

VÝZKUMNÁ ZPRÁVA

# INTEGRAČNÍ PROCES MUSLIMŮ V ČESKÉ REPUBLICĚ – PILOTNÍ PROJEKT

Daniel Topinka (ed.)



**Objednatel:**

Česká republika - Ministerstvo vnitra, Odbor bezpečnostní politiky, Nad Štolou 936/3,  
170 34 Praha 7, P.O.Box 21/OBP

**Zhotovitel:**

VeryVision, s.r.o., Dlouhá 194/3, 702 00 Ostrava – Moravská Ostrava,  
veryvision@veryvision.eu

**2006/2007**

**veryvi?ion**  
VIZE, VÝZKUM, VZDĚLÁVÁNÍ

# OBSAH

I. ÚVOD .....	4
O výzkumu	
Islám a reislamizace	
Islám v Evropě	
O zadavateli	
II. VÝZKUMNÉ CÍLE.....	22
Cíle výzkumu	
Výzkumné otázky	
Zdůvodnění výzkumu	
Klíčový koncept (integrace, inkluze a identita)	
Teoretický rámec - integrace	
III. METODY A TECHNIKY VÝZKUMU.....	29
Historie výzkumu	
Výzkumná strategie	
Popis sledovaných případů	
IV. MUSLIMOVÉ V ČESKÉ REPUBLICE.....	39
Sociální a historický kontext	
Muslimové dnes	
V. INTEGRACE, SEPARACE, MARGINALIZACE, ASIMILACE?.....	51
Čtyři příběhy	
Marginalizace a separace	
Asimilace a semiasimilace	
Integrace	
VI. SPOLU A ZVLÁŠŤ.....	63
Islám	
Zásady a pravidla	
Vzdělání a rodina	
Jádro a ti ostatní	
Interakce s českým prostředím	
Uznání	
Muslimská komunita v Evropské Unii a České Republice	
Druhá generace muslimů	

VII. DISKUSE A DOPORUČENÍ.....	91
VIII. PŘÍLOHA.....	96

# I. ÚVOD

## O výzkumu

Výzkum se zabývá integračním procesem muslimů do české společnosti. Vzniknul na základě objednávky ze strany Ministerstva vnitra ČR. Muslimové se na českém území vyskytovali v minulosti sporadicky a přítomnost islámu neměla na společnost téměř žádný vliv. Povědomí o islámu se utvářelo zprostředkovaně a 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. 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 obavy z tureckého nebezpečí (Bečka, Mendel, 1998).

První nezprostředkované 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 (Bečka, Mendel, 1998). V době svého založení (1934/1935) měla muslimská náboženská obec asi 700 členů (Bečka, Mendel, 1998). Období po druhé světové válce znamenalo pro muslimskou obec dobu útlumu a nečinnosti. Po roce 1989 došlo v České republice 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, s. 179). Muslimská obec se začala nově etablovat, přičemž hledala návaznost na dřívější působení obce v předválečném období.

Polistopadové období ve vztahu k rozvoji muslimské obce charakterizují dvě zásadní změny. V první řadě muslimové založili několik vlastních organizací. Ty byly časem registrovány a získaly právní status. Po několikaletých průtazích získalo registraci i Ústředí muslimských obcí v ČR, jež mělo plnit úlohu zastřešující organizace. Muslimům se podařilo 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 rozvoji muslimské obce, zapříčinila imigrace. Počet imigrantů od roku 1989 trvale narůstal a imigrace, jejíž součástí byli také muslimové, ovlivnila strukturu muslimské komunity v Česku, ale i dění uvnitř ní. Islám do České republiky importovali uprchlíci, turisté, obchodníci, studenti a další migrující. V čase roste počet cizinců, kteří jsou muslimy z tzv. třetích zemí s povolením k dlouhodobému i trvalému pobytu, azylantů, kterým byl v Česku přiznán azyl a také těch, kteří získali občanství. Objevují se i čeští konvertité. Také Češi mají více příležitostí se s islámem blížeji seznámit – prostřednictvím médií, studijních i turistických cest, literatury apod.

Migrující muslimové se v České republice trvale usazují, a proto se dá očekávat, že se islám stane nedílnou součástí života české společnosti. Zde narážíme na jedno „ale“ – budou muslimové součástí společnosti nebo budou žít někde na okraji v jejím stínu? O životě muslimů v České republice toho není příliš mnoho známo, o islámu si nemyslí nic dobrého tři čtvrtiny Čechů, šedesát procent z něj má strach. Povědomí o islámu a jeho reáliích je velmi malé.<sup>1</sup> Veřejné mínění o muslimech se utváří pod vlivem médií, která produkují stereotypní obraz islámu. Vzhledem

---

<sup>1</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.

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).

Jak žijí muslimové v Česku je proto otázkou, která doposud čeká na své zodpovězení. Cílem této pilotní studie je alespoň zčásti zacelit tuto mezeru a tázat se, zda-li se muslimové stanou součástí české společnosti, nebo si vytvoří vlastní paralelní svět. Tento výzkum si klade za cíl zachytit alespoň v hlavních rysech, zda a jakým způsobem se muslimové do české společnosti začleňují. Jeho prostřednictvím hledáme odpovědi na otázky, jak se muslimům v Česku žije, jestli se do společnosti začleňují a co se během tohoto procesu odehrává, jak probíhá proces integrace a případně co mu brání. Rovněž nás zajímalo<sup>2</sup>, co si o procesu integrace muslimové myslí a jestli vůbec mají zájem stát se integrální částí společnosti. Zaměřili jsme se na současnou komunitu muslimů, která se liší od té předválečné, ale i od komunity, která se začala utvářet počátkem 90. let 20. století. Zkoumaná komunita je komunitou první dekády 21. století a je silně ovlivněna příchodem imigrantů ze zemí, které jsou islámské nebo v nich alespoň islám hraje důležitou roli.

O čem tato výzkumná zpráva nepojednává? Nezapomíná se islámem a jeho reáliemi, s nimiž se čtenář může obeznámit prostřednictvím dnes již poměrně rozsáhlé česky psané literatury o islámu. Tituly, s nimiž jsme pracovali, jsou ostatně uvedeny v příloze. V úvodu se jen stručně zmiňujeme o islámu a jeho současné roli a také o vybraných reáliích, které mají vztah k předmětu výzkumu.

---

<sup>2</sup> Rozhodli jsme se text psát v množném čísle (plural maiestaticus), takže čtenáře oslovujeme z perspektivy „my“ (zjistili jsme, pořídili jsme atd.). Rozhodli jsme se tak z důvodu, že se na výzkumné části podílel celý tým, jež ovlivňoval závěrečné znění textu a podílel se na řešení výzkumu. Také jsme nechtěli, aby text vyzněl pro čtenáře příliš neosobně.

## Islám a reislamizace

Dříve než se budeme věnovat výzkumným cílům a výzkumu samotnému, zaměříme se na krátký přehled informací o islámu. Nejedná se o vyčerpávající souhrn toho, co bylo o islámu napsáno. Úvodní kapitola slouží spíše k základní orientaci v tématu, přičemž v ní uvádíme skutečnosti, které souvisí s výzkumným tématem. Hlavním cílem práce bylo uskutečnit výzkum, nikoliv sumarizovat odborné poznatky o aktuálním dění. Islám je univerzalistické náboženství, které má své stoupence nejen v zemích, odkud vzešel, ale i v Evropě, Africe, Severní a Jižní Americe. Převládá na Středním Východě, v Malé Asii, v kavkazské oblasti, na severu indického subkontinentu, v jižní Asii a Indonésii, severní a východní Africe. Muslimů je na světě 1,2 miliardy a tvoří téměř pětinu lidstva. Svou univerzalitou islám snadno překračuje hranice národních států a tím, že zahrnuje velmi různorodé státy, národy a etnika, je utvářen mnohými nearabskými prvky.

Geopolitické členění světa z perspektivy islámu rozlišuje *dár al-islám* (dům islámu) od *dár al-harb* (dům války). Islámské právo rozlišuje území, kde platí islámské zákony, od území, které je pod nadvládou nevěřících a má být potenciálním cílem *džihádu*. Označení *dár al-harb* (dům války) nebo *dár al-kufr* dnes nahrazuje méně problematické označení *dár al-'ahd* (dům dohody). V této souvislosti se objevily i názory, že by Francie s pěti miliony muslimy mohla být označena za *dár al-islám* spíše než některé málo lidnaté státečky Orientu (Islám v Evropě, 2006).

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 (*ukúbat*). 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 (*hadžď*). 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.

Právní systém rozlišuje pět tříd lidských činů. Za prvé to jsou činy povinné podle Koránu, individuální i kolektivní (*fard, wádžib*). Jejich porušení je trestným činem před Bohem a zákonem. Do druhé kategorie spadají činy doporučené na základě *hadíthů* (soubor výroků a činů proroka Muhammada a prvních stoupců obce věřících), které nemají být bezdůvodně opomíjeny (*sunna, mustahabb, mandúb*). Třetí činy jsou indiferentní, nepřikázané, ale ani nezakázané (*mubáh*). Čtvrtá kategorie činů jsou zavrženíhodné, kterým je třeba se vyhnout, i když nejsou trestné (*makrúh*). Do páté kategorie spadají činy zakázané, jenž jsou hříšné a podléhají trestu (*harám*).

Být muslimem současně znamená patřit do obce věřících (*umma*). *Umma arabíja* je pravověrnou obcí, které Bůh seslal svou zvěst v arabštině. *Umma islámíja* se stala základem společenského uspořádání, obcí věřících muslimů. Její univerzalita nahradila klanovou a kmenovou roztržičnost modelem jednotné obce, která zahrnuje formálně rovné lidské bytosti věřící v jediného Boha. *Umma* již v Koránu překrývala kmenovou a etnickou příslušnost a stejně je tomu i dnes, kdy se prezentuje jako celosvětová komunita islámských věřících, která se rozprostírá nad jednotlivými státy. Islám nemá církve ani formální instituci kněžství či mnišství. Pramení to z popírání prostřednictví mezi člověkem a Bohem. Přesto je třeba organizovat záležitosti spojené s věroukou, bohoslužbou, právem, vzděláváním atd., což vykonává velmi volně řečeno vrstva duchovenstva. Nejobecnější označení vychází ze statusu vzdělaných znalců učení (*ulamá'*). *Ulamá'* jsou právně a teologicky



vzdělaní muži, kteří duchovně usměrňují obec, jsou autoritami a mají právo interpretovat svaté texty. *Imám* je vážený představitel muslimské obce, který stojí v čele při společné modlitbě v mešitě nebo jinde na rituálně čistém místě.

Islám je nejen náboženstvím, ale současně i způsobem organizování sociálního řádu. Svět islámu nezná přísné oddělení náboženství od státu. Islám hraje významnou roli v každodenním životě muslimů a současně je politickým prvkem. Stále častěji je možné z řad muslimů slyšet, že stojí morálně výše než společnost Západu, která je materialisticky založená, individualistická a konzumní. Z řad některých ochránců lidských práv, politiků či novinářů zase zaznívá kritika některých muslimských zemí a představitelů islámu, jež jsou obviňováni z útlaku žen, sklonu k násilí a tvrdosti trestního práva. Pohledy na islám jsou více či méně sofistikované. Nejčastější debaty o islámu se týkají omezeného počtu kulturních aspektů, které vyvstávají v rámci tzv. sociokulturního střetu. Patří sem konfrontace hodnot a idejí, prosazování individuálních práv ve veřejném diskurzu a spor o symbolická místa (Maréchal, Allievi, Dassetto, Nielsen, 2005). Odpůrců muslimské přítomnosti je mnoho, v politice se jedná o krajně pravicové strany, jejichž voliči se rekrutují ze společenských vrstev, u nichž došlo k silné etnocentrické reakci na pobyt muslimů v zemi (Lesthaeghe, 2000). O něco sofistikovanější odezvy kritizují absenci vůle po integraci, izolovanost muslimských komunit, projevy vzdoru vůči společnosti a jejím institucím či vznik paralelní do sebe uzavřené společnosti (Laqueur, 2006).

Vyřknout o islámu obecné soudy je velmi obtížné, protože v sobě islám zahrnuje mnoho úrovní a realit. Jako v každém náboženství i zde existuje rozdíl mezi normativní a žitou formou. Islám vstoupil při své expanzi na nová území, kde byl silně ovlivněn místními skutečnostmi. Synkreze s původními kulturami vytvořily nové formy religiozity s méně konformními prvky. V islámu existují rozdíly mezi ideálem a skutečností, což se projevuje kupříkladu v rozdílech mezi normativním a žitým náboženstvím, mezi oficiálním (legalistickým) islámem a nekonformními

podobami islámu. Islám se dělí na dva hlavní proudy, kterými jsou *sunna* a *ší'a*. Ty se dále dělí na řadu škol, sekt či hnutí.

Islámský svět byl v 19. století zasažen hospodářskými, politickými a sociálními změnami, za nimiž lze nalézt evropskou expanzi a modernizační vlivy. Reformisté devatenáctého století vystoupili s modernizačními projekty a usilovali o modernizaci islámu. Inspirovat se liberální modernitou pro ně znamenalo přijmout za svou představu existence centralizovaného národního státu s autonomní tržní ekonomikou, jež je neutrální v eticko-náboženských otázkách. S modernizací se do čela některých států dostaly sekularizované vojenské elity. Reakce na sebe nedala dlouho čekat a tak se objevil obrodný návrat k pravému islámu předků, který měl čelit rozpínající se Evropě. Představitelé obrody věřili v možnost skloubení islámu s některými prvky evropské modernity.

Nacionalisté, socialisté a marxisté v islámském světě ale neuspěli. Na jejich místa s novým projektem nastoupili od konce 60. let minulého století islamističní pokračovatelé, ti již neoplývali optimistickou a pokrokářskou vizí (Barša, 2001). Islamismus nezapře svůj původ v modernizaci. Je politickým hnutím, které usiluje o programovou reislamizaci společnosti a deklaruje svou antimoderní a antizápadní orientaci. Oproti diferencující modernitě islamismus prosazuje znovusjednocení etiky, ekonomiky a politiky do jednoho celku. Islamisté přichází s alternativním sociálním projektem, který požaduje náhradu zkaženého byrokratického vládnutí vládou Boží, ustavení skutečné rovnosti, překonání sociální pasti vyprodukované kapitalismem a ustavení jednotné univerzální *ummy*, která namísto teritoriálně rozdrobené *ummy* ustaví všelidské společenství věřících. *Umma* sjednocuje politiku, ekonomiku a kulturu a světské instituce považuje za pouhý prostředek na cestě k věčnosti. Smysl života, organizace násilí, výroba a rozdělování statků a služeb se má překrývat (Barša, 2001).

Islamismus reaguje na modernitu – na masivní urbanizaci, zajištění přístupu ke vzdělání, medializaci, vědu a techniku a další modernizační procesy. Je prodlouženou rukou modernistického fundamentalismu, který se pokusil ospravedlnit projekt modernizace prostřednictvím výzvy k návratu k předkům. Islamismus vyvažuje někdy až nekritické přejímání západního způsobu života a hodnot elitami zemí, které se časem zdiskreditovaly. Je emancipační odezvou na kulturní odcizení a potřebou vyrovnat se s kolonizací, dekolonizací a nadvládou Západu v posledních dvou staletích. Bernard Lewis, který se zabývá vlivy Západu na Střední východ, sleduje reakce islámského světa na neúspěch ve srovnání se Západem. Píše o rostoucí sklíčenosti a překypujícím hněvu, které z hledání odpovědí na tyto otázky vyvěrají (Lewis, 2003). Reformní a revoluční modernizátoři nedosáhli uspokojivých výsledků. Namísto slibovaného blahobytu se některé muslimské země potýkají s úplatkářstvím, klientelismem, sociálními a ekonomickými problémy a autokratickým řízením států. Reakcí na modernitu je nespočetně a nabyly mnohých podob. Jedna z nich však poutá největší pozornost západních společností – jedná se o radikální islamismus, který sleduje naplnění souladu života se zákonem a „původním ideálem“.

Barša se zmiňuje o přetrvávající vnitřní fragmentaci islámských společností, v nichž se navzdory modernizačním procesům udržují předmoderní vztahy. Společnost je rozštěpena na vládnoucí elity a široké masy, které se nepodílí na relativních výtobytcích modernizace (Barša, 2001). Po generaci, která nenaplnila očekávání národně-osvobozených a socialistických hnutí, dnes nastupuje generace dětí islamistů. Ta se potýká s novými problémy. Nesdílí rurální řád svých rodičů, naopak je sžítá s městským prostředím, vzdělaná, ale nenachází pro sebe společenské uplatnění. Je konfrontována s nezaměstnaností, represivní morálkou, odmítavým sociálním řádem a nenaplněnými aspiracemi. Přispívá k rozvoji sociální dynamiky. Představuje hledání nové alternativy, která je morální a politicky přijatelná. Přijatelnost této sociálně-politické alternativy je inspirována tzv. původními zdroji islámu - individuální i kolektivní život se mají řídit islámem. Reislamizace má dva

směry. Zezdola je vedena prostřednictvím misijních a sociálně-charitativních činností, seshora zase uchopením a využitím mocenských prostředků státu.

Světů islámu je přičítáno, že se neumí vyrovnat s vlastními pocity zklamání a hledání viníka současného neuspokojivého stavu. Údajná absence vize, neřešení každodenních problémů, klientelismus, všudypřítomná korupce, rozsáhlá byrokracie, demografická exploze, nezaměstnanost a chudoba, nejednotnost a absence věrohodných mluvčích, slabost států, reislamizace, jsou některými západními komentátory pokládány za znaky slabosti a nestability islámského světa. Z islámského světa zase zaznívá kritika určitého typu modernizace, což je na Západě pokládáno jako odmítání principů moderní společnosti, což vede k apriorní nedůvěře vůči světů islámu. Na druhé straně se tento svět vymezuje vůči hodnotám západních společností a činí tak v poslední době velmi hlasitě.

Ernest Gellner si ve svých úvahách o občanské společnosti bere islám za příklad společenského řádu, kterému se „*zřejmě nedostává kapacity pro poskytování politicky rovnocenných institucí nebo sdružení, který je atomizován, ale není v něm mnoho individualistického, a který efektivně funguje bez intelektuálního pluralismu*“ (Kellner, 1997, s. 30). Gellner srovnává vývoj v Evropě, kde došlo k posunu od komunit ke společnosti, s islámem, kde *umma* zůstává v centru, lokální komunity na periferii a dochází k náboženskému soupeření komunit na nižších úrovních sociální hierarchie. V islámu byla komunita i společnost přítomna současně – komunita na okraji, společnost v centru. Kellner islám označuje za předmoderní náboženství, které těží z podmínek nastolených industrializací a vyznačuje se orientací na pravidla a puritánství, regulace, odporem vůči sekularizaci a snahou ovládat politická zřízení.

Gellner vycházel z předpokladu, že moderní společnost je sekularizovaná a je v ní odděleno náboženství od politiky. V sedmdesátých letech však došlo k neočekávanému obratu. Náboženství se začalo znovu obracet ke společenským a

politickým cílům. Gilles Kepel píše o zrodu nového náboženského diskurzu, který chce vrátit společnosti posvátný základ, v případě potřeby i tuto společnost změnit. Vedle „druhé evangelizace Evropy“ se objevila i tendence islamizace modernosti. Obě reagují na diskvalifikaci modernity, na její anomii, absenci celkového projektu, nízkou solidaritu a nové typy úzkosti (Kepel, 1996). Podle Kepela nedokázaly mocenské elity coby nositelé modernity islámského světa 60. let, které vynesla vzhůru dekolonizace, reagovat na ekonomické nesnáze v kontextu demografické exploze. Tržní mechanismus omezovala rozsáhlá korupce a feudální mechanismy. Rozsáhlá urbanizace vytvořila početnou mladou generaci na nedostatečně integrovaných městských předměstích. Neřešení sociálních otázek narušilo sociální soudržnost – zejména mezi vládnoucími elitami a obyvatelstvem.

Od poloviny 70. let do popředí vystupují reislamizační hnutí, jež patří k nové etapě islámu. Reislamizace vychází hlavně „zdola“ a spočívá v kontrole společnosti síti mešit a pietistických sdružení. Islamizace „shora“ vychází z přesvědčení, že nastal čas převzít moc. Toto přesvědčení legitimizuje násilí i strategické manévrování v politických hrách. Slabý stát není schopen čelit sociálním problémům, který vyvolala migrace z venkova do měst. Vyvinuly se paralelní sítě solidarity – etnické, rodové, krajové, ale především náboženské. Mešity, se svými charitativními i výukovými sdruženími, vytvářejí sociální struktury společenství. Slouží těm sociálním vrstvám, které stojí stranou výtoky modernosti a blahobytu. Novými aktivisty jsou studenti laických moderních fakult se sklonem k aplikované vědě, kteří čtou a hlavně interpretují svaté texty bez ohledu na výklady *ulamá* (Kepel, 1996).

Je zřejmé, že modernizace vyvolala v muslimském světě řadu změn, které souvisí s proměnami společnosti. Modernizace vedla k nespokojenosti určitých sociálních vrstev, jejichž identita byla procesy modernizace nejvíce zpochybněna. Vedla k tomu, že se v rámci reislamizačních hnutí zrodil tzv. islámský rozchod (*uzla, mustafa*). Míjí se jím rozchod s okolní společností, kdy je třeba si postupně odvykat

bezbožnému okolí. Konečným cílem je v rámci každodenního života a jednání návrat k islámu a vytvoření chráněného prostoru prostřednictvím komunitárních sítí. Nabízí obnovu identity v nevyzpytatelném, zkaženém a odcizeném světě. Touto výzvou už nebyli osloveni jen studenti univerzit, ale podstatně širší sociální a méně vzdělané spektrum. Původně komunitářské sítě se začaly angažovat i politicky. Okolní zkažený svět je *džábilja*, kdy se společnost nechová v souladu s Boží zvěstí, neboť ji odmítá nebo nechápe. Jedná se o neospravedlivitelný stav, kdy lidé žijí ve vědomém bludu a přitom se podřizují bezvěreckým režimům. Zásadní změnou reagující na modernizaci je reislamizační úsilí, které si klade za cíl reislamizovat společnost v muslimských zemích a šířit islám ve světě až do konečné přeměny lidstva v *ummu*. Kepel tvrdí, že tato hnutí, která hovoří a ožívují náboženský jazyk, přichází s novým projektem přeměny společnosti. Nejsou vlastní jen islámu, ale i křesťanství a židovství. Odmítají laickost a samotné základy sekulární modernosti. Ve svém celku neuznávají legitimitu sekulární obce – tedy i státu. Proces komunitarizace poskytuje pevné orientační body populacím, které hledají nové vymezení sociálních identit, které byly zproblematizované například migrací nebo nestálostí okolního světa (Kepel, 1996).

S jinou velmi kontroverzní interpretací a vnímáním dění v soudobém islámském světě přišel Samuel Huntington. Podle něj bude ústředním motivem a nejnebezpečnějším rozměrem rodící se globální politiky konflikt mezi různými civilizačními skupinami (Huntington, 1997). Reflektuje rozpad bipolárního světa studené války a přichází s vizí multipolárního světa rozděleného kulturními liniemi. Nepřátelství propukají na zlomových liniích mezi hlavními světovými civilizacemi. Dříve definované typy konfliktů (stratifikační, ekonomický, majetkový) mají být nahrazeny konfliktem různých kulturních entit. Příčinou jsou kulturní rozdíly, ponejvíce dané náboženstvím. Sekularizace selhala a Západ ztrácí svou moc. Moc je distribuována mezi více centry a konflikty politických ideologií nahrazuje střet kultur a náboženství. Došlo k obrodě Asie a islámu (sít' islámských organizací poskytují kompletní občanský servis). Islám vstoupil na univerzity, oslovil vnučky a

vnuky první sekulární generace, obrodil se v městské střední třídě, jejíž řady rozšířili nedávni městští přistěhovalci (sociální zabezpečení poskytly islámské organizace). Politické důsledky má kombinace početnosti a společenská mobilizace. Civilizace jsou podle Huntingtona strukturovány – islám, Latinská Amerika a Afrika postrádají ústřední státy. V případě absence ústředního státu se řád vyjednává obtížněji. Intercivilizační konflikty mají dvojí podobu: hraniční konflikty mezi státy odlišných civilizací a pak konflikty mezi odlišnými skupinami uvnitř jednoho státu. Konflikty jsou častější tam, kde hraničí muslimové s nemuslimy. Promíchání muslimů s obyvateli Západu vytvořilo u obou skupin nový smysl pro vlastní identitu a pro její odlišnost od identity toho druhého. Jak bude vypadat multipolární a multicivilizační svět? Především půjde o konflikt mezi Západem a jeho nepřáteli. Problémy se soužitím mají podle Huntingtona především muslimové. Hranice islámu je hranicemi krvavými a stejný je i jeho vnitřek. Muslimům Huntington přičítá také odmítání západní společnosti a odpor vůči asimilaci.

Huntington reaguje na zánik bipolárního údajně stabilního světa a nahrazuje ho paradigmatem mnohosti vzájemně neslučitelných a soupeřících civilizací. Je nespokojen s univerzalismem, s evolucí, s multikulturalismem. Jádrem civilizací a stavu světa je nevykořenitelná kulturní identita pevně spočívající na antropologické konstantě – náboženství. Krví potřísněné hranice mírumilovných nemuslimských sousedů upozorňují na novodobé barbarství islámských skupin, které láskyplně poskytují vykořeněným migrantům péči, aby populačním nárůstem vytvořili bojeschopné jednotky ideologického protipólu zmírajícího Západu. Huntingtonův redukcionismus nerespektuje mnohotvárnost a vícerozměrnost každé civilizace, tedy i té, kterou si vybral za nepřitele. Opomíjí dialog, multikulturalismus ho děsí. Jeho způsob práce je kombinací faktů vytržených z širších kontextů (náboženská obnova, obrat k tradicím v druhé generaci, význam náboženských sítí pro novodobé migranty, vědomí středních vrstev, dopady modernizace) se zjednodušujícími údaji zahrnutých do snadno pochopitelného xenofobního schématu „řádu“ (tvrdí, že mezi prvními civilizacemi

nedocházelo k žádným kontaktům, opomíjí nerovnoměrnou distribuci moci a majetku v třetím světě, prezentuje jen jednu společenskou vrstvu zemí třetího světa). Spíše než analýzy se dočkáme přehledného sociálního mýtu. Na současný svět nahlíží stejně jako student, který si vytvořil představu o středověkém světě studiem knih o vývoji papežství. S přistěhovalci si dokáže spojit jen dvě možnosti – jejich omezení nebo asimilaci. Nezná muslima, který by vychvaloval západní hodnoty a instituce. Muslimové jen zdůrazňují rozdíly a vlastní nadřazenost.

Na příkladu Huntingtona, jehož střet civilizací se stal součástí mnohých politických rétorik a předmětem zájmu politických analytiků, se ukazuje, jak zjednodušující závěry spojené s hledáním nového nepřítele komplikují porozumění současnému dění. Navíc se zjednodušující vize řídí v sociologii známou definicí situace: situace definovaná jako reálná se stává reálnou ve svých důsledcích. A tak jsou média při hledání důkazního materiálu poměrně úspěšná. Islám je v nich prezentován jako zaostalé náboženství, které je konzervativní až archaické a odmítá vyspělý svět. Vzpírá se zařazení do tzv. vyspělého světa a jen obtížně si nachází svou pozici mezi ostatními náboženstvími, které se integrují do multikulturní kosmopolitní civilizace. Existuje hluboká propast mezi mediálním obrazem muslimů a realitou jejich života. Mediálně konstruovaný obraz je realitě života vzdálen a řídí se více informováním o konfliktech, terorismu a podivné jinakosti, než o běžném životě muslimů.

### Islám v Evropě

Historie islámu je pozoruhodná a z výše uvedeného textu je zřejmé, že není u svého konce. Jednou z nových kapitol je přítomnost islámu v Evropě. I když můžeme tuto novost zpochybnit – Evropa a islám k sobě neodmyslitelně patří a islám byl v Evropě přítomný v minulosti a je i dnes. Muslimové do Evropy přichází a trvale se zabydlují mimo *dár al-islám*. Evropské státy jsou konfrontovány s rozšiřujícími se muslimskými komunitami, jejichž řady zvětšují i evropští konvertité (Roald, 2004).



Na současné přítomnosti islámu v Evropě se podílely dva různé procesy. První je výsledkem tatarské a osmanské expanze, jejímž rezultátem jsou početné muslimské komunity na Balkáně a v postsovětských republikách. Druhý proces souvisí s imigrací do západní Evropy, která směřovala do Evropy od 60. let 20. století. Existují pouze odhady, kolik asi může v Evropě muslimů být. Přesné statistiky neexistují a uváděné počty jsou jen orientační (Maréchal, Allievi, Dassetto, Nielsen, 2003).

Islám je přítomen v řadě evropských zemí, zejména v Belgii, Dánsku, Francii, Finsku, Itálii, Irsku, Lucembursku, Holandsku, Německu, Portugalsku, Rakousku, Řecku, Velké Británii, Španělsku a Švédsku. Odhady počtu muslimů v Evropě se pohybují v rozmezí 11 – 15 milionů muslimů. Nejvíce muslimů je ve Francii (kolem 5 milionů), v Německu (kolem 3 milionů) a Velké Británii (kolem 1,5 milionů). Na území Ruské federace se hovoří až o 21 milionech. V přepočtu podle zastoupení muslimů v jednotlivých evropských zemích na předním místě nalézáme Bulharsko, Francii, Nizozemí, Švýcarsko, Německo, Rakousko, Řecko, Belgie, Švédsko, Dánsko a Velkou Británii. Islám se stal součástí každodenního života evropských zemí. Západní společnosti hledají vhodné formy soužití s muslimy, aby nedošlo k závažným společenským problémům, za nimiž je potřeba hledat ohrožení sociální soudržnosti. V tomto ohledu mohou nastat dvě alternativy soužití - buď se muslimové uzavřou do ghett nebo se budou integrovat. Druhou alternativu reprezentuje tzv. euroislám<sup>3</sup>, který má být integrovaný do evropské společnosti, sdílet hlavní hodnoty společně se západními společnostmi a akceptovat individuální lidská práva.

---

<sup>3</sup> Euroislám je evropská varianta islámu, která si klade za cíl vytvořit verzi islámu slučitelnou s evropskými tradicemi a životními podmínkami v Evropě. Reaguje na postupné modernizační proměny uvnitř muslimských komunit, jež hledají cestu smíru mezi vírou a životem v moderních společnostech. Je liberální formou islámu, která se hlásí k participaci na společenském a politickém životě. Významným hlasatelem euroislámu se stal Táriq Ramadán. Euroislám je v Evropě přijímán buď jako možné východisko pro udržení soudržnosti společností a snahu o začlenění muslimů do společnosti nebo jako příliš idealizovaný reformní směr skupiny muslimských intelektuálů.

G. Kepel upozorňuje na různorodé vlivy, kterým je muslimská populace v Evropě vystavena. Totéž lze tvrdit i o evropském obyvatelstvu, kterého se muslimská přítomnost týká čím dál tím více. Druhá generace muslimů se již narodila v Evropě, navštěvovala evropské školy, naučila se jazyk, přizpůsobila se společenským zvyklostem. Kolem této generace se rozpoutala velká diskuse – stane se nositelem modernosti, kterou si osvojovala v rámci vzdělávacích systémů nebo generací, která perspektivu modernosti zcela odmítá? Nově se také objevuje fenomén konverze, který poukazuje na diferencovanost nabídky islámu. Kepel píše o dnešním zápasu o Evropu, o zápolení o podobu evropského islámu. V závěru své knihy *Válka v srdci islámu* vyzývá k zajištění plné účasti mladých lidí muslimského původu na občanském životě (Kepel, 2006).

Posuzovat islám v Evropě předpokládá zohlednit kontexty jednotlivých národních států. Národní státy vytváří odlišné podmínky, které ovlivňují proces integrace. V těchto souvislostech je obtížné integrační procesy srovnávat – proces ovlivňují okolnosti příchodu do země, nastavení imigračních a integračních politik, typ migrace, historické okolnosti např. souvislost s dekolonizací, národní integrační modely, sociální systémy hostitelských zemí, trh práce, míra přijetí místními populacemi, islamofobie, ale i představy o začleňování, aspirace, životní cíle, sociální postavení, vzdělání, úspěch v životě a procesy rekonstrukce vyvolané uvnitř etnických komunit během zabydlování. Spolupůsobících faktorů je velké množství a jejich souhra může vést k naprosto rozdílným výsledkům integrace. Tatáž etnická komunita může během svého vývoje projít odlišným procesem, např. fragmentarizace, který se nemusí lišit jen stát od státu, ale také regionálně. Jak ukazují výsledky sociologických průzkumů v Belgii, tradiční integrační model musí být v případě muslimů rozšířen o některé specifické dimenze, mezi něž patří transnacionalismus a vnitřní rekonstrukce komunit (Lesthaeghe, 2000).

Dosavadní zkušenosti neukazují, který z modelů integrace je „úspěšnější“. Ve všech národních státech komunity muslimů podléhají fragmentarizaci a tyto fragmenty, ať

už je potom označíme jakkoliv, se vyvíjí a reagují na okolní podněty přicházející z regionální, národní, evropské či jiné úrovně. Euroislám je odlišný také tím, že přivedl na svět novou generaci muslimů, která z části prošla sekularizovaným školstvím a nepoznala realitu zemí, z nichž pochází jejich rodiče či prarodiče. Jejich identita je konstruována za jiných okolností, než u generací, které byly socializovány v zemích původu. V evropských státech nejsou vzácností různé sdružení, nadace, rady, instituty a federace muslimů, jejichž aktivity úzce souvisí s mešitami. Velký počet muslimů zůstává mimo působení těchto organizací. Uvnitř komunit dochází k názorovým střetům, v jejichž pozadí jsou etnické rozdíly. Přesto je za jádro identity považován islám. V 80. letech 20. století tomu tak ještě nebylo – identita byla vymezena jako národní nebo stavovsko-třídní (Kropáček, 1999). Komunity muslimů jsou pod rozličnými tlaky. Ty přichází z jejich domoviny, od islamistů, od místní populace, médií, existují i vnitřní komunitní tenze, o nichž se okolí málokdy něco bližšího dozví (Lesthaeghe, 2000).

Přítomnost islámu vyvolává u části místních populací obavy. Koncem minulého století se utvořil diskurz, který je vůči muslimům negativně naladěn a produkuje výhradně výpovědi, které ztotožňují islám a jeho reprezentanty s násilím či terorismem. Tento diskurz, který posílil o další výpovědi po roce 2001, může sám o sobě znamenat velký problém pro integraci muslimů, kteří jsou primárně nahlíženi jako nepřátelé řádu. Koncem 80. let 20. století se objevuje termín islamofobie.<sup>4</sup> Jak z názvu vyplývá, pokrývá spektrum přezíravých až nenávistných reakcí a nálad vůči muslimům a obav z hrozeb, které plynou z jejich přítomnosti. Islám a muslimové jsou vnímáni skrze předsudky a stereotypy.

Islamofobií se zabývají zprávy, které vychází z prostředí organizací zabývajících se bojem s rasovou diskriminací. Podle zprávy Evropského střediska pro sledování rasismu a xenofobie (Muslims in the European Union. Discrimination and

---

<sup>4</sup> Termín islamofobie není zcela jednoznačně definován a interpretován. Obecně se jedná o soubor předsudků a obav z islámu a muslimů, provázený manifestními projevy diskriminace, intolerance či rasismu.

Islamofobia, 2006) se evropští muslimové setkávají s diskriminací v oblasti zaměstnávání, bydlení a vzdělávání. Diskriminaci lze připsat islamofobním postojům, i rasistické a xenofobii nesnášenlivosti. Muslimové jsou vystaveni islamofobním projevům a zejména mladí muslimové se potýkají s překážkami v oblasti sociální mobility. Zpráva rovněž přináší stručnou informaci o muslimské populaci v Evropě. Ta má zahrnovat 3,5 % celkové populace EU, tj. 13 milionů muslimů. Muslimové tvoří druhou největší náboženskou skupinu, která je rozmanitou směsí různých etnik, jazyků, sekulárních i náboženských trendů a kulturních tradic. Zprávu doprovází další text, který představuje vnímání islamofobie z perspektivy muslimů (Perceptions of Discrimination and Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union, 2006).

Obrazu islámu také neprospívá šířící se kritika multikulturalismu pranýřující záměrné podporování etnických a kulturních odlišností. Doposud jsme se zabývali islamofobií a překážkami, které jsou muslimům kladeny ze strany většinových společností. Na druhou stranu musíme také zmínit, že zájem některých fragmentů komunit o začlenění do hlavního proudu společnosti je mizivý. Ostatně proč se mají stát kandidáti integrace součástí společnosti, jejíž hodnoty a standardy pro ně nejsou akceptovatelné? Kde tedy má být překonána různost zájmů a jakým způsobem mají být sociální aktéři motivováni k akceptování společného zájmu? To jsou otázky, na něž bude hledat odpověď naše budoucnost.

Pocity ztráty sociální soudržnosti pramení z rozčarování – jak přijímat imigranty a jejich kulturu, když oni sami odmítají principy společnosti? Jak integrovat ty, kteří o integraci neprojevují zájem, aniž bychom se sami nedezintegrovali? Sartori ve své eseji o multietnické společnosti píše, že islámský přistěhovalec je nám nejvíce cizí, proto i nejhůře integrovatelný (Sartori, 2005). Byť s jeho tvrzeními o islámu nesouhlasíme, tak dvě poznámky o muslimských přistěhovalcích stojí za zmínku. Samotné vnímání cizosti islámu je integraci na překážku a má za následek

přetrvávání muslimů mimo společnost. Nelze očekávat, že se muslimové a jiní imigranti budou do společnosti začleňovat úplně. Otázkou spíše je, jak má vypadat začlenění částečné, které nebude ani jedna ze stran považovat za ohrožení či ztrátu. Téma integrace muslimů nebo-li jejich začleňování do společnosti reaguje na obtížný proces sžívání muslimů s evropskou populací, který má různé podoby.

### O zadavateli

Zadavatelem výzkumu je Ministerstvo vnitra ČR. Se zadavatelem jsme se shodli, že se bude jednat o výzkum pilotního charakteru, který ukáže, jaké jsou limity výzkumu, překážky, ale i další možnosti ve výzkumné oblasti. Výzkumy tohoto typu se v řadě evropských zemí realizují v dlouhodobých horizontech a mají i podobu kvantitativních studií. Náš výzkum se zaměřil na popis integračního procesu muslimů, kteří žijí v České republice a více či méně se začleňují do života společnosti. Komunikační partnerny, s nimiž jsme vedli rozhovory, jsme seznámili s výzkumným záměrem a také úlohou zadavatele. Domnívali jsme se, že samotný zadavatel může představovat pro realizaci výzkumu komplikaci. Ukázalo se však, že obavy našich konverzačních partnerů směřovaly do oblasti možných dezinterpretací a rekontextualizace jejich výpovědí s možným negativním dopadem na život muslimů v České republice.

Při psaní výzkumného návrhu jsme zvažovali, zda-li se i naše práce nemůže stát zdrojem šíření negativního obrazu islámu nebo jinak zneužitelnou vůči muslimům. Pravděpodobně neovlivníme, když někdo vyjme jistou část textu a reinterpretuje ji. Před započítím výzkumu jsme oslovili vybrané představitele muslimské komunity v Česku, abychom je s výzkumem rámcově obeznámili. Pokládali jsme za správné získat jejich podmíněčný souhlas ke zpracování takovéto zprávy o muslimech. Informovali jsme je o účelu a postupech výzkumu, někdy osobně, jindy prostřednictvím dopisu.

## II. VÝZKUMNÉ CÍLE

### Cíle výzkumu

Výzkum se zaměřuje na deskripci integračního procesu muslimské komunity na území ČR. Výzkumným tématem je proces integrace muslimů, který sleduje míru a způsoby začlenění jednotlivců či skupin do české společnosti. Integrace je aktem nebo procesem začleňování se jedince do společnosti jako rovného. Proces integrace je postupný, vyvíjí se a ovlivňuje jak okolní společnost, tak i samotné aktéry začleňování.

Cílem výzkumu je poskytnout základní informaci o průběhu a stavu začleňování muslimů do české společnosti. Výzkum má posoudit, jakými cestami se integrace ubírá a popsat hlavní překážky začleňování muslimů do hlavního proudu společnosti. Zachyceny budou „problematické“ momenty integrace, které mohou vést k obtížím ve vzájemném soužití muslimů s většinovou společností a v budoucnosti narušovat sociální soudržnost či ústit v problematické formy soužití. Výzkum posoudí, s jakými překážkami se při integraci muslimové potýkají a k jakému modelu soužití komunita směřuje (separace, integrace, marginalizace). Integrace je proces, který je ovlivňován celkovým kontextem daného národního státu. Proto lze očekávat, že bude mít v ČR svůj „specifický“ průběh. Popíše, jak své postavení v rámci české společnosti muslimové vnímají a zaměří se na významné okolnosti, které integraci ovlivňují (např. přístup společnosti a okolí, islamofobie, vztah k hostitelskému prostředí, udržování kontaktů s domovinou, uplatnění se, participace na veřejném životě, životní cíle a perspektivy, pocit bezpečí, představy o zabydlení se a trvalosti pobytu atd.).

## Výzkumné otázky

Hlavní výzkumné otázky, na které hledáme odpovědi, se týkají následujících sedmi okruhů:

- Jak se muslimům v Česku žije?
- Jakým způsobem se muslimové do společnosti začleňují? Začleňují se vůbec?
- Jak proces začleňování probíhá?
- Jaké jsou hlavní překážky integrace, které znesnadňují jejich začleňování do společnosti?
- Jak muslimové hodnotí své interakce s českým prostředím?
- Jak muslimové vnímají své postavení a situaci z perspektivy individua a komunity?
- Mají zájem se integrovat? A jak si svou integraci představují?

## Zdůvodnění výzkumu

Výzkum se zabývá tématem, které je vysoce aktuální. Přináší informace o průběhu a stavu začleňování muslimů do české společnosti. Přispívá k plnění Koncepce integrace cizinců na území ČR, mezi které patří přiblížení postavení cizinců občanům, ochrana přístupu k právům a svobodám a vytváření podmínek pro jejich integraci.<sup>5</sup> Výzkum přináší informace o oblasti, která je málo probádaná. Má pilotní charakter a poskytuje státním orgánům příležitost se s danou problematikou obeznámit a získat rámcovou představu o integraci muslimů do české společnosti.

Dosavadních poznatků o muslimech v České republice je velmi málo. Nejuceleněji se přítomnosti islámu na českém území věnuje publikace J. Bečky a M. Mendla „Islám a České země“ (Bečka, Mendel, 1998). Závěrečná kapitola knihy sleduje muslimskou komunitu do roku 1997. Křížková píše, že při absenci osobní

---

<sup>5</sup> Koncepce integrace cizinců na území ČR. Schváleno usnesením vlády ČR ze dne 11. prosince 2000 č. 1266.

zkušenosti nemají občané možnost konfrontovat informace s ničím jiným, než s mediálně konstruovaným obrazem islámu. Jaký mediální obraz je? Informacím o muslimech a islámu je věnován v médiích malý prostor. Média produkují stereotypní obraz, který nepřispívá k čitelnosti české muslimské komunity. Muslimové se dostávají do zorného úhlu zprostředkovaně, nejčastěji v souvislosti s konfliktem či prostřednictvím vztahu Čechů k nim. Muslimové jsou prezentováni jako cizinci a nositelé odlišností, které jsou vnímány negativně. Kulturní a náboženská tradice v rámci běžného života je reflektována minimálně (Křížková, 2006). Tato zjištění jsou pro náš výzkum důležitá, protože v mnohém objasňují averzi muslimů vůči způsobu jejich prezentace v médiích, a také vůči obsahům mediálních sdělení. Muslimové nejsou spokojeni s tím, co se o nich píše a jaké informace se o nich šíří. V muslimské komunitě se objevují snahy o zřizování vlastních médií, zejména internetových stránek, jež mají přinášet alternativní zpravodajství.<sup>6</sup> Vlastní muslimská média sehrávají významnou roli při vytváření a konstruování obrazu komunity, produkování kolektivní imaginace a také způsobu udržování kontaktu s ostatními muslimy (Maréchal, Allievi, Dassetto, Nielsen, 2005). Konstruují také vlastní obraz a vnímání západní společnosti.

#### Klíčový koncept (integrace, inkluze a identita)

Klíčovým konceptem našeho výzkumu je koncept integrace. Na jedné straně je integrace procesem, který je vnímán jako proces zajištění vnitřní soudržnosti, udržování společnosti. Jiný úhel pohledu však považuje integraci za proces přijímání nových prvků, které se začleňují do stávajícího sociokulturního kontextu. Integrace chápána ve smyslu vztahu částí a celku evokuje celkem tři možné vztahy: části mohou být identické (mají společnou esenci), celek může být kognitivně strukturován nebo části nesdílejí vůbec žádný atribut celku (izolace) (Holzner, 1967). Takto pojatá strukturální integrace je procesem objevování nebo vynořování se celku. V prvním případě je vztah dáván do souvislosti se ztrátou identity a asimilací,

---

<sup>6</sup> Např. <http://muslimskelisty.cz>



v druhém je stupněm kognitivního přizpůsobení a ve třetím variiují různé stupně nezávislosti části na celku.

Koncept integrace se překrývá s konceptem inkluze. Integrace předpokládá, že imigranti přicházejí do stávajícího sociálního, ekonomického a kulturního systému a neodvratně nastupují směrování k asimilaci. Nedostatek integrace nebo potíže v tomto směrování jsou hrozbou pro sociální stabilitu. Integrace se tak dá zahrnout i do empirického rámce a sledovat prostřednictvím interních a externích faktorů (Alexander, 1988). Externí faktor je dán ekonomickým, politickým, integrativním a náboženským subsystémem společnosti. Interní faktor se dotýká dobrovolnosti aktérů a etnických specifik. Integrace je měřena tím, do jaké míry se ti, kteří doposud stáli zcela mimo systém, dokáží vzdát svých primordiálních (etnických) charakteristik a přiblížit se tak celku.

Koncept integrace uvádí čtyři možné výsledky procesu začleňování do společnosti – marginalizaci, separaci, asimilaci a integraci (Lesthaeghe, 2000). Marginalizace souvisí se ztrátou etnicity, ale i neúspěšnou konvergencí se společností. Asimilace je situací, kdy je etnicita opuštěna a dochází ke splynutí s celkem. Separace se vyznačuje odmítáním hostitelské společnosti a ulpíváním na své etnicitě. Integrace je považována za jakýsi přijatelný kompromis, kdy dochází ke konvergenci s moderní společností, ale za současného udržování etnicity.

Vycházíme ze základní teze sociálního konstruktivismu, která tvrdí, že sociální realitu konstruujeme v dialektickém procesu mezi jedincem a společností. Identita je jev, který z tohoto procesu vzniká. Konstruktivistická perspektiva je otevřená vůči hledání odpovědí na průběh a stav integrace muslimů v Česku. Rovněž se dotýká toho, jak jsou konstruovány sociální identity a co je jejich součástí. Identita je jednota vnitřního psychického života a jednání. Je umístěním ve světě, mít identitu znamená i mít své místo ve světě. Identita je vždy identitou sociální a je vyjednávána.

## Teoretický rámec – integrace

Integrace je aktem nebo procesem začlenění se jako rovného do společnosti nebo seskupení individuí nebo různých skupin. Integrovat znamená spojit se s něčím jiným či začlenit do širšího celku. *„Vztahuje se k existenci strukturovaného celku, jehož části jsou ve funkčním spojení. Společenská integrace představuje kontinuální proces sjednocování elementů společenské struktury a procesů, které se v ní odehrávají, ve vyvážený funkční celek směřující k dosažení kohezí, konsenzu, stability, replikace a možnosti dalšího růstu, a tím i k zachování životaschopnosti daného společenského systému“* (Horáková, 1997). V konsensuálních teoriích integrace představuje způsob dosažení sociálního řádu, sociální systémy jsou integrované a řád je založen na minimálním konsensu ohledně základních hodnot.<sup>7</sup>

Téma integrace se objevuje tam, kde je narušován řád, kde se hledá konsensus ohledně zájmů, řeší se konflikt nebo dochází k narušení hladkého průběhu každodennosti. Pojem integrace pokrývá širokou oblast, proto je také široce vymezen. Zahrnuje oblast sociální, kulturní i prostorovou. Rakouští sociologové a etnologové považují integraci *„jako označení společenského procesu, který je charakterizován do vysoké míry jako harmonické, bezkonfliktní spojování různých elementů“* (Kohlbacher, Mayer, Reeger, 2001, s. 126). Různými elementy mají na mysli role, skupiny, organizace. Dále je integrace *„označení procesu zařazení se nebo přizpůsobení se osob a skupin všeobecně závazným hodnotám a normám chování“* (Kohlbacher, Mayer, Reeger, 2001, s. 126). Integraci lze odstupňovat podle míry – od částečné až po úplnou. Protože se jedná o proces přizpůsobení se existujícímu systému norem a dotýká se oblasti sociální kontroly, vyvolává také „protisíly“, které působí dezintegračně. Integrace imigrantů je mnohostranným procesem, který se dá sledovat ve dvou dimenzích. První je integrace do společnosti z pohledu makrostruktur, druhá je integrace v kontextu každodenní sociální interakce.

---

<sup>7</sup> Durkheim se věnoval mechanismům, pomocí nichž udržuje společnost svou integritu. Ohrožení integrity definoval jako nežádoucí anomický stav, zmiňuje se také o morální integraci prostřednictvím sdílených hodnot, norem a povinností.

Integrace imigrantů je považována za sociální problém, a to z důvodu přítomnosti mnohostranných a četných konfliktních situací.

Na úrovni makrostruktur lze integraci imigrantů rozlišit na:

- sociální (včetně sídelní), která zahrnuje oblast bydlení, trvalého usídlení, délku pobytu, kvalitu a místo bydlení, prostorovou mobilitu, zdravotní péči, sociální zabezpečení a sjednocování rodin;
- kulturní, která se týká oblasti jazyka, komunikace, vzdělávání a udržování tradic, náboženství a etnicity;
- ekonomickou, která se vztahuje k trhu práce, přístupu na něj a ekonomického postavení;
- politickou, kterou tvoří volební právo, přístup k veřejným službám, participace na rozhodování a formy veřejného sebevyjádření.

Proces integrace je nahlížen jako postupný, existuje několik typů jeho rozfázování, kterým nelze upřít jistou schématickou strohost. Jeden příklad za všechny: za první fázi bývá označováno přizpůsobení jako základní přežití, za druhou fázi adaptace jako přijetí nezbytných prvků nové kultury, za třetí fázi integrace jako sblížení v integrovaný celek s převahou domácí kultury a čtvrtou fázi asimilace jako částečné či úplné splnutí s většinovou kulturou. Lesthaeghe koriguje tento tradiční model integrace s tím, že je nezbytné rozumět integračnímu procesu v lokálních kontextech. Integrace je procesem, kdy jsou v jistých doménách zachovávány etnické a kulturní rysy za současné konvergence a kontaktu s podstatou moderní přijímající společnosti. Různá míra kombinace a absence těchto dvou faktorů pak vede k asimilaci, separaci či marginalizaci imigrantů (Lesthaeghe, 2000). V jeho modelu je integrace nahlížena také procesuálně, ale příchozí nejsou ochuzeni o svou primární nezpochybnitelnost za současného rozvinutí pocitu sounáležitosti, byť o něco složitější, jak dokládá příklad vzniku tzv. dvojí loajality k zemi původu i zemi přijímající.

Při vymezení integrace budeme vycházet ze dvou přístupů. Berger s Luckmannem se zmiňují o dvou realitách, kdy ta původní je nahrazována realitou novou. Postupně dochází k transformaci světa dřívějšího, k jeho upozadění a demontování, přičemž na jeho místo nastupuje svět nově akceptované a věrohodné reality (Berger, Luckmann, 1999). Lesthaeghe dává těmto realitám konkrétní obsah a název, přičemž ponechává možnost uzavření kompromisu mezi oběma realitami. Etnické a kulturní rysy mohou být zachovány i za současné konvergence a ztotožněním se s přijímající společností (Lesthaeghe, 2000).

### III. METODY A TECHNIKY VÝZKUMU

#### Historie výzkumu

Výzkum jsme zahájili 1. srpna 2006 a na základě dohody se zadavatelem rozdělili do dvou etap – pilotní a realizační. V pilotní fázi jsme se zavázali oslovit deset konverzačních partnerů, kteří pocházeli z různých míst České republiky a patřili mezi osobnosti a reprezentanty komunity. Snažili jsme se rozhovory uskutečnit v jejich známém a důvěrném prostředí – zejména v domácím prostředí. Výběr našich konverzačních partnerů jsme provedli tak, aby varioval podle struktury muslimské komunity. Zvažovali jsme možné riziko zkreslení, které plyne z oslovení partnerů, kteří mají veřejný charakter, případně se stylizují do role mluvčích částí komunity.

Součástí realizace první tj. pilotní fáze bylo vyhodnocení, zda je zvolený postup efektivní a vede k výsledkům. Tato fáze měla ukázat, zda-li je další výzkum realizovatelný a je možné v něm pokračovat. V navazující tj. realizační fázi projektu jsme konverzační partnery požádali, aby tazatelé poskytli další kontakt (metoda sněhové koule). V první vlně jsme měli pořídit dalších deset rozhovorů. Nově oslovení byli také požádáni o dva kontakty, tzv. druhé vlny. Celkem jsme v realizační fázi měli uskutečnit minimálně 35 rozhovorů.

Po první etapě projektu, která proběhla v měsíci srpnu a září, jsme vypracovali pilotní zprávu. Během prvních dvou týdnů jsme vyhotovili přehled aktivně působících muslimských organizací v ČR, zajistili kontakty na jejich představitele a získali spolupracovníky na výzkumu. Na základě našich prvních zjištění jsme vybrali dva velmi zkušené tazatele a ty jsme připravili na vstup do terénu. Tazatelé byli vybíráni podle potřeb výzkumu na základě těchto kritérií: museli mít za sebou delší zkušenost z pobytu v muslimských zemích, být vybaveni sociokulturními kompetencemi, orientovat se v reáliích islámu, být dobře jazykově vybaveni

(znalost minimálně dvou jazyků z výběru - francouzština, angličtina, ruština a arabština), umět vést rozhovor s muslimy a pohybovat se v jejich prostředí. Tazatelem byl muž a žena. Vyškolili jsme je a připravili jsme pro ně manuál, jehož součástí bylo, jakým způsobem představit výzkumný projekt, jak získat a vysvětlit informovaný souhlas s rozhovorem, jak pracovat s doplňkovými etnografickými technikami, jak správně realizovat rozhovory a jak se pohybovat v terénu. Při představování projektu tazatelé krátce projekt uvedli, sdělili konverzačním partnerům, kdo výzkum realizuje a pro koho. Byl jim vysvětlen účel výzkumu a byli požádáni o pravdivé zodpovězení otázek. Tazatelé také objasnili smysl informovaného souhlasu a vysvětlili, za jakých podmínek je rozhovor uskutečňován a jaká jsou práva a povinnosti všech tří zúčastněných stran dohody – tazatele, zpracovatele projektu a účastníka výzkumu. Zavázali jsme se respektovat a chránit soukromí a identitu konverzačních partnerů, nikde neuvádět jejich osobní údaje či identitu, anonymizovat rozhovory, dbát etických pravidel, neposkytovat rozhovory, které slouží jen pro účely výzkumného projektu, žádné neoprávněné osobě a zabezpečit údaje proti možnému zneužití. Současně jsme konverzační partnery poučili o možnosti kdykoliv rozhovor ukončit nebo přerušit. Této možnosti nikdo z partnerů nevyužil. Naši partneři projevíli velký zájem o výsledky výzkumu a přáli si s ním být obeznámeni.

Souběžně jsme začali kontaktovat vybrané představitele muslimské komunity. Pokládali jsme za důležité je seznámit se záměry výzkumu a rámcově i jeho realizací. Souběžně byli požádáni o komentář k návrhu výzkumu a případnou spolupráci. Podstatnou informací bylo sdělení, že bude obtížné nalézt a přesvědčit muslimy k rozhovorům. Příčinou měla být nedůvěra, k níž přispívá nevhodné chování novinářů, kteří se podílí na vytváření negativního obrazu o islámu v českých médiích a snaží se používat neetických postupů při snaze získat jejich výpovědi (např. skrytá kamera, nepovolené fotografování, tajné nahrávání rozhovorů). Muslimové se měli podle reprezentantů komunity také obávat z „překroucení“ a pozměnění obsahu toho, co sdělili. Z této informace jsme

vyvodili, že musíme dbát na maximální důvěryhodnost projektu, zdůrazňování etických pravidel a informování o projektu. Důvěryhodnost jsme také posílili informativním souhlasem, který objasňuje pravidla a podmínky, za kterých je rozhovor poskytován. Hovořili jsme se zástupci Ústředí muslimských obcí v ČR, Muslimské unie, Islámské nadace v Brně a Liberálních muslimů. Dále jsme kontaktovali Islámskou komunitu českých sester. Kontaktními místy byly mešity, modlitebny a webové stránky. Z těchto prostředí jsme získali kontakty na první konverzační partnery. Mimoto jsme několik kontaktů získali z prostředí nevládních neziskových organizací. Tato fáze nám zabrala až tři týdny, protože jsme se museli přizpůsobit programu reprezentantů muslimů.

Na etapu zajišťování kontaktů navázaly samotné rozhovory. Tazatelé oslovovali potenciální konverzační partnery, na které jsme získali kontakt. Telefonicky výzkum krátce představili a požádali o setkání a také předběžný souhlas s rozhovorem. Na schůzce potom objasnili účel výzkumu a podmínky, za kterých se rozhovor uskuteční. Celkem jsme získali dvanáct rozhovorů, a to v průběhu druhého až pátého týdne projektu. Tazatelé se čas od času setkávali s odmítnutím rozhovoru „na posledních chvílích“, kdy se tazatel dostavil na smlouvané místo a bylo mu telefonicky oznámeno, že z jistých důvodů se nemůže dohodnutý rozhovor konat. Rozhodnutí našich konverzačních partnerů jsme respektovali. Musíme potvrdit, že jsme museli při pořizování rozhovorů s muslimy překonávat řadu překážek.. Setkali jsme se s odmítáním, které oslovení muslimové odůvodňovali soukromými pohnutkami, zaneprázdněním nebo obavami, jeden z muslimů k tomu dodal: „*vsak víte, jaká je doba*“. Rozsah rozhovorů se výrazně liší, průměrně trval jeden rozhovor krátce přes jednu hodinu. Tento čas zahrnuje pouze dobu nahrávky, není v něm započítán čas potřebný k zajištění kontaktu, získání svolení k rozhovoru, objasnění pravidel a také čas strávený diskusemi před a po rozhovoru mimo nahrávku.

Rozhovory jsme v pilotní fázi, až na jeden, zaznamenali na diktafon a přepsali. Na přepisování se podílelo celkem šest osob. Ty byly vyškoleny ohledně způsobu přepisování a techniky transkripce, jejímž cílem je označit nápadné příznaky promluvy jako pomlky, zdůraznění, nerozhodnost, váhání apod. Přepisy byly pořízeny tak, aby byly co nejvěrnější a doslovné. Pořízení přepisů trvalo několikanásobně déle než u běžného přepisování mluvené češtiny.

Na základě prvních rozhovorů jsme korigovali sadu otázek – reagovali jsme na některé drobné nepochopení otázek a dospěli k sadě otázek, která zaručuje bezproblémový průběh rozhovorů a je srozumitelná komunikačním partnerům. Otázky jsme formulovali tak, aby měly vztah k výzkumnému cíli a současně vedly k úspěšnému dokončení rozhovoru.

Průběh rozhovorů v pilotní fázi ovlivnily některé okolnosti, které jsme nemohli předpokládat. V první řadě se jednalo o velmi zdlouhavé získávání kontaktů na muslimy, ochotných s námi hovořit. Vliv na rozhovory měly dvě hrozby teroristických útoků. První chystaná na Spojené státy americké, kdy byla prostřednictvím médií informována veřejnost o chystaných únosech letadel směřujících z Velké Británie do USA. Na nich se měli podílet britští muslimové. Druhá hrozba, která se tentokrát dotkla přímo České republiky, byla avizovaná na tiskové konferenci ministra vnitra a policejního prezidenta na konci září. Na ni navázala rozsáhlá bezpečnostní opatření v Praze a na jiných místech. Předpokládali jsme, že tato hrozba, o které ministr vnitra prohlásil, že *„je to poprvé, co ČR čelí tak konkrétnímu nebezpečí teroristického činu“*, by mohla zásadně ovlivnit další průběh výzkumu. Naštěstí se tak nestalo.

Získané přepisy rozhovorů byly společně s výsledky etnografických metod analyzovány v kvalitativním software a to za použití přístupu zakotvené teorie (Grounded Theory), jak ji formulovali Strauss a Corbinová (Strauss, Corbinová, 1999).



Po ukončení pilotní fáze jsme vypracovali zprávu, v které jsme shrnuli dosavadní výsledky. Pilotní studie měla za cíl ukázat, zda-li jsme dobře zvolili výzkumný rámec studie a výzkumné otázky. Popisovala průběh pilotáže, výsledky a získané zkušenosti. Dosažené výsledky byly v pilotní fázi pouze orientační. Z pilotní studie vyplynulo, že byl výzkumný rámec zvolen vhodně, a že ho bylo možné využít pro další výzkumnou práci. Ukázalo se, že hlavním nedostatkem je proveditelnost výzkumu v krátkém čase. Sběr dat v terénu je velmi náročnou činností, v tomto směru jsme postupovali podle harmonogramu prací za dodržení etických postupů.

Předběžné výsledky se zdály být zajímavé, proto jsme navrhli navázat druhou fází výzkumu. V další fázi jsme se zaměřili na muslimy z turkické subcivilizace <sup>8</sup>, a také na případy méně praktikujících muslimů. V říjnu a listopadu 2006 jsme kontaktovali další konverzační partnery a pořizovali další rozhovory. Oproti předchozí fázi jsme navýšili počet tazatelů na šest. Nároky na tazatele kladlo vedení rozhovorů s muslimy, kteří uměli česky jen trochu. V druhé fázi se nám dařilo rozhovory získávat o něco rychleji. Domníváme se, že k tomu přispěla důvěryhodnost zvoleného postupu a také rozšíření způsobu získávání kontaktů i z prostředí, v němž byli naši tazatelé známi. Nepodařilo se získat souhlas k nahrávce od všech konverzačních partnerů, ze čtvrtiny rozhovorů museli tazatelé pořídit písemný záznam. Celkově jsme pro závěrečnou analýzu získali 40 rozhovorů, v průběhu analýzy byl jeden z nich vyřazen.

### Výzkumná strategie

Jak jsme již uvedli, výzkum je koncipován jako pilotáž, která má popsat aktuální stav integrace muslimské komunity. Výzkumy v oblasti integrace vyžadují dlouhodobý a systematický přístup, který je schopen zachytit vývoj a směřování integračního procesu. Tento výzkum je krátkodobou sondou, která by měla přinést informace o možnostech dalších výzkumů, ale také informovat o limitech

---

<sup>8</sup> V našem případě se jednalo o muslimy z těchto zemí: Albánie, Ázerbájdžán, Bosna a Hercegovina, Bulharsko, Čína, Gruzie, Chorvatsko, Kazachstán, Kyrgyzstán, Makedonie, Mongolsko, Rusko.

a potíživých, s kterými se výzkum potýkal. Kvantitativní výzkum, který je založen na statistickém zpracování získaných dat, nelze zatím v této oblasti aplikovat.

Proto jsme navrhli výzkum kvalitativní, který je založen na porozumění zkoumanému jevu. Umožňuje sestavit komplexní obraz prožívané reality zkoumaných jedinců, a také informovat o jejich názorech. Je flexibilní, dokáže reagovat na informace, které jsou získávané v přirozeném prostředí zkoumaných. Kvalitativní výzkum je pro zkoumání procesu integrace vhodný, protože umožňuje reflektovat každodennost jedinců a skupin. Vyžaduje však důkladnou přípravu rozhovorů a zejména přípravu tazatelů, zajištění vstupu do prostředí komunity, obeznámení se s tímto prostředím, nalezení vhodných konverzačních partnerů, uskutečnění rozhovorů, cyklické návraty tazatelů za partnery, přepis rozhovorů a jejich počítačovou analýzu. Výzkum jsme koncipovali a vedli tak, aby na něj mohly navázat další, a aby nepřinesl komplikace pro opakovaný výzkum či zadavatele. Respektovali jsme etická pravidla a chránili soukromí konverzačních partnerů.

Předmětem výzkumu jsou muslimové. Koho jsme za muslima v našem výzkumu považovali? Muslim byl pro nás ten, kdo odevzdává svůj osud do vůle Boží. Mezi muslimy existují velké rozdíly, které se promítají do více či méně intenzivního respektování a dodržování norem a pravidel islámu. Religionistika a sociologie náboženství v rámci svého kritického výzkumu zjistily, že skutečné chování věřících je ideálu více či méně vzdáleno a ne vždy je v souladu s existujícími normami. Tento rozdíl je patrný i mezi muslimy. V jejich řadách nalézáme ty, kteří byli v prostředí islámu socializováni, ale po mnoha desítkách let pobytu mimo své země opouští tradiční víru, jiní se zase vzdávají dodržování norem, které považují za přísné, dále věří v Boha, ale neplní některé povinnosti islámu. Tuto skupinu budeme dále označovat za nepraktikující muslimy. Vedle nich dále nalezneme i ty, kteří naopak striktně dbají na dodržování pravidel a norem a jsou „dobrymi“ muslimy. Jak tedy poznat muslima? Rozhodnutí jsme ponechali na našich

oslovovaných partnerech, které jsme požádali, aby nám sdělili, jestli se za muslimy považují nebo ne. Ten, kdo se za muslima označil, toho jsme za muslima považovali. Jak jsme již naznačili výše, rozlišovali jsme ale dvě roviny – praktikující a nepraktikující.

Jak ukazují statistiky, kterým se budeme dále věnovat, muslimská komunita je v České republice značně heterogenní a rozptýlená. Muslimové bývají často označováni za transmigranty, kteří obývají prostor nadnárodních sociálních sítí. Ty se mohou vzájemně prostupovat a prolínat (Allievi, Nieleesen, 2003).

Při výběru jsme použili metodu sněhové koule (Snowball Sampling), která umožňuje vstup do neznámého, uzavřeného a obtížně přístupného prostředí. Výběr metodou sněhové koule se úspěšně využívá ke studiu skrytých populací, k nimž se je možné dostat tradičními metodami jen velmi obtížně. I pro tuto metodu platí, že neexistuje přesná šablona, jak ji uplatňovat. Každá studie se musí přizpůsobit místním podmínkám a musí reagovat na specifické situace, překážky a podněty, které vyvstávají v průběhu výzkumného procesu. Metoda je založena na získávání nových případů na základě postupného označování dalších případů těmi známými. Vlastní výběr začíná nalezením případů, které splňují daná kritéria. S těmi jsou provedeny rozhovory v jejichž závěru jsou požádáni o další kontakty na jedince, kteří tato kritéria splňují také. S těmito kandidáty se provede rozhovor a celý proces se opakuje (Mioviský, 2003).

Při stanovení výběrové struktury je třeba dbát na vhodný výběr tzv. výchozích bodů nulté vlny. V našem případě jsme zvolili v této nulté fázi reprezentanty, kteří odpovídali poměrnému zastoupení muslimů podle státní příslušnosti v České republice. Právě tuto nultou fázi jsme nazvali pilotní, která nám měla ukázat, zda-li je vůbec výzkum proveditelný. Reprezentanti byli vybráni tak, že je doporučili zástupci muslimské obce a současně splňovali daná kritéria. Jejich výběr byl proveden tak, aby co nejlépe kopíroval heterogenní složení muslimské komunity.

Činili jsme to ale s vědomím, že budou často prezentovat „oficiální“ názory a postoje, neboť se vesměs bude jednat o „dobré“ muslimy, kteří jsou uznávanými osobnostmi své komunity.

V první vlně, která navazuje na nultou, jsme předpokládali, že získáme od každého reprezentanta další kontakt. Od tohoto kontaktu pak zase další dva. Celkem jsme tímto způsobem zamýšleli získat 40 rozhovorů. Jedná se však o ideální model – co si počít v případě, že některý z kontaktů rozhovor odmítne, kontakt na něj nefunguje nebo je zrovna zaneprázdněn? V tomto případě se přistupuje k doplnění tzv. náhradním kandidátem.

Podle jakých kritérií jsme vybírali reprezentanty nulté vlny? Předmětem výzkumu byli muslimové, kteří jsou imigranty (pobývají na území ČR déle než jeden rok). Jednalo se o muslimy pocházející z různých geografických oblastí, kteří jsou naturalizovaní nebo nenaturalizovaní. Mezi kritéria patří:

- geografická identita a poměrné zastoupení muslimů v ČR (výběr podle kvót a geografického členění islámského světa – oblasti původu a početního zastoupení v ČR),
- doba a forma pobytu (muslimové, kteří jsou občany třetích zemí s povolením k dlouhodobému pobytu, s povolením k trvalému pobytu, azylanti a ti, kteří získali občanství),
- gender (zastoupení muži i ženy),
- pokud možno i generační hledisko (pokusili jsme se vyhledávat členy rodin s ohledem na specifikum druhé generace a dynamičtější procesy díky střetávání se množství podnětů),
- deklarování svého muslimství (symbolizace statusu – ukazuje svým jednáním a názorově se hlásí ke svému muslimství).

Hlavní technikou byly hloubkové polostandardizované rozhovory s předem vybranými konverzačními partnery, kteří odpovídají výše uvedeným výběrovým kritériím.

Vedle rozhovorů jsme použili ještě dvě doplňkové etnografické techniky - pozorování a mentální (kognitivní) mapy. Pozorování jsme nemohli provádět v delším časovém horizontu a týkalo se tak spíše časového úseku, který byl spojen se zajišťováním kontaktu, domlouváním rozhovoru a toho, co se dělo před, v průběhu a po ukončení rozhovoru. Tazatelé ve svých terénních poznámkách uváděli prvotní impresie z rozhovorů. Mentální mapy jsou technikou, která prostřednictvím znázorňování myšlenek a představ vizualizuje obraz světa, jak je subjektivně nazírán a sociálně konstruován. Mentální mapy ukazují, co považuje konverzační partner za ústřední a významné. Dále odhaluje, jaké vztahy jsou mezi jednotlivými vyznačenými „elementy“. Tazatelé podle situace volili dvě zadání pro naše partnery, která měla vést k externalizaci kognitivních map – buď měli partneři nakreslit mapu svého okolí (nevymezovali jsme, co okolí znamená) nebo České republiky a zaznamenat na ní významná místa a důležité body. Případně mohli nakreslit významné body jejich současného života.

### Popis sledovaných případů

Celkem se nám podařilo uskutečnit 40 rozhovorů s muslimy. Jeden z rozhovorů jsme v průběhu analýzy po prodiskutování s tazatelem vyřadili. Celkem se rozhovorů zúčastnilo 44 muslimů. Některé rozhovory proběhly souběžně s manželským párem nebo do něj aktivně vstupoval další příbuzný. Hovořili jsme s 27 muži a 17 ženami.

Rozhovory byly pořízeny v Hradci Králové, Praze, Olomouci, Havířově, Brně, Ostravě, Bruntále, Chomutově, dále v okolí Prahy a Teplic. Využili jsme kontaktů z prostředí muslimské obce a také nevládních neziskových organizací. Konverzační

partneři pocházeli z devatenácti zemí: z Jemenu, Sýrie, Palestiny, Jordánska, Saúdské Arábie, Iráku, Súdánu, Guineje, Maroka, Alžíru, Makedonie, Kosova, Čechenska, Dagestánu, Ázerbajdžánu, Turkmenistán, Kyrgyzstánu, Kazachstánu a Turecka. Většina rozhovorů se odehrála v domácím prostředí konverzačních partnerů, zbývající v prostředí pracovním a v kavárnách.

Podářilo se nám oslovit partnery, kteří jsou nějakým způsobem zaangažováni v muslimské komunitě. Za angažovanost jsme pokládali vykonávání prospěšné činnosti ve prospěch komunity (podnikání, pořádání kulturních akcí, obeznamování s vlastní kulturou formou přednášek, poradenství, zakládání muslimských organizací, účast v organizacích). V druhé fázi jsme vyhledávali muslimy, kteří se naopak příliš neangažují a patří častěji k turkické sunnitské subcivilizaci.

## IV. MUSLIMOVÉ V ČESKÉ REPUBLICCE

### Sociální a historický kontext

Muslimská obec byla v Česku po druhé světové válce jako celek nevýznamná a nepoutala na sebe žádnou pozornost. Nedosahovala dřívější aktivity a masovosti akcí, změnila se na volné zájmové sdružení jednotlivců (Bečka, Mendel, 1998). K obnově činnosti muslimské obce došlo po listopadu 1989, kdy se muslimové zaměřili na vytváření organizačního zázemí. Začali zakládat vlastní organizace s právní subjektivitou.

Z aktivně působících organizací jmenujme tyto:

- Ústředí muslimských obcí – zastřešuje Islámskou nadaci v Praze, Islámskou nadaci v Brně, Islámské centrum v Praze, Islámské centrum v Teplicích
- Muslimská unie
- Liga českých muslimů
- Islámský svaz – klub přátel islámské kultury
- Svaz muslimských studentů
- Liberální muslimové
- Islámská komunita českých sester

V polistopadovém období vzniká Islámská nadace v Praze, která je neziskovou organizací, soustřeďující se na naplňování potřeb muslimů z Prahy a okolí. Její činnost se zaměřuje na tři oblasti: provoz Islámského centra (mešity), charitativní činnost a osvětovou činnost. V čele Islámské nadace v Praze stojí volená správní rada, která zabezpečuje přístupnost mešity pro muslimy i nemuslimy, pravidelné páteční bohoslužby, provoz knihovny, přednášky a jiné programy, program v měsíci ramadánu, oslavu muslimských svátků, rituály, rady v náboženských otázkách a oznamování modlitebních časů. Charitativní činnost se zaměřuje na

shromažďování finančních prostředků od muslimů (daň a almužna), které jsou využity na sociální pomoc muslimům (uvádí se i úhrada lékařských zákroků, neplacených pojišťovnou, ubytování potřebných, nutné cestovní náklady atd.). Dále nadace podporuje muslimy v azylových zařízeních a vězeních. V rámci osvěty si klade za cíl pravdivě informovat o islámu a reprezentovat muslimskou komunitu na veřejnosti. Osvěta je zaměřena do řad muslimů i nemuslimské veřejnosti. Islámská nadace vznikla na počátku 90. let minulého století. V roce 1992 po několikerém stěhování místa pátečních bohoslužeb začaly být trvale pronajímány prostory v Praze – Krči, a to prostřednictvím Svazu muslimských studentů, který byl registrován krátce před nadací. Od roku 1993 muslimskou modlitebnu spravuje přímo Islámská nadace (registrována pod názvem Nadace pro zřízení a provoz islámského centra v Praze). Dodnes úzce spolupracuje se Svazem muslimských studentů. V roce 1996 získala Nadace pozemek v Praze 9 – Kyjích s dvoupodlažní budovou, dříve sloužící jako mlékárenský provoz. Rekonstrukce budovy byla dokončena na jaře roku 1999 a provoz nového islámského centra byl slavnostně zahájen 7. května 1999 páteční bohoslužbou.

Počátkem 90. let se začala také utvářet Islámská nadace v Brně. V roce 1995 zakoupila nadace pozemek na Vídeňské ulici a podala žádost o povolení stavby mešity. Původní návrh stavby byl místními orgány odmítnut a Rada městské části Brno – střed stavbu mešity po průtazích povolila v lednu 1997, ale za podmínky, že nebude nést výrazné vnější architektonické prvky včetně minaretu. V roce 1998 byla mešita otevřena. Samotná Islámská nadace v Brně byla zaregistrována ke dni 31. prosince 1998, přičemž navázala na dřívější působení organizace.

Ústředí muslimských náboženských obcí v ČR muselo projít složitým registračním procesem, který byl složitější než v případě nadací či občanských sdružení. V roce 1991, kdy bylo ustaveno Ústředí muslimských náboženských obcí, nebyla muslimská obec uvedena na seznamu registrovaných církví a náboženských společností. V květnu 1991 proběhla ustavující schůze Ústředí muslimských náboženských obcí v ČSFR a byly schváleny stanovy. Mezi cíli organizace se



objevilo založení muslimského nakladatelství, obnovení matriky a příprava výstavby mešity. V roce 1992 bylo ústředí vyzváno k předložení 10 tisíc podpisů zletilých stoupenců, což bylo ústředím odmítnuto. V březnu 1996 odbor církví pozastavil řízení ve věci registrace. Zákon o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností (schválený vládou 25. dubna 2001) vyřešil situaci, kdy vzhledem k požadovanému počtu 10 tisíc zletilých věřících s trvalým pobytem na území České republiky u těch náboženských sdružení, které nejsou členy Světové rady církví, se nemohly stát právními osobami církve a náboženské společnosti s menším počtem věřících. Zákon nově přinesl dvojstupňovou registraci. Pro první stupeň postačuje předložit 300 podpisů věřících s osobními údaji. Organizace tak má zajištěnu právní subjektivitu, ovšem bez dalších zvláštních práv, mezi něž se počítá finanční podpora státu, přístup do věznic, založení církevních škol či nemocnic. Těmi disponují až náboženské subjekty akreditované druhým stupněm registrace. Na tento pak musí nově registrované náboženské organizace čekat deset let od schválení prvního stupně registrace a předložit počet podpisů, rovnajících se dvěma promile počtu obyvatel České republiky, tj. přibližně 20 tisíc zletilých věřících žijících v České republice.

V březnu 2004 si Ústředí muslimských obcí podalo žádost o registraci prvního stupně u ministerstva kultury a začátkem září 2004 byla žádost kladně vyřízena. Ještě téhož roku se rozvířila diskuse kolem podnětu ke zrušení registrace náboženské společnosti Ústředí muslimských obcí, který podala překladatelka Olga Ryantová Ministerstvu kultury. Podle názoru autorky podnětu k přezkoumání registrace je islám ideologií zjevně propagující násilí a svaté války a potlačující práva žen a dalších občanů žijících ve svobodné společnosti. Tento podnět byl ministerstvem zamítnut. Muslimská obec tento krok považovala za projev islamofobie v Česku. Ústředí získalo právní subjektivitu a stalo se zastřešující organizací muslimů v ČR.

Z dalších organizací se zmíníme ještě o Všeobecném svazu muslimských studentů v ČR. Svaz působí hlavně v univerzitních městech a sdružuje studenty z islámských zemí. Svaz začal fungovat v Praze v roce 1991 z podnětu ing. arch. Muhammada Abbáse al-Mu'tásima ze Súdánu. Všeobecný svaz muslimských studentů sídlí v prostorách pražské mešity.

V roce 2000 byla zaregistrována Muslimská unie. Za cíl si klade šíření objektivních informací o islámu a podporu vzdělávací činnosti v oblasti kultury. Dále podporu sociálně slabých, nemocných, živelnými pohromami či jinak postižených muslimů a pomoc při zajišťování provozního zázemí pro život muslimů v České republice.

Za zmínku stojí také Islámská komunita českých sester, která působí ve webovém prostředí. Komunita sdružuje české a slovenské muslimky s cílem vytvořit komunitu „sester“, která má sblížovat, seznamovat s islámem a vytvořit diskusní fórum. Mužům je vstup do diskusí odepřen.

### Muslimové dnes

Co je o muslimech žijících v České republice známo? Muslimové přitahují pozornost české společnosti, a to zejména díky událostem, které se odehrávají mimo Českou republiku. Během procesu registrace se objevovaly argumenty proti oficiálnímu zřízení muslimských organizací. Mezi nimi byly takové, že islám nebyl a není součástí historického a kulturního kontextu, a že je neslučitelný se západním pojetím demokracie a lidských práv. Výstavba a pokusy o zřizování mešit se setkávaly s odporem místního obyvatelstva, ale také některých křesťanských církví.

Komunita muslimů prošla od roku 1990 fází etablování na veřejnosti a ustavením vlastních organizací. Zastřešující organizací se stalo Ústředí muslimských obcí v ČR, které je ostatními organizacemi uznáváno za autoritu. Mezi zástupci organizací figurují cizinci i čeští konvertité. Odhady počtu praktikujících muslimů se pohybují kolem 600 osob, přičemž asi desetinu tvoří čeští konvertité (Bečka,

Mendel, 1998). Odhady počtu muslimů za poslední roky rostou – náboženského života se má podle našich konverzačních partnerů účastnit kolem 2 000 věřících, českých konvertitů je mezi 200 – 300.

Již jsme zmínili, že muslimové čelí pozornosti médií. Ta produkují stereotypní obraz, který k čitelnosti české muslimské komunity nepřispívá. Muslimové jsou představováni zprostředkovaně, vesměs ve spojení s nějakým konfliktem nebo prostřednictvím vztahu Čechů k nim. Jsou vykresleni jako cizinci, jejichž odlišnosti působí negativně. Běžný život je reflektována minimálně (Křížková, 2006). Na internetu nalezneme několik webových stránek, které se věnují islámu. Jedná se o stránky, které jsou laděny islamofobně a jsou primárně zaměřeny na kritiku islámu (pravdaoislamu.cz, euarabia.cz). Autoři stránek si kladou za cíl zpřístupnit veřejnosti informace o islámu, který je označen za hrozbu demokracie, svobody jednotlivce a celosvětový problém.

Po roce 1989 se složení muslimské komunity odvíjelo zejména v závislosti na průběhu imigrace do ČR. Hlavní část heterogenní islámské obce ustavili Arabové a jiní muslimové, kteří k nám přijížděli na vysokoškolská studia. Mnozí z nich se v Česku usadili natrvalo (Kropáček, 2006). Počty muslimů také rozšiřovali žadatelé o azyl nebo osoby na dočasném útočišti (nyní institut dočasné ochrany). Jmenujme alespoň muslimy z Afghánistánu, ze zemí bývalého Sovětského svazu, z Bosny a Hercegoviny a Kosova.

Pokud chceme používat pojem komunita, musíme si položit otázku, zda-li muslimové v Česku nějakou komunitu tvoří. Komunita, též pospolitost nebo společenství, je sociální útvar, který charakterizují zvláštní typy sociálních vazeb uvnitř, mezi členy a její specifické postavení navenek, v rámci širšího sociálního prostředí. Muslimové mají v Česku specifické postavení navenek, které je zapříčiněno jejich odlišností a okrajovým kulturně - historickým podílem na české společnosti. O zvláštním typu sociálních vazeb můžeme také hovořit, zejména

s ohledem na příslušnost muslimů k univerzální obci věřících (*umma*) nebo mezinárodní solidaritě. Univerzalita této obce překrývá regionální a etnické identity. Tato příslušnost ale může být prožívána různě intenzivně. Nepraktikující muslimové, kteří striktně nedodržují Boží zákon a nejsou „správnými“ muslimy, nemusí jednat s ostatními solidárně nebo dospívat ke vzájemnému porozumění. Pokud můžeme v prvním případě být přesvědčeni o komunitě muslimů, v případě druhém již trochu pochybujeme – komunita je fragmentarizována do několika skupin, které se liší jazykem, představami, zvyklostmi, a také názory a cíli. Přesto z analýzy rozhovorů vyplynulo, že se i nepřaktikující muslimové vyrovnávají se svou islámskou identitou a nemohou se jí tak snadno vzdát. Komunita se dále vyznačuje sdílenou duchovní jednotou a převahou sjednocujících prvků nad těmi, které jsou oddělovací. Do popředí se dostává „přirozenost“ existence komunity (Bauman, 1996). Navíc pouto s ostatními členy komunity posilují okolnosti imigrace a pobyt v novém prostředí.

O komunitě se dá hovořit v případě, že členové na sebe nahlíží jako na podobné. Komunita označuje způsob organizace života, porozumění lokalitě, kde žijí a kvalitě sociálních vztahů. Komunita je zdrojem kolektivní identity (Jenkins, 1996). Cohen píše, že komunitní členství záleží na symbolické konstrukci, významu podobnosti a deštníku solidarity (Cohen, 2000). Podobnost je součástí imaginace. Komunita je symbolickým konstruktem se symbolickými hranicemi.

Z dosavadního pozorování vyvozujeme, že muslimskou komunitu lze považovat za vnitřně heterogenní, a to ve dvou ohledech. Pokud vezmeme v úvahu, že se komunita skládá z muslimů praktikujících a muslimů, kteří se „dobrému“ muslimství o něco vzdálili, pak můžeme do centra komunity umístit právě muslimy praktikující. Praktikující muslimové se podílí na aktivitách ve prospěch muslimské obce, jsou aktivní, zapojují se do organizovaných forem života a tvoří jádro komunity. Vesměs se soustřeďují kolem mešit a modliteben. Mezi aktivními muslimy nalézáme české konvertity, i cizince. Směrem navenek mají organizace

snahu vytvářet pozitivní obraz o muslimech v Česku a islámu obecně. Pokud budeme postupovat směrem od tohoto pomyslného centra k okraji komunity, tak druhou skupinu tvoří ti, kteří se za muslimy stále považují, nicméně již nejsou praktikujícími muslimy, nebo pochybují, zda-li se ještě mají za muslimy považovat. Do tohoto fragmentu patří muslimové, kteří jsou v Česku usazeni již delší dobu a jsou prostorově rozptýleni. Často se ani nestýkají s ostatními muslimy, nemají pevné vazby na komunitu, nanejvýš nepravidelné na příslušníky téhož etnika.

K tomu, že je komunita muslimů značně heterogenní, přispívá významnou měrou imigrace do ČR. Komunita netvoří organizačně a institucionálně homogenní pospolitost, protože se rozrůstá prostřednictvím imigrace. Nově příchozí imigranti jsou příčinou dynamického rozvoje komunity a také některých tenzí, s nimiž se musí již „zavedení“ muslimové vyrovnávat. Nově příchozí do komunity přináší zvyklosti svých zemí a mnohdy se složitěji adaptují do prostředí již vyjednaných pravidel a zvyklostí. „Zavedení“ muslimové si jsou vědomi toho, že adaptační proces je u nově příchozích náročný, někdy ulpívají na svých tradicích a podle slov jednoho muslima se v počátcích pobytu *„neoblízejí na českou realitu, ani se v ní nevyznají“*. Dalším prvkem, který ovlivňuje postavení komunity a procesy vyjednávání s okolím, je skutečnost, že praktikující muslimové, kteří v Česku pobývají déle, jsou vysokoškolsky vzdělaní lidé, mezi nimiž nalézáme inženýry, lékaře, architektky atd. Tato „elita“ se vypořádává s prvky, které přináší do života komunity noví imigranti.

Heterogenitu muslimské komunity odvodíme z dostupných statických údajů. Současně se pokusíme odhadnout počet muslimů žijících v ČR. Tento přehled nám současně poslouží pro stanovení kvót pro výběr konverzačních partnerů tzv. výchozích bodů – reprezentantů, kteří odpovídají poměrnému zastoupení muslimů podle státní příslušnosti v České republice. Vycházeli jsme přitom z údajů Českého statistického úřadu a zohlednili koncepci jejich výběru a zpracování

statistických údajů.<sup>9</sup> Bylo třeba zvolit jednu z perspektiv členění islámského světa. Rozhodli jsme se vyjít z geografického členění. Baar klasifikuje panislámskou geokulturní civilizační sféru do celkem pěti subcivilizací – arabské sunnitské, turkické sunnitské, perské šítské, indoárijské sunnitské a indomalajské sunnitské (Baar, 2002). Zjišťovali jsme, jak jsou jednotlivé státní příslušnosti z těchto subcivilizací zastoupeny mezi současnými imigranty. Ze statistik Českého statistického úřadu jsme zjišťovali, kolika cizincům bylo ke dni 31.12. 2005 uděleno povolení k trvalému pobytu, přechodnému (dlouhodobému) pobytu, udělen azyl a nabytí státního občanství v letech 2001 – 2005.<sup>10</sup> Součet těchto položek nám dal celkový počet imigrantů podle státní příslušnosti. Ne všichni státní příslušníci z daného státu ale museli být muslimy. Například v Albánii je zastoupení muslimů v populaci 70 %. Předpokládali jsme, že z deseti občanů Albánie, kteří jsou v ČR imigranty, je pravděpodobné, že sedm z nich budou muslimové. Museli jsme tak zjistit počty procentuální zastoupení muslimů ve státech, z kterých imigranti pocházejí. Zde je další obtíž – odhadované počty muslimů se velmi liší a zdroje, z kterých jsme čerpali, v některých případech uváděly odlišné údaje v řádu i desítek procent, což mohlo vést k dalšímu zkreslení v našem odhadu. Také statistiky cizinců na území ČR obsahují některé nepřesnosti pramenící z různosti zdrojů a metodických přístupů. V prvním sloupci tabulky Projekce počtu muslimů v ČR podle geografického členění světa islámu uvádíme členění podle pěti subcivilizací, v druhém sloupci jsou uvedeny státy příslušné k subcivilizacím. V dalších sloupcích jsou uvedeny počty osob s uděleným trvalým pobytem, s dlouhodobým pobytem, s azylem a občanstvím. Součet osob podle těchto druhů pobytů na území ČR umožnil určit poměrná zastoupení jednotlivých subcivilizací v ČR.

---

<sup>9</sup> Koncepce výběru a zpracování statistických údajů spojených s migrací a integrací cizinců na území České republiky. Praha, ČSÚ 2006.

<sup>10</sup> Při uvádění počtu udělených státních občanství jsme zahrnuli pouze období 2001 – 2005. Evidence získání státního občanství je v gesci Ministerstva vnitra ČR – odboru všeobecné správy (OVS). Sleduje se jméno a příjmení, datum narození, původní občanství, zákonný důvod přiznání státního občanství aj. Bohužel jsou údaje k dispozici až od roku 2001. Odbor všeobecné správy Ministerstva vnitra vedl evidenci přidělených státních občanství též v letech předchozích, ovšem v papírové podobě, která se zejména v době po rozdělení ČSFR projevila jako nevhodná. Část spisů byla také zasažena povodněmi. Za období let 1993 - 2000 je k dispozici pouze celkový údaj o počtu slovenských státních občanů, jež nabyli české státní občanství. Proto jsou počty udělených státních občanství podhodnoceny.

## Projekce počtu muslimů v ČR podle geografického členění světa islámu k 31.12.2005

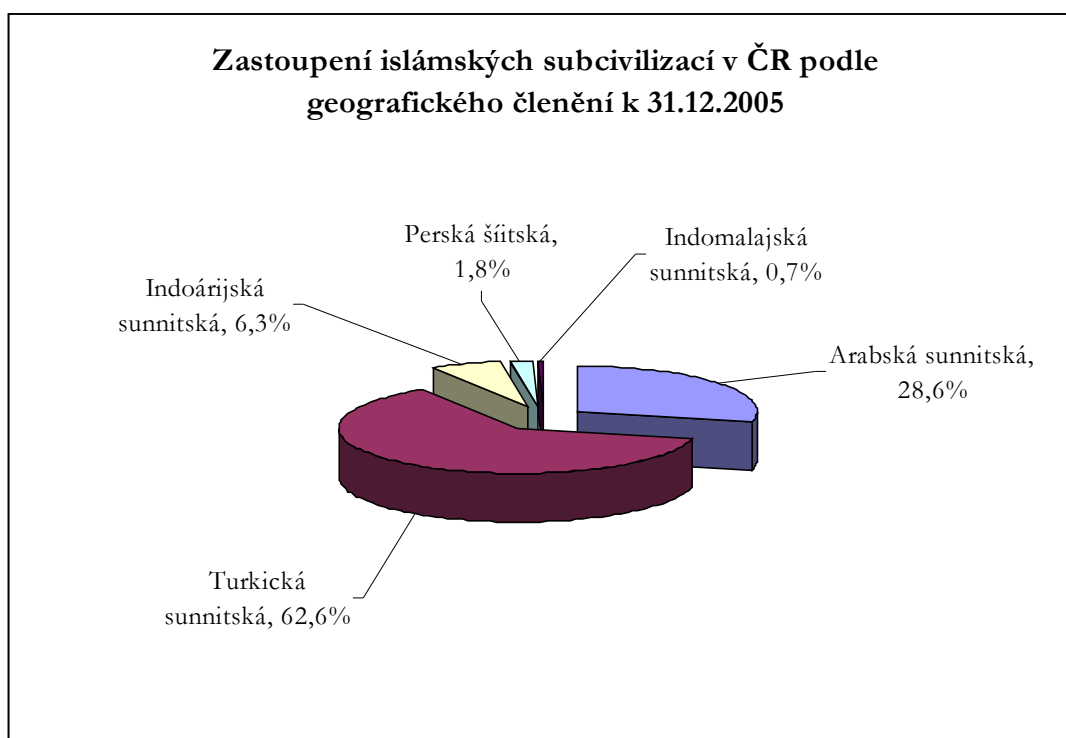
Subcivlizace	Státní občanství	% muslimů celkem ve státě	Trvalý pobyt	Z toho ženy	% žen	Přechodný EU/dlouhodobý pobyt	Z toho ženy	% žen	Azyl	Nabytí státního občanství 2001 - 2005	Celkem cizinců	Odhad počtu muslimů	Odhad podílu na komunitě v %
I. Arab- ská sunnit- ská	Bahrajn	83	3	1	33,33	26	7	26,92	0	0	29	24,07	0,21
	Irák	98	132	40	30,30	37	15	40,54	86	30	285	279,3	2,49
	Izrael	15	183	47	25,68	346	119	34,39	0	3	532	79,8	0,71
	Katar	92	0	0	0,00	1	0	0,00	0	0	1	0,92	0,01
	Kuvajt	75	5	1	20,00	37	5	13,51	0	0	42	31,5	0,28
	Libanon	68	161	22	13,66	61	8	13,11	1	0	223	151,64	1,35
	Jemen	100	95	21	22,11	66	22	33,33	0	22	183	183	1,63
	Jordánsko	92	120	12	10,00	53	5	9,43	1	0	174	160,08	1,42
	Omán	86	0	0	0,00	1	1	100,00	0	0	1	0,86	0,01
	Palestina	75	42	10	23,81	59	1	1,69	1	6	108	81	0,72
	Saúdská Arábie	100	14	1	7,14	40	2	5,00	0	0	54	54	0,48
	Spojené arab. emiráty	96	1	0	0,00	4	0	0,00	0	0	5	4,8	0,04
	Sýrie	86	285	63	22,11	68	18	26,47	13	46	412	354,32	3,15
	<b>Mezisoučet AS 1</b>	<b>82</b>	<b>1041</b>	<b>218</b>	<b>16,01</b>	<b>799</b>	<b>203</b>	<b>23,42</b>	<b>102</b>	<b>107</b>	<b>2049</b>	<b>1405,3</b>	<b>12,51</b>
	Alžírsko	99	369	16	4,34	88	18	20,45	1	31	489	484,11	4,31
	Benin	20	30	6	20,00	10	0	0,00	0	5	45	9	0,08
	Burkina Faso	43	3	1	33,33	6	5	83,33	1	0	10	4,3	0,04
	Burundi	10	1	0	0,00	0	0	0,00	1	0	2	0,2	0,00
	Čad	54	4	0	0,00	3	0	0,00	1	0	8	4,32	0,04
	Džibutsko	96	1	1	100,00	0	0	0,00	2	0	3	2,88	0,03
	Egypt	90	159	9	5,66	48	6	12,50	0	13	220	198	1,76
	Eritrea	50	1	0	0,00	3	0	0,00	0	0	4	2	0,02
	Etiopie	40	30	5	16,67	15	4	26,67	10	12	67	26,8	0,24
	Gambie	95	3	0	0,00	1	0	0,00	2	0	6	5,7	0,05
	Ghana	30	43	4	9,30	22	6	27,27	19	5	89	26,7	0,24
	Guinea	87	18	2	11,11	20	4	20,00	5	0	43	37,41	0,33
	Guinea-Bissau	38	11	4	36,36	2	0	0,00	0	2	15	5,7	0,05
	Kamerun	22	9	4	44,44	1	1	100,00	0	0	10	2,2	0,02
	Libérie	25	4	3	75,00	1	1	100,00	4	0	9	2,25	0,02
	Libye	97	61	5	8,20	262	98	37,40	1	0	324	314,28	2,80
	Mali	80	12	2	16,67	11	5	45,45	0	1	24	19,2	0,17
	Maroko	98	124	11	8,87	25	6	24,00	1	0	150	147	1,31
	Mauricius	16	2	2	100,00	2	1	50,00	0	0	4	0,64	0,01
Mauretánie	99	2	0	0,00	1	0	0,00	0	0	3	2,97	0,03	
Mosambik	20	4	1	25,00	1	0	0,00	0	0	5	1	0,01	
Niger	80	2	0	0,00	1	0	0,00	0	0	3	2,4	0,01	
Nigérie	50	140	9	6,43	61	14	22,95	19	10	230	115	1,02	
Pobřeží slonoviny	40	36	2	5,56	4	0	0,00	0	0	40	16	0,14	
Rwanda	10	1	0	0,00	0	0	0,00	1	0	2	0,2	0,00	
Senegal	94	32	2	6,25	3	0	0,00	2	7	44	41,36	0,37	

	Sierra Leone	60	0	0	0,00	3	1	33,33	2	0	5	3	0,03
	Somálsko	99	1	1	100,00	1	0	0,00	1	0	3	2,97	0,03
	Súdán	60	32	9	28,13	11	3	27,27	8	12	63	37,8	0,34
	Tanzanie	45	13	1	7,69	5	0	0,00	0	0	18	8,1	0,07
	Togo	15	7	3	42,86	2	1	50,00	0	1	10	1,5	0,01
	Tunisko	98	247	20	8,10	24	3	12,50	1	14	286	280,28	2,49
	Uganda	15	0	0	0,00	11	3	27,27	0	0	11	1,65	0,01
	<b>Mezisoučet AS 2</b>	<b>56,82</b>	<b>1402</b>	<b>123</b>	<b>21,82</b>	<b>648</b>	<b>180</b>	<b>21,83</b>	<b>82</b>	<b>113</b>	<b>2245</b>	<b>1806,9</b>	<b>16,08</b>
	<b>Mezisoučet AS 1+2</b>	<b>69,41</b>	<b>2443</b>	<b>341</b>	<b>18,91</b>	<b>1447</b>	<b>383</b>	<b>22,62</b>	<b>184</b>	<b>220</b>	<b>3212</b>	<b>3212,2</b>	<b>28,59</b>
II. Turkická sunnit-ská	Albánie	70	74	17	22,97	87	46	52,87	14	15	190	133	1,18
	Ázerbájdžán	90	52	27	51,92	91	40	43,96	26	0	169	152,1	1,35
	Bosna a Hercegovina	50	1349	551	40,85	294	81	27,55	13	205	1861	930,5	8,28
	Bulharsko	13	2337	844	36,11	1781	631	35,43	35	394	4547	591,11	5,26
	Čína	2	1471	680	46,23	1853	774	41,77	7	0	3331	66,62	0,59
	Gruzie	11	192	88	45,83	145	66	45,52	23	40	400	44	0,39
	Chorvatsko	4	1524	543	35,63	548	150	27,37	3	30	2105	84,2	0,75
	Kazachstán	50	1313	783	59,63	794	419	52,77	42	356	2505	1252,5	11,15
	Kyrgyzstán	75	65	40	61,54	212	118	55,66	12	0	289	216,75	1,93
	Makedonie	30	561	109	19,43	552	119	21,56	3	99	1215	364,5	3,24
	Mongolsko	8	309	228	73,79	1656	1057	63,83	0	13	1978	158,24	1,41
	Rusko	10	6012	3521	58,57	8638	4234	49,02	354	379	15383	1538,3	13,69
	Singapur	15	4	3	75,00	9	7	77,78	0	0	13	1,95	0,02
	Srbsko a Černá Hora	19	2306	630	27,32	1089	424	38,93	74	133	3602	684,38	6,09
	Turecko	99	229	29	12,66	299	84	28,09	20	8	556	550,44	4,90
	Turkmenistán	90	4	4	100,00	12	8	66,67	5	5	26	23,4	0,21
	Uzbekistán	88	50	33	66,00	207	86	41,55	21	0	278	244,64	2,18
	<b>Mezisoučet TS</b>	<b>42,59</b>	<b>17852</b>	<b>8130</b>	<b>49,03</b>	<b>18267</b>	<b>8344</b>	<b>45,31</b>	<b>652</b>	<b>1677</b>	<b>38448</b>	<b>7036,6</b>	<b>62,63</b>
III. Peršská šířská	Írán	99	55	10	18,18	58	17	29,31	35	9	157	155,43	1,38
	Tádžikistán	85	8	6	75,00	43	19	44,19	1	1	53	45,05	0,40
	<b>Mezisoučet PŠ</b>	<b>92</b>	<b>63</b>	<b>16</b>	<b>46,59</b>	<b>101</b>	<b>36</b>	<b>36,75</b>	<b>36</b>	<b>10</b>	<b>210</b>	<b>200,48</b>	<b>1,78</b>
IV. Indoárijská sunnit-ská	Afghánistán	99	75	13	17,33	40	18	45,00	241	29	385	381,15	3,39
	Bangladéš	88	23	2	8,70	10	1	10,00	0	5	38	33,44	0,30
	Indie	11	153	43	28,10	281	86	30,60	2	5	441	48,51	0,43
	Maledivy	100	1	0	0,00	2	1	50,00	0	0	3	3	0,03
	Nepál	4	8	2	25,00	23	7	30,43	0	0	31	1,24	0,01
	Pákistán	97	162	24	14,81	77	21	27,27	8	0	247	239,59	2,13
	Srí Lanka	7	20	5	25,00	19	11	57,89	11	0	50	3,5	0,03
	<b>Mezisoučet IAS</b>	<b>58</b>	<b>442</b>	<b>89</b>	<b>16,99</b>	<b>452</b>	<b>145</b>	<b>35,89</b>	<b>262</b>	<b>39</b>	<b>1195</b>	<b>710,43</b>	<b>6,32</b>
V. Indo-malajská sunnit-ská	Fidži	8	0	0	0,00	1	1	100,00	0	0	1	0,08	0,00
	Filipíny	5	34	33	97,06	19	10	52,63	0	0	53	2,65	0,02
	Indonésie	88	37	19	51,35	27	16	59,26	0	2	66	58,08	0,52
	Malajsie	60	2	1	50,00	13	5	38,46	0	0	15	9	0,08
	Myanmar (Barma)	4	1	0	0,00	0	0	0,00	7	0	8	0,32	0,00
	Thajsko	4	42	41	97,62	88	69	78,41	0	0	130	5,2	0,05
	<b>Mezisoučet INS</b>	<b>28,17</b>	<b>116</b>	<b>94</b>	<b>49,34</b>	<b>148</b>	<b>101</b>	<b>54,79</b>	<b>7</b>	<b>2</b>	<b>273</b>	<b>75,33</b>	<b>0,67</b>
<b>CELKEM</b>		<b>58,03</b>	<b>20916</b>	<b>8670</b>	<b>36,17</b>	<b>20415</b>	<b>9009</b>	<b>39,07</b>	<b>1141</b>	<b>1948</b>	<b>43338</b>	<b>11235</b>	<b>100,00</b>



Po započtení poměrného zastoupení jsme zjistili, že by se mělo v České republice nacházet 11 235 muslimů. Odhady, které uvádí počty kolem deseti tisíc, jsou tedy reálné. I přes možná zkreslení jsme získali důležitou informaci ohledně procentuálního zastoupení jednotlivých subcivilizací, což nám pomohlo při výběru konverzačních partnerů.

Z tabulky je zřejmé, že tři pětiny muslimů v Česku 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 %.



Muslimové pochází z celkem 78 zemí. Nejvíce muslimů pochází ze zemí, které jsou součástí turkické sunnitské subcivilizace. V České republice neexistuje národnost, která by mezi ostatními dominovala, 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. Z hlediska genderu můžeme tvrdit, že přibližně třetinu z celkového počtu tvoří muslimky. V našem výzkumu jsme se zaměřili na muslimy, kteří jsou součástí arabské a turkické subcivilizace.

## V. INTEGRACE, SEPARACE, MARGINALIZACE, ASIMILACE?

Lesthaeghe, který se zabývá muslimy v Belgii, vymezuje koncept integrace na základě duálního vztahu mezi dvěma prvky – udržovanou etnicitou a sblížením se s obklopující společností. Také upozorňuje na skutečnost, že integrace je ovlivněna růzností lokálních kontextů, které na aktéry působí (Lesthaeghe, 2000). V praxi mohou nastat celkem čtyři případy. Záleží na poměru zastoupení „udržované etnicity“ a „konvergence se společností“. Marginalizace představuje ztrátu etnicity, kterou současně neprovází začleňování do společnosti. Při asimilaci dochází také k opuštění etnicity, ale na rozdíl od marginalizace ji provází splynutí s celkem. Separace se vyznačuje odmítnutím přijímající společnosti a provází ji ulpívání na své etnicitě. Integrace znamená jakýsi přijatelný kompromis, kdy dochází ke konvergenci s moderní společností, přičemž je etnicita zachována. Etnické a kulturní rysy mohou být zachovány i za současné konvergence a ztotožnění se s přijímající společností.

### Čtyři příběhy

V následujícím textu postupně představíme čtyři příběhy: importované nevěsty Hilly, azylanta Umara, technika Husajna a samoživitelky Lajly. V životních příbězích záměrně pozměňujeme některé údaje, na základě kterých by mohli být naši konverzační partneři identifikováni.

Příběh Hilly musíme začít v Sýrii. Vyrůstala se svými rodiči a sourozenci v menším městě. Když dospěla, začali se její rodiče poohlížet po vhodném partnerovi, za kterého by ji provdali. Otec nakonec dohodnul sňatek s mladým mužem, který pocházel ze stejného města. Onen muž se přišel představit a sňatek byl mezi rodinami dohodnut velmi rychle. Dozvěděla se, že Ali už několik let pobývá v zemi, o které vůbec nic nevěděla. Tou zemí je Česká republika. Ali se věnuje obchodování s obuví a poté, co se postavil na vlastní nohy, si začal hledat nevěstu.

Odmítal se oženit s jakoukoliv ženou z jiné země, byť by byla muslimka. A proto se začal poohlížet po nevěstě ze Sýrie, kterou by si přivezl do Čech. Hilla se velmi rychle ocitla v nové zemi, mimo svou rodinu. V Česku <sup>11</sup> nikoho neznala a vlastně za ty čtyři roky nikoho nového nepoznala. Narodil se jí tady syn. Přátelí se pouze s jednou krajanou ze stejného města. Její muž je obchodním partnerem Aliho, proto se znají a občas se vzájemně navštěvují. Ali se o všechno stará, zajišťuje rodinu a také jí zaplatil učitelku českého jazyka. Ani po čtyřech letech pobytu se totiž nedokáže s nikým česky domluvit. Čeština je velkým problémem a podle Hilly ty dvě hodiny týdně nestačí. Necítí žádné pokroky a pořád se ještě s nikým nedokáže domluvit. Bohužel jí jazyk brání v tom, aby se seznámila se svými sousedy. Jsou pro ni stále anonymní, nedokáže je oslovit a navázat s nimi přátelství, což ji mrzí. Hilla se i po těch letech zdá, že se pořád jenom rozkouvává. Často se jí stýská po rodině a přátelích, které zanechala v Sýrii. Manžel je pro Hillu oporou, konejší ji, že přivyknutí novému potřebuje čas. Hilla si myslí, že by měla dělat něco více proto, aby se v Česku cítila lépe. Čas od času se stýká i s jinými ženami ze své rodné země, které zde doprovází manžely. I přes stesk po domově dokáže nalézt pozitiva. Především jí nikdo z rodiny nezasahuje do vedení domácnosti, organizuje si a řídí domácnost podle svých představ. Vzpomíná na obtížnou dobu, kdy jim během návštěvy začali příbuzní zasahovat do života. Vlastně je i ráda, že je od nich daleko, i když ... V Česku se nesešla s odmítáním nebo nepřátelskými reakcemi ze strany Čechů. Když rodila v nemocnici, personál se choval velmi vstřícně. Jinak jsou Češi nevšímaví a nezajímají se o ně. Nebydlí v hlavním městě, a tak měšitu navštívila jen párkrát. O ostatních muslimech toho mnoho neví, protože se s nimi nestýká, snad kdyby bydleli v Praze... Hilla by ráda navštěvovala nějaký kurz, kde by byly muslimky, s kterými by mohla něco společně podniknout. Veškerý život Hilly se odehrává doma. Stará se o dítě, pere, vaří, dělá vše proto, aby byl manžel po návratu z práce spokojený a dítě dostávalo vše, co potřebuje. Má problémy s vařením, v Česku se nedají sehnat ty správné ingredience. Domácnost nese

---

<sup>11</sup> V textu často uvádíme slova Česko, český a Čech. Tato slova jsme ponechali tam, kde je konverzační partneři použili. Nelze je zcela ztotožnit či nahradit pojmy Česká republika nebo občan České republiky - konverzační partneři těmto „objektům“ přikládají i další významy. Tyto „objekty“ konstruují sociální aktéři v procesech interpretačních a komunikačních aktivit.

známky syrské kultury, je vybavena syrským nábytkem. Život Hilly se odehrává doma v kuchyni. Téměř nepřetržitě má puštěnou televizi se syrskými programy. Sleduje, co se děje doma. Televize je pro ni něco jako mobilní telefon. Málokdy opouští svůj byt a vychází ven. V blízkosti domu se nachází jeden malý obchod, do něj chodí nakupovat jen pokud je manžel v Sýrii. Hilla nejvíce komunikuje s manželem, o něco méně pak s krajankou. Krajanka je v Česku již sedm let a vůbec si zde nezvykla. Vracívá se do Sýrie a sní o tom, že by se tam mohli vrátit. Není zde spokojena. Češi podle ní nemají rádi muslimy, jsou nedůvěřiví a nepřátelští. Děti dává do školky a po zbytek dne nemá co dělat. S nikým se nespřátelila, neumí česky, ale také Češi nedělají „první krok“, který je jen a jen na nich. Tajně sní o tom, že se manželovi nebude v obchodě dařit a rodinu obtíže přimějí k návratu domů.

Druhý příběh nás zavede do jednoho menšího moravského města. V něm bydlí Umar, mladý muž pocházející z Afriky. V Česku se ocitl po různých peripetiích, spíše náhodou díky svému otci. Byla zde „*doboda, kulturní doboda a diplomatická doboda. Můj otec byl diplomat, přijel jsem tu kvůli studiu*“.<sup>12</sup> Bydlí teď v novém maličkém bytě ve městě. Byt má vybaven velmi střídmě. Působí stroze a dají se v něm nalézt samé praktické věci. Umar má neustále puštěnou televizi, říká, že kvůli češtině, aby ji poslouchal, ale spíš plní roli společníka v boji proti samotě. Říká, že si teprve musí zvyknout, jako by byl u sebe na návštěvě. Se svou situací není spokojený. Dostal azyl, ale nyní se musí o všechno starat sám. „*Myslel jsem si, že když dostanu azyl, tak najdu práci, pomůžou advokáti, že se jako budou snažit, abych dostal byt. Snažili se, ale v Praze to není možné, tak čekám tady. A nikdo neví, co se stane zítra.*“ Potřebuje peníze, ale nemá práci. Chtěl by něco znamenat, mít nějaké postavení, ale momentálně se stal nikým. „*Sedím tady na místě a nic nedělám.*“ Zdá se, že ho více trápí jeho cizost, než to, že je muslim z Afriky. Obsáhle vysvětluje, jaká jsou specifika afrického islámu, který je jiný než ten arabský. Ukazuje i modlitební koberec, ale s rozpaky, vypadá zcela nepoužitě. Arabové v Česku ho mezi sebe nepřijmou – jsou jiní, nezamlouvají se jim odlišné praktiky, barva kůže... Na základě mezinárodní

---

<sup>12</sup> Text psaný kurzívou v uvozovkách je přepisem přímé řeči komunikačního partnera. Totéž platí i pro navazující text.

smlouvy přijel do Česka studovat vysokou školu. Studium ho zásadně změnilo. vzdal se muslimských zvyklostí a začal vědomě porušovat normy islámu. K tomu říká: „*L'homme est le produit de milieu*“.<sup>13</sup> Nepřizpůsobit se znamenalo čelit nespokojenosti ze strany druhých. „*Změnil jsem se, začal žít jako ostatní. Kdybych to neudělal, společnost by se mnou nebyla spokojena. ... Nemůžeš se sebrat a odejít s práce, protože se jdeš modlit.*“ Někde ve skrytu duše cítí, že je stále muslim, ale momentálně je někde jinde. Ví, odkud pochází, ale nedokáže odhadnout kam směřuje ... Po ukončení školy vystřídal několik zaměstnání, ale příliš se mu nedařilo. Některé byly „načerno“. Změnila se i situace v jeho rodné zemi. Otec, který byl politicky aktivní, začal mít problémy, což znemožnilo možnost návratu domů. „*Můj otec byl obromňý politik a jeho strana byla silná a pak ta vláda ... změnilo se to, musel jsem pryč.*“ Obrátil se na ministerstvo a po čase získal azyl. Přátelství s Čechy nejsou taková jako doma. Nedá se na ně spolehnout, mají své limity. V Praze se cítil lépe, potkával cizince, tady je cizinců velmi málo. A čeština jako jazyk je docela obtížná, i po těch letech. V zemi, kde žiješ, můžeš opustit to své a poohlédnout se po životním stylu ostatních. Že byl od narození muslimem, nemá „napsáno na čele“, když přijel, byl muslimem, ale dnes se nikomu nesvěřuje. „*Muslimskou víru beru jako nutnost, jako úkol, který mám splnit. Jsem muslimem, protože se jako muslimové narodili mí rodiče. Byl jsem takový od islámu, chodil jsem tančit, sednout do restaurace, zapomněl jsem na všechno.*“ K islámu se vrátí, ale až ve stáří, kdy snad bude možné vycestovat do rodné země. Umar hodlá ke konci života zapomenout na své prohřešky a vrátit se k tradičnímu způsobu života. „*Až se vrátím domů, když budu starší, na sklonku svého života, chtěl bych být dobrým muslimem. To znamená zapomenout na všechno, co jsem tady zažil a rozpomenout se a chovat jako normální muslim, vzdát se pítí. Protože budu vědět, že se můj život končí.*“

Husajn bydlí v nevelkém městečku v pohraniční oblasti. V Česku vystudoval, ale svým rodičům tuto skutečnost ještě neoznámil, ani to, že už ve své technické profesi pracuje. Jeho rodina není nikterak bohatá, otec je dělník. Husajn si vybral Česko díky nízkým životním nákladům během studia, jeho bratr také studoval

---

<sup>13</sup> „Člověk je produkt prostředí“.

v tehdy spřátelené socialistické zemi. Začal studovat ještě před rokem 1989. Svě profesi a práci obětuje mnoho času. Do Česka přišel ve dvaceti letech. Měl dost zkrslené představy o životě – Evropa je v jeho vlasti považována za zkaženou. Jeho rodná země je hodně tradicionalistická, žijí v ní Arabové. Poznal však, že život zde nabízí řadu výhod. Mezi ně patří svoboda projevu a jednání. „*Člověk může říct co chce.*“ Husajn připouští, že se zcela změnil. Jinak se dívá na život a jinak se chová. Domů raději nejezdí, vysvětluje to nedostatkem peněz. Je si vědom toho, že se spíše podobá Čechům, než svým krajanům. „*Získal jsem jakýsi způsob Čecha.*“ Se svými krajany si nemá co říct, obtížně nalézají společná témata hovorů. Raději se jim vyhýbá a do života komunity se nezapojuje vůbec. S nikým se raději nestýká. Zajímá se o politiku, sport, hokej a také „drby“ na pracovišti. Chodí na diskotéky, hrát bowling ... Přátelí se především z Čechy, s kterými spolupracuje. Aktivně se zapojuje do společenského života. Občas se potýká s nepravdami o islámu, které slychává v médiích. O islámu se šíří pouze negativní zprávy. V Česku je ženatý, ale momentálně žije s družkou, ta rozhodně není muslimkou.

Lajla to má v životě těžké, je samoživitelkou a pochází z Uzbekistánu. Sama o sobě říká, že není „*zruřivá muslimka*“. Ráda diskutuje o islámu a účastní se veřejných debat. Bydlí v Praze v podnájmu a pracuje. Ve své rodné zemi měla potíže a musela odejít. Po příjezdu se příliš neorientovala, nechtěla zde pobývat v rozporu se zákony. Bohužel hned na začátku byla podvedena a přišla o své doklady i peníze. Požádala o azyl, ten nezískala, ale byla jí udělena překážka k vycestování. Čekání na azyl Lajle překáželo, ani se neodvolala a rozhodla se bojovat o „nový“ život. Je aktivní, činnorodá a nechce být závislá na cizí pomoci. Doma brala spoustu věcí automaticky, dneska pochopila, kolik úsilí stojí zajistit si bydlení a také ho zaplatit. Pracuje s dětmi a ještě pro jednu nadnárodní společnost. Na začátku zápolila s psychickou bariérou, adaptací a porozuměním dění kolem. „*Dostali jsme tady práci, začali jsme tady žít, a bylo opravdu nejtěžší zvyknout si na Prahu, na počasí, na lidi, na kulturu. ... dva roky jsem opravdu v Praze nic neviděla. Já jsem ihned ztratila všechny své kamarády nebo příbuzné, tak jsem si to vůbec nevšimla. Vůbec. Já jsem byla na Karlově mostě*

*a na bradě a jsem říkala no a co jako? Neviděla jsem tu krásu, právě jsem říkala, kdyby tady byli moji kamarádi, kdyby tady byla moje teta například. A pak já jsem si toho vůbec nevšimla, jako co je v okolí, pracovala jsem, chodila jsem domů a žila jsem ten život z Uzbekistánu“.*

Důležité je podle Lajly poznat pravidla, na základě nichž společnost funguje, a také poznat druhé lidi, kteří dokáží pomoci. *„A právě jak jsem tady hledala přátele, učila jazyk, a proto mi to připadalo cizí. Jakmile jsem se naučila jazyka měla nějaké přátele, tak už jsem neměla žádný problém.“* Lajla se opakovaně zmiňuje o své snaze se v Česku zabydlet a integrovat. *„Když člověk něco chce, tak všechno dokáže. Věřím tomu, že člověk dokáže všechno, když chce víc.“* Občas se rozčílí nad tím, že některá její přání nejsou naplněna. České prostředí považuje za vstřícné, navíc získala trvalý pobyt. Známa jí říká: *„jó, tak teď už jsi Češka.“* Lajla ví, že žádnou Češkou není, ani nemůže nikdy být. Na některých imigrantech se jí nelíbí, že pobírají od státu pomoc, oplácí ho ale kritikou. Ona je státu zavázaná, alespoň tak to cítí. Pokud stát vytváří příznivé podmínky, zaslouží si vděk ze strany imigrantů. Hlásí se k tomu, že je muslimka, ale není zapálenou muslimkou. Distancuje se od „islámské mentality“, která je protimoderní a zakazuje ženám moderně žít a oblékat se. *„Občas mám takový pocit, že oni (muslimové – pozn.) se sami (integrovat – pozn.) nechtějí. Ale učí se česky například nebo posílají své děti do školky.“* Když si muslimové stěžují, že se v Česku neslaví muslimské svátky, vysvětluje jim, že se jedná o křesťanskou zemi se svými svátky. Ale zajistit si muslimskou stravu je opravdu obtížné. Imigranti se musí smířit s tím, že tady nejsou věci podle jejich přání. Podle Lajly záleží na každém, jak si dokáže uzpůsobit vnitřní pravidla s okolním světem. Posteskla si, že nikde nevidí ocenění toho, že se snaží se integrovat a *„dělat dobré věci.“* Domnívá se, že náboženství je více privátní záležitostí, na veřejnosti se mají náboženství vzájemně tolerovat. O návratu zpátky Lajla neuvažuje. Ví, že by se už nedokázala přizpůsobit okolnostem nebo je dokonce akceptovat. *„Tady už mám přátele, se kterými mohu promluvit, s kterými mohu i nesonhlasit. Kterí smýšlí podobně jako já. Tady je ta společnost nezatížená předsudky.“*



Bude se snažit být této společnosti prospěšná a ukázat, že je nakloněná k integraci. „... *já jsem opravdu integrovaná, já tady pracuji deset let, platím poctivě daně a doufám, že tady pak dostanu dobrý důchod. Zajímá mě politika, já jsem taková pravicová, tak mě to hodně zajímá a nechtěla bych, aby na mě platila dcera, až vyroste.*“ Jejím cílem je získání občanství a nespolečání se na pomoc od státu.

První příběh importované nevěsty Hilly je příběhem muslimky, která byla vytržena ze své domoviny a ocitla se v Česku díky smluvenému sňatku. Hilla neměla po dobu pobytu téměř žádnou příležitost blíže poznat své okolí. Neumí jazyk, učí se ho bez kontaktu se svým okolím a v zanedbatelném rozsahu. Vytvořila si malou vlastní Sýrii doma – obklopila se známými artefakty a prostřednictvím televize udržuje kontakt se svou domovinou. Ve své domácnosti bezezbytku vládne, a tak ve svém odloučení nachází malou satisfakci – vzdálení se od manželovy rodiny z ní činí výhradní správkyň domácnosti. Její kontakty s okolím jsou velmi omezené. Sporadické návštěvy Hille dávají příležitost se čas od času setkat se svými krajankami, ale z života komunity je vyloučena, nebydlí v hlavním městě. Její jediná přítelkyně je z pobytu v Česku rozčarovaná a upnula se na možnost návratu domů. Hilla opouští zdi svého domova jen výjimečně. Okolí téměř nezná. Klade důraz na vše syrské a pokud si dokáže představit, že se zapojí do nějaké aktivity, tak se jedná o důvěrný kruh scházejících se muslimek. Příběh Hilly je ukázkou „přesazené“ muslimky, která odmítá konvergenci do české společnosti a dbá na vytvoření prostředí, které je v rámci možností napodobeninou syrského prostředí. Žije život v izolaci, spokojenější by byla doma v Sýrii. Její situace odpovídá stavu separace.

Umarův příběh nese známky nespokojenosti a nezakořenění. Umar si na novou životní situaci zvyká, je bez finančních prostředků, bez práce. Nedaří se mu ani po letech se stát součástí české společnosti, není schopen získat jakýkoliv status, na který by byl hrdý. Kupodivu k tomu nepřispívá ani ukončená vysoká škola. V Česku nezapustil kořeny a navíc zde musí trochu proti své vůli zůstat. Během studia se vzdal své kultury i náboženství. Přestal dodržovat zvyklosti a respektovat

náboženské normy. Reflektuje svůj vnitřní přerod a nechce na něm nic měnit. Ke „svým“ se může vrátit až na sklonku života. Studium ho utvrdilo v představě, že se musí přizpůsobit svému okolí. Opustil svou tradici, ale po ukončení školy není nikterak úspěšný – nedaří se mu nalézt práci a pokud ano, jedná se o práci nelegální nebo podřadného charakteru. Umarovi se nedaří stát se součástí společnosti, sociálně i ekonomicky se neintegruje. A to i navzdory Státnímu integračnímu programu, jehož se účastnil. Po letech pobytu nedosahuje postavení, které vzhledem ke svému vzdělání očekává. Nové bydliště daleko od hlavního města utvrzuje jeho pocit izolovanosti. Jediným pevným bodem v jeho životě je rozpomínání se na svůj původ, nyní se nemá o co opřít. Je závislý na sociálním systému a cítí bezmoc. Umarova situace nese znaky anomie, rozvratu. Vzdal se své etnicity, náboženství a na jejich místo nenastoupilo nic nového. Navíc se vyrovnává se svým „odpadlictvím“. Vědomě porušoval pilíře islámu a dokonce své muslimství na veřejnosti skrýval. Vše umocňuje jeho jinakost – pochází z Afriky. Umarova situace nese známky marginalizace, rozvratu identity.

Husajn se na rozdíl od Umara svým „odpadlictvím“ netrápí. V Česku vystudoval a poté začal pracovat. Ve své profesi je úspěšný, dokázal se sociálně-ekonomicky integrovat. Svou minulost dokázal rychle opustit a nahradil ji novou skutečností, kterou před příbuznými skrývá. Po příjezdu zjistil, že Evropa není zkažená, jak slýchal doma. Pochopil, že život v Česku skýtá řadu výhod. Zcela se otevřel změnám, oslovily ho individualistické hodnoty. Ztotožnil se s novým životním stylem. Jeho strategií je klidný život na periferii – umožňuje mu nerušeně žít v českém prostředí a zcela se vymanit z muslimské komunity. Porušováním pravidel a zvyklostí se netrápí a v ústraní nebudí pozornost. Husajn s českou společností splývá a chová se tak, jak by se měl chovat Čech na jeho místě. Ví, že některá pravidla jsou v konfliktu s jeho příklonem k „češství“, což řeší nenápadným vzdálením se komunitě muslimů i krajanů. Vyhýbá se jim a způsobem života deklaruje své češství. Husajn je dokladem toho, že se i v českém prostředí objevuje asimilace.

Existuje však i jiná možnost, která se snaží etnokulturní identity s moderním světem smířit. Jak ukazuje příběh Lajly, je k tomu zapotřebí notná dávka nasazení a odvahy. A nejen to. V jejím případě sehrála svou roli skutečnost, že Lajla přišla do Česka již částečně modernizovaná z prostoru bývalého SSSR. K islámu se hlásí, účastní se veřejných diskusí. Opakovaně se zmiňuje o své snaze zjistit, jak okolní společnost funguje a porozumět jí. Neznamená to ale vzdání se svého náboženství. Odmítá vytvoření vztahu závislosti na státu, usiluje se o co největší míru samostatnosti. V jejích představách existuje mezi imigrantem a státem úmluva. Stát má vytvářet příznivé prostředí a podmínky, imigrant má být státu vděčný a společnosti prospěšný. Odmítá se vzdát své muslimské identity, ví, že se nikdy nestane Čechem. Může ale získat občanství, na úrovni občana bude Čechům rovna. U Lajly vidíme, jak významným faktorem integrace je subjektivní složka. Vůle po plnoprávném členství ve společnosti, snaha uchovat si svou etnokulturní identitu a chtění se začlenit, jsou významné prvky integrace. Současně u Lajly nacházíme uvědomění si toho, že integrace je dlouhotrvajícím procesem, během něhož se naráží na množství překážek, a který přináší i řadu zklamání. Zajímavé je si povšimnout toho, jak Lajla v novém prostředí nakládá se svou etnokulturní identitou. Neztotožňuje se se „zuřivým muslimstvím“, distancuje se od ortodoxní islámské mentality. Její islám je více privátní a niternou záležitostí, který nemá být v rozporu s moderním světem. Lajla je příkladem muslimky, která dává do souladu vnitřní pravidla islámu s okolním světem. Zajímavou poznámkou také je, že takovéto úsilí není v Česku nijak společensky oceňováno. Lajla prochází složitým procesem integrace. Na jejím příběhu vidíme, že uchování původní reality je možné i za akceptování reality nové. Jedná se však o velmi obtížný proces, neboť je zřejmě snadnější přiklonit se k jednomu ze dvou krajních pólů – asimilaci nebo separaci.

Uvedené čtyři příběhy dokládají, že v české realitě setkáme s případy integrace, ale i separace, marginalizace i asimilace. Rovněž ukazují, jak složité a nejednoznačné je běžně užívané označení „muslim“, „muslimská komunita“ i „islám v ČR“. Muslimové vstupují do interakcí s českým kontextem a jejich trajektorie

začleňování jsou velmi pestré. Na český kontext reagují různě – snaží se za každou cenu ochránit své etnokulturní a religiózní identity, jsou také schopni je i zcela opustit (i když za cenu jistých problémů). Začleňování muslimů do české společnosti je složitým procesem. Podmiňuje ho vztah muslimů k zemím původu, vnímání české společnosti, zkušenosti se začleňováním první generace muslimů, postoje české veřejnosti atd.

### Marginalizace a separace

Pokud zmíněné procesy zhodnotíme v rámci všech uskutečněných rozhovorů, docházíme k závěru, že marginalizace je okrajovou záležitostí. Její znaky jsme zaznamenali u dvou případů muslimů z Afriky. Marginalizace se také může týkat muslimů dalších generací – v tomto případě je zajímavé sledovat, kam bude směřovat druhá generace muslimů, která momentálně prochází socializací. Výjimečnou je také separace. Ta se týkala muslimek, které v Česku pobývají se svými manželi. Skutečný rozsah separace může být ale o něco větší. Případy separace jsme zaznamenali u turecké části komunity. Je velmi obtížné navázat s těmito ženami kontakt a získat svolení k rozhovoru. Svolení totiž musí dát také manžel. Domníváme se, že separace je spíše pravděpodobná u malých uzavřených národních skupin, které se nezapojují do činnosti muslimské komunity jako celku. Přestože se nám nepodařilo získat rozhovor s manželkou praktikujícího aktivního muslima z tzv. jádra komunity, předpokládáme, že se v takové podobě separace v jádru komunity objevovat nebude, protože se tyto ženy společně schází např. v mešitě a nejsou tudíž tak izolované. Současně musíme uvést, že separace neznámá nějakou formu násilného držení muslimských žen na českém teritoriu, jak by mohl být tento proces zjednodušeně vykládán.

## Asimilace a semiasimilace

O něco častěji jsme se setkali s případy asimilace. S úplnou asimilací jsme se setkali výjimečně, spíše se jedná o různé mezistupně asimilace, které budeme dále nazývat semiasimilací. Asimilace a semiasimilace se týká muslimů, kteří pochází jak z arabské tak i turkické subcivilizace. Je častá u muslimů ze zemí, kde etnická identita více zastiňuje identitu religiózní. Jinak řečeno těch zemí, kde islám nehraje ve veřejném diskurzu velkou roli. Setkáme se i s asimilovanými muslimy z arabských zemí, kteří zcela inkorporovali individualistické hodnoty moderní společnosti a oslovil je pravidly méně svázaný život. Úplná asimilace je pro muslimy obtížná. Nedokáží se zcela vzdát svého muslimství a jen obtížně se vnitřně smiřují se svým „odpadlictvím“. A tak je častá semiasimilace, kdy se muslimové hlásí k islámu, který považují za dobrý, za základ společnosti, ale neřídí se pravidly upravující každodenní život. Semiasimilace je také strategií, která usnadňuje muslimům snadněji žít v českém prostředí. Muslimové se přizpůsobují v oblastech, které jim působí největší potíže a zdůrazňují jejich odlišnost. Například se jedná o ústupky v oblasti nošení ošacení nebo způsobu stravování – ženy odkládají šátky a nosí džíny, nekontroluje se složení každé zakoupené konzervy ... Dále tyto muslimy označujeme za nepraktikující muslimy, kteří se nezapojují do aktivit muslimské komunity. Vesměs se jedná se o děle usedlé muslimy, kteří v Česku pobývají řadu let.

## Integrace

K integraci dospívají muslimové, kteří se dokáží do české společnosti začlenit a přitom neztrácí své etnokulturní identity. Jedná se o praktikující muslimy, kteří se snaží smířit islám s moderní dobou. Ale i zde se nedá v některých případech hovořit o čisté integraci. Objevuje se zde snaha bránit tolik hanobený islám, což vede ke zdůrazňování etnokulturních identit a jejich většímu vymezování vůči českému, evropskému či americkému kontextu. Důsledkem je objevování se prvků

separace. Například volání po ustavení vlastních institucí. Větší zdůraznění prvků separace v současné době není na pořadu dne: muslimové tvrdí, že komunita je slabá a nemá ještě vytvořené paralelní institucionální zázemí, aby taková situace mohla prakticky nastat. V muslimské komunitě nepřevládá žádné etnikum, které by mohlo v nejbližší době vytvořit své separované institucionální zázemí, ale jisté náznaky lze registrovat u turecké části komunity.

Můžeme učinit závěr, že převážná část muslimské komunity v Česku prochází procesem semiasimilace nebo integrace s občasnými prvky separace. Muslimové první generace se díky okolnostem svého příchodu do Česka dokázali dobře socio-ekonomicky integrovat. Potíže jsme ale registrovali u nově příchozích imigrantů, jejichž situace je obtížnější právě kvůli absenci jazykové integrace. Tu provází minimální vybavenost nově příchozích sociálním, kulturním a ekonomickým kapitálem.

## VI. SPOLU A ZVLÁŠT

V této části se budeme věnovat komunitě muslimů, tak jak je sociálně konstruována a vnímána muslimy v Česku. Představujeme komunitu tak, jak ji aktéři symbolicky konstruují. Jedná se o aktéry, s nimiž jsme během výzkumu hovořili. Dále se zaměříme na proces integrace z perspektivy muslimů, přičemž zohledníme identifikace s komunitou. V následujícím textu představujeme názory a postoje muslimů.

Muslimové se skupinově identifikují skrze své muslimství. Komunita není jen strukturou vzájemných vztahů, ale také způsobem, jímž si lidé organizují své životy, jak rozumějí místu, které obývají a jak kvalitní sociální vztahy produkují. Komunita je významným zdrojem kolektivní identity, příslušnost k ní se utváří skrze solidaritu a podobnost. Komunita znamená sdílení něčeho společného a také vymezování se vůči těm, kteří jsou mimo ni. Má symbolické hranice, které oddělují „my“ od „oni“. Členové komunity se s ní identifikují – více či méně (Cohen, 2000).

Z perspektivy našich konverzačních partnerů muslimové vytváří komunitu, která je komunitou duchovní. Komunita má celosvětový ráz a je zdrojem kolektivních identit s velkou duchovní autoritou. Ústřední pro komunitu a potažmo i její členy je, kam se v rámci komunity lokalizují. Zde existují dvě varianty. Buď se muslimové lokalizují do představovaného centra komunity, dále ho budeme označovat jako jádro. Nebo se vidí spíše někde mimo centrum, na okraji.<sup>14</sup> Tyto pozice nejsou faktické, stejně tak jako komunita, která je mentálním konstruktem, který společně vytváří její členové (Cohen, 2000).

---

<sup>14</sup> Pojmenování na okraji není míněno v žádném případě pejorativně. Určuje pozici členů komunity vůči pomyslnému centru (jádro).

## Islám

Zdrojem duchovní komunity, který je nezpochybnitelnou autoritou, je islám. Islám představuje základ kolektivní identity muslimů. Je ideálem, inspirací, dobrem a životním vzorem. Je návodem a lékem, který dokáže řešit problémy dnešního světa. Identity muslimů jsou od islámu odvozovány a konstruují se podle toho, do jaké míry je jedinec schopen respektovat normy a zásady islámu. Islám proniká životem i těch, kteří jsou jádru komunity více vzdáleni a neoznačují se za praktikující muslimy. Někteří muslimové v islámu spatřují inspiraci v podobě praktických návodů pro správné žití, jiní v něm nalézají modernizované hodnoty jako demokracii a spravedlivý sociální řád. Trochu jinak je islám vnímán z perspektivy členů komunitního jádra, jinak zase z necentrálních pozic.

Muslimové velmi citlivě vnímají odmítavé celosvětové reakce na islám. Islám jako náboženství je základem, který nemá být zpochybnován a pokud tomu tak je, pak se jedná o „*takovou nespravedlnost. Nespravedlnost, a jak je to všechno zřeklené ...*“. Základem islámu jsou jeho hodnoty, které jsou blízké běžnému životu. Islám klade život člověka na nejvyšší místo. Obviňování islámu odmítají muslimové bez rozdílu. Vadí jim zejména mediální prezentace, které jsou podle nich jednostranné a nepravdivé. Muslimové se tak často upínají k obraně islámu, jeho zásad. Muslimové u Čechů postrádají osobní zkušenosti s islámem, která by prokázala mírumilovnost náboženství.

Obrana islámu před stigmatizací zvenčí komunitu mobilizuje a uchylují se k ní i ti, kteří jsou nepraktikující muslimové. I jich se týká šíření zkreslených informací o islámu a různých dezinterpretací, okolí je stále identifikuje jako muslimy, i když nevykonávají náboženskou praxi. Muslimové odmítají spojitost islámu s terorismem a není se čemu divit. Tato nálepka znamená komplikaci pro běžný život a nečiní mezi muslimy rozdíl – ať jsou praktikující nebo ne.



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 souvisí s duchovní komunitou. Jeden z našich konverzačních partnerů k tomu uvádí: „*všichni jsme muslimové, země původu nerozhoduje. Islám lidi spojuje*“. Islám má globální rozsah – spojuje všechny muslimy na celém světě do jedné komunity, je jednotícím prvkem, základem „*bezúbožného chování k ostatním lidem, k muslimům*.“ 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 negativní 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 tomhle směru ...*“. Islám klade důraz na sociální aspekty a sociabilitu obecně. Podle muslimů vylučuje patologické sociální jevy a podporuje vzájemnou mezilidskou solidaritu. V tomto směru je základním stavebním prvkem společnosti, produkuje tolik žádaný sociální řád, pro některé představuje alternativu dvou nenaplněných vizí – socialismu a kapitalismu. Přítomnost islámu v Česku vyvolává pozornost okolí, ve srovnání se Západem je pořád zahalená žena na ulici středem pozornosti a zvědavých pohledů.

Islám je považován muslimy za základ, ale čas od času ho zastiňuje etnicita, která souvisí s poněkud jinými zvyky a tradicemi. Identity etnokulturní a náboženská jsou zastoupeny v různé míře a překrývají se. Z perspektivy jádra je kladen důraz především na identitu náboženskou, přičemž jiné tradice a zvyky nearabských etnik jsou pokládány za méně přijatelné. Někdy jsou etnokulturní identity kritizovány, někdy zase opomíjeny. „*Třeba ukamenování ženy, třeba když je obětí cizoložství, nebo když je třeba znásilněna. To je absurdní, to by měl být ukamenován ten, kdo ji znásilnil*“. Muslimové, kteří se lokalizují spíše na okraj komunity, vyzdvihují 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 lokalizovali do jádra 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?“* Existují tedy dvě varianty islámu. První je dnešní svět islámu, který neodolal svodům a utváří ho lidé, kteří nejsou zrovna správnými muslimy. Druhou možností je správný islám, který je očištěný od nevhodných „nánosů“. Správným islámem je také ten, který není mediálně pokřiven a je očištěn od šířených nepravd. K obrazu správného islámu nemá česká veřejnost šanci proniknout – je zastíněn informacemi o terorismu, fanaticích a pronásledování muslimských žen. Z necentrálních pozic zazněla další varianta správného islámu. Správný islám se distancuje od extrémistických názorů, forem násilí, které nejsou ospravedlnitelné. Je apolitický, neusiluje o dominanci ve veřejném prostoru a je spíše vnitřní záležitostí konkrétního věřícího.

Být muslimem v Česku představuje respektovat islám, oddat se mu a současně se umět vyrovnat se s připsanou cizostí. „Muslimství“ je výsledkem složitého procesu vyjednávání mezi různými identitami – etnokulturní, náboženskou, identitou cizince a českou. Muslimové se ocitli v novém kontextu, který na ně chtě nechtě působí a ovlivňuje je. V novém prostředí se mohou stát reprezentanty islámu, stejně tak i jeho odrodilci. Mohou být spokojeni s výhodami české společnosti, nebo se stát oponenty zdejších mravů a poměrů. Podoby výsledných identit bývají různé. O jedné protiasimilační reakci svědčí Ahmedův dotaz: *„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! ... Nevjádřili 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 akorát vystaven řadě svodů, s kterými se musí umět vyrovnat.

### Zásady a pravidla

Respektovat islám znamená řídit se jeho zásadami. Islám je zdrojem zásad jednání a chování, pravidla prostupují každodenním životem muslimů. Proto se kolem nich koncentrují největší potíže, které muslimové uvádí. Hledají odpověď na otázku, jak pravidla dodržovat v prostředí, které pro ně nemá příliš pochopení. Pravidla každodenního života jsou upraveny Božím zákonem *šari'a*. *Šari'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.

Pravidla, která muslimové v rozhovorech zmiňovali, se často týkaly stravy. Je obtížné zajistit potraviny, „*kteří mají být podle pravidel islámu*.“ Muslimové potřebují *halál* stravu. „*To je maso, který je zabitý po islámsku*“. Muslimové mají na vybranou – buď ho pořizují přímo v Praze, ale pokud jsou z daleka, tuto možnost nemají. Muslimové využívají služeb arabského obchodu, který se specializuje na dodávání *halál* stravy. V Praze jeden takový je, turečtí muslimové zvažují založení obdobného obchodu pro své etnikum. Arabský obchod v Praze funguje téměř dvanáct let a stal se významným podpůrným prvkem pro komunitu muslimů žijících v hlavním městě a jeho okolí. *Halál* stravu lze také zakoupit v mešitě. Jinou alternativou je, že si *halál* stravu muslimové zajišťují sami: „... *kúpím živň slepicu a já je sám zabiju jak halál*“. Muslimové, kteří jsou z periferie, získávají stravu svépomocí nebo od dodržování pravidla ustupují. Ajša říká: „*My kupujeme v obchodech a neřešíme to. Musíme jíst maso. Vaříme s krví, to mají muslimové zakázané*.“ Jiní zase tak bedlivě nestudují složení stravy na etiketách konzerv a jiných masných produktů.

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 dokáží své stravování ohlídat, problémem jsou ale děti, které dochází do školních jídelen. V tom případě rodiče vyjednávají se školou či školkou, aby děti nedostávaly vepřové. Tyto dohody jsou vyjednávány bez velkých obtíží. Hasan k tomu uvádí: „...*tam nejsou s jídlem problémy ... třeba už tam jsou na celý den (o dětech), do těch čtyř hodin. Funguje taková domluva, dohoda, mezi ředitelstvím a námi, aby jim (dětem) nedávali vepřový.*“ Jiný muslim uvádí, že byl nepříjemně překvapený, když zjistil, že dcera ve školce konzumuje vepřové: „*A potom jsem jim to nablásil a bylo to v pohodě*“.

Další pravidla se váží k etickému 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 naráží muslimové na nezájem Čechů např. o seznamovací susedské návštěvy po nastěhování muslimů do domu. Sociabilita se projevuje ve způsobu navazování kontaktů s tzv. významnými druhými. Muslimové se dělí na dvě skupiny. První se orientuje především na přátele z prostředí muslimské komunity. „*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 spolužáky, učitele nebo osoby, které sehrály pomocnou roli během složitého procesu usazování.

Předpisy dle interpretace muslimů vítají smíšená manželství. *„Islám něco takového, jakože Mubammad 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. Zajímavé je, jak si rodiče představují budoucnost svých dětí. V podstatě jsme našli tři odpovědi na možný mezietnický sňatek dětí – zásadní odmítnutí, akceptaci za jistých podmínek a přenechání volby na dítě. První je snaha zabránit mezietnickému sňatku, i když je připouštěna i jiná eventualita. *„Snažím se, aby to bylo podle islámského způsobu, ale moje manželka (Česka - 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 brožná věc. Snažím se to ovládat, chci aby to bylo jinak.“* Jistý ústupek je možný, pokud by eventuální partner dcery přistoupil na islám. Pak by byla podmínka sňatku muslimky s muslimem splněna. Pokud muslimové zdůrazňují etnokulturní identitu před náboženskou, nepostačuje partner - muslim, ale navíc musí pocházet z téhož etnika. Někdy je tolerován sňatek muslima s nemuslimskou - Českou. *„To by mi nevadilo. Když nebude zbytí, tak at' 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 objevuje názor, že partner nemusí pocházet přímo z muslimského prostředí. Zodpovědnost za volbu rodiče je v tomto případě přenesena na děti. *„Já jsem toho názoru, at' se rozhodne sám (o synovi – pozn.). Jak bude mít osmnáct, bude mít rozum, at' 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, nevádí mi to, hlavně, když jste šťastní.“*

Dalším pravidlem je zachovávání úcty k rodičům, a to po celý život. Muslimové se podivují nad individualizovanou společností, kde jsou staří lidé odkládáni stranou do domovů důchodců a ponechání samotě a zapomenutí.

K muslimskému způsobu života patří také pravidelná modlitba. Občas bývá problémem pro muslimy, kteří pracují a jejich práce 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. 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 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 pomoc potřebují. 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“.*

Asi nebude překvapením, že pravidla nejsou tak strnulá, jak by se na první pohled mohlo zdát, v novém prostředí se znovu vyjednává jejich podoba. Zaznamenali jsme celkem dvě reakce – ve většině případů snahu pravidla uzpůsobit novému stylu života, spíše výjimečně pak příklon k ještě striktnějšímu dodržování pravidel a zásad. Například pokud chce muslim někde společně pobývat s Čechy, 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 způsobuje při adaptaci na nové prostředí obtíže. Porušení pravidel každodenního života je považováno za zradu islámských principů, nicméně v běžném životě muslimové pravidla vyjednávají znova. První ústupky jsou drobné a týkající se praktičtějšího vedení způsobu života. Lajla k nošení šátku dodává: *„... u nás nemůžu chodit bez šátku. Tady jsem teď a šátek*

*mobu nosit*“. V jejím vysvětlení zazní, že nyní ho nosí, když se rozhodne a když jí šátek nepřekáží. Nošení šátku je často zmiňovaným tématem. Omar přichází s ospravedlněním nenošení šátků v nemuslimském prostředí. Žena s šátkem na hlavě se stává nežádoucím terčem pozornosti a paradoxně ji více ochrání nenošení šátku. Žena bez šátku je spíše anonymizována a splývá s okolím, což ji v podstatě 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“*.

Vzdát se islámu není pro muslima snadné, jak by se mohlo na první pohled zdát. Muslimové jsou schopni slevit v oblasti každodenního jednání, ale málokdy se vzdávají islámu jako takového. Ve větě *„přesto, že jsem muslim, rád si zajdu na pivočko“* 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 etnokulturní identity, kultury své země, která je ji tak blízká.

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 (vzpomeňme si na příběh Umara v předchozí kapitole). Raisa se jako muslimka vzpírá těm pravidlům islámu, která omezují způsob života, na který byla zvyklá už doma. *„Podle Koránu se například ženská musí oblékat, 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 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 Česku 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 dodržována před příchodem do země: „Řekla bych, že někteří muslimové, teď když bydlí v Čechách, ztratili něco, co mělo předtím ... Nevím, záleží na každém, jak to kdo cítí a nakolik byl předtím muslimem“. Jiný případ dočasného odklonu od islámu se objevuje u muslimů, kteří do Česka přišli jako uprchlíci. Během cesty nemohli dodržovat přísné nároky islámu a po dobu migrace se jich vzdali. Jakmile se ocitli v některém azylovém zařízení, tak přivítali nabídku muslimské stravy. „Můžu jen připomenout to, že když jsem byla ve Vyšních Lhotách, moc se mi líbilo, že v jídelně respektovali naše zájmy a pravidla. Na stravenkách bylo napsáno muslim, neměli jsme vepřové maso“. Po získání azylu a následně i bytu se k dodržování pravidel postupně navrací.

### Vzdělání a rodina

Muslimové v Česku kladou důraz na dvě základní hodnoty – rodinu a vzdělání. Důraz na rodinný život vede k efektu usazování muslimů v zemi. Pro muslimy je hodnota rodiny velká a pokud ji založí, jsou povinováni se o ni náležitě starat. Narození dětí je příčinou změny v rozhodování o možném návratu domů. Pokud do té doby muslimové s návratem váhali, tak moment narození dítěte vše změní. Děti se totiž od útlého věku přizpůsobují zdejšímu způsobu života, který je pro jejich další směřování perspektivnější. Muslimové zvažují, do jaké míry by dětem návratem do jejich rodné země ublížili. Děti mnohdy neumí jazyk, neorientují se v tradicích a zvyklostech, takže by pro ně návrat nebyl návratem domů, ale naopak vytržením z domova. Část muslimů tak své rozhodování o návratu do své vlasti odkládá na pozdější dobu nebo se této myšlenky definitivně vzdává. Děti jsou prvkem, který rozhoduje o definitivním usídlení v Česku. Jejich blaho dokáže brzdit i úvahy o reemigraci do zemí Západní Evropy, kde by otcové našli například lépe finančně odměňovanou práci. Saed je rozhodnut žít v Česku „jako správný občan, jako otec rodiny, hlava rodiny, jako milující otec“.



Založení rodiny v Česku je pro část muslimů aktem plánovaným, neboť sňatkem se otevírá cesta k trvalému pobytu. U jiných šlo spíše o akt náhody. *„Neplánoval jsem to. ... Poznával bych svět, chtěl jsem jet na Nový Zéland, ale ... oženil jsem se a už to bylo jiné. Člověk pak má jiné plány.“* Muslimové se často ženili s Češkami, z nichž některé konvertovaly k islámu. Naopak uprchlíci přicházeli do Česka s rodinami, byť i neúplnými. Jejich cílem nebylo rodinu založit, ale postarat se o její existenci a zabezpečit ji. Proto také pečlivě zvažovali, zda je Česko tou správnou zemí k prožití další životní etapy.

Muslimové vedou rodinný život, ale občas postrádají velkorodinu, na kterou byli doma zvyklí. Česká rodina je západního typu a tvoří ji jen nejbližší příbuzní. Jamal to komentuje následujícími slovy: *„Žiji v rodině, ale není to ono, takové to naše rodinné teplo. Lidé tady jsou jiní, každý má svůj svět ... Toble mi opravdu chybí, rodinné teplo, rodinný život.“* Jiný muslim si také postesknul: *„U nás je rodina v takovém větším rozsahu, strejda, teta, bratrance a další okolí, je jich spousta a dokáží držet pobromadě, když se něco stane. Dokáží si více pomáhat a to tady moc nefunguje.“* Citový vztah v rámci širších rodin muslimové označují za hlubší a vřelejší. Rodina vytváří síť podpory a pomoci, nejen v okamžiku potíží. Pokud v Česku pobývají sourozenci, mnohdy fungují společně na základě velké důvěry a solidarity. Ali se chlubí, jak s dalšími bratry podniká a společně sdílí klíče od svých bytů, *„všechny kódy, včetně bankovních, vstup do banky a to bez omezení“*.

Odchod dětí z rodinného kruhu je velmi smutný. Pro Mustafu je nemyslitelné se o děti starat do osmnácti let, pak je pustit do světa a dál se o ně nestarat. *„Pro mě je to hrozné, hrozně bolestivé. Když o tom přemýšlím, jak se ti rodiče (čeští-pozn.) starají o své děti“*. Navíc rodiče potřebují své děti - zejména ve stáří.

Z kreseb našich konverzačních partnerů vyčteme, že rodina je ústřední hodnotou, které se přizpůsobuje celkový životní rytmus. Čas se dělí mezi rodinu, práci a zbývá i nějaký ten čas na sportování nebo koníčky. Založení rodiny v Česku je

okamžikem, kdy se Česko proměňuje ze země dočasného pobytu na zemi, s níž muslimové spojují svůj další osud. Jeden z muslimů popisuje proces usídlení takto: *„Zůstal jsem tady z pracovních důvodů. Pracoval jsem, založil rodinu a do dneška jsem tady, v Česku ... Musel jsem zůstat, vždyť tady mám rodinu. Nebodlám rodinu opustit.“*

Druhou významnou hodnotou je vzdělání. Vzdělání je obecně považováno za velký vklad do života, který vede k úspěchu. Muslimové, kteří patří k jádru komunity, jsou velmi často vysokoškolsky vzdělání lidé. Nalezneme mezi nimi lékaře, architektky, učitele, ekonomy, stavební inženýry, podnikatele atd. Svého vzdělání si cení a kladou důraz na vzdělání svých dětí. Vzdělání získali před anebo po roce 1989 a v tomto směru se cítí být České republice zavázáni. Poskytla jim vzdělání a tím i možnost uspět v oblastech svých zájmů a profesí. Do Česka se dostali prostřednictvím různých studijních výměn na základě mezinárodních smluv. Studijní cesta se pro mnohé z nich záhy proměnila v dlouhodobý pobyt. Velkou výhodou, která usnadnila jejich sociálně-ekonomickou integraci, byly jazykové kurzy. Jazykové vzdělání bylo součástí přípravných kurzů na studium a navazující studium zase příležitostí si češtinu dále zdokonalovat.

Vzdělání si váží také muslimové z okrajových částí komunity. Vidí v něm především šanci, jak zlepšit postavení svých dětí a zajistit jim zajímavější postavení, než jaké by měli v zemi původu. Otec malých školaček tvrdí, že je tolerantní vyjma okamžiku, kdy kontroluje školní prospěch. *„Jsem přísný, moc přísný, co se týče školy. Třeba se ptám – proč jsi dostala dvojku? Snažím se od samého počátku, aby byly dobré, aby měly jedničky. Pak už to hlídat nebudu.“* Jiný otec se také zmiňuje o významu školy a také o způsobu motivování své dcery: *„Psychologicky si s ní hraji. Například donese špatnou známku, tak se mnou nejde nakupovat. Vím, že bude našťvaná, ale příště se bude snažit.“* Rodiče neváhají investovat mnoho energie do vzdělání svých dětí a zajímají se o jejich studijní výsledky. Ti, kteří přišli jako uprchlíci a získali azyl, pro sebe vidí v absolvování různých vzdělávacích kurzů šanci na uplatnění na trhu práce.

## Jádro a ti ostatní

Jádro komunity tvoří praktikující muslimové<sup>15</sup>, s nimiž jsme hovořili zejména v průběhu pilotáže. Většina muslimů, kteří patří ke komunitnímu jádru, jsou praktikujícími muslimy. Aktivně se zapojují do činnosti komunity a jsou jejími základními prvky. Na životě komunity se podílí různou měrou, patří k angažovaným členům. Jedná se o kruh osob, které jsou ochotny islám reprezentovat na veřejnosti a představují se jako zástupci muslimské komunity v Česku. Komunita je však značně heterogenní a fragmentarizovaná, než aby tomu tak ve skutečnosti bylo. Tito muslimové do Česka vesměs přicestovali s cílem vystudovat vysokou školu. Prošli přípravnými jazykovými kurzy, což značně ovlivnilo a uspořádalo jejich další sociálně-ekonomickou integraci. Během studií anebo po jeho 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 pochází z arabské sunnitské subcivilizace. Jsou opravdovými Araby a jen výjimečně mezi nimi nalezneme muslima z afrického kontinentu. Kolem jádra se také soustřeďují čeští konvertité. Jádro komunity produkuje 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 v Česku šířit islám a dbát na vhodnou formu jeho prezentování na veřejnosti. Kladou si za cíl rozptýlovat obavy Čechů z islámu a obeznamovat s ním jisté segmenty veřejnosti. Tito muslimové představují tolerantní a univerzalistickou formu islámu. Žijí příkladným způsobem života a nečiní jim problém se k islámu veřejně hlásit. Často čelí různým tlakům ze strany okolní společnosti a musí trpělivě vysvětlovat a objasňovat, jak to vlastně v islámu chodí. Situaci ztěžuje okolnost, že

---

<sup>15</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.

často naráží na bariéry, které vytváří především malé povědomí Čechů o islámu. Reprezentanti islámu se snaží o obhajobu islámu a také o jeho prezentaci. Někteří muslimové sami sebe chápali jako první šířitele islámu v českém prostředí. Vesměs stáli u zrodu dnes fungujících institucí, 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 se zaměřují na muslimy, kteří se nachází spíše na okraji komunity. Zvláštní pomoc věnují muslimům, kteří jsou nově příchozími imigranty a například čekají v azylových zařízeních na vyřízení žádosti o azyl. Například touto formou:

„Žádost o pomoc: islámské oblečení a knihy pro uprchlíky

*Pomozte ženám a dívkám z uprchlického tábora naplnit víru a posílit vztahy v naší islámské ummě. Jedná se asi o 35 žen, které potřebují šaty (i těhotenské), hidžáby a jiné islámské oblečení. Také by velmi potřebovaly Korány v ruštině, knihy hadíthů a jiné vzdělávací materiály, audiokazety s Koránem nebo modlitební koberečky. Darované věci – zřetelně označené KOSTELEČ – shromažďujeme v pražské modlitebně na Rajské zahradě. (ul. Blatská 1491). Za pomoc přeji všem velké Alláhovo požehnání.*  
*Sestra K“.*<sup>16</sup>

Muslimové z centra komunity jsou především praktikujícími muslimy. Hlásí se k islámu, nečiní jim problém o islámu hovořit například s českými spolupracovníky nebo se na pracovišti modlit. Dbají na pravidelné modlení, snaží se v pátky navštěvovat mešitu. Kladou důraz na udržování vztahů s ostatními věřícími. Považují za důležité dbát na dodržování islámských zásad, a to i v běžném životě.

Také se usilují o vhodné formy reprezentace islámu na veřejnosti. Jádro komunity je otevřené zejména vůči mladé generaci Čechů, v níž spatřuje šanci většího přijetí a tolerance. Časté jsou aktivity zaměřené na žáky a studenty. Muslimové z jádra

---

<sup>16</sup> <http://www.infomuslim.euweb.cz/nastenka.htm>, 17.10.2006

organizují 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.*“ Reprezentace islámu začíná tím, jak se stoupenci islámu chovají a jak jednají. Snaží se být vzorem pro své okolí. Vhodné je chovat se tak, „*abych neznechal 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 náležitě 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 snaží bránit islám před očeřováním. 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 pochází podle muslimů z „druhého břehu“ (<http://muslim-inform.cz/>, <http://muslimskelisty.cz/>). Tvůrce stránek nám k rostoucí návštěvnosti 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 návratu společnosti k náboženství – islám je vizí dobré a spravedlivé společnosti, kterou nedokázal nastolit ani socialismus ani kapitalismus. Islám je schopen uzdravit společnost, která není schopna řešit své vlastní problémy. *„Když lékař léčí jenom příznaky, nemoc stejně nakonec vypukne.“*

Angažování se muslimů směřuje dvěma směry. První se soustřeďuje na vytvoření prostoru pro fungování muslimské komunity v Česku. 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 muslimsko 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 organizování vnitřního dění. Jedná se o páteční kázání, organizaci ramadánu, provoz mešit, výuku pro „nové muslimy“, výuku pro děti, přednášky apod. Mimořádnou aktivitou bylo angažování se brněnské islámské nadace ve věci propuštění zajatých českých novinářů v Iráku.

Vraťme se na chvíli k českým konvertitům, o nichž padaly drobné zmínky. Podle tvrzení jednoho konverzačního partnera ke konverzím přispívají útoky na islám. Činí ho zajímavým, což přitahuje zejména mladé lidi. Univerzalistický náhled na svět z centra komunity je vůči konvertitům velmi vstřícný. Příchozí Čech nebo Češka se rychle začlení do komunity a získají rovnocenné postavení mezi ostatními bratry a sestrami. Konvertité jsou často studenti, kteří *„mají ve smyslu svého života nějakou díru“* anebo *„vědí, že nemají tu správnou výplň“* anebo jim na ostatních náboženstvích *„něco nesedí“*. V posledních pěti letech se tak vedle tradičních konvertitů z řad partnerů a partnerek muslimů objevují noví konvertité, kteří

nekonvertovali v souvislosti s uzavřením sňatku, ale z důvodu přesvědčení. Často se jedná o osoby se středoškolským a vysokoškolským vzděláním.

Muslimové z jádra se orientují na šíření dobré pověsti v české společnosti a zvýšení obecného povědomí o islámu. Mimoto se ale zaměřují na konvertity, příchozí imigranty a žadatele o azyl. Specifickou skupinou, která si zasloužila pozornost centra komunity byli Čečenci. *„Když jsme byli v táboře, přijeli na návštěvu z mešity. Přijeli Arabové. ... Přivezli nám Korány, ... říkali takové ty základní věci o náboženství. Abychom se modlili, nezapomínali na to, kdo jsme ... Pořád se učít, nevadí, že cokoliv, ale pořád se musíš něco učít. A oni řekli: vy jste z bývalého Sovětského svazu a neumíte arabsky. Učte se arabsky. ... Budete rozumět tomu, co čtete.“* Mešity poskytují finanční i materiální pomoc imigrantům, kteří se na ně obrátí. Pro žadatele o azyl muslimové organizují různé sbírky a rovněž je podporují. Někteří žadatelé o azyl považují pomoc muslimů za další možnost, jak si v momentální situaci polepšit.

Jádro komunity se usiluje o šíření univerzalistického pohledu, který 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 obklopující společnosti. Mezi tyto instituce má patřit muslimská škola pro děti, další mešity, vlastní média, *halál* obchody, kulturní centra a kluby.

Přenesme se na chvíli z pomyslného centra do okrajových míst komunity. Na ní nalézáme muslimy různých národností. Oproti univerzalistické vizi, která je vlastní komunitnímu jádru, se setkáváme spíše s 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 zastíňují 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 šejcha. Mě je to jedno. Musí to být Čechanka 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 Alžíránem ... s Tunisany ... jsou stejní jako já.*“ Etnokulturní identity a jejich udržování tržší necentrální část komunity na několik segmentů. Tato část muslimské komunity je velmi různorodá a více než islám se v ní uplatňuje solidarita na základě etnické blízkosti. Hodně separovaným fragmentem jsou Turci a Čechenci. V těchto fragmentech se začínají utvářet etnické komunity, které se chtějí řídit svými vlastními pravidly.

Ve srovnání s jádrem komunity tito muslimové více vnímají svou cizost a odlišnost. Jsou příchozími cizinci, kteří upozorňují na skutečnost, že mají potíže s vyřizováním 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 azylanté, kteří v Česku získali azyl. Ve své vlasti byli pronásledováni. Nyní si 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 kladené různé překážky. Zabydlování si spojují se získáním občanství, které je pro ně zárukou toho, že mohou v zemi definitivně zůstat. Jejich strategie inkluze směřuje k nabytí občanství. Občanství eliminuje jejich cizost a i když ji zcela neodstraní, tak alespoň formálně z nich učiní občany rovné českým občanům. Občanství skýtá ochranu a také možnost se plně podílet na konzumaci práv spojených s občanstvím. Prosazování této strategie se nám coby pozorovatelům jevila jako



úporný zápas o uplatnění individuálních práv. Tito muslimové očekávají systémovou oporu a také ji využívají (pobyt v azylových zařízeních). Příčiny neúspěchu jsou častěji než u muslimů z centra hledány v cizosti a ve statusu cizince.

Mimo centrum komunity nalzáme praktikující muslimy, ale i muslimy semipraktikující a nepraktikující. V těchto fragmentech dochází k procesům asimilace. Některé části komunity asimilaci čelí uzavíráním se do sebe, čehož výsledkem je separace od okolního prostředí. Například Turci mají v Praze svou vlastní modlitebnu a svůj „vlastní svět“.

Z perspektivy muslima, jež se lokalizoval do jádra komunity je komunita nahlížena jinak, než z perspektivy necentrální. Z perspektivy jádra je komunita muslimy nahlížena jako univerzální a solidární. Na okrajích se však na úkor univerzalistické představy více prosazují etnokulturní identity, které více komunitu drobí.

Samotní muslimové odhadovali početnost své komunity kolem 15 tisíc věřících. Pravidelně praktikujících muslimů zapojených do mešit a modliteben je podle některých tvrzení kolem 500, v době svátků se tento počet rozšiřuje o nepravidelně praktikující na asi 2 000 věřících. Naše pozorování tento odhad potvrzují.

Muslimská komunita se v Česku etabluje obtížně. Muslimové se domnívají, že v jiných západních zemích jsou muslimové integrálnější součástí společnosti. Vysvětlují si tuto okolnost neznalostí Čechů, která se rozptyluje velmi pomalu. Zřizování modliteben a mešit představuje pro muslimy zápolení s úřady a českou mentalitou. Češi ztotožňují symboly islámu s terorismem a přímou hrozbou. Muslimové tak volí složité postupy při zakládání svých institucí (případ pražské mešity). Přesto se rozvíjí aktivity kolem mešit a muslimové také prezentují své názory na internetových stránkách. Je pro ně důležité oslovovat českou veřejnost, obhajují se a také šíří povědomí o islámu.

## Interakce s českým prostředím

Vztah muslimů k rodné zemi a také k Česku je ambivalentní. Na jedné straně se svou rodnou zemí muslimové spojují autentický život, který je plný blízkosti, důvěrnosti a podpory širokých rodinných a jiných podpůrných sociálních sítí. To platí napříč celou komunitou. Na druhé straně se někteří muslimové obtížně vyrovnávají se skutečností, že jsou jejich země sekularizované či zde fungují jinak nevyhovující režimy, které jejich zemi ničí. Ti, kteří jsou kritiky zemí původu, důvody svého pobytu v Česku politizují a na Česku dokáží nalézt pozitiva. Mezi ně patří zejména existence sociálního řádu a jistá míra spravedlnosti.

Naopak ti, kteří své domovské země neodsuzují, na Česku nachází více vad. Co muslimům na české společnosti nejvíce vadí? Především je to atomizace společnosti. Lidé si mezi sebou vytváří bariéry a jisté hranice jsou nepřekročitelné i pro osoby velmi blízké. Tím muslimové docela trpí. Jeden z našich konverzačních partnerů uvedl, že se cítí jako „izolovaný ostrov“. Muslimové reagují na modernizovanou nukleární rodinu a nedokáží se smířit s nedostatkem širších sociálních vazeb.

S jakými obtížemi se muslimové v Česku setkávají? Náročná je první etapa těsně po příchodu do země. Během ní je třeba se zorientovat a naučit základům jazyka. Také se musí vyrovnat s byrokratickými překážkami, které jsou jen částečně spojeny se statutem a postavením cizince. Postrádají zázemí, které by jim usnadnilo žít podle islámských zásad. Zejména se to týká stravy, zajištění prostor společných modliteb, obeznámení veřejnosti s islámem, nedostatku prezentace vlastních názorů v médiích, možnosti bránit se stigmatizaci, uznání islámu za oficiální náboženství, zastání muslimů ze strany státu. Přivítali by islámské školy, ve kterých by jejich děti byly vedeny k islámu a odděleny od rizik moderní společnosti.

Na muslimy působí také události „zvnějšku“. Vnímají nespravedlnost napadání islámu ve světě, jsou solidární s muslimy kdekoliv ve světě. Obtížně se muslimové vyrovnávají se ztotožněním s teroristy.

Na české společnosti některým muslimům překáží výskyt negativních jevů – např. přítomnost drog, prostituce, kasin, heren apod. Mladí lidé nejsou správně vychovávaní. „*Ta mládež se mi nelíbí, česká mládež se mi nelíbí. Je to brožné, co oni vyvádí*“. Muslimům chybí důvěra, vzájemnost, pomoc a podpora blízkých, kterou suplují důrazem na žití v prostředí muslimské komunity. Rodiče se obávají o své děti, které posílají do škol. Lajla k tomu říká: „*Kontroluji cestu domů, počítám deset, patnáct, dvacet minut. ... Někdy se ve škole zdržím a já se tady bojím že ... je tady hodně těch pedofilů a jiných ... Mám strach, strašně ji držím pod kontrolou*.“ Na závěr nechme ještě promluvit dalšího muslima: „*Tady si lidé nevšímají nikoho okolo sebe. Když vidí děti na ulici kouřit, nic jim neřeknou. V islámské společnosti by každý, kdo by takové dítě uviděl, by to nenechal být. Tím, že nepečujeme o naše děti a necháme je ničit si zdraví, tak vlastně ničíme vlastní budoucnost*.“ Zmíněné výtky bychom si neměli brát osobně, protože se týkají samotné povahy moderních společností, které jsou individualizované a provází je život s nejistotami a riziky. Způsob vnímání české společnosti odráží obtížný způsob smířování se muslimů s životem v moderní společnosti, nedostatek pocíťované solidarity, ale současně i volání po vizi lepší společnosti, která je vůči svým členům více spravedlivá a dobrotivá.

Vedle zmiňovaných obtíží muslimové nalézají na společnosti i pozitivní prvky. Jeden z muslimů se pozastavil nad řádem, který panuje ve vztazích mezi lidmi. Dotýká se nejen oblasti platnosti zákona, ale i dalších aspektů kvality života. „*Jsou tady lepší zákony, a také pořádek, hygiena určitě ...*“ Stát pečuje o své občany a poskytuje jim ve srovnání s některými muslimskými zeměmi více občanského komfortu a zabezpečení: „*... určitě sociální a zdravotní zabezpečení*“. Stát v tomto směru chválí, protože naplňuje hodnoty islámu v praxi, neboť „*život člověka je na prvním místě*“. Jeden z integrovaných muslimů uvádí, že nalézá spravedlnost

v odměňování za práci. „*Pokud člověk maká, tak je za to odměněn. Tak to tady funguje.*“ Další muslim si všímá, že v ČR se nežije stejným způsobem života ve všech jeho částech. Byla mu bližší Morava ... „*I když mám pocit, že když jsem byl na Moravě, tak tam je ta mentalita bližší té arabské. To je tím, že obě jsou zemědělské, sedlácké. V menších městech a na vesnicích je to jiné.*“ Předmětem chvály jsou také věci denní potřeby, způsob bydlení a různé „vynálezy“, které usnadňují práci v domácnosti. „*Líbí se mi ty grily, které tu vyrábíte, jsou super.*“ Muslimové první generace se v České republice usidlují trvale. Coby místo k životu je Česko pokládáno za dobrou zemi. „*Cítím se tady dobře, já i moje děti.*“ Nebo: „... *nikdy jsem neměl problém. Slyšel jsem, že je tady rasismus, ale podle mě to není pravda. Rasismus se pozná.*“ Život zde je ve srovnání s rodnou zemí „*klidnější, je tu taková tolerance.*“ Nebo: „*je tady svoboda, cítil jsem se tady dobře, byly tu fajn holky ...*“. Navíc se Česká republika začíná přibližovat v očích jednoho muslima evropskému standardu a životní podmínky se zásadně zlepšují. „*Po vstupu Česka do Evropské Unie přišlo hodně cizinců, rasismus začal ustupovat.*“ Roste obeznámenost s islámem, Češi se začali obeznamovat s jinými zvyklostmi a tudíž jsou i více tolerantnější. Bariéry, které byly před rokem 1989 se definitivně zhroutily a být v České republice cizincem již není takový problém jako dříve. Česká republika nabízí prostor pro rodinný život a také pro vzdělání dětí. Češi jsou někdy označeni za tolerantnější než jiná sousedící etnika: „... *tady mě ti lidé vzali, jsou přátelštější, trochu tolerantnější než Němci.*“ A co někteří muslimové na Čechách hodnotí nejvíce? Především pracovitost, smysl pro pořádek, kutilství, vynalézavost, čtení knih ... Na druhé straně umí být uzavření a „*brabou se na svém písččku.*“

Otázka sociální integrace se dotýká především etnické a v případě muslimů i náboženské příslušnosti aktérů. Jedním z klasifikačních principů, který ovlivňuje vztahy mezi lidmi, je dělení na „my“ a „oni“. Tento rozdíl bývá v sociologii přenesen na rozdíl mezi vlastní a cizí skupinou. Pozice ve vlastní skupině napomáhá utvářet vztah ke členům ostatních skupin a vytvořit si vlastní mapu světa. Vůči vlastní komunitě poutá člena pouto morálního závazku. Muslim je poután morálními závazky univerzální komunity (*umma*), která je pro něj nejširším

společenstvím, ke kterému chová loajalitu. Možnosti integrace (nejen muslimů) jsou limitovány konfliktem dvou principů – občanského a primordiálního. Pro muslimy jsou Češi skupinou, která je cizím privilegovaným etnikem, Češi jsou občany, dorozumívají se česky, podílí se na ekonomice, Česko je jejich domovem a mají svou vlastní kulturu, stát a specifika. Primordiální charakteristiky muslimů (etnicita, náboženství) se zdají být překážkou na cestě k dosažení češství. V jejich případě zůstává úplná inkluze ideálem. Potlačovat primordiální charakteristiky či dokonce se jich vzdát znamená pro muslima vzdát se své identity a islámu, připravit se o naději na posmrtný život, zapomenout na všechna pravidla každodenního života, opustit vizi dobré a spravedlivé společnosti. Zde vyvstává zásadní otázka, do jakého společenství se má muslim integrovat, a to za vědomí toho, že pravidla začlenění jsou vyjednávána. Vyjednávání ovlivňuje „povaha“ společnosti (kam jsme ochotni muslimy pustit) a také možnosti ustoupit z primordiálních charakteristik na obou stranách ve prospěch širšího solidárního společenství.

Na příkladu vnímání Čechů a češství vidíme, jak významná je subjektivní složka integrace, kterou je vytvoření si emoční vazby k zemi, dobrovolnosti svého začlenění a intenzity vztahu mezi primordiálními charakteristikami, které představují etnická a náboženská specifika. Zvláštním případem je konverze etnického Čecha k islámu. Tato cesta inkluze do společenství muslimů je možná a využívá ji čím dál tím více Čechů. Umožňuje ji univerzalistická koncepce islámu, která se sama usiluje o potlačení primordiálních charakteristik (zejména etnicity). A tak i když se Čech nemůže stát Čečencem, může se stát muslimem, kterého si Čečenec váží.

### Uznání

S čím se muslimové obtížně vyrovnávají, je skutečnost, že nejsou „uznání“. Akceptaci a přijetí širším okolím považují za velmi důležité. Uznání je vnímáno muslimy ve dvou rovinách.

První rovina je subjektivní a týká se akceptování muslimů jejich okolím. Muslimové velmi citlivě reagují na postoje většinové společnosti vůči islámu. Češi se islámu obávají a téměř nic o něm nevědí. I když se to v posledních letech podle výpovědí muslimů výrazně zlepšilo. K rozšíření povědomí o islámu přispělo cestování a větší otevírání se světu. Pozornost v Česku už vyvolává jenom fakt odlišnosti. Vzhled, ošacení, nebo způsob stravování vyvolává podle muslimů u Čechů pozornost, někdy i odmítání.

Druhá rovina je formální a týká se akceptování symbolů islámu a institucí komunity ve veřejném prostoru. Muslimská komunita se v České republice obtížně etabluje, což dokládá příklad zřizování modliteben nebo mešit. Obavy české společnosti z islámu, které jsou zapříčiněny zejména neznalostí, silně ovlivňují život muslimů. Ti se více obrací ke svému prostředí muslimské komunity a hledají svou oporu ve zřizování vlastních organizací. Ty jsou totiž schopné nabídnout prostor pro vedení správného života. V průběhu našeho výzkumu muslimové obdrželi zamítavé stanovisko k registraci svého náboženství.<sup>17</sup> Reakce muslimů, kterou jsme pozorovali, byla rozpačitá, protože důvody zamítnutí byly muslimům nejasné. Záměrně uvádíme obsažnější vyjádření muslima z jádra komunity k této záležitosti, tak jak celou situaci ze své pozice vnímá: *„Ptám se na to uznání muslimské komunity, protože to uznání v prvním stupni bylo docela dost komplikované a cítil jsem v těch různých odpovědích, které jsme dostávali, že tam bylo trochu takové nefér odmítání. Nebo že tam byly dávány důvody, proč to nejde a podobně. Neopakuje se teď trochu ta situace v tom druhém stupni tobo uznání? Nebo je to něčím jiné? Tady v tom já to řeknu stručně. V tom druhém uznání já to považuji za úřední a státní xenofobii, a islamofobii. Nic víc. Já jsem se chtěl zeptat, tam vlastně pro ten další stupeň uznání, tak tam je myslím podle legislativy nějaká norma, kdy musíte mít*

---

<sup>17</sup> Pro muslimy se jedná o mimořádně citlivé téma. Muslimská obec se ucházela o přiznání oprávnění k výkonu zvláštního práva, z čehož mimo jiné vyplývá i právo zřizovat náboženské (muslimské) školy. Jedná se o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv podle příslušných paragrafů zákona č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností (zákon o církvích a náboženských společnostech). Toto právo nebylo v roce 2006 Muslimské obci v ČR uděleno. Výjimka, o kterou Muslimská obec požádala Ministerstvo kultury ČR byla zamítnuta s tím, že tato náboženská společnost nespĺňuje pro udělení tohoto práva zákonné podmínky.

*nějaký počet lidí, kteří vás podpoří. A to tam myslím nebylo. Je to tak? To není tak. Zákon říká tolik, že po získání první stupeň je potřeba mít desetiletou lhůtu, jakoby zkušební lhůtu a po té předložit jak říkáte deset tisíc podpisů. Ovšem je tam výjimka, která trvá do konce roku 2006. Že vláda může určitému náboženství udělat výjimku tady těch dvou podmínek. Že nemusí to splnit deset let a deset tisíc. Pokud jde o světové náboženství a nebo pokud jde o vyšší zájmy země. Prostě jako vláda má právo to udělit, takže hned po měsíci uděláte a je to. Takže my jsme ne jenom splnili, zákon splnili zatím, my jsme dali v roce 2006 tu žádost o udělení výjimky. A tady jde právě o udělení výjimky. Četl jsem, že někdo s tím argumentoval, že nemáte těch deset tisíc podpisů. Nemusíme mít právě. Já jsem včera dostal ty kopie těch stanovisek různých krajů a ministerstev a resortů, nejzajímavější ale je ministerstvo vnitra a bezpečnostní složky. Ty tvrdí i v tisku i v tomto, že muslimská komunita v ČR nejeví se problémová, zatím nejsou s ní žádné problémy, je klidná a nejsou náznaky extremismu, ale nedoporučujeme to. A nebo druzí říkají ano zatím jsou takoví, ale co bude v budoucnosti? Takže já vám řidičák nedám, dneska to umíte, dneska ovládáte auto, zítra to umět nebudete. Tak já vám řidičák nedám. Tomu říkám presumpce viny. Zatím ten nebo on jsou hodní, ale co když nebudou. Tomu říkám presumpce viny..“*

Za příčinu současného negativního postoje veřejnosti vůči muslimům jsou označována média. Jedná se o jedno z nejcitlivějších témat rozhovorů. Muslimové nejsou schopni čelit informacím, které se o nich šíří. Také nejsou schopni ovlivnit způsob prezentování některých výpovědí, které média zbavují původních významů a rekontextualizují. Média šíří „nepravdy“ o islámu a u muslimů vzbuzují velkou nedůvěru. Většinou se dopouští nepřesností při prezentování dění v islámském světě a nedokáží přinést i názor „druhé strany“. Válka proti terorismu zdejší muslimy spíše poškodila, protože je svým způsobem oddělila od podpory muslimského světa.

## Muslimská komunita v Evropské Unii a České Republice

Muslimové mají v řadě evropských zemí příbuzné a známé. Na základě vlastních zkušeností nebo informací, které procházejí nadnárodními sociálními sítěmi, srovnávají situaci a postavení komunity v ČR a v Evropě. V rozhovorech jsme objevili dva protichůdné názory.

První vychází z přesvědčení, že Evropa je jediným celkem a tudíž „... *všude je to stejné*“. Evropa je z této perspektivy společností se stejnými rysy a také shodným přístupem k islámu. Někde je tento přístup shledáván jako tolerantní, někdy zase opačně. „*Evropa chce, aby byl muslim dokonalý*“. Podobnost v postavení muslimů kdekoliv v Evropě dokládá jeden z našich partnerů slovy: „*Kamkoliv půjdeš, do Rakouska, do Německa, všude je to stejné. Mají (muslimové-pozn.) práva, možnost pracovat, možnost se přizpůsobit, státu, kultuře, ale mají i možnost podržet si svou víru. Nikde nejsou překážky, je to stejné po Evropě. Jak v Česku, tak v Evropě*“.

Druhý názor se utváří na základě srovnání, z něhož Evropa vychází lépe než Česká republika. Česká republika za přístupem Evropy vůči muslimům pokulhá. V Evropě žijí muslimové „... *normálně, myslím rovnoprávně, necítí se být tak omezovali*.“ V Česku jsou na muslimy kladeny větší nároky: „... *chtějí, abychom byli ideální. Dělali všechno, tak jak oni potřebují ... musíme být pokorní a musíme být vděční, že tady jsme, že nás sem pustili*“. Ostatní Evropané akceptují muslimy ve větší míře než Češi: „... *berou je mezi sebe více ...*“. Také jim dokáží vyjít v mnohých ohledech vstříc. „*Jinde v Evropě mají muslimové více práv, větší svobodu. Mají vlastní školy, samozřejmostí jsou regulérní mešity*“. Rozdíl mezi českou a evropskou realitou je také kvantifikován: „*Jsou tam větší muslimské komunity*“.



## Druhá generace muslimů

Základem a zdrojem identity muslimů první generace muslimů z jádra komunity je islám. Islám je ideálem, inspirací, dobrem a životním vzorem. Je návodem, podle kterého se má muslim řídit, a současně poskytuje pevný orientační bod v životě imigranta. Islám je zdrojem autentického bytí na tomto světě. Místo, kde se muslim nachází, není rozhodující. V tomto ohledu není muslimy Česko označováno za zemi nevěřících. Podstatné pro muslima je zůstat islámu věrný a nezaměnit svou identitu za jinou. V neislámském prostředí je muslim vystaven řadě svodů, kterým se musí naučit čelit. První generace muslimů nástrahám vcelku úspěšně čelí a překonává je kladením důrazu na svou identitu muslima. O návratu do své vlasti uvažují muslimové první generace jen výjimečně. Budoucnost svých dětí už jednoznačně spojují s pobytem v Česku. Ví, že děti jsou v Česku zvyklé a často se vzdálily kultuře zemí svých rodičů a neumí už ani jazyk. Návrat zpět je v jejich případě podle rodičů nemyslitelný. Rodiče dbají na to, aby byly jejich děti socializovány především v prostředí rodiny. Rodina je jedním ze zdrojů identity správného muslima a jedině rodina je schopna odolat náporu atomizované neosobní společnosti. Muslimové první generace postrádají širší sociální vazby a kontakty a při srovnání společnosti české a té, z níž přichází, dávají více přednost své domovině. Rozsáhlá sociální síť jim v jejich vlasti poskytovala ochranu a útočiště, zatímco v české společnosti se cítí být osamělí, jakoby v ní nebyl člověk ústředním prvkem a středem pozornosti a péče.

Muslimové první generace se v České republice zaměřují na podporu budoucnosti svých dětí. Snaží se je vychovávat v souladu s islámem. Současně si uvědomují nutnost podporovat děti ve vzdělávání. Druhá generace se tak ocitá ve dvou odlišných realitách. Děti jsou souběžně socializovány do dvou vzájemně se vymezujících realit. Realita konstruovaná rodiči upozorňuje na nástrahy spojené se setkáváním se světem moderních organizací. Někteří rodiče by své děti umíst'ovali

do islámských škol, které by děti ochránily od rizik moderní společnosti. Řešení pro ochranu svých dětí před osidly moderního světa by hledali v segregaci.

Děti ale dochází do škol – základních i středních a ve škole se druhá generace přímo setkává s realitou, z níž mají rodiče velké obavy. Děti se socializují do prostředí modernizované organizace a často musí čelit poznámkám o své odlišnosti. Tyto odlišnosti jsou okolím očekávány a dokonce i vyžadovány. Učitelé i spolužáci se dotazují, proč dívka nenosí šátek nebo proč se na hodinách tělesné výchovy převléká do „českého“ cvičebního úboru. Děti také zjišťují, že ony svody nejsou tak časté, jak se jejich rodiče domnívají, a že nemají tak hrozivý rozsah. Ve škole si nacházejí přátele a důkladně se seznamují s českým prostředím.

Druhá generace muslimů se ocitá ve složité situaci. Je socializována současně do dvou odlišných realit. Realita rodičů odmítá život podle pravidel modernity, odsuzuje je a označuje za nesprávné. Na druhé straně děti tráví spoustu času se svými spolužáky a jsou socializovány v prostředí moderních institucí. Rodiče se obávají, že je jejich dítě vystaveno některým nevhodným jevům, a proto se snaží klást důraz na výchovu podle islámu. Děti ale tráví ve škole větší část dne, a tak se učí mezi oběma realitami přecházet tak, aby vyhověly nárokům na ně kladeným z obou stran. Můžeme si představit, jak velké nároky jsou na ně kladeny a jak obtížně musí druhá generace mezi odlišnými realitami manévrovat. Otázkou je, jakým způsobem se bude dále identita druhé generace utvářet – jestli se přikloní na jednu či druhou stranu nebo bude profitovat z umění přepínat a volně přecházet mezi oběma odlišnými realitami.

## VII. DISKUSE A DOPORUČENÍ

Výzkum jsme zaměřili na deskripci integračního procesu muslimské komunity na území České republiky. Téma výzkumu bylo specifikováno na základě diskusí se zadavatelem, kterým bylo Ministerstvo vnitra ČR. Zabývali jsme se především procesem integrace muslimů do české společnosti. Na základě dohody s objednatelem, kterým bylo Ministerstvo vnitra ČR, jsme výzkum koncipovali především jako pilotáž, která měla ukázat možnosti výzkumu mezi muslimy a současně i jeho limity. Domníváme se, že výzkum přinesl zajímavé výsledky a mnohé podněty k zamyšlení nad perspektivami muslimské komunity v České republice. Během přípravy výzkumu jsme zjistili, že informací o tom, jak se muslimům v České republice žije, je velmi poskrovnu. I muslimové citlivě vnímají malou obeznámenost českého prostředí s islámem a tím, co znamená být muslimem v dnešním světě. Domníváme se, že malé povědomí o islámu společně s šířeným stereotypním a negativním obrazem v médiích může vést k frustracím muslimů a také podpořit růst islamofobie ve společnosti.

Pokud zhodnotíme průběh výzkumu, tak za velmi dobré považujeme rozčlenění výzkumu na dvě části – pilotní a realizační. V pilotní fázi jsme se zorientovali v terénu a zjistili další možnosti výzkumu. Tyto zkušenosti jsme zúročili ve fázi realizační. Především se jednalo o způsob kontaktování a oslovování našich konverzačních partnerů. I přes obavy z odmítání se nám podařilo s muslimy navázat kontakt a uskutečnit rozhovory. Rozhovory jsem doplnili dvěma etnografickými technikami. Výsledky pozorování, které si tazatelé zaznamenávali formou terénních zápisků a mentální mapy, znázorňování představ o vnímaném okolním světě (kreslení mapy okolí či ČR), byly z našeho pohledu velmi cenné a podpořily hodnověrnost výpovědí konverzačních partnerů. Rovněž přispěly k našemu porozumění jednotlivým sdělením. Při kontaktování muslimů jsme neměli potíže oslovovat muslimy žijící ve městech či na venkově. Museli jsme řádně představit výzkumné záměry, objednatele a také účel výzkumu. Muslimové se

zajímali o výsledky výzkumu - většina z nich ho považovala za přínosný. Na druhé straně musíme také uvést, čemu jsme se nevěnovali a s jakými potížemi jsme se setkávali. Výzkum jsme zaměřili na některé aspekty integrace, určitých témat jsme se dotkli jen okrajově nebo jsme se jimi nezabývali vůbec. Cílem pilotní studie bylo zjistit možnosti výzkumu v komunitě a také generovat návrhy na samostatné výzkumné záměry. Návrhy uvádíme dále v doporučeních. Nevěnovali jsme se tomu, jaký je obraz komunity v majoritní společnosti, do jaké míry tento obraz ovlivňuje způsoby začlenění muslimů do společnosti, nezabývali jsme se projevy islamofobie, veřejným míněním a některými dalšími diskurzy, které muslimy a jejich výpovědi „utváří“ (médiá, politika, ekonomika apod.). Nezachytili jsme všechny aspekty života komunity – bylo by na místě věnovat se odděleně například tématu formování muslimských organizací a jejich podílu na utváření komunity, odděleně některým segmentům komunity. Muslimská komunita je značně heterogenní a je jejími členy z různých pozic různě vnímána a interpretována.

Jistým limitem byl pro výzkum časový prostor, kterého bylo zapotřebí více. Navázání kontaktů, vyhledávání případů vyžaduje čas. Muslimové jsou vůči vstupům zvenčí nedůvěřiví a nelze se jim divit. Již dříve se stávali objektem mediálního zájmu, přičemž čelili neetickým způsobům jednání ze strany některých zástupců médií, kteří chtěli nalézat především „senzace“. Stávalo se nám, že muslimové těsně před uskutečněním rozhovoru zrušili svůj předchozí souhlas a tak se občas tazatelé vrátili z terénu s prázdnou. Otázky, které jsme kladli, jsme pečlivě vážili a zaměřili je především na zjištění toho, jak se muslimům v České republice žije. Nedůvěru se nám podařilo časem rozptýlit - zejména v druhé fázi výzkumu se nám dařilo lépe. Omezení také skýtala metoda sněhové koule, plně jsme ji využili v počátku výzkumu, v druhé fázi jsme začali aktivně vyhledávat některé konkrétní případy, abychom vyvrátili nebo potvrdili naše dosavadní závěry (jednalo se o případ semi-asimilovaných muslimů a případy nositelů etnokulturních identit). Do výzkumu jsme nakonec nezahrnuli nikoho z perské šítské a indomalajské sunnitské subcivilizace.

Muslimové vytvářejí zvláštní typ sociálních vazeb, zejména s ohledem na jejich příslušnost k univerzální obci věřících (*umma*). Univerzalita této obce v mnohých případech překrývá či zastíňuje etnokulturní identity. Muslimská komunita je fragmentarizována do několika skupin, které se liší etnicky, sociálně, kulturně atd. Její velikost jsme určili na základě projekce dostupných statistických údajů na 11 200 muslimů. Největší zastoupení mají v České republice muslimové, kteří pocházejí ze sunnitského prostředí – turkického a arabského. Vnitřní fragmentarizaci jsme popisovali na základě schematického členění z perspektivy tzv. jádra a okraje komunity. Na příbězích Hilly, Umara, Husajna a Lajly jsme ilustrovali, že v sociální realitě lze nalézt případy marginalizace, asimilace, separace i integrace. V rámci námi provedených rozhovorů jsme dospěli k závěru, že převážná část muslimské komunity prochází procesem semiasimilace nebo integrace s prvky separace. Prvky separace souvisí především se snahou zachovat si identitu muslima v novém prostředí, které je ateistické a nese s sebou určitá rizika pro každodenní život. Ke zmíněné semiasimilaci a integraci výrazně přispěly okolnosti příchodu první generace muslimů do České republiky a poměrně vysoká míra socio-ekonomického začlenění této generace. V tomto bodě se počátky české muslimské komunity odvíjí od jiných předpokladů, než jak tomu bylo v řadě zemí západní Evropy. Situace a postavení muslimské komunity se v ČR bude v mnohém lišit od komunit, které se usídlily v zemích západní Evropy.

Zdrojem duchovní komunity a současně nezpochybnitelnou autoritou je islám. Přestože bývá interpretován různě, je základem náboženské identity muslima, vizí dobré společnosti a poskytuje návod ke každodennímu žití. Muslimové ale nejsou nositeli výhradně náboženské identity, vedle ní se dosti silně projevují i identity etnokulturní. Z perspektivy jádra a okrajových částí komunity jsou jinak vnímány. Život muslimů se řídí pravidly. Právě pravidla a zásady muslimové intenzivně vyjednávají. Způsob žití dle pravidel je konfrontován s realitou obklopující majoritní společnosti. V prostoru vyjednávání platnosti těchto zásad nalézáme různé obranné, konfrontační nebo reformní reakce s cílem ospravedlnit jejich

univerzální platnost, postavit je do základů společnosti nebo je přizpůsobit novým životním nárokům.

V následujících doporučeních se nechceme nijak omezovat. Při jejich navrhování jsme nezvažovali jejich realizovatelnost v praxi.

- 1) Do budoucna by měla být pozornost výzkumníků zaměřena na české konvertity. Konvertité jsou muslimy akceptováni a mohou sehrát roli prostředníka mezi komunitou a společností. Také mohou usnadňovat adaptační proces nově příchozích imigrantů a dbát na otevřenost komunity vůči českému prostředí. Doporučujeme české konvertity a motivy konverze více poznat a prozkoumat.
- 2) Muslimská komunita je značně heterogenní a fragmentarizovaná. Pokud chtějí české státní orgány navázat s muslimskou komunitou nějakou formu komunikace, tak by vedle představitelů ustavených organizací mělo také přizvat i zástupce jiných etnik z muslimských zemí.
- 3) Vzhledem k obtížím se začleňováním muslimů do společnosti v mnohých evropských zemích doporučujeme, aby české státní orgány monitorovalo dění v komunitě prostřednictvím opakovaných a dlouhodobě zaměřených výzkumů.
- 4) Reflektujeme zájem muslimů o vzdělávání druhé generace. Doporučujeme využít této možnosti a vzdělávání mladých muslimů vhodnou formou podpořit. Jedná se o nejlepší způsob prevence islamofobie a sociální exkluze.
- 5) Komunita se bude vyrovnávat s příchodem nových imigrantů – muslimů. Nově příchozí mohou mít potíže se svým začleněním nejen do společnosti, ale i do stávající komunity.
- 6) Velmi negativně je muslimy hodnoceno působení médií. Média přispívají k šíření stereotypních obrazů o islámu a muslimech a mohou přispívat k islamofobii. Stálo by za zvážení, jakých změn lze v této oblasti ve směru k médiím dosáhnout. Případně jaké kampaně by mohly být realizovány v rámci prevence islamofobie.

- 7) Považujeme za vhodné s muslimy diskutovat vhodnost integrační politiky státu a aktivně je do procesu utváření politik sociální integrace zapojit. Někteří muslimové pocít'ují, že jejich úspěšné zvládnutí integrace není nijak oceňováno.
- 8) Muslimové by měli být s výsledky výzkumu seznámeni a mít příležitost je komentovat.

## VIII. PŘÍLOHA

### LITERATURA

- ABDALATI, H. Zaostrěno na islám. Kuwait, International Islamic Book Center 1993.
- ALEXANDER, J. C. Core solidarity, ethnic outgroup and social differentiation: a multidimensional model of inclusion in modern societies. In J. Dofny e A. Akiwowo (eds.), National and ethnic movements, London, Sage 1980.
- ALLIEVI, S., NIELSEN, J.S. Muslim Network and Transnational Communities in and Across Europe. Leiden, Brill 2003.
- AYYAM, L., GOUVERNEUR, A. Muhammad posel Boží. Islámská nadace v Brně.
- BAAR, V. Národy na prahu 21. století. Emancipace nebo nacionalismus? Ostrava, Ostravská univerzita 2002.
- BADE, K. J. Evropa v pohybu. Evropské migrace dvou staletí. Praha, NLN 2004.
- BARŠA, P. Západ a islamismus. Střet civilizací, nebo dialog kultur? Brno, CDK 2001.
- BARŠOVÁ, A., BARŠA, P. Přistěhovalectví a liberální stát. Brno, Masarykova univerzita v Brně 2005.
- BAUBÖCK, R., HELLER, A., ZOLBERG, A.R. The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration. Avebury, European Centre Vienna 1996.
- BAUMAN, Z. Globalizace. Praha, Mladá fronta 1999.
- BAUMAN, Z. Individualizovaná společnost. Praha, Mladá fronta 2004.
- BAUMAN, Z. Myslet sociologicky. Praha, Slon 1996.
- BAUMAN, Z. Tekutá modernost. Praha, Mladá Fronta 2002.
- BECK, U. Riziková společnost. Praha, Slon 2004.
- BEČKA, J., MENDEL, M. Islám a České země. Olomouc, Votobia 1998.



- BĚLKA, L., KOVÁČ, M. Normativní a žité náboženství. Brno, MU Brno 1999.
- BERGER, P.L., LUCKMAN, T. Sociální konstrukce reality. Brno, CDK 1999.
- BÍTTNEROVÁ, D., MORAVCOVÁ, M. Kdo jsem a kam patřím? Praha, Sofis 2005.
- BUYAN, B., WAEVER, O., DE WILDE, J. Nový rámec pro analýzu. Brno, Barrister & Principal 2005.
- CARDINI, C. Evropa a islám. Praha, NLN 2004.
- COOK, M. Muhammad. Praha, Odeon 1994.
- CSABA, S., NOSÁL, I. Mozaika v re-konstrukci. Formování sociálních identit v současné střední Evropě. Brno, Masarykova univerzita 2003.
- CASTLES, S., DAVIDSON, A. Citizenship and Migration. London, MACMILLAN PRESS LTD 2000.
- COHEN, A.P. The Symbolic Construction of Community. London, Routledge 2000.
- Český statistický úřad, [www.czso.cz](http://www.czso.cz)
- DENNY, F.M. Islám a muslimská obec. Praha, Prostor 2003.
- Džihád. Praha, Islámská nadace v Praze 2006.
- ELIADE, M. Dějiny náboženského myšlení III. Praha, OIKOYMENH 1997.
- ELIADE, M., CULIANU, I.P. Slovník náboženství. Praha, Český spisovatel 1993.
- FLEISSIG, J., BAHBOUH, CH. Malá encyklopedie islámu. Praha, Dar Ibn Rushd 1993.
- FLETCHER, R. Kříž a půlměsíc. Praha, Mladá fronta 2004.
- FROUZOVÁ, M. (ed.) Závoj a džíny. Ženy v islámském světě. Praha, Vyšehrad 2005.
- GELLNER, E. Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové. Brno, CDK 1997.
- GOMBÁR, E. Klany a kmeny v arabské politice. Praha, Karolinum 2004.

- GOMBÁR, E. Úvod do dějin islámských zemí. Praha, Nashed 1994.
- GUIBERNAU, M., REX, J. The Ethnicity Reader. Nationalism, Multiculturalism and Migration. Oxford, Polity Press 1997.
- HAMMERSON, M., ATKINSON, P.: Metody badań terenowych. Poznań, Zysk i S-ka Wydawnictwo 2000.
- HENDL, J. Kvalitativní výzkum. Praha, Portál 2005.
- HIRT, T., JAKOUBEK, M. Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit. Plzeň, Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk 2005.
- HOLZNER, B. The Concept „Integration“ in Sociological Theory. The Sociological Quarterly, Vol. 8 (1), 1967, s. 51-62.
- HORÁKOVÁ, M. Problémy integrace etnických menšin. Sociální politika, č. 1, 1997.
- HUBÍK, S. Sociologie vědění. Praha, Slon 1999.
- HŮBSCH, H. Kořeny islámského teroru. Praha, Naše vojsko 2002.
- HUNTINGTON, P.S. Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu. Praha, Rybka Publisher 2001.
- HUNTINGTON, P.S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. London, Simon & Schuster UK Ltd 1997.
- IDRÍS, D.Š. Pilíře víry. Praha, Islámská nadace v Praze 2004.
- Islám v Evropě: obohacení nebo nebezpečí? Ekonomika, právo, politika, č. 48/2006. Praha, Centrum pro ekonomiku a politiku 2006.
- Islámská kniha mrtvých. Praha, Pragma 2003.
- JENKINS, R. Social Identity. London, Routledge 1996.
- KEPEL, G. Boží pomsta. Brno, Atlantis 1996.
- KEPEL, G. Válka v srdci islámu. Praha, Karolinum 2006.
- KOHLBACHER, J., MAYER, V., REEGER, U. Integroční procesy na příkladech etnických menšin ve Vídni. Etnologický časopis, č. 2, r. 88/2001.
- Koncepce integrace cizinců na území ČR. Schváleno usnesením vlády ČR ze dne 11. prosince 2000 č. 1266.

- Koncepce výběru a zpracování statistických údajů spojených s migrací a integrací cizinců na území České republiky. Praha, ČSÚ 2006.
- KONYELMANN, K. Džihád. Velká svatá válka. Liberec, Dialog 2003.
- Korán. Praha, Odeon 1991.
- KROPÁČEK, L. Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy. Praha, Vyšehrad 1999.
- KROPÁČEK, L. Duchovní cesty islámu. Praha, Vyšehrad 2006.
- KROPÁČEK, L. Islám a Západ. Praha, Vyšehrad 2002.
- KROPÁČEK, L. Islámský fundamentalismus. Praha, Vyšehrad 1996.
- KROPÁČEK, L., GOMBÁR, E., MARKOVÁ, D., OBUCHOVÁ, L. Variace na Korán. Islám v diaspoře. Praha, Orientální ústav AVČR 1999.
- KŘIKAVOVÁ, A., MENDEL, M., MÜLLER, Z., DUDÁK, V. Islám. Ideál a skutečnost. Praha, Baset 2002.
- KŘÍŽKOVÁ, M. Neviditelná menšina – analýza mediálního obrazu českých muslimů. Praha: Multikulturální centrum, 2006 [online]. Dostupné na WWW: <<http://www.migraceonline.cz>>.
- KŮNG, H., VANESS, J. Křesťanství a islám. Praha, Vyšehrad 1998.
- KVALE, S. InterViews. London, SAGE Publications 1996.
- LAQUEUR, W. Poslední dny Evropy ... Praha, NLN 2006.
- LESTHAEGHE, R. (ed.). Communities and Generations. Turkish and Moroccan populations in Belgium. Brussels, VUB University Press 2000.
- LEWIS, B. Dějiny Blízkého východu. Praha, NLN 1997.
- LEWIS, B. Kde se stala chyba? Vliv Západu na Střední východ a jeho následná odpověď. Praha, Volvox Globator 2003.
- Lidská práva v islámu. Praha, Islámská nadace v Praze 2006.
- LUNDE, P. Islám. Víra, kultura, dějiny. Praha, Knižní klub 2004.
- LUŽNÝ, D. Náboženství a moderní společnost. Brno, Masarykova univerzita 1999.
- LUŽNÝ, D. Nová náboženská hnutí. Brno, Masarykova univerzita 1997.

- LUŽNÝ, D. Řád a moc. Brno, Masarykova univerzita 2005.
- LYON, D. Ježíš v Disneylandu. Praha, Mladá fronta 2002.
- MARÉCHAL, B., ALLIEVI, S., DASSETTO, F., NIELSEN, J. Muslims in the Enlarged Europe. Leiden, Brill 2005.
- MENDEL, M. Džihád. Islámská koncepce šíření víry. Brno, Atlantis 1997.
- MENDEL, M. Islámská výzva. Brno, Atlantis 1994.
- MENDEL, M. Náboženství v boji o Palestinu. Brno, Atlantis 2000.
- METCALF, B.D. Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley, University of California Press 1996.
- MILGRAM, S. The Individual in a Social World: Essays and Experiments. New York, McGraw-Hill, Inc. 1992.
- MIOVSKÝ, M. Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu. Praha, Grada Publishing 2006.
- MIOVSKÝ, M. (ed.). Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule (Snowball Sampling). Rada Evropy 2003.
- Muslims in the European Union. Discrimination and Islamofobia. Austria, EUMC 2006.
- MÜLLER, Z. Svaté války a civilizační tolerance. Praha, ACADEMIA 2005.
- NOŽINA, M. Mezinárodní organizovaný zločin v České republice. Praha, Themis 2003.
- OSTRÁNSKÝ, B. Dokonalý člověk a jeho svět v zrcadle islámské mystiky. Praha, Orientální ústav AVČR 2004.
- PELIKÁN, P. Sunna – pramen islámského práva. Praha, Univerzita Karlova 1997.
- Perceptions of Discrimination an Islamophobia. Voices from Members of Muslim Communities in the European Union. Austria, EUMC 2006.
- PONGS, A. V jaké společnosti vlastně žijeme? Praha, ISV nakladatelství 2000.
- ROALD, A.S. New Muslims in the European Context, Brill 2004.
- ROBINSON, F. Svět islámu. Praha, Knižní klub 1996.

- SARTORI, g. Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Praha, Dokořán 2005.
- SCHULZE, H. Stát a národ v evropských dějinách. Praha, NLN 2003.
- SILVERMAN, D. Jako robít' kvalitativny výskum. Bratislava, Ikar 2005.
- Slovník judaismus, křesťanství, islám. Praha, Mladá fronta 1994.
- SPENCER, R. Islám bez závoje. Praha, Triton 2006.
- STRAUSS, A., CORBINOVÁ, J. Základy kvalitativního výzkumu. Boskovice, Nakladatelství Albert 1999.
- STŘET CIVILIZACÍ? Dominance Západu, nebo dialog světových kultur. Praha, Evropský literární klub 2002.
- TAUER, F. Svět islámu. Praha, Vyšehrad 1984.
- WAARDENBURG, J. Bohové zblízka. Brno, Georgetown 1997.
- WARRAQ, I. Proč nejsem muslim. Votobia 2005.
- WEBEROVÁ-BABULÍKOVÁ, G. Islámská ekonomie a bankovníctví. Praha, Dar Ibn Rushd 2001.
- Základy asijských náboženství. Praha, Karolinum 2005.
- Zápas o novodobý stát v islámském světě. Od mešity k parlamentu. Praha, Academia 1989.
- Zeměpis světa. Praha, Knižní klub 1995.