumané problematice.

Nejprve bych od sebe chtěla důsledně odlišit pojem „mezináboženské manželství“ a „smíšené manželství“. Pojem „mezináboženské manželství“ lze chápat v jeho širším slova smyslu, tedy jako sňatek mezi příslušníky jakýchkoliv náboženství, v této práci jej však budu užívat stejně tak jako např. Sahanam, jako označení svazku mezi věřícími vyznávajícími různá náboženství, kde vždy jedna strana vyznává křesťanství.²⁷⁴ Prakticky se však pojem dá zúžit pouze na případy týkající se sňatků mezi křesťany a muslimy a mezi křesťany a židy. Naproti tomu pojem „smíšené manželství“ budu používat vždy, když se bude jednat o manželství mezi křesťany různého vyznání. „V případě, že jeden z nupturientů je katolík, řídí se takový sňatek katolickým právem.“²⁷⁵ Nutno podotknout, že jednoznačné používání termínu „smíšené manželství“ je poměrně mladé, ještě v druhé polovině dvacátého století bylo

²⁷⁰ HOŠŤÁLKOVÁ, Radmila. *Uzavření manželství pod podmínkou v kodexové legislativě katolické církve ve 20. století*. Diplomová práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2012, s. 16.

DVOŘÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*. Praha: Apoštolský exarchát řeckokatolické církve a Institut sv. Kosmy a Damiána, 2014, s. 33.

²⁷¹ *Orientalium Ecclesiarum 1964 - Dekret o katolických východních církvích: odd. 5. 1964* [Online] Dostupné z URL: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_cs.html> [Cit. 2017-06-11].

²⁷² Apoštolský list Jana Pavla II.

²⁷³ *Oriente Lumen 1995 - Apoštolský list Jana Pavla II. z roku 1995. s. 4.* [Online] Dostupné z URL: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html> [Cit. 2017-06-11].

²⁷⁴ SAHANAM, L. E., *Belonging But Not Believing: Interfaith Marriage*. Delhi: ISPCK, 2009, s. 8.

²⁷⁵ NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*. Praha: Krystal OP, 2006, s. 88.

běžné tímto termínem označovat i sňatek s nepokřtěnou osobou. Důsledně je dodržované v církevních dokumentech až od vydání CIC/83.²⁷⁶ Rozdělení pojmů „mezináboženská manželství“ a „smíšená manželství“ je v současnosti používáno například i v islámu, ale s určitými odlišnými významovými nuancemi. Zahidul Islam používá toto rozdělení v jiném slova smyslu, „smíšené manželství“ označuje jako svazek mezi nupturienty, kteří jsou stejného vyznání, ale jiné „*rasy nebo etnicity*“.²⁷⁷

Dále se jedná o již výše uvedený pojem nupturient²⁷⁸, který používá Damián Němec (2006) ve smyslu označení osob, které uzavírají manželství a který ve stejném smyslu bude použit i zde.

Všeobecným kanonickým právem mám na mysli zákony pevně ukotvené v kodexech CIC/83 a CCEO. I když se v těchto dvou kodexech vyskytuje odlišné používání slova všeobecné a partikulární právo, v této práci je termín partikulární právo použit pro právní normy vycházející z vlastní tradice jednotlivých církví. Hovořím tedy o partikulární právu melchitické řeckokatolické církve jako o jejím tradicí vytvořeném právu, které by nemělo být v rozporu s právním východním kodexem, ale je specifické pro danou církev. CIC/83 může být tedy chápáno jako partikulární právo římskokatolické církve.²⁷⁹

Svatost manželství v církevním právu pro východní katolické církve

Řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr (Beit Sahour)* je součástí východních katolických církví sjednocených s Petrovým stolcem. V roce 1990 byl papežem vyhlášen nový zákoník CCEO závazný pro východní katolické církve. Nový zákoník nabyl účinnosti 1. 10. 1991. Podle *Annuario pontificio (2014)*²⁸⁰ existuje dohromady 22 katolických východních církví. Všechny ovšem nespĺňují kritéria definovaná pro

²⁷⁶ NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, s. 88.

²⁷⁷ ISLAM, Zahidul. Interfaith marriage in Islam and present situation. *Global Journal of Politics and Law Research*. Vol. 2, No. 1. 2014, s. 39. [Online] Dostupné z URL: <<http://www.eajournals.org/wp-content/uploads/Interfaith-Marriage-in-Islam-and-present-situation.pdf>> [Cit. 2017-05-15].

²⁷⁸ Od latinského *nuptias* - tj. manželství.

²⁷⁹ DVOŘÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*, s. 143.

²⁸⁰ Informační věstník římské kurie.

východní katolickou církev *sui iuris*.²⁸¹ Podle CCEO jsou tato kritéria dána kánonom 27 v němž stojí: „*Skupina věřících spojených s hierarchií podle právních norem, které nejvyšší autorita církve výslovně nebo mlčky uznává jako sui iuris, se nazývá v tomto kodexu církev sui iuris*“ (CCEO kán. 27). Melchitská řeckokatolické církev však patří mezi šest patriarchálních církví, jež jsou ve společenství s Římem - (*communio*) a jež tato kritéria splňují. Proto je pro ni zákoník CCEO závazný.²⁸²

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

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

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

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

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

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

²⁸¹ DVOŘÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*, s. 47.

²⁸² Podrobně se kanonickému právu východních církví věnuje Jiří Dvořáček (2014).

Problematika týkající se manželství je v kanonické právu poměrně detailně zpracovaná, pro tuto kapitolu je nicméně relevantní především část věnující se otázce mezináboženských sňatků a smíšených sňatků. CCEO uznává právní normy týkající se smíšených manželství, konkrétně se jim věnuje v kánonech 780 § 2 a 781.²⁸³ Dále se pak věnuje smíšeným a mezináboženským sňatkům v oddíle manželské překážky.

Překážka různosti náboženství v uzavření manželství

*„Překážka různosti náboženství se zpočátku vyvíjela spolu s řešením otázky smíšených manželství a teprve v novověku se vyčlenila s vlastním právním dopadem. Tato překážka má své kořeny již v židovském právu.“*²⁸⁴ Ve Starém zákoně nalezneme několik konkrétních míst, kde je Židům zakázáno brát si pohanské ženy za manželky.

*„Tu povstal kněz Ezdráš a řekl jim: ‚Zpronevěřili jste se, že jste si přivedli ženy cizinky. Rozmnožili jste provinění Izraele. Nyní vzdějte chválu Hospodinu, Bohu svých otců, a jedněte podle jeho vůle. Oddělte se od národů země a od žen cizinek!‘“*²⁸⁵ Také v Novém zákoně se tento požadavek objevuje a velice brzy i v kanonické právu, nejpozději však ve 3. století po Kr. Postupně se vytvořilo všeobecné povědomí o existenci této překážky, i když nebyl jednoznačně určen její právní dopad.²⁸⁶

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

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

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

²⁸³ Podle DVORÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*, s. 105.

²⁸⁴ NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, s. 53.

²⁸⁵ Ezd 10, 10-11.

²⁸⁶ NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, s. 54.

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

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

Kromě toho však musíme uvážit, že judaismus, stejně tak jako islám, se staví k mezináboženským sňatkům v některých ohledech ještě striktněji. Manželství a rodina jsou základními pilíři, na kterých stojí muslimská společnost. „*Jestliže Korán je duší islámu, tak rodina může být chápána jako jeho tělo.*“²⁸⁷ Proto je také uzavření sňatku povinností každého muže, kterou islám přikazuje.²⁸⁸ Manželství je charakterizováno jako smlouva mezi mužem a ženou, jejímž cílem je, aby si muž a žena byli vzájemnou potěchou, stali se zbožnou rodinou a pevnou součástí celé společnosti.²⁸⁹ V *Encyklopedii islámu*²⁹⁰ je kladen důraz na dva základní rozměry této smlouvy, zaprvé se jedná o rozměr duchovní, tj. sňatek je náboženskou povinností. Za druhé je to rozměr sociální, který říká, že se jedná o civilní kontrakt, který je vzorem pro další obchodní smlouvy.²⁹¹

²⁸⁷ ABUDABBEH, Nuha. Arab Families. In: *Ethnicity and Family Therapy*. McGOLDRICK Monica –GIORDANO Joe (ed.). New York: The Guilford Press. 2005, s. 426.

²⁸⁸ MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina. In: *Islám: ideál a skutečnost*. KŘIKAVOVÁ, Adéla (ed.) Praha: Baset. 2002, s. 142.; ABUDABBEH, Nuha. Arab Families, s. 427.; ISLAM, Zahidul. Interfaith marriage in Islam and present situation. s. 38.; HOPKINS, Nicholas S. – IBRAHIM, Saad Eddin. Family and Gender. In: HOPKINS, Nicholas S. – IBRAHIM, Saad Eddin. (ed.) *Arab Society: Class, Gender, Power, and Development*. New York: The American University in Cairo Press. 2006, s. 174.

²⁸⁹ ISLAM, Zahidul. Interfaith marriage in Islam and present situation. s. 39.

²⁹⁰ *Encyclopedia Of Islam And The Muslim World*.

²⁹¹ *Encyclopedia Of Islam And The Muslim World*. MARTIN, Richard C. – ARJOMAND, Said Amir (ed.). Macmillan Reference USA. 2004, s. 430.

„Manželství se uzavírá smlouvou, zpravidla písemnou, mezi ženichem a zákonným zástupcem (walí) nevěsty za přítomnosti dvou plnoletých svědků...Smlouva ve své nejpodstatnější části stanoví výši daru (mahr), který ženich vyplatí otci nebo přímo nevěště.“²⁹² Mahr, tj. platba za nevěstu, patří nevěště, nikoli rodině nevěsty.²⁹³

Polygamie, jako islámem dovolená praxe, se stává předmětem četných diskusí v západní společnosti. V současné arabské společnosti je však polygamie spíše vzácný jev. I když já osobně jsem se setkala v terénu nejméně se třemi muslimy, kteří měli více než jednu ženu. V některých zemích, jako je Turecko nebo Tunisko, byla polygamie zakázána. V jiných pak byla přijata ustanovení, která dávají ženě určité možnosti, jak se proti ní zajistit např. tím, že může žádat dodatek ke svatební smlouvě, že manželství zůstane monogamní, nebo že si k druhému sňatku musí manžel vyžádat povolení od *kádího*.²⁹⁴

Věková hranice není v islámském právu - *šaría* přesně stanovena. Ve většině arabských zemí je právně určen věk 15 nebo 16 let.²⁹⁵ Nicméně některé průzkumy ukázaly, že trend provdávat takto mladé dívky je v současnosti na ústupu. Jako dobrý příklad může sloužit vývoj ve Spojených arabských emirátech, kde od roku 1975 poklesly sňatky 15-19 letých dívek z původních 57% na 8% k roku 1995.²⁹⁶ *Šaría* povoluje za určitých okolností i rozvod, ten je však vždy zdrojem společenského stigma.²⁹⁷ Rozvod je sice povolen, ale jako častá praxe je odmítán, což je nejčastěji podloženo výrokem proroka: „Mezi věcmi, které nenávidím, se mi nejméně oškliví rozvod.“²⁹⁸

²⁹² KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad. 1998, s. 127.

²⁹³ MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina, s. 143.; *Encyklopedia of Islam...* s. 431.

²⁹⁴ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*, s. 130; ABUDABBEH, Nuha. Arab Families, s. 428.

²⁹⁵ MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina, s. 143.; ABUDABBEH, Nuha. Arab Families, s. 428.

²⁹⁶ Více viz *Marriage in the Arab World*. Washington DC: Population Reference Bureau. 2005. s. 1. [Online] Dostupné z URL: < <http://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol184/iss2/9>> [Cit. 2017-05-15].

²⁹⁷ *Encyklopedia of Islam...* s. 431.

²⁹⁸ HOPKINS, Nicholas S. – IBRAHIM, Saad Eddin. Family and Gender, s. 174.; MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina, s. 146.; ABUDABBEH, Nuha. Arab Families, s. 428.

Mezináboženské sňatky *šaría* přísně zakazuje. Jedinou výjimkou tvoří případ, kdy se muslimský muž chce oženit s *kitábijí*, tj. s křesťankou nebo Židovkou. Kdo je ale vůbec skutečnou *kitábijí*, je předmětem sporů různých islámských škol. Zahidulah Islam se ve své studii staví odmítavě k mezináboženským sňatkům.²⁹⁹

Většina islámských škol se nicméně shoduje, že pokud se jedná o cudnou a počestnou křesťanku nebo židovku, je takovýto sňatek povolen. I když je sňatek mezi muslimem a *kitábijí* dovolen, většina muslimských duchovních se k němu staví odmítavě. Žena musí před uzavřením sňatku slíbit, že děti vzešlé z manželství budou vychovávány v muslimské víře.³⁰⁰ Také rodiny nuturientů se staví k mezináboženským sňatkům odmítavě. V zajímavé studii, která byla provedena mezi arabským obyvatelstvem v Izraeli, Lev- Wiesel a Al-Krenawi uvádějí, že rodina takovýto sňatek nepovolí. Mladý pár je donucen se buď rozejít, nebo je vyhnán.³⁰¹ Obecnou praxí pak je, že *kitábijí* po sňatku konvertuje k islámu, a tak se celá situace vyřeší, alespoň pro muslimského manžela. Pro ni to však většinou znamená ztrátu její vlastní rodiny. Islámské právo se tedy k mezináboženským sňatkům staví záporně. Stejně tak v sociální rovině není tato praxe vítaná a rodinou podporovaná.

Mezináboženské manželství v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr*

Nyní bych se chtěla zaměřit na jasně definovaná sňatková tabu, která tvoří základní rámec, ve kterém se jedinec mojí zkoumané skupiny pohybuje. Tato sňatková tabu jsou jasně definovanou hranicí, která bývá překračována jen výjimečně, pokud však k překročení dochází, jedná se o závažný náboženský, ale i společenský přestupek. V kodexu CCEO je toto definované jako překážka manželství, od které však může být v určitých případech udělen dispens. Pokud se však podíváme na podmínky, které

²⁹⁹ Nicméně umělá polemika v jeho studii nad tím, koho lze označit za pravou *kitábijí*, je stejně tak problematická jako otázka, kdo je skutečný muslim. Těžko lze měřit něčí vnitřní víru. Pozn. autorky.

³⁰⁰ LEEMAN, Alex B. Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions. *Indiana Law Journal*. Vol. 84. Iss. 2. s. 755-756. [Online] Dostupné z URL: < <http://www.jstor.org/stable/585682>> [Cit. 2017-06-17].

³⁰¹ LEV-WIESEL Rachel, AL-KRENAWI Alean. Attitude towards Marriage and Marital Quality: A Comparison among Israeli Arabs. *Family Relations*. Vol. 48, No. 1., 1999. s. 52. [Online] Dostupné z URL: < <http://www.jstor.org/stable/585682>> [Cit. 2017-05-16].

musí být pro udělení dispenzu splněny, zvážíme-li navíc požadavky druhé strany, tj. požadavky kladené na židovského nebo muslimského nupturienta jeho vlastním náboženským právem, je jasné, že takovýto sňatek může vzniknout jen velice obtížně. V rovině právní, tak aby byly naplněny všechny právní předpisy obou stran, je to pak téměř nemožné. Takto vzniklý svazek tedy většinou v praxi znamená odpad jedno z nupturienu od vlastní víry.

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

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

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

M: Nikdy se to nestalo?

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

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

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

L: Samozřejmě, když chceme navštívit Jeruzalém, Nazaret, Haifu, tak musíme mít povolení. A já? Čtyři roky jsem nedostala žádné povolení ... ano... Oni (izraelská strana) mi řekli, že když jsem tam byla poprvé, tak že jsem chtěla udeřit policajta, ale to se nestalo, protože to

bych nikdy neudělala, oni raději čtyři roky.... Nedostala jsem žádné povolení [smutně]. [Lama, rozhovor A -21. 10. 2009]

Další informátoři uváděli, že Jeruzalém nebo nějaké další místo na izraelském území navštívili jen několikrát za svůj život. Například informátor č. 2 uvádí, že Jeruzalém navštívil pouze jednou, a to když mu bylo deset let.³⁰² Další řeckokatolický mladík udává, že Jeruzalém a Haifu navštívil za svůj život pouze dvakrát, a to v roce 2005 a 2007.³⁰³ Členové rodiny Abu Talja potvrdili, že se na izraelské území, pokud nemáte pracovní povolení, dostanete jen velice zřídka, periodicky tak jednou do roka.

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

Opět bych chtěla podtrhnout, že tvrzení, které zde nyní uvádím, se týká výhradně mojí zkoumané skupiny v *Bajt Sáhúr*. V jejím případě se mi nepodařilo zjistit ani jeden případ, kdy by došlo ke sňatku mezi členem nebo členkou komunity a etnickým Židem či osobou hlásící se k jakékoliv větvi judaismu.³⁰⁴ Jedná se tedy o hranici nepropustnou, relativně trvalou, v současnosti dále posilovanou sociopolitickým vývojem. Toto sňatkové tabu v sobě odráží vzájemné kategorické oddělení a slouží jako zdroj identitárního určení pro obě uváděné strany. V konkrétním případě řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr* se jedná o jasně definované tabu, které sdílejí všichni členové a které tak posiluje vzájemnou soudržnost na základě posílení vnější hranice.

³⁰² Informátor č. 2 - 24. 10. 2009

³⁰³ Informátor č. 3 - 25. 10. 2009

³⁰⁴ Toto tvrzení mohu podložit pouze provedenými rozhovory a zúčastněným pozorováním.

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

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

Informátor č. 9. patří do řeckokatolické komunity v *Bajt Sáhúr*, do rodiny Abu Housan, má tři děti. Jeho dcera byla v době mého výzkumu svobodná, bylo jí 22 let. Ukončila právě bakalářské studium a pracovala v Ramalláhu. Informátor č. 9. měl poměrně prestižní zaměstnání. Byl ředitelem v jedné místní organizaci. V rozhovoru sám sebe několikrát označil za moderního křesťana, který je „otevřený ke všem kulturám, všem tradicím i různým názorům“³⁰⁵. Pokud jsme se však v rozhovoru dostali k otázce manželství, jeho názor byl jasně vymezen vůči mezináboženským sňatkům.

Na druhou stranu v našem rozhovoru popisoval současnou situaci ve městě *Bajt Sáhúr*, ve které si mladí lidé často „nemají“ mezi kým vybírat. Jak demonstruje výše uvedený úryvek. Jedná se o specifickou sociopolitickou situaci, ve které se všichni křesťané na Západním břehu, tj. i řeckokatolická komunita v *Bajt Sáhúr*, nacházejí. Jedná se především o faktickou izolaci celého Západního břehu od okolního světa, ale i o tzv. vnitřní checkpointy, které rozdělují celé území Západního břehu. Cestování mezi jednotlivými palestinskými městy není tedy zdaleka tak jednoduché, jako například cestování po České republice.³⁰⁶ Proto také setkávání

³⁰⁵ Informátor č. 9 - 12. 11. 2010.

³⁰⁶ Nejen že je Západní břeh oddělen bezpečnostní bariérou, uvnitř existuje celá řada vnitřních kontrolních bodů, které znesnadňují cestování i zde. Více viz např. na internetových stránkách

křesťanských komunit z jednotlivých oblastí Západního břehu probíhá jen několikrát do roka a je poměrně pečlivě připravováno. Výběr možných partnerů se tak stává problematickým. Protože dnes v betlémské oblasti žije daleko více muslimů než před několika lety³⁰⁷ a protože muslimové také studují na Betlémské univerzitě, která se stává potenciálním místem setkání muslimské a křesťanské mládeže v dané oblasti, míra pravděpodobnosti, že dojde ke známosti a sňatku mezi muslimem a křesťankou, značně vzrůstá. Společná etno-národní identita v tomto případě může vznik těchto potenciálních mezináboženských sňatků ještě posílit. Informátor č. 9. sice poukazuje na omezenou volbu při hledání manžela, přesto dále v rozhovoru vyjádřil jasný názor, který stojí proti vzniku takového sňatku.

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

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

neziskové organizace *B'Tselem*. Dostupné z URL: <http://www.btselem.org/about_btselem> [Cit. 2017-06-17].

³⁰⁷ Pro konkrétní vývoj v betlémské oblasti doporučuji svůj článek FRITZOVÁ, Marie. Palestiniští křesťané – problém dlouhotrvajícího exodu z místa zrodu křesťanství. *AntropoWebzin*. Plzeň: AntropoWeb při Katedře antropologie FF ZČU. 2/2012.

Lze definovat jako vyjádření vztahu mezi otcem a dcerou. Interpersonální vztah mezi rodiči a dětmi tak může být přinejmenším chápán jako stejně důležitý jako všechny ostatní roviny.

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

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

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

Tento úryvek nám rozkrývá konkrétní motivaci pro mezináboženský sňatek a tou je ženichův majetkový status. Pokud dívka pochází z chudých poměrů, může být tato motivace klíčová. Důležité je podotknout, že z takového finančně nerovného sňatku by „neměla radost“ ani muslimská rodina. Obecně se předpokládá, že žena by měla vycházet ze stejného socioekonomického prostředí, jako její muž.³⁰⁸ Dále jak je zřejmé, muslim, který si bere *kitábijí*, bude muset jít proti vůli své rodiny, což pro něj bude více než těžké. Křesťanská dívka většinou konvertuje k islámu, ani to však nemusí stačit k tomu, aby byla do rodiny přijata. Její sociální postavení se pak bude odehrávat především od schopnosti porodit manželovi děti a především syna.³⁰⁹

³⁰⁸ MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina, s. 143.

³⁰⁹ MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina, s. 143.

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

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

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

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

Sňatková politika jasně ukazuje, jak etno-národní uvědomění zdaleka nedokáže překlenout základní rozdělení vycházející z náboženství uvnitř palestinské společnosti. Vystává zde totiž jasná hranice mezi muslimy a křesťany, kterou nechce ani jedna strana příliš často překračovat. Nicméně existují různé motivace, které jsou podmíněné jak ekonomickou, tak sociopolitickou situací, ale také osobnostními vlastnostmi každého jedince, které toto překročení zapříčiňují. Především mladá generace, u které lze vidět jasný vliv západní modernity, se kterou jsou křesťané navíc v přímém kontaktu, narušuje tradiční hodnoty a oslabuje vliv velkorodiny. I přesto tradiční rodinné struktury a náboženské oddělení hrají klíčovou roli při výběru

partnera a výše uvedené příklady jsou stále spíše určitou „anomálií“, nevhodným občasným jevem, který se díky výše uvedeným okolnostem a vlivům v řeckokatolické komunitě objevuje. Jedná se však o jev, který není členy řeckokatolické komunity schvalován a podporován. Při tomto sňatkovém tabu navíc působí i vnější oddělení a přístup muslimské strany.

Smíšené sňatky v řeckokatolické komunitě v *Bajt Sáhúr*

Kodex východních církví, který nutně musel řešit otázku velké rozmanitosti křesťanských církví nejen v oblasti Izraele a Západního břehu, zakotvil v kánonech 780 a 781 předpisy, které se týkají „uznávání manželských právních norem nekatolických církví ve smíšených manželstvích.“³¹⁰

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

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

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

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

³¹⁰ DVOŘÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*, s. 105.

Především po 2. vatikánském koncilu je vidět zřetelná snaha o vstřícnější přístup ke smíšeným manželstvím, která se odrazila i v obou právních kodexech CIC/83 a CCEO. Můžeme zde vnímat velký posun především mezi CIC/17 a současným kanonickým právem. CIC/17 (a odpovídající motu *proprio Crebrae allatae*, které upravovalo manželské právo východních katolických církví) obsahoval velmi přísný zákaz smíšených manželství (kan. 1060) a stanovil, že udělení dispenzu spadá pod výhradní pravomoc Apoštolského stolce nebo jím pověřené autority - ordináře, kněze či zpovědníka.³¹¹

Od roku 1949 platilo pro východní katolické církve nařízení, že smíšené sňatky musí být vždy uzavřeny pouze v katolické kanonické formě, pod sankcí neplatnosti (viz motu *proprio Crebrae allatae*). Toto nařízení bylo zrušeno až dekretem vydaným na 2. vatikánském koncilu, který nabyl účinnosti v roce 1965 pro východní katolíky a v roce 1967 pro latinské katolíky.³¹² O tomto výrazném posunu v přístupu ke smíšeným manželstvím hovořili i moji informátoři.

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

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

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

Především moje klíčová informátorka Teresia vzpomíná na dobu, kdy bylo na smíšené sňatky pohlíženo jako na „riskantní záležitost“. Přitom však její matka patřila do řeckopравoslavné církve a byla v patnácti letech provdána za řeckokatolíka v *Bajt Sáhúr* právě v roce 1949. Protože však byl obřad proveden katolickou kanonickou formou a ona navíc přešla do řeckokatolické církve, s uzavřením tohoto smíšeného manželství nebyl žádný právní problém. V CCEO je tento zvyk, kdy žena změní svoji

³¹¹ NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, s. 91.

³¹² NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*, s. 95.

příslušnost církve podle svého manžela, právně podpořen (v CIC tomu odpovídají kánony 111 a 112) ustanovením: „*Manželka má právo svobodně přestoupit k církvi, k níž přísluší její muž, při slavení manželství nebo v době jeho trvání; je-li manželství ukončeno, může se svobodně vrátit ke své původní církvi sui iuris*“ (CCEO kán. 33).

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

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

Případ 1

Syn pana Abu Talja – Z. Abu Talja, se oženil několik měsíců předtím, než jsem přijela poprvé do *Bajt Sáhúr*, v roce 2009. Jeho manželka patří do římskokatolické církve v *Bajt Sáhúr*. Svatba probíhala podle řeckokatolických tradic a podle řeckokatolického kanonického obřadu v místním kostele *Shephred's Lady*. Z právního hlediska tento smíšený sňatek je vlastně sňatkem katolickým³¹³. Latinská katolická církev je v kodexu východního práva považována za katolickou církev s vlastním partikulárním právem, které je zakotveno v CIC/83. Toto pojetí tak dovoluje vzájemné sňatky bez právních překážek, především když obřad probíhá podle nupturienta minoritní

³¹³ Jde o tzv. interrituální manželství.

východní katolické církve, kterou melchitská církev vůči latinské katolické církvi jistě je. Navíc je právně ošetřeno, aby i latinští kněží mohli případně oddat nupturienty z jakékoliv katolické církve. „*Místní hierarchové a místní faráři, kteří právoplatně vykonávají svůj úřad, mohou kněžím kterékoli církve sui iuris včetně latinského udělit v hranicích svého území pravomoc požehnat určitému manželství*“ (CCEO kán. 830 §1).

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

Případ 2

Mladší dcera pana Abu Talja se vdávala tři měsíce před mým příjezdem. Nemohu se nepozastavit na touto pro mě šťastnou okolností, protože právě díky tomu jsem byla do rodiny Abu Talja přijata a získala jsem její místo v Lamině pokoji. R. Abu Talja se vdávala ve 23 letech. Za manžela si vzala řeckopravoslavného mladíka z *Bajt Sáhúr*. Po svatbě se přistěhovala do domu manželovy rodiny, který stojí na druhé straně města. Obřad probíhal podle řeckopravoslavného obřadu v řeckopravoslavném kostele v *Bajt Sáhúr*. Sňatky tohoto typu, tj. jeden z nupturientů náleží do řeckokatolické církve a druhý do církve řeckopravoslavné, jsou v současnosti nejčastější sňatkovou praxí ve zkoumané komunitě, jedná se o více než 50 % sňatků uzavřených za posledních deset let. V tomto případě se tedy jedná o sňatek smíšený, kde musí být uděleno dovolení od místního ordináře. Protože se navíc jedná o sňatek s řeckopravoslavným křesťanem, je i pro formu uzavírání manželství potřeba dovolení místního ordináře. „*Pokud uzavírá manželství strana připisovaná některé východní církvi vlastního obřadu se stranou, která přísluší nekatolické východní církvi, právem předepsanou formu uzavírání manželství je třeba dodržet pouze k jeho dovolenosti; k platnosti se vyžaduje požehnání kněze při dodržení toho, co stanoví právo*“ (CCEO kán. 834 §1).

Výše uvedený kánon dovoluje, aby proběhl řeckopravoslavný obřad, jak stanovuje právo. R. Abu Talja po svatbě navíc přešla ze svojí církve do církve řeckopravoslavné. Nadále, pokud jí to čas a rodinné povinnosti dovolí, navštěvuje řeckokatolické bohoslužby. V jednom rozhovoru potvrdila, že se stále cítí být součástí

řeckokatolické církve, ale že je obecně platným zvykem následovat manžela do jeho církve. Dítě je automaticky zapsáno do církve rodičů, tj. do řeckopravoslavné církve.

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

Řeckokatolickou komunitu v *Bajt Sáhúr* můžeme označit za minoritu v minoritě. Řeckopravoslavná komunita má zhruba desetkrát více členů než řeckokatolická komunita zde, i proto není divu, že ke smíšeným manželstvím tohoto typu dochází nejčastěji. Informátoři při mém výzkumu jasně definovali základní problém a to, že „*prostě nemáme z koho vybírat*“, je proto celkem pochopitelné, že smíšený sňatek je v očích řeckokatolických věřících v *Bajt Sáhúr* stále „dobrou“ volbou oproti mezináboženskému sňatku.

Případ 3

Poslední uvedený příklad je poněkud složitější. Týká se mojí klíčové informátorky Lamy. Lama Abu Talja byla na zdejší poměry dlouho svobodná. Vdávala se až ve svých 32 letech v roce 2012. Se svým budoucím manželem se seznámila už v roce 2008, když H. vedl jedno modlitební setkání pro řeckokatolickou mládež. H. je skoro o dvacet dva let starší než Lama. Když se potkali, byl diákonem syrskokatolické církve, byl ženatý, i když se svojí manželkou v té době už několik let žili odděleně. V roce 2011 utrpěl vážnou nehodu na motorce, po které zůstal několik měsíců v pracovní neschopnosti. Lama se o něj začala v té době starat, a tak spolu trávili více času. V srpnu 2011 se rozhodli pro společný sňatek, nejprve však musel vyřešit H. stávající situaci.

Poté, co byla odmítnuta Svatým stolcem jeho žádost o zneplatnění manželství, rozhodl se H. přejít k syrskopřavoslavné církvi. Pravoslavné církve v oblasti manželského práva umožňují za určitých okolností rozvod.³¹⁴ V tomto

³¹⁴ DVOŘÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*, s. 112-120.

případě se jednalo o důvod nevěry z manželčiny strany. Změna konfese a následný rozvod mu byl za složitých okolností umožněn.³¹⁵

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

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

Lama popisuje nejhorší situaci, když se dozvěděla, že Svatý stolec zneplatnění manželství neudělí. Hovoří o několikaměsíční bitvě s panem Abu Talja. Sňatek byl nakonec povolen a to z důvodů: zaprvé umožnění rozvodu u syrskopřavoslavné církve, což příliš status pana H. nevylepšilo, alespoň však právně umožnilo církevní sňatek, který je v očích Laminy rodiny nutný ke spořádanému životu. Za druhé pak zdravotní stav pana H. se zlepšil natolik, že se mohl vrátit do práce, jeho pracovní náplň i ohodnocení se sice muselo vzhledem k jeho trvalé indispozici změnit, nicméně finanční příjem i status zaměstnaného byl v očích rodiny Abu Talja obnoven. Za třetí finanční zajištění Lamy v podobě koupě nového domu v *Bajt Sáhúr*, který slouží manželům jako přechodné bydliště především o víkendech.

Chtěla bych zde doplnit několik závěrečných postřehů. Lama vřdycky tvrdila, že je pro ni její církev nejdůležitější a že by nikdy neodešla z *Bajt Sáhúr*,

³¹⁵ Lama mluví o výplatném 50 000 dolarů, který musel pan H. slíbit manželce, aby přestup a následný rozvod povolila.

nikdy neopustila svoji církev, a nikdy neopustila svoji rodinu. I když Lama dále svoji rodinu velice často navštěvuje, což jí umožňuje především příznivá vzdálenost manželova bydliště a jejich nový dům, který musel pan H. pro Lamu zakoupit ještě před svatbou, všechny tyto tři „nikdy“ určitým způsobem porušila. Nabízí se otázka, proč?

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

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

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

Závěr

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

Předně se jedná o základní sňatková tabu, která udržují jasně vymezené hranice napříč jednotlivými skupinami. Hranice mezi řeckokatolickou komunitou a židovskou stranou je jasně definovaná a v praxi striktně dodržovaná.

Co se týká druhého případu, tedy oddělení zkoumané komunity od většinového muslimského světa, představy řeckokatolických členů se od praxe poněkud liší. V prostředí, ve kterém se zkoumaná skupina nachází, a kde je vystavena různým vlivům, dochází tedy k občasnému překročení tohoto tabu a to zejména kvůli osobním důvodům, či důvodům spojeným s majetkovým zajištěním partnera. Celkový postoj komunity je však jasně negativně vymezen proti mezináboženskému manželství s muslimským nupturientem. Člen, který toto pravidlo poruší, se setkává s tvrdým společenským postihem a to především v podobě ztráty společenského postavení a ve většině případů také se ztrátou vlastní rodiny.

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

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

V celkovém počtu je pak míra smíšených manželství vysoká, což v praxi znamená, že dochází k odchodu velkého počtu členek řeckokatolické komunity do řeckopravoslavného prostředí a naopak k vysokému příchodu řeckopravoslavných žen do řeckokatolického prostředí. Tato vzájemná výměna na jednu stranu sice může posilovat mezi-komunitní vztahy, na druhou stranu však vede k oslabení řeckokatolického vlivu a postupnému oslabování oblasti sociální identity, která s touto příslušností přímo souvisí, tj. příslušností náboženskou a rodovou. Protože dříve ke smíšeným manželstvím nedocházelo v takto vysokém počtu, lze budoucí vývoj pouze odhadovat. Základní otázka je, jakým způsobem bude náboženská identita ustavována u budoucích generací řeckokatolické komunity. Procento žen přicházejících z

pravoslavného prostředí je však vysoké, a proto lze předpokládat, že jejich děti nebudou vychovávány v tradičně řeckokatolickém prostředí, i když matka oficiálně bude do řeckokatolické církve náležet. Lze tedy očekávat další postupné oslabení sociální identity, která bezprostředně souvisí s vlivem církve jako instituce. Členů, kteří budou svoji náboženskou příslušnost chápat pouze v oficiální rovině, tak může spíše přibývat.

Zdroje

Litatura

ABUDABBEH, Nuha. Arab Families. In: *Ethnicity and Family Therapy*. McGOLDRICK Monica –

GIORDANO Joe (ed.). New York: The Guilford Press. 2005. ISBN 13: 978-1593850203, s. 423-436.

BAUMAN, Zygmunt. *Myslet sociologicky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1997. ISBN: 80-85850-14-1.

DVOŘÁČEK, Jiří. *Východní kanonické právo*. Praha: Apoštolský exarchát řeckokatolické církve a Institut sv. Kosmy a Damiána, 2014. ISBN 978-80-905948-0-7.

Encyclopedia Of Islam And The Muslim World. MARTIN, Richard C. – ARJOMAND, Said Amir (ed.). Macmillan Reference USA. 2004. ISBN 0-02-865603-2.

HOLSTEIN, J. – GUBRIUM J., The active interview. In: *Qualitative Research: Theory, Method and Practice*. SILVERMAN David (ed.). London; Thousand Oaks, Calif: SAGE Publications Ltd. 2004. ISBN 9780761949343.

HOPKINS, Nicholas S. – IBRAHIM, Saad Eddin. Family and Gender. In: HOPKINS, Nicholas S. – IBRAHIM, Saad Eddin. (ed.) *Arab Society: Class, Gender, Power, and Development*. New York: The American University in Cairo Press. 2006. ISBN 978-977-424-404-9, s. 173-183.

HOŠŤÁLKOVÁ, Radmila. *Uzavření manželství pod podmínkou v kodexové legislativě katolické církve ve 20. století*. Diplomová práce. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2012.

KAUFMANN, Jean-Claude. *Chápající rozhovor*. Praha: Sociologické nakladatelství SLON, 2010. ISBN 978-80-7419-033-9.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-287-X.

LOZOVIUK, Petr. Etnická indiference a její reflexe v etnologii. In: HIRT, Tomáš – JAKOUBEK, Marek (ed.). *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2005. ISBN 80-86898-22-9, s. 162-198.

MENDEL, Miloš. Žena, láska, rodina. In: *Islám: ideál a skutečnost*. KŘÍKAVOVÁ, Adéla (ed.). Praha: Baset, 2002. ISBN 80-86223-71-X, s. 117- 152.

NĚMEC, Damián. *Manželské právo katolické církve s ohledem na platné české právo*. Praha: Krystal OP, 2006. ISBN 80-85929-83-X.

SAHANAM, L. E., *Belonging But Not Believing: Interfaith Marriage*. Delhi: ISPCK, 2009. ISBN 978-8184580884.

THOITS, Peggy A. – VIRSHUP, Lauren K., Me's and We's: Forms and Functions of Social Identities. In: ASHMORE, Richard D. – JUSSIM Lee (ed.). *Self and Identity: Fundamental Issues*. New York: Oxford University Press, 1997. ISBN 978-0195098273, s. 106-133.

Internetové zdroje

ISLAM, Zahidul. Interfaith marriage in Islam and present situation. *Global Journal of Politics and Law Research*. Vol. 2, No. 1. 2014. s. 39. [Online] Dostupné z URL: <<http://www.eajournals.org/wp-content/uploads/Interfaith-Marriage-in-Islam-and-present-situation.pdf>> [Cit. 2017-05-15].

Churches. [Online] Dostupné z URL:

<<http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches>> [Cit. 2017-05-08].

عنا نبذة [Online] 2014, Dostupné z URL: <www.gcps.edu.ps/ar/عنا-نبذة> [Cit. 2017-05-12].

Orientalium Ecclesiarum 1964 - Dekret o katolických východních církvích: odd. 5. 1964 [Online] Dostupné z URL:

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_cs.html> [Cit. 2017-06-11].

Oriente Lumen 1995 - Apoštolský list Jana Pavla II. z roku 1995. s. 4. [Online]

Dostupné z URL: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1995/documents/hf_jp-ii_apl_19950502_orientale-lumen.html> [Cit. 2017-06-11].

Marriage in the Arab World. Washington DC: Population Reference Bureau. 2005. s. 1. [Online] Dostupné z URL: <

<http://www.repository.law.indiana.edu/ilj/vol84/iss2/9>> [Cit. 2017-05-15].

LEV-WIESEL Rachel, AL-KRENAWI Alean. Attitude towards Marriage and Marital Quality: A Comparison among Israeli Arabs. *Family Relations*. Vol. 48, No. 1., 1999. s. 52. [Online] Dostupné z URL: < <http://www.jstor.org/stable/585682>> [Cit. 2017-05-16].

B'Tselem. Dostupné z URL: <http://www.btselem.org/about_btselem> [Cit. 2017-06-17].

LEEMAN, Alex B. Interfaith Marriage in Islam: An Examination of the Legal Theory Behind the Traditional and Reformist Positions. *Indiana Law Journal*. Vol. 84. Iss. 2. s. 755-756. [Online] Dostupné z URL: < <http://www.jstor.org/stable/585682>> [Cit. 2017-06-17].

Ostatní zdroje

Annuario pontificio. 2014.

Ezd 10, 10-11

CIC/83 *Codex iuris canonici* - Kodex kanonického práva z roku 1983.

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

Orální prameny

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Lamou Abu Talja (pseudonym - řeckokatolička z Bajt Sáhúr) - rozhovor A dne 21. 10. 2009, rozhovor B dne 2. 11. 2010, rozhovor C dne 20. 11. 2010, rozhovor D dne 23. 10. 2012 v Bajt Sáhúr. Přepis rozhovorů uložen v osobním archivu autorky.

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Teresíí Abu Housan (pseudonym - řeckokatolička z Bajt Sáhúr.) - rozhovor A dne 24. 10. 2009, rozhovor B dne 3. 11. 2010, rozhovor C dne 23. 3. 2012, rozhovor D dne 20. 10. 2012 v Bajt Sáhúr. Přepis rozhovorů uložen v osobním archivu autorky.

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Džamálem Chaderem (Jamal Khader) – (skutečné jméno – vyučující na Betlémské univerzitě – římskokatolický kněz, původem z vesničky Al-Zabábida (Zababdeh), v současnosti působící v betlémské oblasti) – rozhovor A dne 23. 10. 2009, rozhovor B dne 6. 11. 2012 v Betlémě. Přepis rozhovorů uložen v osobním archivu autorky.

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Informátorem č. 1 (řeckokatolický učitel v Bajt Sáhúr) - dne 19. 10. 2009 v Bajt Sáhúr. Přepis rozhovoru uložen v osobním archivu autorky.

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Informátorem č. 2 (řeckokatolický student z Betlémské univerzity bydlící v Bajt Sáhúr) - rozhovor v arabštině dne 24. 10. 2009 v Bajt Sáhúr. Přepis rozhovoru uložen v osobním archivu autorky.

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Informátorem č. 3 (člen řeckokatolické komunity z Bajt Sáhúr) - rozhovor v arabštině dne 25. října 2009 v Bajt Sáhúr. Přepis rozhovoru uložen v osobním archivu autorky.

Rozhovor Marie FRITZOVÉ s Informátorem č. 9 (člen řeckokatolické komunity z Bajt Sáhúr, bratr Teresie) – rozhovor dne 12. 11. 2010 v Bajt Sáhúr. Přepis rozhovoru uložen v osobním archivu autorky.

O autorce

*Mgr. et Mgr. Marie Fritzová, Ph.D. (*1985)* vystudovala Kulturní antropologii Předního východu na Fakultě filozofické ZČU v Plzni a také magisterský obor Dějepis a Občanská výchova na Fakultě pedagogické ZČU v Plzni. V roce 2016 obhájila doktorskou práci věnující se sociální identitě palestinských křesťanů na Fakultě filozofické ZČU v Plzni v doktorském programu Etnologie. Od roku 2009 pravidelně navštěvuje oblast Izraele a Palestiny, kde provádí terénní výzkum. V současné době působí na Katedře historie na Fakultě pedagogické ZČU v Plzni.