

**MUSLIMOVÉ IMIGRANTI V ČESKÉ REPUBLICĚ: ETABLOVÁNÍ NA VEŘEJNOSTI****Daniel Topinka, Tomáš Janků, Lenka Linhartová, Jan Zadina<sup>1</sup>**

*Abstrakt:* Příspěvek se zabývá začleňováním muslimů - imigrantů do české společnosti a sociálními mechanismy působícími na tuto okrajovou skupinu. Muslimští přistěhovalci se stali součástí české společnosti, zejména po roce 1989. Zakládali organizace, částečně se etablovali na veřejnosti, usilovali o deprivatizaci náboženství a vstup do veřejného prostoru. Muslimská komunita slouží jako zdroj inspirace pro rozvoj teorie migrace a to z následujících důvodů: konstruované cizorodosti islámu, prezentace vlastního alternativního sociálně - politického projektu, významu kolektivní identity a variability způsobů a mechanismů sociálního začleňování. Text je založen na výsledcích longitudálního výzkumu muslimské „komunity“, který byl započat v roce 2006. Od roku 2013 výzkumný tým řeší projekt „Islám v České republice: Etablování muslimů ve veřejném prostoru“. Projekt se zabývá tím, jaké podoby etablování muslimů ve veřejném prostoru nabývá. Muslimská „komunita“ se vyznačuje značnou heterogenitou, interakční a etnickou pestrostí. Etablování se na veřejnosti souvisí se snahou získat veřejný charakter a vliv, což může vést k řadě sociálních konfliktů. Projekt sleduje způsoby etablování se islámu v české společnosti a jeho důsledky. Vychází z analýzy jednání významných aktérů - veřejnosti, médií, úřadů a dalších. Text představuje klíčové prvky pobytu muslimů v České republice: značnou různorodost muslimských komunit s důrazem na etnické prvky, sociální profil prvních přistěhovalců, důraz na náboženství v kontrastu se sekulární a etnicky homogenní přijímající společností a přítomnost ve veřejném prostoru. Text představuje etablování muslimů v prostředí veřejné správy a samosprávy, jakož i zvolenou výzkumnou strategii.

*Abstrakt:* The paper deals with the integration of Muslim immigrants to the Czech society and the social mechanisms operating on a marginal group. Muslims immigrants have become a part of the Czech society, especially since after 1989. They have been founding organizations, establishing themselves in public, attempting to de-privatize religion and entering the public space. The Muslim community serve as a very appropriate example for migration theory due to the following: construed strangeness of Islam, presentation of the alternative social-political project, the importance of collective identity and the variability in the modes and

<sup>1</sup> Text vznikl s podporou projektu Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru, který probíhá v rámci Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010-2015.

mechanisms of the integration of social factors. The text is based on a long-term research Muslim “community”, which was started in 2006. Since 2013, a research team solves project “Islam in the Czech Republic: The establishment of Muslims in the public space”. The project deals with the entrenching of Muslims in the public space. Muslim “community” is characterized by considerable heterogeneity, interaction and ethnic diversity. Establishment on the public is an attempt how to get the public character and influence, which can lead to a number of social conflicts. It follows the ways of the establishment of Islam in Czech society and its consequences. It is based on an analysis of major stakeholders - the public, media, authorities etc. The paper introduces key features of Muslims stay in the Czech Republic: a huge variety of Muslim communities with importance of ethnic elements, the social profile of first immigrants, accent on religion with the contrast to secular and ethnic homogeneous reception society and presence in the public space. Text introduces establishment of Muslims in the environment of public administration and local government as well as research strategy.

## Úvod

Následující text se zabývá etablováním muslimů imigrantů na veřejnosti v rámci České republiky. Etablování je součástí mnohem širšího procesu deprivatizace náboženství a jeho ustavování ve veřejném prostoru a provází řada tenzí. Sociální aktéři odmítají zbavit náboženství veřejného charakteru a vlivu a to ve svém důsledku vede k mnoha konfliktům při kolonizaci veřejných prostor (Rex 1994). Přední analytici situace postavení muslimů v Evropě Brigitte Maréchal, Stephano Allievi, Felice Dassetto a Jørgen Nielsen ve své knize *Muslims in the Enlarged Europe* (2003) dokládají množství příkladů, kdy se prosazují silné formy institucionalizace islámu v různých podobách jako například ve formě budování mešit, zakládání islámských organizací, otevírání náboženských škol a etablování náboženských autorit a dalších zjevných podob religiózně-kolektivních identifikací. Robert S. Leiken při analýze vybraných národně-státních kontextů<sup>2</sup> dospěl k závěru, že „manifestace“ se odehrávají kolem postmigrantů, kterým nelze jednoduše přidělit nálepku druhé generace, a že se utváří kolem narativ, které produkují nejen mešity a náboženské organizace, ale také se s nimi lze setkat v jiných veřejných prostorech: univerzitních modlitebnách, knihkupectvích, tělocvičnách a dalších (Leiken 2012: 266). Také odlišné kontexty začleňování v jednotlivých zemích přispívají k různorodosti islámu a jeho značné heterogenitě (Leiken 2012: 268).

---

<sup>2</sup> Konkrétně Velká Británie, Francie a Německo.

Zmíněnou heterogenitu pozorujeme v rámci mnohem širšího procesu tzv. deprivatizace náboženství. Náboženství, na které v textu nahlížíme jako na sociální jev, odmítá, že by mělo být zbaveno veřejného charakteru a vlivu. Právě naopak, deprivatizaci náboženství provází snaha etablovat se na veřejnosti a vydobýt si své místo ve veřejném prostoru, což může vést (a také vede) k mnoha konfliktům, které jsou mediálně prezentovány jako celospolečenské diskuse. Příkladem jsou tenze kolem otázky výstavby minaretů nebo pohřbívání, jak se o nich zmiňuje ve své studii o muslimských organizacích v německy mluvících zemích Martin Klapetek (2011).

Zmíněná deprivatizace náboženství a následná pozornost věnovaná dění ve veřejné sféře vede k tomu, že začleňování muslimů do společnosti bývá tematizováno výhradně v rovině religiózní. Přitom jsou přehlíženy významy dalších aspektů sociálních identit, jakými jsou etnicita a zkušenost migrace. Diskurzivní zmocnění se religiozity na jedné straně stabilizuje slovník, homogenizuje výpovědi o islámu a utváří objekt zájmu tj. „*muslima*“ vymezeného v náboženské terminologii, na druhé straně diskursivní formace zastihují různorodost islámu, vliv etnokulturních identit, okolností migrace nebo heteropraxi v procesu začleňování do společnosti. Přitom právě situace a postavení muslimů imigrantů v české společnosti je atypickým příkladem různorodosti integračních procesů a heterogenních reakcí, které pokrývají širokou škálu intenzity etnických a náboženských identifikací.

Rovněž tzv. neúspěšná integrace je vykládána převážně v náboženské terminologii, islám je ve veřejném diskurzu identifikován jako hlavní překážka začlenění a zdroje sociálního vyloučení muslimů - imigrantů ze společnosti. Walter Laqueur (2006) píše o muslimských komunitách zahnaných do ghetta a neadaptibilitě podmíněné náboženskou linií. Giovanni Sartori (2005) zase uvádí, že k integraci může docházet jen u osob integrovatelných a islámského „*přistěhovalce*“ pokládá za nám nejbližšího. Oba autoři jsou příkladem toho, jak snadno se uplatňuje synonymizace imigrace a islámu. V zemích západní Evropy k této synonymizaci přispívá společný původ imigrantských skupin, které často pochází z jednoho regionu (Turci v Německu, Marokánci v Belgii), což „*má za následek superponování různých dimenzí 'odlišnosti' (jinakosti), jež zhoršuje problémy vymezování se, přijetí a inkorporace*“ (Casanova 2006: 32). Imigrace, etnicita, náboženství mají tendenci splývat. Právě případ muslimů imigrantů v České republice je ukázkou toho, s jakou interakční pestrostí, geografickou odlišností a heterogenitou muslimské „*komunity*“ se lze setkat v jedné středoevropské národně-státní jednotce. Přitom studie o etablování islámu ve

střední Evropě patří k výjimkám, protože je pozornost upřena k „*milionovým komunitám*“ západní Evropy nebo Spojených států. V následujícím textu představíme vybrané závěry výzkumu, které se váží ke třem komponentám „*muslimské*“ identity: imigrační, religiózní a etnokulturní. Nejdříve se ale zmíníme o výzkumu, z něhož čerpáme a přinášíme výsledky.

## O výzkumu

Cílem našeho výzkumu bylo zabývat se integrací muslimů imigrantů do české společnosti, přičemž jsme se blíže soustředili na deskripci inkluzivních mechanismů, tj. sociálních praktik, které aktérům umožňují sociální integraci. Zajímalo nás praktické vědění sociálních aktérů, které se utváří v podmínkách české společnosti a způsoby začleňování do rozmanitých referenčních rámců. Vyšli jsme z kvalitativní metodologie. Na základě klasifikace kvalitativních přístupů Uwe Flicka (2002) jsme se rozhodli pro přístup zakotvené teorie (grounded theory), který určil výzkumnou strategii a také způsob analýzy dat (Strauss & Corbinová 1999) získaných rozhovory, pozorováním a vybranou doplňkovou etnografickou technikou.

Historie výzkumu spadá do roku 2005, v tomto období začalo dlouhodobé pozorování tří rodin, v roce 2006 jsme oslovili dvanáct konverzačních partnerů, kteří byli nějakým způsobem angažováni ve „*věcech islámu*“<sup>3</sup>, a v roce 2007 jsme navázali druhou vlnou rozhovorů. Výběr konverzačních partnerů (vzorkování) jsme provedli tak, aby odpovídal kompozici zastoupení muslimů podle geografického původu. Kontaktními místy byly mešity, modlitebny a webové stránky. Z těchto prostředí jsme získali kontakty na konverzační partnery. Mimo to jsme několik kontaktů získali z prostředí nevládních neziskových organizací. Výběr našich partnerů byl v první vlně prováděn metodou sněhové koule (Hartnoll & Griffin et al. 2003).

Naše případy musely odpovídat stanoveným kritériím. V první řadě jsme se zaměřili na muslimy, kteří byli imigranti, tj. pobývali na území České republiky déle než jeden rok. Jednalo se o muslimy, pocházející z různých geografických oblastí, kteří byli naturalizovaní nebo nenaturalizovaní, muži i ženy a deklarovali vlastní muslimství (symbolizace statusu).

---

<sup>3</sup> Za angažovanost jsme pokládali vykonávání prospěšné činnosti ve prospěch komunity (podnikání, pořádání kulturních akcí, obeznamování se s vlastní kulturou formou přednášek, poradenství, zakládání muslimských organizací, účast v organizacích a diskusích).

Z této etapy vznikla pilotní studie zveřejněná v roce 2007 pod názvem Integrační proces muslimů v České republice - pilotní projekt<sup>4</sup>, kterou podpořilo Ministerstvo vnitra ČR. Další zpracovávání a rozšiřování výzkumu proběhlo v návaznosti na pilotáž v následujícím roce. Analyzováno bylo více než 40 rozhovorů<sup>5</sup> a v dalších letech byly výsledky postupně doplňovány o další rozhovory a vlastní pozorování.

Další fáze výzkumu byla započata v roce 2013 v rámci projektu Islám v ČR: etablování muslimů ve veřejném prostoru, který je součástí Programu bezpečnostního výzkumu České republiky v letech 2010-2015. Výzkum sleduje formy a dopady etablování islámu ve třech souvisejících rovinách: státu a samosprávy (institucí), občanské společnosti s důrazem na veřejné mínění a imigrantské „komunity“. Tento koncept de facto člení aktivitu projektu do tří skupin, ke které se dále přidává oblast aplikace výsledků. První výzkumné téma sleduje, jak je islám vnímán a interpretován na úrovni státní správy a samosprávy, případně jaké obsahy zkušeností se na této rovině utváří. Zaměřuje se na objekty, typy výpovědí, pojmy a témata, které se objevují ve výpovědích sociálních aktérů veřejné správy. Naším úkolem je popsat, jak diskurz formuje výpovědi, jaké vztahy nastoluje mezi jeho subjekty a jaké důsledky to může mít pro společnost. Metodologie vychází ze zakotvené teorie a analýzy diskurzu, a vychází z pěti desítek polostrukturovaných rozhovorů pořizovaných ve veřejné správě.

## **Kontext migrace**

Při zkoumání procesu integrace je velmi důležité nenechat splynout imigraci, etnicitu a náboženství, které v mnoha sociálně-vědních konceptech nereflexivně splývají. V teoriích migrace a konceptech integrace se po dlouhou dobu prosazovaly asimilační myšlenkové proudy a monokauzální přístupy ve studiu migrace. Ukázalo se však, že migrační vzorce a procesy jsou mnohem komplexnější (Portes, DeWind, 2007) a vedle studia sociálních aktérů a jejich motivací se do popředí zájmu v současných teoriích dostává vazba na kontext. Jaký je imigrační kontext v případě muslimů pobývajících v ČR a v čem spočívá jeho jedinečnost?

---

<sup>4</sup> Topinka, Daniel (ed.). 2006/2007. Integrační proces muslimů v České republice - pilotní projekt [online]. Ostrava (cit. 2012-01-02). Dostupný z: [http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/dokument/2007/integrace\\_muslimu.pdf](http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/dokument/2007/integrace_muslimu.pdf).

<sup>5</sup> Část výsledků byla publikována v dizertační práci: Topinka D. *Integrace muslimů do české společnosti* (Olomouc, 2008).

Muslimové se na českém území vyskytovali v minulosti sporadicky a přítomnost islámu neměla na společnost téměř žádný vliv. Povědomí o islámu se utvářelo zprostředkovaně, nezakládalo se na přímých zkušenostech a kontaktech, a to navzdory tomu, že byl islám v Evropě přítomen a ovlivňoval chod evropských dějin až do dnešních dnů. „Česká“ zprostředkovaná zkušenost s islámem souvisí především s přibližně pětisetletou přítomností Turků na Balkáně a ve střední Evropě.<sup>6</sup> První přímé kontakty s muslimy z Balkánu souvisely s jejich usazováním se v Rakousku-Uhersku po anektování Bosny a Hercegoviny. Po rozpadu monarchie se stali balkánští muslimové součástí nově vzniklé Československé republiky. Muslimskou přítomnost obohatila také nepočtená imigrace ze Sovětského svazu (převážně Čerkesové a Tataři) a z Albánie (studenti). Muslimská obec se na území Československé republiky utvářela od poloviny třicátých let. Vedle migrujících muslimů obec početně posilovali i někteří českoslovenští konvertité. V době svého založení (1934/1935) měla muslimská náboženská obec asi 700 členů (Bečka & Mendel 1998), přičemž tento počet se nezměnil ani za Protektorátu (Mendel & Ostřanský et al. 2007). Až v roce 1941 byla Muslimská náboženská obec pro Čechy a Moravu v Praze uznána, Benešovými dekrety ale toto uznání opět ztratilo platnost. V první dekádě své existence se obec zaměřila na posilování náboženské příslušnosti a na misijní a organizační činnost. Období po druhé světové válce pro ni znamenalo dobu útlumu a nečinnosti a změnila se ve volné zájmové sdružení (Mendel & Ostřanský et al. 2007: 365). Po roce 1989 došlo v tehdejší Československu k oživení aktivit muslimů a obnovení činnosti muslimské obce. Na valné hromadě, která se konala 30. května 1992, zaznělo: „Muslimové se u nás setkávají s řadou potíží při jednání s úřady a zaměstnavateli, při prosazování svých práv na důstojný, klidný a svobodný život a vykonávání obřadů“ (Bečka & Mendel 1998: 179). Muslimská obec se začala postupně etablovat na veřejnosti, přičemž se snažila navázat na „*tradici*“ a dřívější působení obce v předválečném období.

Polistopadové období ve vztahu k rozvoji muslimské obce charakterizují dvě zásadní změny. V prvé řadě muslimové založili několik vlastních organizací. Ty byly časem zaregistrovány a získaly právní status. Po několikaletých průtazích získalo registraci i Ústředí muslimských obcí v ČR, jež mělo plnit úlohu zastřešující organizace. Muslimům se podařilo

<sup>6</sup> Středověké kontakty s islámem byly ojedinělé a novověká zkušenost se utvářela v kontextu politického soupeření habsburské monarchie s osmanskou říší. Přímé kontakty „tváří v tvář“ nahrazovaly všeobecné obavy z tureckého nebezpečí (Bečka & Mendel 1998).

vybudovat institucionální, organizační a kulturní zázemí svých sdružení a organizací. V roce 1998 bylo v ČR přibližně 600 angažovaných muslimů, přičemž desetinu z nich měli tvořit etničtí Češi a zbytek „cizinci“ (Bečka & Mendel 1998). Druhou významnou změnu, která vedla k dynamickému rozvoji muslimské obce, zapříčinila imigrace. Počet imigrantů od roku 1989 trvale narůstal a imigrace, jejíž součástí byli také muslimové, ovlivnila strukturu muslimské „komunity“ v České republice, ale i dění uvnitř ní. Islám do České republiky importovali uprchlíci, turisté, obchodníci, studenti a další migrující. Časem roste počet „cizinců“, muslimů z tzv. třetích zemí s povolením k dlouhodobému i trvalému pobytu, azylantů, a také těch, kteří získali občanství. Objevují se i čeští konvertité. Češi mají více příležitostí se s islámem blíže seznámit - prostřednictvím médií, studijních i turistických cest, literatury, přednášek apod.

Nejvýznamnější proměny nastaly po roce 1989. První dekádu charakterizoval růst počtu muslimů na území státu a také zakladatelské úsilí, které vyústilo v ustavení několika organizací a etablování islámu. Zastřešující organizací se stalo Ústředí muslimských obcí v ČR. Počty muslimů jsou pouze odhadovány, oficiální statistiky neexistují. Počet praktikujících muslimů v polovině první dekády měl činit kolem 600 osob, přičemž asi desetinu tvořili čeští konvertité (Bečka & Mendel 1998). V roce 1996 Ústředí muslimských obcí v ČR v dopise ministru kultury uvedlo, že se počet muslimů pohybuje kolem 25 000, přičemž 13 000 osob mělo být Ústředí „oddáno“ (Mendel & Ostřanský et al. 2007: 386). Při sčítání lidu v roce 2001 se k islámu přihlásilo přibližně 3 600 osob. Naši konverzační partneři uváděli, že počty v posledních letech narůstají a že náboženského života se má účastnit kolem 2 000 věřících a 200 až 400 českých konvertitů. Náš odhad<sup>7</sup>, který vyšel z údajů Českého statistického úřadu, týkajících se pobytu „cizinců“ na území České republiky (osoby s trvalým pobytem, s dlouhodobým pobytem, s azylem a občanstvím) a z geografického členění islámského světa po započtení poměrného zastoupení, dospěl k údaji 11 235 muslimů pobývajících k 31. 12. 2005 v České republice.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Topinka, Daniel (ed.). 2006/2007. *Integrační proces muslimů v České republice - pilotní projekt* [online]. Ostrava (cit. 2012-01-02). Dostupný z:

[http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/dokument/2007/integrace\\_muslimu.pdf](http://aplikace.mvcr.cz/archiv2008/dokument/2007/integrace_muslimu.pdf).

<sup>8</sup> Při odhadu jsme vycházeli z údajů Českého statistického úřadu. Inspirovali jsme se geografickým členěním islámského světa, jak ho představil politický a kulturní a historický geograf Vladimír Baar (2002) v knize *Národy na prahu 21. století. Emancipace nebo nacionalismus? Zjišťovali jsme, jak jsou jednotlivé státní příslušnosti z těchto subcivilizací zastoupeny mezi současnými imigranty. Odhad vychází z poměrného zastoupení muslimů v jednotlivých státech. Zde došlo pravděpodobně ke zkreslení.*

V rámci odhadu jsme zjistili, že tři pětiny muslimů v České republice pochází ze subcivilizace turkické sunnitské (62,6 %). Více než čtvrtina muslimů pochází ze subcivilizace arabské sunnitské (28,6 %). Z toho je více než polovina muslimů z afrického kontinentu (16 %). Zbývající tři subcivilizace jsou zastoupeny okrajově - indoárijská sunnitská z 6,3 %, perská šíitská z 1,8 % a indomalajská sunnitská z 0,7 %. Nejvíce muslimů pochází ze zemí, které jsou součástí turkické sunnitské subcivilizace. V České republice neexistuje nějaká dominantní národně-státní skupina, která by početně převyšovala ostatní tak, jak je tomu v některých západoevropských zemích. V rámci svých subcivilizací je zastoupeno více imigrantů z Iráku, Jemenu, Sýrie, Egypta, Libye, Tuniska, Bosny a Hercegoviny, Bulharska, zemí bývalého Sovětského svazu, Makedonie, Srbska (Kosovo), Turecka, Afghánistánu a Pákistánu.

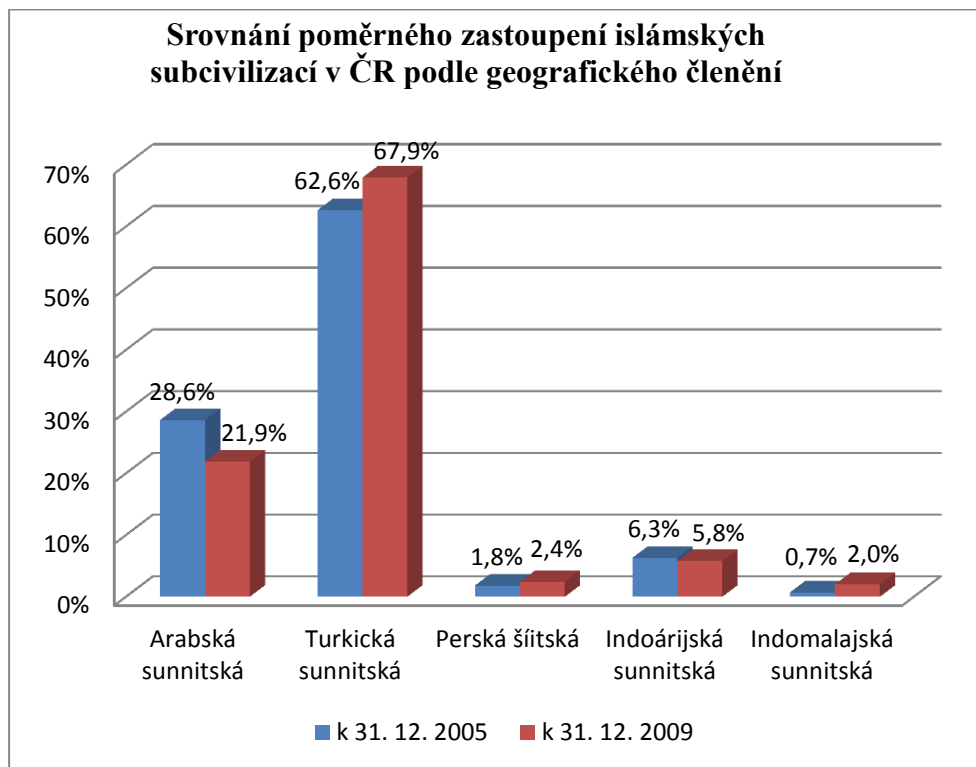
Obdobný model jsme aplikovali i na údaje o počtu cizinců v České republice za rok 2009. K 31. 12. 2009 odhadujeme 19 097 pobývajících muslimů. Nárůst oproti roku 2005 je 7 862 osob, vyjádřeno v procentech – o 41%. V rámci tohoto odhadu jsme zjistili, že již více než tři pětiny muslimů v České republice pochází ze subcivilizace turkické sunnitské (67,9 %). Méně než čtvrtina muslimů pochází ze subcivilizace arabské sunnitské (21,9 %). Z toho je více než polovina muslimů z afrického kontinentu (13,8 %). Zbývající tři subcivilizace jsou zastoupeny okrajově - indoárijská sunnitská z 5,8 %, perská šíitská z 2,4 % a indomalajská sunnitská z 2 %.

Ve srovnání s rokem 2005 zjišťujeme, že z hlediska počtu přibylo 966 osob v rámci subcivilizace arabské sunnitské, 5 937 osob v rámci subcivilizace turkické sunnitské, 266 osob v rámci subcivilizace perské šíitské, 394 osob v rámci subcivilizace indoárijské sunnitské a 299 osob v rámci subcivilizace indomalajské. Celkově se tedy počet muslimů ve všech civilizacích zvýšil. Co se ale změnilo, je poměrné zastoupení. Poměrné zastoupení subcivilizací se v čase proměňuje ve prospěch subcivilizace turkické sunnitské (růst o 5,3%) a to na úkor dříve více zastoupené civilizace arabské sunnitské (pokles o 6,7%). Můžeme předpokládat, že se tento trend projeví ve větší fragmentarizaci pomyslné muslimské komunity.

---

Odhadované počty muslimů se lišily a dále jsme vycházeli z předpokladu, že všichni obyvatelé daného státu měli stejnou pravděpodobnost, že budou migrovat, což ve skutečnosti neplatí.





Obrázek č. 1: Srovnání poměrného zastoupení islámských subcivilizací v ČR podle geografického členění

V roce 2011 v rámci Sčítání lidu, domů a bytů zaznamenáváme u islámu 1 921 hlásících se osob. Vykládat si ale tyto údaje jako v termínech poklesu pravděpodobně nemůžeme, neboť v tomto případě řada osob hlásících se k danému náboženství, využila možnosti své náboženství neuvést.

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že pomyslná muslimská „komunita“ není v žádném případě homogenní a neobsahuje žádnou dominantní skupinu. V čase naopak pozorujeme, že se rozrůstá turkická sunnitská subcivilizace, což na pestrosti a heterogenitě spíše přidává. K této značné heterogenitě přispěly především dvě migrační vlny. K první, ne příliš početné, ale pro integraci muslimů do české společnosti nesmírně významné, došlo v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století. Do socialistického Československa tehdy přijížděly stovky studentů ze „spřátelených“ islámských zemí, aby studovali především medicínu a technické obory. Mnozí se po ukončení studia rozhodli v Československu zůstat, založili rodiny a získali české státní občanství. Druhá migrační vlna je co do kompozice pestřejší, tvoří ji především osoby s trvalým pobytem, s dlouhodobým pobytem, s azylem a občanstvím, které přišly na teritorium státu po roce 1989. Počet cizinců v čase roste a s ním také

zastoupení muslimů. Tento nárůst se netýká výhradně jedné národně-státní skupiny, byť si nelze nepovšimnout nárůstu počtu osob například z Egypta, Tuniska, Uzbekistánu a dalších teritorií bývalého Sovětského svazu, Turecka apod. Aktéři obou těchto migračních vln byli předmětem našeho výzkumu. Vedle těchto dvou významných migračních příspěvků k heterogenitě muslimské „komunity“ dále přispěli i turisté (např. v lázeňství), žadatelé o mezinárodní ochranu (dříve žadatelé o azyl) či dočasnou ochranu (dříve institut dočasného útočiště, kterého využili nejdříve muslimové z Bosny a Hercegoviny, z Kosova a Čečenska), ilegálně pobývajícím muslimům a také čeští konvertité.

Značná heterogenita, kterou se vyznačuje muslimská přítomnost, se projevila při formování institucionálního rámce muslimských organizací, které provázelo tříštění, frakcionářství a projevy osobních nepřátelství (Mendel & Ostřanský et al. 2007: 388). Během devadesátých let tak vznikla většina muslimských organizací, mezi něž patřily Ústředí muslimských obcí, které zastřešuje Islámskou nadaci v Praze, Islámskou nadaci v Brně, Islámské centrum v Praze a Islámské centrum v Teplicích, Muslimská unie, Liga českých muslimů, Islámský svaz - klub přátel islámské kultury, Svaz muslimských studentů, Liberální muslimové nebo Islámská komunita českých sester.

První polistopadová dekáda islámu nevěnovala velkou pozornost, v rámci veřejného diskurzu ho netematizovala, a pokud ano, spíše k tomu docházelo v rámci specializovaných diskurzů, které jako první s muslimy vyjednávaly (policejní, lázeňský, uprchlický apod.), nebo velmi vágně v rámci protiislámsky laděných příspěvků v médiích (prezentace arabsko-izraelského konfliktu či operace „Pouštní bouře“). Muslimové se však v České republice postupně etablovali a v druhé polovině první dekády se již setkáváme s prvními vášnivými diskusemi kolem výstavby mešit v Brně, Teplicích a Praze.

Druhou polistopadovou dekádu charakterizuje růst zájmu o islám, okruh zájemců překračuje odborná akademická pracoviště a rozšiřuje se o sféru občanské společnosti, což dokládá rostoucí zájem o různé veřejné diskuse, fóra, konference a rozpravy na internetu. Islám si zachovává v české společnosti charakter cizosti a cizokrajnosti. O islámu si v roce 2006 nemyslely nic dobrého tři čtvrtiny Čechů, šedesát procent z něj mělo strach. Povědomí o

jeho reáliích se ukázalo jako velmi malé.<sup>9</sup> Veřejné mínění o muslimech se utváří pod vlivem médií, která produkují stereotypní obraz islámu. Vzhledem k absenci historické zkušenosti s islámem nemůžeme být překvapeni, že mediální obraz představuje muslimy jako cizince, zdůrazňuje jejich odlišnost a vnímá je především jako nositele potenciální hrozby (Křížková 2006). Dále se poměrně rychle zformoval manifestní protiislámský diskurz, jenž produkuje výpovědi o islámu jako o fundamentalistickém protimoderním náboženství, které popírá liberální demokratické hodnoty a reprezentuje zpátečnictví a hrozbu pro společnost. Tento protiislámský diskurz reagoval na medializaci tzv. islámského terorismu, která následovala zejména po roce 2001. Také muslimové reagují na mediální a další diskurzy a zástupci organizací, které se začaly utvářet v první polistopadové dekádě a v druhé již vystupují ve státě registrovaných právních formách, se začínají účastnit veřejných diskusí a obhajují islám před veřejností. Zatím největší diskurzivní střety se odehrály kolem výstavby mešit v Brně a Praze a kolem žádosti o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv, kterou Ústředí muslimských obcí podalo v roce 2006. Oba tyto střety byly analogií k francouzské „šátkové aféře“, protože v obou případech se jednalo o první významné pokusy o deprivatizaci náboženství. Případ mešit poznamenaly kompromisy a žádost skončila neúspěchem. Nicméně i v poslední době pozorujeme konflikty ve veřejném prostoru, například v roce 2013 medializovaný případ konverze učitelky mateřské školy nebo šátkovou aféru na střední zdravotní škole.

### **Podoby islámu**

Deprivatizační procesy probíhají od osmdesátých let dvacátého století. Pozorujeme, jak v čase roste sociální význam náboženství, náboženství interpenetruje do ekonomiky, politiky a vědy a nově se etabluje ve veřejném a politickém diskurzu. Nový náboženský diskurz islámu se utváří na základě odmítání projektu modernizace, přičemž se usiluje na místo světských hodnot a cílů dosadit hodnoty posvátnosti - např. islamizovat modernost, jak uvádí Gilles Kepel (1996). Formuje se náboženský diskurz, který chce navrátit posvátný základ společnosti, touží po změně: „*Nejde už o modernizaci islámu, ale o 'islamizaci modernosti'*“ (Kepel 1996: 9). Islamismus hlásá návrat k původnímu uspořádání muslimského společenství s důrazem na odmítnutí materialistických a individualistických

---

<sup>9</sup> Tyto údaje pochází z průzkumu agentury STEM pro Hospodářské noviny z roku 2006. Z průzkumu dále vyplynulo, že Češi mají základní neznalosti, např. 11 % respondentů bylo přesvědčeno, že zakladatelem islámu je Buddha, respektive Abrahám.

hodnot moderny. Deprivatizace náboženství neznamena pouze prolomení bran do veřejného prostoru či společenských subsystémů, ale také novou sociální a morální rehabilitaci odkouzlené a bezesmyslné laické společnosti.

John Rex (1994) upozornil na význam náboženství v muslimských imigrantských komunitách pro proces integrace, kdy odmítnutí privatizace islámu provází kolize s hodnotami sekularizovaných liberálních společností. Také José Casanova (2006), který se zabývá náboženstvím ve veřejné sféře a významem evropské sekulární identity, obhajuje tezi, že integraci imigrantů - muslimů ovlivňuje definice role náboženství ve veřejné sféře. Zde je na místě upozornit, že etablování se islámu ve veřejném prostoru naráží na zažité vnímání religiozity a její role v české společnosti. Na jedné straně zaznamenáváme velkou nedůvěru v institucionalizované formy náboženství, na druhé straně je velmi rozšířený privatizovaný, individualizovaný a detradicionalizovaný typ religiozity, který provází nízký zájem o tradiční religiozitu, která je nahrazována inklinací k necírkevním formám religiozity. Podle výzkumu Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky (2006 - 2008) více než 50 % dotázaných věří v nějakou formu transcendentna, reprezentovanou vyšší silou, duchem nebo životní silou, ale konkrétní představy jsou velmi různorodé.

Islám, stejně jako židovství či křesťanství není homogenním sociálním jevem. V našem výzkumu jsme se neustále setkávali s prolínáním dvou rovin náboženství – žité a normativní. Normativní islám formuluje věroučné výpovědi o světě a místě člověka v něm a určuje závazná pravidla lidského jednání. Náboženské normy se týkají chodu společnosti i chování jednotlivce, jsou legitimizovány božským původem, mají závazný a univerzální charakter. Univerzalita islámu je dána platností božského zákona šarí'a. Šarí'a je aplikována na všechny oblasti lidského života. Neodděluje od sebe zákon náboženský a světský. Určuje správný způsob chování a obsahuje soubor norem, které jsou návodem k tomu, jak být správným muslimem. Systém pravidel zahrnuje vztah člověka k Bohu (ibádát), sféru sociální interakce (mu'ámalát) a sféru zákazů, tresty za přestupky (ukúbát). Ve vztahu člověka k Bohu má zásadní význam pět povinností, které jsou označeny za pilíře islámu (arkán ad-dín). Jsou to základní znaky příslušnosti k islámu a tvoří je vyznání víry (šaháda), modlitba (salát), náboženská daň (zakát), půst v měsíci ramadánu (sawm) a pouť do Mekky (hadždž). Někdy je do souboru ještě řazen džihád, svatý boj. Dodržovat Boží zákon představuje ctít zákony státu a zároveň bezpečně kráčet po přímé stezce k Bohu. O obsah, aktuální hodnotu a

vztah Božího zákona k současnému životu, se vede řada diskusí. Šarí'a prostupuje veškerým životem muslimů a je soustavou zákonů a kvalifikací vztahů a činů i zdrojem morálky.

Vedle normativního islámu se setkáváme s praktickým věděním muslimů o islámu a mnohými interpretacemi na úrovni životního světa. Žitý islám klade větší důraz na nenormativní aspekty víry v intencích každodenního života, na praktikování náboženství v aktuálním čase a konkrétním místě. Toto praktikování může být vykonáváno různým způsobem a nést různorodé významy. V první řadě byl islám velmi silně ovlivněn nearabskými prvky a synkrezí, ke které docházelo během jeho šíření. Miloš Mendel (1999) uvádí, že se vedle „oficiálního“ či „legalistického“ islámu rozvíjely „alternativní“ či „nekonformní“ podoby islámu, mezi nimi například islámská mystika a tzv. lidový islám. Žité náboženství tak nabylo různých synkretických podob vzdálených legalistické formě. Religionista Jacques Waardenburg (1978) rozumí žitému náboženství jako průniku mnohých neislámských náboženských praktik do normativního islámu, který se tomu brání, a to tím, že žité formy pokládá za projev lidské slabosti a nedostatečnosti. V druhé řadě se v rámci životního světa liší vlastní náboženské praktiky a porozumění islámu. Hádí al-Alawí (Kropáček 1992: 264) rozlišil podle způsobu praktikování islámu celkem čtyři typy muslimů. Věřící praktikující muslim se zasazuje o uplatňování šarí'i, je angažovaným věřícím a hlásí se k obnově islámu podle předků. Druhým typem je věřící praktikující muslim, který se nezasazuje o nastolení náboženské vlády, respektuje oddělení náboženského a světského života, je aktivní a mezi politikou a vírou neshledává rozpor. Třetím typem je věřící nepraktikující muslim, který se hlásí k islámu, ale nevykonává náboženské povinnosti a ve svém životě se nehlásí k zásadám a příkázáním islámu. Posledním typem je nevěřící muslim, který islám interpretuje jako kulturní tradici, nikoliv jako víru.

Tato typologie, která byla původně vztažena na prostředí modernizovaného muslimského státu, je po určitých korekcích použitelná i v našem výzkumu. Muslim je pro nás ten, kdo se ke svému „*muslimství*“ hlásí a odevzdává svůj osud do vůle Boží. Našimi konverzačními partnery byli muslimové, lišící se v praktikách, které byly více či méně nábožensky orientované. V rozhovorech jsme se setkali s těmi, kteří byli v prostředí islámu socializováni, ale po mnoha desítkách let pobytu mimo svou zemi již islám nepraktikují, jiní zase ustoupili z dodržování norem a pravidel, které považují v českém prostředí za přísné či zbytečné, aniž by se vzdali své kulturní identity. Tyto muslimy označujeme za nepraktikující muslimy. Vedle nich jsme našli i takové, kteří naopak striktně dbají na dodržování pravidel

a norem a od nepraktikujících se odlišují tím, že jsou „dobrymi“ muslimy. Muslimy, kteří se snaží žít podle pravidel, které ukládá normativní (legalistický) islám, dále nazýváme praktikujícími muslimy.

Vedle této normativní a žité stránky má smysl se poohlédnout po tom, jak své náboženství vnímají jeho nositelé. Co pro ně islám znamená? Je zdrojem duchovní komunity, který je nezpochybnitelnou autoritou. Islám představuje základ kolektivní identity muslimů, je ideálem, inspirací, dobrem a životním vzorem. Je „návodem a lékem“, který dokáže řešit problémy dnešního světa. Vytváří kolektivitu navzájem podobných aktérů, které spojuje jejich víra. Právě tato kolektivní sebeidentifikace je velice důležitá (Jenkins 1996), identifikační prostor je organizován na základě sdíleného dodržování norem a pravidel islámu. Nepraktikování islámu znamená ztrátu kolektivní sebeidentifikace, vymizení „receptu na bytí“ (Goffman 2003), s čímž se nepraktikující muslimové vyrovnávají prakticky po zbytek života. Zaznamenali jsme dvě základní interpretace islámu. Islám je souborem praktických návodů pro správné žití nebo zárukou skutečné demokracie a spravedlivého sociálního řádu pro všechny.

Muslimové velmi citlivě vnímají odmítavé „celosvětové“ reakce na islám. Islám jako náboženství je základem, který nemá být zpochybňován, a pokud tomu tak je, pak se jedná o „takovou nespravedlnost. Nespravedlnost, a jak je to všechno zkreslené ...“.<sup>10</sup> Základem islámu jsou podle muslimů jeho hodnoty, které jsou blízké běžnému životu. Islám klade hodnotu života člověka na nejvyšší místo, proto jsou obviňování islámu lživá a musí být odmítnuta. Muslimové odmítají zejména mediální prezentace, které jsou podle nich jednostranné a nepravdivé. Muslimové se tak často upínají k obraně islámu a jeho zásad. V české společnosti postrádají osobní zkušenosti „Čechů“ s islámem, které by prokázaly mírumilovnost náboženství.

Obrana islámu před stigmatizací zvenčí komunitu mobilizuje a uchylují se k ní i ti, kteří jsou spíše nepraktikujícími muslimy. I jejich každodennost ovlivňují zkreslené informace o islámu a různé dezinterpretace, protože je okolí stále identifikuje jako muslimy, i když nevykonávají náboženskou praxi. Hodnoty islámu jsou podle muslimů správné, nejvyšší a nezpochybnitelné. Popírat islám znamená popírat základní principy života, život jako takový. Jedna z častých interpretací islámu se zaměřuje na vytváření celosvětové sítě solidarity a

---

<sup>10</sup> Text psaný kurzívou v uvozovkách je v této části práce přepisem přímé řeči komunikačního partnera.

souvisí s rozprostřenou univerzální duchovní komunitou. Jeden z našich konverzačních partnerů k tomu uvádí: „*Všichni jsme muslimové, země původu nerozhoduje. Islám lidi spojuje.*“ Islám má globální transnacionální rozměr - spojuje všechny muslimy na celém světě do jedné komunity, je jednotícím prvkem, základem „*hezkého chování k ostatním lidem, k muslimům.*“ Právě duchovní univerzální komunita, umma, obec věřících, zdroj kolektivní islámské identity, je centrální kategorií naší analýzy. Svou legitimitu čerpá z normativního islámu.

Islám pokládají muslimové za dobrý následováníhodný vzor. Je dokonalý, nedokonalost zůstává lidem. Dodržovat zásady islámu znamená pracovat na sebezdokonalování svého lidství. Všude tam, kde není islám, je podle muslimů prostor pro patologické společenské jevy. Islám je neoddělitelný od společnosti a sjednocuje jednotlivé systémy, které moderní společnost oddělila, do jednoho. „*To je systém, ..., sociální systém, politický systém, jako islám je dokonalý v tomhleto směru...*“. Islám klade důraz na sociální aspekty a sociabilitu obecně. Podle muslimů eliminuje patologické jednání a jevy tím, že podporuje vzájemnou mezilidskou solidaritu. V tomto směru je základním stavebním prvkem společnosti, produkuje tolik žádaný sociální řád a pro některé představuje alternativu dvou nenaplněných vizí - socialismu a kapitalismu. Privatizace náboženství je ožehavou záležitostí, de facto znamená rezignaci na sociální význam islámu a akceptaci moderních patologií a neřádu.

Islám podle muslimů vyvolává v české společnosti zatím rozpačité reakce, zejména pokud vstupuje do veřejného prostoru. Ve srovnání se Západem zahalená žena ještě pořád budí velkou pozornost. Být muslimem v Česku znamená respektovat islám, oddat se mu a současně se umět vyrovnat s připsanou cizostí. „Muslimství“ je výsledkem složitého procesu vyjednávání mezi sociálními identitami: etnokulturní, religiózní a imigrantskou. Proces formování specifických sociálních identit provází také rezistence (Jenkins 1996). V jednom rozhovoru se Ahmed rozlítl: „*Ale proč Evropané chtějí, aby muslim byl dokonalý ... ideální ... Jo? Jako my tady cítíme, že chtějí, abychom my byli ideální. Dělalí všechno tak, jak oni potřebují, ano, všechno! ... Nevyjádřili tady svůj názor, jo, musíme být pokorní a musíme být vděční, že tady jsme, že nás pustili...*“ Islám je zdrojem autentického bytí na tomto světě a místo, kde se muslim právě nachází, není zcela rozhodující. Podle Ahmeda je v neislámském prostředí muslim pouze vystaven řadě svodů, s kterými se musí umět vyrovnat.

Frederick M. Denny (2003: 22-23) klasifikuje islám jako ortopraktické náboženství, které klade důraz na dodržování zákona (šarí'a) a řízení života muslimské obce. Náboženská pravda je naplňována každodenními praktikami. Jaké nábožensky motivované praktiky v každodenním životě muslimů nalézáme? Respektovat islám znamená řídit se jeho zásadami. Normativní islám je zdrojem zásad jednání a chování, pravidla prostupují každodenním životem muslimů. Muslimové při provádění těchto praktik v novém prostředí čelí mnohým překážkám. V rozhovorech uváděli nespočet příkladů, kdy museli hledat kompromis či vynalézat nový způsob, jak pravidla dodržovat tam, kde jejich praktikám nerozumí či pro ně nemají pochopení. Pravidla každodenního života jsou upravena Božím zákonem šarí'a. Šarí'a je aplikována na všechny oblasti lidského života. Neodděluje od sebe zákon náboženský a světský. Určuje správný způsob chování a obsahuje soubor norem, které jsou návodem k tomu, jak být správným muslimem. Pravidla upravují vztah člověka k Bohu, sféru sociální interakce a sféru zákazů, včetně trestů za přestupky.

Praktiky, které byly v rozhovorech zmiňovány, se týkaly alimentárních zvyklostí. Je obtížné zajistit potraviny, „*který mají být podle pravidel islámu.*“ Muslimové musí konzumovat halál stravu. „*To je maso, který je zabítý po islámsku.*“ Mají na vybranou - buď ho pořizují přímo v Praze, ale pokud jsou z daleka, tuto možnost nemají. Využívají služeb arabského obchodu, který se specializuje na dodávání halál stravy. V Praze jeden takový je, turečtí muslimové zvažují založení obdobného obchodu pro svou skupinu. Arabský obchod v Praze funguje téměř dvanáct let a stal se významným podpůrným prvkem pro muslimy žijící v hlavním městě a jeho okolí. Halál stravu lze také zakoupit v mešitě. Jinou alternativou je, že si halál stravu muslimové zajišťují sami: „*... koupím živou slepici a já je sám zabiju jak halál.*“ Muslimové, kteří jsou z periferie, získávají stravu svépomocí nebo od dodržování pravidla ustupují. Ajsa říká: „*My kupujeme v obchodech a neřešíme to. Musíme jíst maso. Vaříme s krví, to mají muslimové zakázané.*“ Jiní zase tak bedlivě složení stravy na etiketách konzerv a jiných masných produktů nestudují. Nedůvěřují tomu, co kupují: „*... když je tam napsáno kuřecí párky, tak nikdy nevěřím tomu, že to kuřecí párky jsou.*“ Problémem je vepřové maso, ale i bílý jogurt, pokud je v něm želatina. Příslušníci tureckého etnika řeší potíže se stravováním dovozem potravin z Německa, kde jsou běžněji dostupné.

Dospělí dokážou své stravování ohlídat, problémem jsou ale děti, které dochází do školních jídelen. V tom případě rodiče vyjednávají se školou či školkou, aby děti nekonzumovaly vepřové. Tyto dohody jsou vyjednávány bez velkých obtíží. Hasan k tomu



dodává: „...*tam nejsou s jídlem problémy ... třeba už tam jsou na celý den (o dětech), do těch čtyř hodin. Funguje taková domluva, dohoda, mezi ředitelstvem a námi, aby jim (dětem) nedávali vepřový.*“ Jiný muslim uvádí, že byl nepříjemně překvapený, když zjistil, že dcera ve školce požívá vepřové: „*A potom jsem jim to nahlásil a bylo to v pohodě.*“

Další praktiky se týkají sféry etického jednání. Pravidla islámu přikazují nelhat, nekrást, nikomu neubližovat. O Božím zákonu vztahujícím se k této oblasti, Karim říká: „... *naučí tě spoustu věcí z toho, jak správně odpovídat na každou otázku, jak se správně chovat, nekrást ... neopíjet se - pak člověk neví, co dělá ...*“. Upravuje jednání vůči sousedům a ostatním lidem. Jednání podle pravidel islámu vyžaduje vysokou míru sociability, předpokládá společenskost a očekává ji i od druhých. Právě zde muslimové komentují nezáměr Čechů například o seznamovací sousedské návštěvy po nastěhování muslimů do domu. Sociabilita se projevuje ve způsobu navazování kontaktů s tzv. „významnými druhými“. Muslimové se orientují buď na své blízké či na aktéry širšího prostředí. Část se zaměřuje především na přátele z okruhu muslimů: „*Kamarády mám, ale nejvíc jich je z té muslimské komunity. Opravdové přátele. V práci mám kolegy, ale to není o přátelství.*“ Někdy jsou upřednostňováni blízcí, kteří sdílí tutéž etnokulturní identitu. „*Možná si spíš hledám přátele mezi muslimy - Turky, protože naše kultura je jiná.*“ Jiní muslimové se nezdráhají nalézat přátele mezi etnickými Čechy. Především se jedná o kolegy z práce, s kterými muslimové tráví společně i volný čas. „*Kamarády mám tady. Bavíme se o práci, drbeme.*“ Dále jde o spolužáky, učitele nebo osoby, které sehrály roli „významných druhých“ v inkluzivních projektech.

Předpisy dle interpretace muslimů umožňují smíšená manželství. „*Islám něco takového, jakože Muhammad přikazoval, aby se vzali ti vzdálenější, aby lidé byli silnější, aby se neoslabil, nedegradovali*“. Podle zásad islámu není možné uzavřít sňatek muslimky s nemuslimem, opačně to není problém. Právě z řad manželek muslimů se rekrutuje řada konvertitek. První generace také řeší otázku budoucnosti svých dětí a jejich případného mezeitnického sňatku. V podstatě jsme našli tři varianty přípustnosti mezeitnického sňatku: zásadní odmítnutí, akceptaci za jistých podmínek a ponechání svobodné volby. První varianta usiluje o zabránění takového sňatku, i když je připuštěna i jiná eventualita. „*Snažím se, aby to bylo podle islámského způsobu, ale moje manželka (Češka - pozn.) má na ni (dceru - pozn.) vliv. Ale snažím se ji (dceru - pozn.) usměrnit tam, kam bych potřeboval já.*“ Někteří jakýkoliv ústupek odmítají. „*Dcera se tady zamiluje, těžko pochopit, to je pro mě hrozná věc.*“

*„Snažím se to ovládat, chci, aby to bylo jinak.“* Jistý ústupek je možný, pokud by eventuelní partner dcery přistoupil na islám. Pak by byla podmínka sňatku muslimky s muslimem splněna. Pokud muslimové nadřazují etnokulturní identitu před náboženskou, nepostačuje partner - muslim, ale musí navíc pocházet z téhož etnika. Někdy je tolerován sňatek muslima s nemuslimkou - Češkou. *„To by mi nevadilo. Když nebude zbytí, tak ať se netrápí (syn - pozn.), navíc když s tím bude ta holka souhlasit ... A přestoupí na naši víru.“* U muslimů, kteří v České republice pobývají déle, se smiřují i s eventualitou, že partner nebude pocházet přímo z muslimského prostředí. Zodpovědnost za volbu rodiče je v tomto případě přenesena na děti. *„Já jsem toho názoru, ať se rozhodne sám (o synovi - pozn.). Jak bude mít osmnáct, bude mít rozum, ať se rozhodne, jak chce. ... Tak to stejně nemůžu ovlivnit, sám mám za manželku Češku.“* Jedna z matek k tomu říká dětem: *„Když se zamilujete do Čecha nebo někoho jiného, nevadí mi to, hlavně, když jste šťastní.“*

Dalším pravidlem je zachovávání úcty k rodičům, a to po celý život. Muslimové se podivují nad společnostmi, kde jsou staří lidé „odkládáni“ stranou do domovů důchodců a ponecháni samotě a zapomenutí. Společnost, která takové jednání připouští, pokládají za amorální. K muslimskému způsobu života patří také pravidelná modlitba. Této praxi občas stojí v cestě zaměstnání. To občas bývá problémem pro muslimy, kteří pracují, a práce jim neumožňuje dodržovat modlitební časy nebo není k dispozici prostor, kde by se dalo bez vyrušení modlit. Júsuf a další si dokázali na pracovištích vytvořit prostor pro modlení: *„Všichni vědí, že jsem muslim, praktikující muslim. Že i v práci se modlím. Všichni mě respektují, respektují i tady mé potřeby, víte?“* Jiní muslimové ale nechtějí v zaměstnání zbytečně popouzet okolí a tak raději od modlitby upouští. Také na páteční modlitbu, pokud se odehrává v mešitě, je potřeba se ze zaměstnání uvolnit. *„V pátek, pokud jdu do mešity, nemohu být tak dvě tři hodiny v práci. A to i když člověk pracuje blízko, samotná modlitba je tak na půl až tři čtvrtě hodiny.“* Náročné je také držení půstu. Muslimové také finančně podporují ty, kteří potřebují pomoc. Murad počítá: *„Účastním se darů pro chudé. Například nás je doma pět, za každého sedmdesát korun a to dám nějaké osobě, která peníze nemá, např. matce své manželky. To musím. Takový jsem muslim.“*

Podoba sociálních praktik se v novém prostředí vyjednává. Zaznamenali jsme celkem dva výsledky tohoto vyjednávání. Ve většině případů sociální aktéři pravidla přizpůsobovali novému životnímu způsobu, spíše výjimečně reagovali důraznějším a striktnějším dodržováním pravidel a zásad. Například pokud chce muslim někde společně pobývat s kolegy, musí řešit

problém, zda na večírek dorazí nebo ne. Ayman alkohol nepije a říká: „*Když někdo říká, že nesmím sedět tam, kde prodávají alkohol, tak to znamená, že nesmím sedět vůbec nikde ... já jim nemůžu říct, nepůjdu s vámi, protože tam bude alkohol.*“ Zaremu zase v Česku překvapilo, že lidé doma chovají psy. „*Jsou to takové drobnosti. Třeba u nás bych nikdy nemohla mít psa v domě. Je to podle muslimských pravidel*“.

Provázanost zákona náboženského a světského ovlivňuje praktiky aktérů a také jejich integrování do společnosti. Porušení pravidel každodenního života je sankcionováno vyloučením z duchovní komunity a je považováno za „zradu“ islámských principů. V běžném životě však muslimové mnohá pravidla znovu vyjednávají. První ústupky jsou drobné a týkající se praktičtějšího vedení způsobu života. Řada praktik je reinterpretována a získává nové významy. Lajla k nošení šátku dodává: „*... u nás nemůžu chodit bez šátku. Tady jsem teď a šátek mohu nosit.*“ Nošení šátku hidžábu nyní získává nový význam, je projevem individuální svobody. Omar zase přichází s ospravedlněním nenošení šátků v nemuslimském prostředí. Žena s šátkem na hlavě se stává nežádoucím terčem pozornosti (stigmatizace) a paradoxně ji více ochrání nenošení šátku. Žena bez šátku je spíše anonymizována a splývá s okolím, což ji lépe chrání. Šátek je v nemuslimském prostředí nápadným symbolem, podle kterého je ihned zřejmé, že se jedná o muslimku. Ta je vystavena zvědavým pohledům, v horším případě se může stát terčem nevhodných a urážlivých poznámek. Ajša očekává, že přijde doba, kdy „*se prostě nikdo nebude stydět chodit po ulici se šátkem*“.

Rekonstrukce religiózních identit je díky silné kolektivní sebeidentifikaci téměř nemožná. Muslimové sice transformují každodenní praktiky, ale své religiózní identity se málokdy vzdávají. Tato identita je situačně flexibilní, ale zůstává primární skupinovou identifikací. Ve větě „*přesto, že jsem muslim, rád si zajdu na pivečko*“ zaznívá, že o identitu muslima se nedá připravit nerespektováním norem. Muslimka z teritoria bývalého SSSR si dokáže představit, že život nepodřídí některým pravidlům islámu. Nicméně odmítá vzdát se své religiózní a etnokulturní identifikace, která je jí tak blízká (primární).

Někteří muslimové se i po letech pobytu vyrovnávají s tím, že nerespektují islámský zákon. Cítí se provinile, před příbuznými v domovských zemích skrývají svůj odklon od víry nebo si slibují, že se ve stáří vrátí do země původu a dožijí svůj život tím správným způsobem. Raisa se jako muslimka vzpírá těm pravidlům islámu, která omezují způsob života, na který byla zvyklá už doma. „*Podle Koránu se například ženská musí oblíkat, aby jí*

*nebyly vidět nohy nebo tvář. To já neberu. Naše země žila dlouho v komunismu, ta utiskovala takové systémy ... my jsme si zvykli žít moderně, chodit v oblečení, ve kterém chceme.“* Její babička jí hrozila, že pokud se provdá za křesťana, budou její předkové a dědové potrestáni: *„Když porušíš muslimská pravidla, když zradíš, tvoji předci shoří v ohni.“* Totéž slyšela od své matky, ale po pár letech pobytu v České republice názor změnila. Podstatné je, že se cítí být šťastná. Příklon k individualistickým hodnotám dokázal potlačit hrozbu trestů pro předky, kteří by měli být ctěni. Jiná muslimka poměřuje odklon od islámu podle toho, jak byly pravidla dodržovány před příchodem do země: *„Řekla bych, že někteří muslimové, teď když bydlí v Čechách, ztratili něco, co měli předtím ... Nevím, záleží na každém, jak to kdo cítí a nakolik byl předtím muslimem.“*

### **Religiózní a etnokulturní identity v rámci imaginární komunity**

Několikrát jsme v textu použili termín „*muslimská komunita*“. Pokud používáme vymezení komunity, míníme tím jistý typ kolektivity, který je dán členstvím a sounáležitostí členů. Pokud chceme používat pojem komunita, byť jako analytický nástroj, musíme objasnit, co jí rozumíme. Komunita, též pospolitost nebo společenství, je sociální útvar, který charakterizují jeho specifické postavení navenek, v rámci širšího sociálního prostředí (hranice mezi in-group a out-group) a zvláštní typy sociálních vazeb uvnitř, mezi členy (souvztažnost a sebeidentifikace). Muslimové mají v Česku specifické postavení navenek, které je zapříčiněno jejich odlišností a okrajovým kulturně - historickým podílem na české společnosti. Především islám je pokládán za „*cizí*“ náboženství, znak jinakosti. Muslimové jsou cizinci, na které pohlížíme s nedůvěrou, lidé, kteří nejsou tak úplně jako my (Bauman 1996). O zvláštním typu sociálních vazeb můžeme uvažovat zejména s ohledem na příslušnost muslimů k univerzální obci věřících (umma) nebo v případě mezietnické solidarity. Univerzalita ummy překrývá regionální a etnokulturní identity a vytváří referenční rámec pro všechny muslimy. Tato příslušnost ale může být prožívána sociálními aktéry různě intenzivně. Nepraktikující muslimové, kteří striktně nedodržují Boží zákon a nejsou „*správnými*“ muslimy, nemusí jednat s ostatními solidárně nebo dospívat ke vzájemnému porozumění. Dokonce mohou usilovat o zpřetrhání všech vazeb. Pokud můžeme v prvním případě být přesvědčeni o vhodnosti termínu „*komunita muslimů*“, v případě druhém již trochu pochybujeme – komunita je fragmentarizována do několika skupin, které se liší jazykem, představami, zvyklostmi a také názory a cíli. Důvodem, proč užíváme analytickou kategorii, je, že se i nepraktikující muslimové vyrovnávají se svou islámskou identitou (např. její ztrátou) a

kolektivní identifikaci během procesu integrace znovuprožívají. Budeme také sledovat, jak se s komunitou muslimové sebeidentifikují a do jaké míry vlastně můžeme o imaginární muslimské komunitě jako rámci pro tvorbu identit vůbec hovořit.

Použití termínu komunita evokuje imaginární komunitní jádro, které charakterizuje vysoká hustota in-group vazeb a sebeidentifikace s komunitou věřících. Do imaginárního centra můžeme umístit právě muslimy praktikující. Praktikující muslimové se podílí na aktivitách ve prospěch muslimské obce, aktivně se zapojují do organizovaných forem kolektivního života. Vesměs se soustřeďují kolem mešit, modliteben a organizací. Mezi aktivními muslimy nalézáme i „české“ konvertity. Směrem navenek komunita usiluje o vytváření pozitivního a koherentního obrazu muslimů v české společnosti a islámu obecně. Setkáváme se s nárokováním reprezentace religiózních identit. Přesto čas od času vyvstanou spory jak mezi organizacemi, tak i mezi jejich členy. Pokud budeme postupovat od tohoto pomyslného centra směrem k okraji komunity, tak na ni lokalizujeme ty, kteří se za muslimy stále považují, nicméně již nejsou praktikujícími muslimy nebo pochybují, zdali se ještě mají za muslimy považovat. Do tohoto fragmentu patří muslimové, kteří pobývají na teritoriu státu již delší dobu a jsou prostorově rozptýleni. Často se ani nestýkají s ostatními muslimy, nemají pevné vazby na komunitu, nanejvýš nepravidelné vazby na příslušníky téhož etnika. V případě těchto muslimů je vhodnější spíše hovořit o etnických či klanových sociálních sítích, které přichází do občasných kontaktů s muslimy komunitního jádra.

K heterogenitě muslimské přítomnosti přispívá „nová“ imigrace. Nově příchozí imigranti jsou příčinou dynamického rozvoje „komunity“ a také některých tenzí, s nimiž se musí již „zavedení“ muslimové vyrovnávat. Nově příchozí, pokud přichází do kontaktu s muslimy komunitního jádra, do něj vnáší zvyklosti svých zemí a mnohdy se složitěji přizpůsobují prostředí již vyjednaných pravidel a zvyklostí. „Zavedení“ muslimové si jsou vědomi toho, že adaptační proces je u nově příchozích náročný, vyčítají jim malou ochotu akceptovat vyjednaný řád. Podle slov jednoho muslima se v počátcích pobytu „*neohlížejí na českou realitu, ani se v ní nevyznají*“. Dalším prvkem, který ovlivňuje dění v komunitě a procesy vyjednávání s out-group prostředím, je skutečnost, že praktikující muslimové, kteří v Česku pobývají déle (od 70., 80. a 90. let), jsou vysokoškolsky vzdělaní lidé, mezi nimiž nalézáme inženýry, lékaře, architektky atd. Tato „elita“ se vypořádává s prvky, které vnáší do života komunity noví imigranti.

Anthony P. Cohen (2000) označil komunitu za kompas sociálních identit, za rámec pro jejich tvorbu a formování. Náš výzkum ukázal, že ono „*patření někam*“ a pocit souvztažnosti se týká v první generaci především dvou méně flexibilních speciálních sociálních identit: etnokulturní a religiózní. Náboženské identity se střetávají či překrývají s etnokulturními v procesu jejich reprodukce. Složité vztahy mezi oběma identitami vytvářejí specifické pole, v němž se mísí dominance té které identity. Imigrace tento kontrast pouze umocňuje, jak dokládá ve své analýze vztahu religiozity a etnicity Harold J. Abramson (1979). Dominanci religiózní identity provází snaha přepsat etnokulturní identity či je alespoň upozadit nebo stigmatizovat jako ne-islámské. Dominanci etnokulturních identit zase charakterizuje rezistence vůči preferování religiózní identity a důraz na zachování vlastního smyslu pro etnicitu.

Religiózní identity jsou lokalizovány především do komunitního jádra. Z této perspektivy jsou interpretovány „*jiné*“ tradice a zvyky nearabských etnik jako méně přijatelné a ne-islámské. Někdy jsou etnokulturní identity stigmatizovány, jindy zase ignorovány. Muslimové, kteří se lokalizují spíše na okraj či mimo komunitu, zdůrazňují své etnokulturní identity a různými způsoby je propojují s identitou náboženskou. Tradice a místní zvyky jsou uvedeny do souladu s islámskými zásadami, buď formou analogie, nebo komplementárnosti.

Muslimové, kteří se identifikovali s jádrem komunity, neváhali kritizovat tu verzi islámu, kterou reprezentují arabské nebo obecně islámské státy, jejichž elity se nechaly ovlivnit sekularizací. „*Říkám, že neexistuje ani jeden stát - z těch arabských nebo islámských, který reprezentuje správný islám. Jsou to sekulární země, sekulární systémy. Nedodržují de facto ty správné zásady. ... V duchu islámu je demokracie, ale kde je ta demokracie?*“ Dominance religiózní identity připouští různé interpretace islámu. Může se jednat o „*dnešní*“ islám, který neodolal svodům moderní doby a je utvářen lidmi, kteří nejsou zrovna správnými muslimy. Oproti němu se profiluje islamistická verze „*správného*“ islámu, který je očištěný od nevhodných etnokulturních a modernizovaných „*nánosů*“. Správným islámem je také ten, který není mediálně pokřiven a je očištěn od šířených nepravd. Podle muslimů z jádra k obrazu správného islámu nemá česká společnost šanci proniknout - je zastíněn informacemi o terorismu, fanaticích a pronásledování muslimských žen. Z necentrálních pozic zazněla ještě další varianta správného islámu: „*správný*“ islám se distancuje od extremistických názorů, forem násilí, které nejsou ospravedlnitelné. Je apolitický, neusiluje o dominanci ve veřejném

prostoru a je spíše vnitřní záležitostí konkrétního věřícího. Tato interpretace islámu je evidentně privatizovaná.

Na základě dominance té které identity můžeme rozlišit dva ideální typy muslimů: s vazbou na komunitu a bez vazby na komunitu. Většina muslimů s vazbou na komunitu, kteří se s ní identifikovali, a patří ke komunitnímu jádru, jsou praktikujícími muslimy.<sup>11</sup> Aktivně se zapojují do činnosti komunity a patří k více či méně angažovaným členům. Jedná se o okruh osob, které jsou ochotny islám reprezentovat na veřejnosti a představují se jako reprezentanti muslimské komunity. Ale i komunitní jádro je značně heterogenní a fragmentarizované, což se čas od času projevuje na vzájemných vztazích mezi jednotlivými organizacemi. Vesměs se jedná o muslimy, kteří do České republiky přicestovali s cílem vystudovat vysokou školu. Prošli přípravnými jazykovými kurzy, což značně ovlivnilo a uspišilo jejich další sociálně-ekonomickou integraci. Během studií anebo po jejich ukončení se oženili a rozhodli se v Česku zůstat. Založení rodiny jejich rozhodnutí definitivně utvrdilo. Někteří z nich za sebou mají mnohaletý pobyt a jejich děti navštěvují české školy. Zmínění muslimové si zakládají na vzdělání svých dětí a vesměs pocházejí z arabské sunnitské subcivilizace. Jsou Arabi a jen výjimečně mezi nimi nalezneme muslima z afrického kontinentu. Na tyto muslimy mají úzké vazby čeští konvertité.

Muslimové s vazbou na komunitu konstruují univerzalistický náhled na islám, který se opírá o vizi celosvětové komunity vzájemně solidárních muslimů, imaginárního společenství bratrů a sester. Univerzalizmus příliš nezohledňuje rozdílné etnokulturní identity různých etnik, které islám přijaly za své. Muslimové z jádra komunity se považují za reprezentanty komunity, jejichž úkolem je šířit islám a dbát na vhodnou formu jeho prezentování na veřejnosti. Kladou si za cíl rozptýlovat obavy z islámu a obeznamovat s ním jisté segmenty veřejnosti. Tito muslimové žijí podle islámských pravidel a nečiní jim problém se k islámu veřejně hlásit. Často čelí různým tlakům z okolí a musí trpělivě vysvětlovat a objasňovat, jak to vlastně v islámu chodí. Situaci ztěžuje okolnost, že často narážejí na nepochopení, jehož příčinou je malé povědomí Čechů o islámu obecně. Reprezentanti islámu se snaží o obhajobu islámu, a také o jeho veřejnou prezentaci. Někteří muslimové sami sebe chápali jako první šířitele islámu v českém prostředí. V těchto interpretacích občas zaznívá vůle po islamizaci

---

<sup>11</sup> Za praktikujícího muslima označujeme toho, jež se hlásí k islámu, klade důraz na dodržování praxe věřícího v každodenním životě a dbá na dodržování pilířů víry.

společnosti. Vesměs stáli u zrodu dnes fungujících organizací, například se podíleli na zakládání organizací nebo výstavbě mešit. Vytváří historii své komunity a docela dobře ji znají. Muslimové, kteří se lokalizovali do pomyslného centra komunity, si kladou za cíl zastřešovat všechny muslimy, kteří pobývají na území Čech a Moravy. Vytváří podmínky pro přijímání českých konvertitů a rovněž své praktiky směřují k muslimům, kteří se nacházejí spíše na okraji komunity či mimo ni. Tyto praktiky mají misijní charakter. Jsou legitimizovány pomocí, ale směřují k překrytí etnokulturních identit nových imigrantů.

Již jsme uvedli, že muslimové s vazbou na komunitu usilují o vhodné formy prezentace islámu veřejnosti. Jádrem komunity je otevřené zejména vůči mladé generaci Čechů, v níž spatřuje šanci většího přijetí a tolerance, proto podporují aktivity zaměřené na žáky a studenty. Přijímají návštěvy studentů v mešitách, pomáhají studentům vysokých škol při psaní závěrečných prací a přednášejí na školách a univerzitách. Reprezentace islámu vyžaduje jisté podmínky: „*Uznání a právo. Aby mohli reprezentovat islám tak, jaký je. Ten správný islám.*“ Prezentace islámu začíná tím, jak se stoupenci islámu chovají a jak jednají. Snaží se být vzorem pro své okolí. Vhodné je chovat se tak, „*abych nezanechal po sobě nějaké špatné zkušenosti a špatné stopy. Abych byl dobrým velvyslancem islámu*“. Do obrazu mírumilovných a poctivých muslimů nezapadají ti, kteří se objevují v novinách a televizi jako členové různých organizovaných zločineckých skupin. Obraz zatýkaného Araba pro držení omamných látek dostává podle Husajna větší mediální prostor než každodenní život například muslima - lékaře. Jeden z muslimů navrhuje, aby byli reprezentanti islámu zaměstnáni na státních úřadech - čeští muslimové nebo konvertité by dokázali úřadům islám více přiblížit. Na náležité formě prezentace islámu by se měl podílet také stát: „*Stát by měl zajistit, aby média šířila o muslimech pozitivní obraz, aby informovala objektivně.*“ Muslimové se snaží více otevřít okolnímu světu a pořádají různé besedy a přednášky. Na ně zvou ty muslimy, jichž se diskutovaný problém nejvíce dotýká, a znají ho nezprostředkovaně. „*Když se někdo chce podívat do mešity, je dobré vědět, že fakt může přijít kdykoliv.*“

Muslimové se brání stigmatizaci a odmítají „*očerňování*“ islámu. Islám je podle nich na veřejnosti představován v negativním slova smyslu. „*Oni furt na něj vytahují jenom špínu.*“ Právě proto se objevují snahy předkládat veřejnosti na webových stránkách nonkonformní informace, které pocházejí podle muslimů z „*druhého břehu*“. Tvůrce stránek nám k rostoucí návštěvnosti svého webu řekl: „*Jsou tu dvě věci. Za prvé, existuje velký počet těch, s nimiž můžeme mít společné zájmy, jde o politiku, i když nechtějí být muslimy. Chtějí jen*



*něco vědět. A za druhé, když roste počet těch lidí, kteří se zajímají, i když nejsou muslimy, tak jsme s tím museli něco udělat.“* Muslimové z jádra jsou přesvědčeni o nevyhnutelnosti deprivatizace náboženství. Islám je vizí dobré a spravedlivé společnosti. Islám je schopen uzdravit společnost, která není schopna řešit své vlastní problémy. *„Když lékař léčí jenom příznaky, nemoc stejně nakonec vypukne.“*

Angažování muslimů s vazbou na komunitu se ubírá dvěma směry. První se soustřeďuje na vytvoření prostoru pro fungování muslimské komunity v české společnosti. Následují aktivity směřující k vytvoření institucionálního a organizačního zázemí pro muslimy. *„Jednak to byl náš hlavní cíl, mít tu mešitu. Potom seznamovat veřejnost a podávat objektivní informace o islámu a muslimech. A snažit se tady docílit lepších vztahů mezi majoritou a muslimskou minoritou. A potom taky mezi Českou republikou a islámským světem. Samozřejmě komunita rostla a rostla a přibývá počet konvertitů. Ze začátku to byly vesměs holky, protože se jim líbili spolužáci muslimského vyznání, ale potom nastal určitý zlom. Jednu dobu bylo více kluků než holek. Dneska je to takové vyrovnané.“* Aktivity také směřují dovnitř komunity a k organizování vnitřního dění. Jedná se o páteční kázání, organizaci ramadánu, provoz mešit, výuku pro „nové muslimy“, výuku pro děti, přednášky apod. Mimořádnou aktivitou bylo angažmá brněnské islámské nadace ve věci propuštění zajatých českých novinářů v Iráku.

Muslimové s vazbou na komunitu se zasazují o šíření univerzalistické vize, která zahrnuje všechny muslimy pod jeden „*deštník solidarity*“. Brání tomu ale skutečnost, že muslimská komunita je značně heterogenní, navíc ji neustále rozšiřují noví imigranti, kteří se teprve na nové prostředí adaptují. Jádro komunity tenduje k vytváření vlastních separovaných institucí, které odpovídají úsilí vytvořit komunitu, která dokáže své členy náležitě ochránit před negativními vlivy a nebezpečími, přicházejícími z okolní společnosti. Mezi tyto instituce má patřit muslimská škola pro děti, další mešity, vlastní média, halál obchody, kulturní centra a kluby.

Přejdeme nyní k druhému typu muslimů bez vazby na komunitu. Lokalizují se buď někam na okraj komunity, nebo úplně mimo ni. Oproti univerzalistické vizi, která je vlastní komunitnímu jádru, se setkáváme spíše s etnokulturním partikularismem. Zmínění muslimové pochází spíše z nearabského světa - z Afriky, Evropy, teritoria bývalého SSSR. Čím se liší od muslimů z jádra komunity? Důležité jsou jejich etnokulturní identity, které mnohdy zastiňují i

identitu náboženskou. Tito muslimové se liší tím, že dodržují různé zvyky, tradice a rituály, které nemají s islámem mnoho společného. Navíc se jich nehodlají vzdát. Nejlépe to vyjádřila jedna muslimka z bývalého SSSR, když odpovídala na otázku, jakou ideální nevěstu si představuje pro svého syna: „*Jsem proti tomu, aby to byla muslimka, Arabka, byť dcera arabského šejka. Mně je to jedno. Musí to být Čečenka nebo Inguška.*“ Mladý muž z Afriky si vybírá své přátele raději mimo pomyslné jádro: „*Mám kamarády muslimy, ale jsou stejní jako já. Nechodím za Iráčany nebo Syřany nebo takovými Araby. Za prvé jim nerozumím. Když mluvíme, mícháme do toho hodně francouzštinu. Kdybych mluvil se Syřanem, budu mu možná jedno slovo vysvětlovat půl hodiny. Raději budu mluvit s Alžířanem ... s Tunisany ... jsou stejní jako já.*“ Etnokulturní identity a jejich udržování tříští necentrální část komunity na několik segmentů, spíše se jedná o etnické sociální sítě, které jsou velmi různorodé (rodinné, klanové) a fungují na bázi etnické solidarity. Hodně separovaní jsou Turci a Čečenci, etnické skupiny, které si zakládají na vlastních pravidlech.

Mezi muslimy bez vazby na komunitu nalézáme jak praktikující muslimy, tak i muslimy semipraktikující a nepraktikující. V těchto fragmentech dochází častěji k procesům asimilace, ale také separace a marginalizace. Některé části skupin asimilaci čelí uzavíráním se do sebe, čehož výsledkem je separace od okolního prostředí. Například Turci mají v Praze svou vlastní modlitebnu a svůj „*vlastní muslimský svět*“.

Zajímavé je, že muslimové bez vazby na komunitu ve srovnání s muslimy s vazbou na komunitu více vnímají svou cizost a odlišnost. Jsou příchozími cizinci, kteří se soustředí na zajišťování legálního pobytu na území České republiky. Domnívají se, že jejich potíže pramení právě z oné cizosti, na kterou ještě Češi nejsou zvyklí. Patří sem také někteří azylanti, kteří v České republice získali azyl. Ve své vlasti byli pronásledováni, nyní si ale obtížně zvykají na samostatný život, který přichází po době pobytu v azylových zařízeních, kde jim byla poskytována podpora a péče. Zmínění muslimové se považují za cizince, kteří nejsou příliš vítáni a kterým jsou do cesty kladeny různé překážky. Cílem jejich inkluzivních projektů je získání občanství, které je zárukou toho, že mohou v zemi definitivně zůstat a že nabudou stejných práv jako etničtí Češi. Od občanství očekávají eliminaci cizosti, a i když ji zcela neodstraní, tak alespoň formálně z nich učiní občany rovné těm českým. Občanství skýtá ochranu a také možnost plně se podílet na konzumaci práv spojených s občanstvím. Tito muslimové očekávají, žádají a také využívají systémové podpory. Příčiny neúspěchu jsou častěji než u muslimů z jádra hledány v odlišnosti a ve statusu cizince.

## Začleňujú se migrujúci muslimové do „českej“ spoločnosti?

Integrace imigrantů začala přitahovat větší pozornost sociálních vědců přibližně od poloviny dvacátého století. Od osmdesátých let téhož století se sociologie zabývala více právními, ekonomickými, politickými a dalšími konsekvencemi pobytu imigrantů, až na přelomu století se zájem sociologů obrátil více k významům integrování a procesu úspěšné integrace do společnosti. Samotný případ muslimů je od té doby (nejen) pro sociální vědce výzvou a to pro svou nálepkou resistantnosti vůči integraci, kterou islám získal.

Přitom je důležité rozumět oněm obtížím se začleňováním v širším kontextu – migrace, etnicity a religiozity. V případě islámu je v popředí pozornosti zmíněná religiozita. Již dříve jsme zmínili nepřehlédnutelnou tendenci deprivatizace náboženství, která se projevuje odmítnutím zbavení náboženství veřejného charakteru a vlivu, což vyvolává konflikty při kolonizaci veřejných prostor (Rex 1994), stejně tak se prosazují silné formy institucionalizace v podobě zakládání mešit, islámských organizací, náboženských škol a autorit a zjevné religiózně-kolektivní identifikace (Maréchal & Allievi et al 2003), které se jeví jako výraz odmítání jakéhokoliv začleňování do společnosti. Nezanedbatelný vliv přitom má vymezení role náboženství v té které společnosti a z toho pramenící více či méně intenzivní konflikt náboženství (islámu) a deklarovaných hodnot. Nelze přehlédnout, že zahalování žen na veřejnosti nebo omezování výstavby mešit v různých evropských zemích pobuřuje různou měrou. Rovněž nelze nepřehlédnout vliv interpretace islámu jako nemoderního, zaostalého, netolerantního, nezralého, konfliktního, primitivního a fundamentalistického náboženství, které je v rozporu s demokratickými a liberálními či konzervativními pojetími západních společností.<sup>12</sup> Jsme svědky zvýznamňování náboženství, což vede k opomíjení role etnicity a samotného faktu imigrace na průběh integrace do společnosti. Snad nejvýrazněji je to viditelné na „*islamizaci*“ sociálních nepokojů, které propukají čas od času na předměstí velkých evropských měst, kdy je zastírán sociální původ těchto rebelií. Optika primární religiózní identifikace „*muslimů*“ pak zastiňuje další významné sociální identity, jimž se už tolik pozornosti nevěnuje.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Postavení islámu v tomto směru připomíná situaci katolicismu v 19. století, které bylo vystaveno silnému sekularizačnímu tlaku a veřejné kritice (Casanova 2006: 36).

<sup>13</sup> Synonymizace imigrace a islámu je výrazná v případech, kdy imigrantské skupiny pochází z jednoho regionu (Turci v Německu, Marokánci v Belgii), což „má za následek superponování různých dimenzí 'odlišnosti' (jinakosti), jež zhoršuje problémy vymezování se, přijetí a inkorporace“ (Casanova 2006: 32).

Případ muslimů imigrantů v České republice jev evropském kontextu zvláštní. Poukazuje totiž na méně problémové začleňování do české společnosti, což je ve srovnání se situací v některých evropských zemích skutečně ojedinělé. Ron Lesthaeghe (2000) představil čtyři základní situace integrace, které uplatnil při komparaci muslimských společenství v Belgii. Uvádí, že celkem mohou nastat čtyři výsledky začleňování (ideálně-typické situace) do společnosti a to na základě různé míry kombinace „*uchovávané etnicity*“ a „*začlenění do společnosti*“. Integrační proces vytváří široké pole možností, v němž jsou situovány čtyři možné výsledky integrování. Jedná se o marginalizaci, separaci, asimilaci a integraci. Marginalizace představuje opuštění etnické identity, které současně neprovází ani začleňování do společnosti. Při asimilaci dochází také k opuštění etnicity, ale na rozdíl od marginalizace ji provází začleňování. Separace se vyznačuje vědomým odmítnutím přijímající společnosti a provází ji důsledné ulpívání na vlastní etnicitě. Integrace znamená jakýsi kompromis, kdy dochází ke konvergenci se společností a současně zůstává zachována etnická identita.

Při pozorování a zkoumání životních příběhů muslimů imigrantů v české společnosti lze nalézt všechny čtyři základní situace. Setkáváme se s muslimy, kteří jsou marginalizováni, separováni, ale i asimilováni a integrováni. Trajektorie začleňování jsou různorodé, stejně jako výsledky rekonstrukcí identity, které proces integrace provázejí. Na místě je otázka, které ze zmíněných situací dominují.

Marginalizace byla v rámci našich rozhovorů okrajovou záležitostí. Její známky jsme zaznamenali u muslimů z Afriky. Nelze ji ale vyloučit u části tzv. druhé generace muslimů. Setkali jsme se s muslimy, jejichž životní situace byla krajně nepříznivá. Nedaří se jim získat sociální status, nelze ho odvodit od zaměstnání nebo financí, protože se pohybují na nejistém sekundárním trhu práce. Ani vzdělání v tomto ohledu není výhodou, naopak se ukazuje, že zvyšuje aspirace a konfrontace s životním neúspěchem potom vyznívá o to tvrději. Marginalizováni se necítí být součástí české společnosti, nezapustili v nové zemi kořeny, a současně se vzdali své kultury i náboženství. Na příbězích lze vysledovat počáteční snahu do okolí zapadnout, přizpůsobit se mu, převzít běžné druhy jednání, ale po čase dochází k rozčarování – starý svět se rozplynul a nový nepřináší žádné uspokojení. Nedaří se ekonomická, ani sociální integrace, tito lidé se ocitají na pokraji obou světů s pocity rozpolcenosti, vykořenění, „*odpadlictví*“, dezorganizace a narušené sebedůvěry, která brání

smysluplnému jednání a fungování. Na neúspěších se podílí absence sociálních sítí (neexistence krajanů a odmítání arabskými muslimy) a obecně nízký sociální kapitál.

Také separace je poměrně výjimečnou situací. Zaznamenali jsme ji u muslimek, které v Česku pobývají se svými manžely, její skutečný rozsah ale může být o něco větší. Jejím zjištění brání nemožnost proniknout do těchto segmentů, kdy je velmi obtížné získat souhlas s rozhovorem většinou nejdříve od manžela, a teprve poté od konverzační partnerky. Případy separace se objevují v rámci turecké imigrace. Separace je pravděpodobnější u malých uzavřených etnických skupin, které se nezapojují do činnosti muslimské komunity jako celku. Jedná se vesměs o příběhy muslimek, které byly vytrženy ze své domoviny a prostřednictvím smlouveného sňatku se ocitly v Česku. Jejich možnost se blíže seznámit s okolím je limitovaná. Neznalost jazyka je izoluje a většina sociálního života se koncentruje do prostoru domácnosti. Možnosti navázat sociální vztahy mimo domácnost jsou minimální. Výjimkou jsou občasné setkání s krajanami, které tvoří jen omezenou sociální síť. Patrné jsou defenzivní strategie, malé praktické vědění o české společnosti, přetrvávající orientace na navyklé životní způsoby a původní zemi, nespokojenost s životem a silná touha po návratu.

Další inkluzivní projekty ústí v asimilaci, s níž jsme se setkali o něco častěji než s předchozími dvěma situacemi. Skutečností ale je, že úplná asimilace byla spíše výjimkou, v rozhovorech jsme registrovali různé mezistupně asimilace, které označujeme jako semiasimilaci (neúplná asimilace). Asimilace a semiasimilace se týká muslimů, kteří pochází jak z arabské, tak z turecké subcivilizace. Je častá u muslimů, kteří pochází z teritorií, kde etnické identity zastihují identity religiozité. V Česku se setkáme i s asimilovanými muslimy z arabských zemí, kteří zcela inkorporovali individualistické hodnoty moderní společnosti, a imponuje jim pravidly méně svázaný život. Úplná asimilace je pro muslimy obtížná, ne-li nemožná. Nedokáží se zcela vzdát svého muslimství a jen obtížně se vnitřně smiřují se svým „odpadlictvím“. Trpí výčitkami. Rekonstrukce religiozité identity v rámci životního světa představuje zásadní reorganizaci a změnu všech životních koordinát, protože tato identita je nejen identitou náboženskou, ale i způsobem organizace každodennosti a sociálního řádu. Proto je častější semiasimilace, kdy se muslimové hlásí k islámu, který považují za dobrý, za základ společnosti, ale neřídí se už jeho striktními pravidly, upravujícími každodenní život. Semiasimilace je také strategií, která usnadňuje muslimům snadněji žít v českém prostředí. Muslimové se přizpůsobují v oblastech, které jim působí největší potíže v běžném životě. Například se jedná o ústupky v oblasti odívání nebo způsobu stravování - ženy odkládají

šátky a nosí džíny, muslimové nekontrolují obsah každé zakoupené konzervy. Také je tolerována občasná konzumace alkoholu. Vesměs se jedná o nepraktikujícími muslimy, kteří se nezapojují do aktivit muslimské komunity a na území pobývají již řadu let.

Inkluzivní strategie, ústící v integraci, se týká muslimů, kteří se dokáží do české společnosti začlenit a přitom neztrácejí mnoho ze své etnokulturní či religiózní identity. Jedná se o praktikující muslimy, kteří se snaží smířit islám s moderní dobou a okolním rytmem života. Ale i zde se v některých případech nedá hovořit o úplné integraci. Směřování k integraci se také může zvrátit v separaci. Muslimové, jejichž inkluzivní projekty směřují k integraci, se velmi složitě vyrovnávají se stigmatizací. Kategoriální ztotožňování islámu s násilím či terorismem proniká do „běžných záležitostí“ (např. nálepkování terorismem) a vede ke vzpouře proti stigmatizaci, kterou provází snaha se separovat od společnosti a posílení zejména religiózní skupinové identity a její vymezení vůči cizí skupině - české, evropské či americké. Důsledkem může být institucionalizace kolektivních identifikací a snahy o zakládání oddělených institucí, např. islámských škol.

Z pořízených rozhovorů vyplývá, že muslimové v rámci svých individuálních inkluzivních projektů směřují k semiasimilaci či integraci do české společnosti. Integrační proces klade na své aspiranty velké nároky a také překážky. Definitivní závěry ale nelze vyslovit, už jen protože nemůžeme vyloučit různé zvraty a revize jednání aktérů. To se ukazuje například na působení stigmatizace v každodennosti muslimů, která může integraci brzdit, a dokonce ji proměnit v separaci. Zásadní rekonstrukce religiózních identit ale nenastávají, brání jim silná kolektivní sebeidentifikace. A tak jsme místo zásadních rekonstrukcí identit, alternací realit či překvapivých biografických zvrátů u praktikujících muslimů svědky spíše řady drobných ústupků, manévrování a náročného vyjednávání pravidel v každodenním životě.

Zmínili jsme, že se jedná o poměrně ojedinělý proces, co se týká rozsahu začleňování do společnosti. Co je příčinou toho, že mezi výsledky dominuje semiasimilace a integrace? Domníváme se, že příčin je několik a ty spočívají v několika specifických. Alejandro Portes (1997) rozlišuje celkem tři úrovně integrace: úroveň politiky státu, úroveň občanské společnosti včetně veřejného mínění a úroveň imigrantské komunity. Na první úrovni se můžeme setkat se třemi možnými odezvami: chápavou, indiferentní nebo nepřátelskou. Na druhé úrovni se každá z předchozích kategorií rozpadá do dvou variant: je zatížená předsudky

či je jich zbavená. Na třetí úrovni Alejandro Portes činí rozdíl mezi „*silnými*“ a „*slabými*“ etnickými komunitami. Silné komunity charakterizuje prostorová koncentrace a diverzifikovaná struktura zaměstnání, slabé zase malý počet členů a vysoký podíl pracovníků v nízkomanuálních povoláních (Schmitter Heisler 2000: 83-84). Podle těchto charakteristik bychom mohli muslimy - imigranty žijící v české společnosti zařadit do pole, které vymezuje doposud málo profilovaná tedy indiferentní politika státu, poznamenaná předsudky ve společnosti za současné „*slabosti*“ imigrantské komunity. Tato kombinace muslimy až na výjimky nečiní terčem zásadních odmítání a neproblematizuje jejich přítomnost, což nevede k reaktivní produkci defenzivních strategií komunitního uzavírání se. Akteři tak mají poměrně širší možnosti a dokáží spektrum nabídky učinit součástí svých životních strategií.

Poměrně specifické je také to, že mnozí muslimové, které označujeme v textu za ty s vazbou na komunitu, patřící k těm angažovaným a aktivním propagátorům islámu a to i na veřejnosti, se rekrutovali z řad prvních migrantů, kteří do země přicestovali ještě před rokem 1989 s cílem vystudovat vysokou školu. Prošli přípravnými jazykovými kurzy, což značně ovlivnilo a uspíšilo jejich další sociálně-ekonomickou integraci. Během studií anebo po jeho ukončení se oženili a rozhodli se v Česku zůstat natrvalo. Založení rodiny jejich rozhodnutí definitivně utvrdilo. Někteří z nich mají za sebou mnohaletý pobyt, dobře se ve společnosti orientují, jsou úspěšní na trhu práce, vykonávají statusově ceněné profese a jejich děti prochází nebo již prošly českým vzdělávacím systémem. Zmínění muslimové si zakládají na vzdělání svých dětí, vesměs pochází z arabské sunnitské subcivilizace a tvoří jakousi intelektuální základnu organizovaného islámu u nás.

Důležitá je podle našeho názoru také již zmíněná skutečnost, že pomyslná muslimská „*komunita*“ není v žádném případě homogenní a neobsahuje žádnou silnou dominantní skupinu. V čase naopak pozorujeme, že se rozrůstá turkická sunnitská subcivilizace, což na pestrosti a heterogenitě spíše přidává. Tato okolnost je příčinou ideologické roztržitosti a vzniku prostoru pro různorodé myšlenkové a názorové proudy. Ve srovnání s jinými zeměmi je zastoupení muslimů také nepoměrně menší.

Specifické je ale prostředí, do kterého se muslimové začleňují. Religiózní prostředí vykazuje vyšší míru tolerance vůči náboženským praktikám islámu, alespoň se to ukazuje v některých výzkumech (Fetzer & Soper 2006, Yilmaz & Aykac). Česká republika je společně s Estonskem nejvíce sekularizovanou zemí Evropy. Dochází zde k dlouhodobému

poklesu osob hlásících se církvím, roste počet těch, kteří se deklarují jako osoby bez vyznání, existuje silná nedůvěra vůči církvím a náboženským institucím. Proto jsou pokusy o deprivatizaci náboženství ze strany islámu nahlíženy se značnou nedůvěrou a principiálním odmítáním. Deprivatizační úsilí muslimů se setkává s rezistencí na úrovni každodennosti, samosprávy i státní správy. Pokusy muslimů o deprivatizaci náboženství naráží na odpor, který je přímo sycen xenofobií, ale také se na ní odráží sekulární charakter české společnosti. Také obeznámenost s islámem a historické kontakty se světem islámu byly ještě před dvaceti lety zanedbatelné. Vztah k islámu není zatížen až na drobné události historickými okolnostmi, například dekolonizací.

Právě naše současné zkoumání v prostřední státní správy a samosprávy ukazuje, že povědomí o životě muslimů v české společnosti je velmi nízké. Pokud ho neprovází osobní zkušenost, tak se aktéři uchylují často k abstraktním a generalizujícím modelům a situaci vnímají především prizmatem událostí, které se odehrávají v zemích Západní Evropy, kde je přítomnost muslimů viditelná. Výjimkou jsou velmi specializované organizace, kde je setkávání se s muslimy poměrně frekventované. Jedná se především o oblasti lázeňství, školství a managementu migrace. Zde se setkáváme se značnou senzitivitou a poněkud specifickým diskurzem, který téma vnímá v rámci konkrétních řešených situací nebo problémů.

## **Závěr**

Případ muslimů žijících v České republice ukazuje, že existuje řada více či méně úspěšných inkluzivních projektů, v nichž se ukazuje mnohoznačnost či dokonce irelevantnost běžně užívaných kategorií „*muslim*“ či „*muslimská komunita*“. Trajektorie začleňování jsou různorodé, stejně jako výsledky rekonstrukcí identity, které proces integrace provázejí. Jak jsme ukázali, religiózní identity jsou situovány do imaginárního komunitního jádra a jejich rekonstrukce jsou díky silné kolektivní sebeidentifikaci komplikované. Přispívá k tomu ortopraktický charakter islámu, přičemž jsme svědky poměrně velkého napětí mezi islámem normativním a žitým. Žité podoby náboženství ale vyvrací onu rigoróznost a normativnost islámu a poskytují muslimům prostor pro adaptaci na běžné životní způsoby české společnosti. Muslimové sice transformují každodenní praktiky, ale své religiózní identity se vzdávají jen výjimečně. Tato identita je situačně flexibilní, ale zůstává primární skupinovou identifikací, obzvláště pro muslimy, které jsme situovali do středu imaginární komunity.



Mimo ně se ale setkáváme s muslimy, kteří do pomyslné komunity nezapadají a jejich situace spíše odpovídá rozprostřeným a různě fragmentarizovaným etnickým sociálním sítím, jejichž povaha je různá, ale nejčastěji fungují právě na bázi etnické solidarity. V těchto sítích spíše dominují identity etnokulturní. V těchto segmentech se setkáváme s různou mírou a průběhem začleňování „muslimů“ do společnosti.

Dynamika, komplexita a pestrost je při popisu integrace muslimů imigrantů do české společnosti zcela na místě. Islám do českého prostředí pronikl společně s migrujícími a jeho historie se vlastně utváří v posledních dvaceti letech. V první polistopadové dekádě začínají muslimové zakládat první organizace a etablovat se na veřejnosti, islám je však tematizován pouze některými speciálními diskurzy. Druhou polistopadovou dekádu poznamenává diskursivní formování a střety: utváří se protiislámský diskurs, uchopující islám v rovině hodnotově-kulturních kontradikcí, modalita vypovídání mediálního diskurzu akcentují islámský terorismus a muslimové uskutečňují první deprivatizační pokusy o vstup do veřejného prostoru, legitimizované úvahami o potřebě rehabilitace moderní dehumanizované společnosti a navrácení posvátného základu společnosti. Ke zmíněné pestrosti, která je dána imigrací, navíc přispívají způsoby interpretování islámu, podtržené diferencí normativního a žitého islámu a různorodost inkluzivních projektů a konstruování identit sociálních aktérů. Proces integrace významně ovlivňuje nesmírná etnokulturní různost a také okolnost, že více než dvě třetiny muslimů pochází ze subcivilizace turkické sunnitské a více než pětina muslimů ze subcivilizace arabské sunnitské. Do každodennosti muslimů se promítá napětí mezi islámem normativním a žitým, které více ozřejmuje praktické účinné prostředky, k nimž se aktéři uchylují. Muslimové v rámci svých individuálních inkluzivních projektů směřují spíše k semiasimilaci či integraci. Proces integrace ovlivňují méně flexibilní sociální identity: etnokulturní a religiózní, které vedle sebe koexistují. Náboženské identity se v procesu jejich reprodukce střetávají či překrývají s identitami etnokulturními. Složitě vztahy mezi oběma identitami vytvářejí specifické pole, v němž se mísí dominance té které identity, což fakt imigrace pouze umocňuje. Při popisu této dynamiky bychom měli spíše nahlížet prostřednictvím pozorování interakcí a vytváření nových hranic (AlSayyad & Castells 2002). Deprivatizační úsilí muslimů se setkává s rezistencí na úrovni každodennosti, samosprávy i státní správy. Povědomí o životě muslimů v české společnosti je velmi nízké. Pokud ho neprovází osobní zkušenost, tak se aktéři uchylují často k abstraktním a generalizujícím modelům a situaci vnímají především prizmatem událostí, které se odehrávají v zemích

Západní Evropy, kde je přítomnost muslimů viditelná. To je viditelné ve veřejné správě, v rámci které je samotné téma tabu. Výjimkou jsou velmi specializované organizace, kde je setkávání se s muslimy poměrně frekventované a kde dochází k vnímání heterogenity a jsou přítomny konkrétní obsahy zkušenosti s muslimy a islámem.

**Použitá literatura:**

Abramson, J. H. (1979) Migrants and Cultural Diversity: On Ethnicity and Religion In Society. *Social Compass*, 26, 5-29.

Alexander, J. C. (2001). Theorizing the 'Modes of Incorporation': Assimilation, Hyphenation, and Multiculturalism as Varieties of Civil Participation. *Sociological Theory*, 19, 237-249.

Baar, V. (2002). *Národy na prahu 21. století: Emancipace nebo nacionalismus?*. Ostrava: Ostravská univerzita.

Bauman, Z. & May, T. (1996). *Myslet sociologicky*. Praha: Slon.

Bečka, J. & Mendel, M. (1998) *Islám a České země*. Olomouc: Votobia.

Brubaker, R. & Cooper, F. (2000) Beyond 'identity'. *Theory and Society*, 29, 1-47.

Casanova, J. (2006) Imigrace a nový náboženský pluralismus: Srovnání situace v Evropě a USA. *Sociální studia*, 1, 29-53.

Cohen, A. P. (2000) *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.

Denny, M. F. (2003) *Islám a muslimská obec*. Praha: Prostor.

*Detradicionalizace a individualizace náboženství*. AVČR, 2006 - 2008.

Flick, U. (2002) Qualitative Research: State of the Art. *Social Science Information*, 41, 5-24.

Goffman, E. (2003) *Stigma*. Praha: Slon.

Hartnoll, R. & Griffin, P. & Taylor, C. & Hendricks, V. & Blanken, P. & Nolimal, D & Weber, I. & Toussirt, M. & Ingold, R. (2003) *Příručka provádění výběru metodou sněhové koule. Snowball Sampling*. Praha: Rada Evropy.

Jenkins, R. (1996) *Social Identity*. London: Routledge.

Kepel, G. (1996) *Boží pomsta*. Brno: Atlantis.

Kropáček, L. (1992) *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad.

Křížková, M. (2006) Neviditelná menšina - analýza mediálního obrazu českých muslimů. Dostupné na: <http://migraceonline.cz/e-knihovna/?x=1955100>

Laqueur, W. (2006) *Poslední dny Evropy*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Maréchal, B. & Allievi, S. & Dassetto, F. & Nielsen, J. (2003) *Muslims in the Enlarged Europe*. Leiden: Brill.

Mendel, M. (1999) Normativní a žitá víra v klasickém islámu. In Bělka L. & Kováč, M. *Normativní a žité náboženství*. Brno: Masarykova univerzita.

Mendel, M. & Ostřanský, B. & Rataj, T. (2007) *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.

Portes, A. & DeWind, J. (2007) *Rethinking migration*. New York: Berghahn Books.

Portes, A. (1997) Immigration theory for a new century: Some problems and opportunities, *International Migration Review*, 31, 799 – 825.

Rex, J. (1994) The Political Sociology of Multiculturalism and the Place of Muslims in West European Societies. *Social Compass*, 41, 1, 79-92.

Sartori, G. (2005) *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci: esej o multietnické společnosti*. Praha: Dokořán.

Strauss, A. & Corbinová, J. (1999) *Základy kvalitativního výzkumu*. Boskovice: Albert.

Topinka, D. & ed. (2007) *Integrační proces muslimů v České republice - pilotní projekt.*

Dostupné na:

[http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace\\_muslimu.pdf](http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace_muslimu.pdf)

Topinka, D. (2008) *Integrace muslimů do české společnosti.* Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

Waardenburg, J. (1978) Official and Popular Religion in Islam. *Social Compass*, 25, 315-341.

Yilmaz, H. & Aykac, C. E. (2012) *Perspectives of islam in Europe.* London: I.B.Tauris & Co Ltd.

Fetzer, J. S. & Soper, J. Ch. (2006) *Muslims and the State in Britain, France and Germany.* Cambridge: Cambridge University Press.

AlSayyad, N. & Castells, M. (2002) *Muslim Europe or Euro-Islam.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Klapetek, M. (2011) *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku.* Brno: CDK.

Leiken, R. S. (2012) *Europe's Angry Muslims.* Oxford: Oxford University Press.