

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Teorie kultury



BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Veronika Vopelková

**Muslimové v České republice: studie o procesu
integrace arabské minority do českého prostředí**

**Muslims in the Czech Republic: study of the
integration process
of the Arab minority in Czech environment**

Praha, 2012

Vedoucí práce: PhDr. Zdeněk Uherek, CSc.

Poděkování

Tímto bych chtěla poděkovat vedoucímu práce PhDr. Zdeňkovi Uherkovi, CSc. za cenné připomínky a rady, které pomohly nasměrovat koncept a ducha této práce. Můj další dík patří bezpochyby všem respondentům, kteří se mi často s nedozírnou ochotou věnovali a odpovídali na otázky sahající do soukromých sfér života. Mezi respondenty pak zvlášť adresuji svoji vděčnost RNDr. Vladimíru Sáňkovi, Eng. Muneebu Hassanu Alrawimu, Baderu Mea Ekneifithovi a Ing. Mareimu Abbasovi, bez jejichž otevřenosti a důvěry by nevznikl přídavný výzkum.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V...dne...

podpis

Abstrakt

Cílem této práce je seznámit se a porozumět životu arabských muslimů v České republice. Zároveň je zkoumána míra integrace arabských muslimů v jednotlivých oblastech života. K tomuto účelu byl realizován kvalitativní výzkum v podobě 23 rozhovorů s arabskými muslimy, které se týkaly důvodu jejich pobytu v České republice, jejich socioekonomické situace, kulturní determinace, náboženského života a sebepojetí. V koncepci čtyř dimenzí sociální integrace vychází autorka z prací Wolfganga Bosswicka a Friedricha Heckmanna.

Nejprve jsou v teoretické části vymezeny základní pojmy nezbytné k porozumění problematice. Druhá část představuje historický a právní kontext ustavující podmínky imigrantům v životě v České republice. Třetí část je pak celá věnovaná kvalitativnímu, synchronnímu výzkumu. Výpovědi Arabů jsou rozdělené podle plánované délky setrvání v České republice a podle jednotlivých dimenzí sociální integrace, přičemž hypotézou je přímá úměrnost mezi záměrem být v České republice po celý život a mírou integrace do českého prostředí.

Do empirické části byl vložen přídatný výzkum zabývající se otázkou činností mešit a jejich rolí v životě arabských muslimů. Z toho důvodu byly uskutečněny 4 rozhovory s představiteli islámských modliteben a mešit vztahující se k programu mešit, vlastním zkušenostem a názorům na současnou situaci a cíle do budoucna.

Klíčová slova: Arab, islám, integrace, migrace

Abstract

The aim of this work is to acquaint and understand the life of Arab Muslims in the Czech Republic. It also examines the rate of integration of Arab Muslims in various areas of life. For this purpose, a qualitative research was conducted in the form of 23 interviews with Arab Muslims, which concerned their reasons to stay in the Czech Republic, their socioeconomic situation, cultural determination, religious life and identity. In the concept of four dimensions of social integration, the author bases her information on the works of Wolfgang Bosswick and Friedrich Heckmann.

First, basic terms necessary for understanding the issue are defined in the theoretical part. The second part represents the historical and legal context constituting conditions in the life of immigrants in the Czech Republic. The third part is fully devoted to qualitative synchronous research. Testimonies of Arabs are divided according to their planned length of stay in the Czech Republic and by individual dimensions of social integration, where the hypothesis is a direct proportionality between the intention to be in the Czech Republic for the rest of their lives and the level of integration into the Czech environment.

An additional research dealing with the question of the activities of mosques and their roles in the life of Arab Muslims was inserted into the empirical part. For this reason, four interviews with representatives of Islamic mosques and prayers took place, related to the mosques' programs, its own experiences and views on the current situation and goals for the future.

Key words: Arab, Islam, integration, migration

Obsah

Úvod.....	8
1. Teoretická východiska.....	9
1.1 Pojmové okruhy.....	10
1.1.1 Identita a etnicita.....	10
1.1.2 Islám.....	14
1.1.3 Integrace.....	20
1.2 Kontextuální okruhy.....	25
1.2.1 Historický kontext imigrace Arabů do ČR.....	25
1.2.2 Současná legislativa.....	27
2. Metodologická východiska.....	30
2.1 Zhodnocení literárních pramenů a dosavadních výzkumů.....	31
2.2 Cíle a metodika výzkumu.....	33
2.2.1 Výzkumné otázky a hypotézy.....	33
2.2.2 Předmět výzkumu.....	34
2.2.3 Přídavný a doplňující výzkum.....	34
2.3 Sebereflexe a úskalí výzkumu.....	35
3. Výzkum.....	37
3.1 Přehled komunikačních partnerů a motiv imigrace.....	38
3.1.1 Ilegální pobyt.....	49
3.1.2 Zastoupení arabských žen v ČR.....	49
3.2 Ekonomické aktivity a strukturální dimenze integrace.....	52
3.2.1 Významní činitelé strukturální dimenze integrace.....	55
3.2.2 Vzdělání.....	56
3.2.3 Bydlení.....	59
3.2.4 Zdravotní pojištění.....	60
3.2.5 Shrnutí strukturální dimenze integrace.....	62

3.3 Sociální sítě a interaktivní dimenze integrace.....	64
3.3.1 Rodinné vztahy.....	64
3.3.2 Společenské vztahy a přátelské vazby.....	71
3.3.3 Shrnutí interaktivní dimenze integrace.....	80
3.4 Kulturní realie a kulturní dimenze integrace.....	83
3.4.1 Jazyk.....	84
3.4.2 Islám jako každodenní zkušenost.....	88
3.4.3 Přídavný výzkum: Z modliteben a mešit.....	91
3.4.4 Kulturní odlišnosti očima arabských muslimů.....	98
3.4.5 Shrnutí kulturní dimenze integrace.....	101
3.5 Sounáležitost a identifikační dimenze integrace.....	104
3.5.1 Shrnutí identifikační dimenze integrace.....	107
Závěr.....	108
Literatura.....	111

Úvod

Motivem k sepsání této práce se stala absence zmapovaného života arabských muslimů v jedné z nejméně religiózních zemí Evropy. Zároveň byl zaznamenán rostoucí zájem o tuto problematiku a to i u neodborné části populace České republiky. Přibývající pozornost se vztahuje k médiím a veřejnosti reagující na podněty přicházející nejen ze zahraničí, ale již i z jejich vlastního prostředí, jelikož arabská a muslimská minorita se v České republice začíná dlouhodoběji usazovat a zvětšovat. V současné době se akademická obec přiklání ke konceptu integrace, jenž by měl působit pro zachování soudružnosti ve společnosti a přispívat k jejímu ekonomickému a kulturnímu vzrůstu. Zároveň je považován za neoptimálnější pro cizince plánující v České republice setrvat delší čas.

Cílem této práce je seznámit se s modeem vivendi arabských muslimů s přihlédnutím na jejich schopnost včlenit se do českého prostředí a zároveň si zachovat původní náboženskou a etnickou identitu. Tento proces je zkoumán v nejrůznějších oblastech života imigrantů v Čechách. Nastihuje jejich socioekonomické postavení a zajištění, volnočasové aktivity, soukromí rodiny a domova z perspektivy etické i emické.

Nejprve si představíme základní pojmové okruhy. Poté si ve stručnosti objasníme důležité kontextuální informace uvádějící a zdůvodňující historickou migraci a působení arabských muslimů v České republice a nynější legislativní rámec výrazně ovlivňující jejich životy. Ve výzkumné části se budeme řídit interpretací sociální integrace Miroslavy Rákoczyové a Roberta Trboly, podle kterých byly vypracovány výzkumné otázky. Prostřednictvím rozhovorů s arabskými přistěhovalci muslimského vyznání vytvoříme obraz jejich života v České republice s důrazem na jejich míru integrace do českého prostředí a vzájemnou interakci s českou autochtonní společností. K procesu začlenění arabské minority do českého prostředí svůj názor vyjádří přední představitelé muslimské obce, kteří nám zároveň objasní současnou situaci modliteben a mešit v České republice a jejich každodenní činnosti. Ohniskem zájmu se zde stanou oblasti života arabského muslima, na které mešity a modlitebny působí. Závěr práce vyhodnocuje výsledky výzkumu a zdůrazňuje ty faktory, které nejvíce ovlivnily proces integrace.

1. Teoretická východiska

Abychom se mohli blíže seznámit s danou problematikou, bylo by vhodné vymezit a popsat hlavní oblasti, které ji determinují. Jak již z názvu práce vyplývá, ohniskem tématu nebude pouze islám a jeho zástupci na českém území, ale i kultura, ze které migrují, se kterou se ztotožňují, a kterou si vědomě i nevědomě nosí sebou. V neposlední řadě je důležité objasnit proces, jež budeme zkoumat u příslušníků této menšiny, a který má dopomoci přínosnému, vzájemnému soužití s většinovou společností.

1.1 Pojmové okruhy

1.1.1 Identita a etnicita

Přirozeností každého člověka je psychická potřeba zařadit sebe samého do širšího sociálního celku. Díky tomuto ukotvení vnímáme sebe a svoji roli v sociálním prostředí, ve kterém se pohybujeme. V průběhu svého života vlastníme mnoho takových identit. Některé po sobě následují, jiné se překrývají. Některé nám byly připsané¹ (Allport, 2004, p. 62), jiné jsme si sami zvolili. Některé jsou trvalé, dlouhodobé, s jinými operujeme jen po určitý čas.

Filip Tesař ve své knize *Etnické konflikty* rozděluje identitu na osobní a sociální. „Zatímco tedy sociální identita (social identity) vyjadřuje to, že cítíme podobnost v rámci určité skupiny, osobní identita (personal identity) odráží rozdíly uvnitř této skupiny (Deschamps, & Devos, 1998). Život každého jedince kolísá mezi zdůrazňováním skupinové identity a rozdílů v osobním postavení“² (Tesař, 2007, p. 53).

K sociální identitě řadíme identitu etnickou. „Již v pěti letech je dítě schopné chápat, že je příslušníkem různých skupin. Dokáže například vnímat etnickou identifikaci“ (Allport, 2004, p. 60). „Analýza několika desítek definic etnických skupin prokázala, že se nejčastěji opírají o kritéria: jazyka, podobnosti fyzických rysů, náboženství, společných obyčejů a představ o společném původu“ (Tomandl, 2010, p. 28). Filip Tesař tento výčet doplňuje o kolektivní zkušenosti a skupinovou solidaritu. Tak jako u ostatních identit i zde můžeme cítit příslušnost k jednomu a více etnik.

Odborník na etnické menšiny Leoš Šatava upozorňuje na dvě „škály názorů“ objevujících se s touto problematikou: 1) Vědomé etnické, národní příslušnosti je považováno za kategorii vrozenou, nezpochybnitelnou a tudíž objektivní. „Toto vědomí je údajně transparentní a existuje prakticky nezávisle na vůli osob“ (Šatava, 2009, p. 14). 2) Etnické vědomí je vnímáno za „kulturně reprodukováný sociální konstrukt“ (Šatava, 2009, p. 15). Obě tyto krajní teorie byly překonány, ovšem přesto není doposud etnicita jasně definovaná. Můžeme si alespoň vymezit její jednotlivé vlastnosti, u kterých převažuje konsensus ve vědeckých kruzích.

¹ Připsané nám Gordon Allport (p. 62) dále přibližuje: „Každá společnost na zemi považuje dítě za příslušníky skupin jeho rodičů.“

² Filip Tesař dále upozorňuje na to, že skupiny upřednostňující sociální identitu nazýváme kolektivistické a skupiny preferující osobní identitu jako individualistické.

- „Etnicita je v první řadě o kolektivní identifikaci založené na vnímaných kulturních rozdílech.
- Etnicita se týká kultury³, ale pramení v sociálních interakcích, zejména meziskupinových.
- Etnicita není ani stálá, ani statická, tak jako nejsou statické a stálé ani kultura, ani situace, v nichž jsou sociální hranice vytvářeny.
- Etnicita je jak kolektivní, tak individuální, navenek vyjádřená jak v institucích a vzorech sociálních interakcí a vnitřně v osobní sebeidentifikaci.
- Etnicita je bez ohledu na definiční chaos jednou ze základních lidských identit“ (Tesař, 2007, p. 56).

Arabská identita (etnicita)

Slovo Arab nabylo v minulosti hned několika významů odvíjejících se od kontextu doby, kdy se vyskytovalo, a příslušnosti člověka, jenž ho vyslovoval. Je doposud nezjištěno, kde tento termín vznikl. Nabízí se hned několik možností, z nichž tou nejpravděpodobnější se zdají být hebrejské pojmy Arabhá (tmavá země, step), Ereth (smíšený, zmatený) a Abhár (pohyb, přechod). Společné těmto základům není pouze hebrejský jazyk, ale i konativní složka představující Araba jako člověka živícího se kočovným, nomádkým způsobem. V tomto významu je Arab uváděn do protikladu k uspořádanému a řádnému životu tamějšího usazeného (později městského) člověka (obyvatele). „Araby“ je rovněž nazývali Babylóňané a Asyřané. Ti tak pojmenovávali rebelující a nevyzpytatelné pouštní kmeny pohybující se na severu od Arabského poloostrova, které jim sloužily jako vazalové chránící asyrské hranice a zprostředkovávající vztahy s dalšími kmeny pouště. K osvojení si tohoto pojmenování ale dochází zcela jinými kmeny na jihu arabského poloostrova (dnešní Jemen) a opět jsou tím označeny beduínské, nájezdnické kmeny. Stejně vnímání Arabů se lze rovněž dočíst v Koránu. Přesto, že Araby Muhammad do své ustavující se ummy (muslimské obce) nezahrnul, objevuje se zde již počátek domněnky, že právě tito svérázní kočovníci vyvolávající v ostatních respekt a zároveň strach, neoblomně dodržující tvrdé zákony pouště a přísné sociální návyky a tradice, představují onu původní, ryzí společnost nepodléhající myšlence pohodlného hříšného života, ani jiným změnám svádějícím na scestí. Toto

³ Kultura je definována jako „systém nadbiologických prostředků a mechanismů, jejichž prostřednictvím se člověk adaptuje k vnějšímu prostředí. Vystupuje v podobě artefaktů, sociokulturních regulativů (hodnot, norem, kulturních vzorů), idejí (kognitivních a symbolických systémů) a institucí organizujících lidské chování“ (Matějů, & Soukup, 2000, p. 88).

naznačené přirovnání ze 7. století si nachází své zastánce v různých dobách a v různých zemích. I dnes je možné setkat se s definicí Araba jako pravého muže nepřístupného vymoženostem moderní doby (Lewis, 1993, pp. 1 - 10).

S expanzí obyvatel měst Arabského poloostrova, šířením nového náboženství a jazyka získává termín „Arab“ konotaci právě těchto dobyvatelů. Po staletí jejich největšího rozmachu (7. – 11. století) se postupně od důrazu na arabskou identitu opouští. A přijímá nové vlivy pocházející z byzantské, perské, andaluzské a mnoha dalších bližších i vzdálenějších kulturních oblastí, z čehož se utváří multikulturní společnost, kterou jak spojují, tak odlišují geografické, socioekonomické, politické a kulturní (jazyk, způsob chování, tradice, náboženství) podmínky. Arabská identita se postupně ztrácí a významu pozbývá, když se moci ujímají turečtí Seldžukové, v Egyptě pak Mamlúkové, Mongolové či Osmané. Arabové se na scénu vrací až s pádem Osmanské říše a následnými událostmi v Evropě zasahujícími do nového uspořádání Předního východu. Impaktem Západu se znovu hledá společná identita, ale tentokrát v národním duchu. Po nově vymezených geopolitických hranicích a nezávislosti jednotlivých států na ostatních se objevují jiné představy těchto lidí. Krom označení kulturních odlišností se počátkem 20. století projevuje tendence k definování jednotlivých vlastností. Tyto sdílené univerzálie shrnují někteří Arabové takto: „Kdokoli žije v naší zemi, hovoří naším jazykem, je vychován v naší kultuře a pyšní se naší slávou, je jedním z nás“ (Lewis, 1993, p. 2).

Národní sjednocení vidí ale čeští orientalisté v zastoupení Miloše Mendela a Zdeňka Müllera jako utopické. „Nerovnoměrnost ekonomického a společenského vývoje v arabských zemích, nestejnorodost jejich politických režimů a ideologických orientací nahrávají spíše opačným tendencím, než je arabské sjednocení“ (Mendel, & Müller, 1989, p. 90).

Ač nacionalistické tendence byly v 60. a 70. letech postupně opouštěny, arabská identita zůstala stále silným spojovacím mostem pro obyvatele Sýrie, Jordánska, Libanonu, Palestinské autonomie, Gazy, Iráku, Saudské Arábie, Spojených arabských emirátů, Bahrajnu, Kataru, Kuvajtu, Jemenu, Ománu, Egypta, Libye, Tuniska, Alžírsko, Maroka. K této identitě se hlásí původní obyvatelé současného Izraele, Severního Súdánu, Somálska, Mauritanie a mnoho migrantů po celém světě, kteří se z těchto zemí z různých důvodů vystěhovali.

Přestože pojem Arab je jako jakýkoli jiný často interpretován velice rozdílně, především v závislosti na kontextu a interpretu, jeho dva hlavní proudy jsem již nastínila. Ve své práci a při výzkumu budu ale užívat pouze ten, který se ustálil v poslední době. Z praktických

důvodů opustím pojetí Araba jako beduína izolovaného od městské společnosti, zachovávajícího mnohdy způsob života, jenž nesouvisí s žádným biblickým náboženstvím a zároveň mnohdy nereflektuje ani vývoj a změny ve společnosti. V textu se tedy setkáme s Araby jako lidmi determinovanými historickými, geopolitickými, sociálními a psychologickými podmínkami, které jsou výše uvedeny, a pojmenovávanými v kategoriích národních států.

Součástí pozorování se ve výzkumné části stanou jak kulturní univerzálie, tak kulturní odlišnosti arabské minority v českém prostředí. A ačkoli víme, že v tomto směru diferenciální sociální psychologie významně zaostává, pro naši představu, jak se mohou kulturní odlišnosti promítnout do vnímání světa a v jakých oblastech se jednotlivé arabské národy od sebe přibližují či naopak vzdalují, použijeme výzkum holandského badatele Geerta Hofstedeho, uznávaného představitele mezinárodních komparativních vědeckých výzkumů zabývajících se kulturními dimenzemi národů. Geert Hofstede zkoumal přijímání nerovnocenného, hierarchického postavení lidí ve společnosti (PDI), stupeň individualismu ve společnosti (IDV), příklon k úspěchu a asertivitě jedince (MAS), míru vyhýbání se riskantním věcem související s orientací k zajištění budoucnosti v ustálených, zaběhlých formách (UAI) a orientací na dlouhodobé cíle (LTO), (Hofstede, 2012). Výzkumu, který byl realizován společně s firmou IBM na přelomu 60. a 70. let, se zúčastnilo jen několik zemí Blízkého východu (Průcha, 2004, p. 81).

	PDI	IDV	MAS	UAI	LTO
Irák	95	30	70	85	30
Sýrie	80	35	52	60	30
Egypt	70	25	45	80	
Jordánsko	70	30	45	65	35
Libanon	75	40	65	50	
Arabské emiráty	90	25	50	80	
Saudská Arábie	90	25	60	80	
Kuvajt	90	25	40	80	
Maroko	70	25	53	68	
Arabské země	80	38	52	68	

Tabulka 1. Dimenze arabských států (zdroj:Hofstede, 2012)

Vypsané hodnoty se pohybují od 0 – 100, přičemž blíže k nejvyšší hodnotě (100) odpovídají zkoumaným hodnotám a nízká ohodnocení představují pravý opak dimenzí (př. maskulinita vs. feminita). Zde vidíme, že v některých oblastech bychom mohli mluvit o společných hodnotách arabské kultury (vysoká míra v akceptování autorit a hierarchického členění společnosti, převládající kolektivistická kultura), kdežto v jiných se diametrálně liší i sousední státy (rozdíly v průbojnosti, soutěživosti a v podstupování rizik). Pro porovnání si uvedeme i výsledek kulturních dimenzí v České republice.

	PDI	IDV	MAS	UAI	LTO
Česko	35	58	45	74	13

Tabulka 2. Dimenze českého státu (zdroj: Hofstede, 2012)

1.1.2 Islám

„Islám je úplné přijetí a podřízení se Božímu učení, které Bůh zjevil svému proroku Muhammadovi“ (Ibrahim, 2009, p. 37). Takto definuje svoji víru I. A. Ibrahim ve Stručném průvodci k porozumění islámu přeloženém Islámskou nadací, která téhož roku vydala brožurku s názvem Co jest islám.⁴ Na otázku odpovídá rozbořením arabského slova. „Slovo Islám znamená doslovně 1) mír 2) odevzdání se. Islám v náboženském významu označuje úplné odevzdání se do vůle Boží“ (Co jest islám, 2009, p. 7). Jak český přední odborník na

⁴ Ve Velkém sociologickém slovníku definuje islám sociolog a filozof Stanislav Hubík (1996, pp. 455 – 456) takto: „Jedno ze světových náboženství, založené Mohammedem a čerpající z judaismu, nestoriánského a monofyzitského křesťanství a mazdismu. Základem i. je idea jednoho Boha a jeho proroka Mohammeda (Muhammada), ve věrouce však figurují i další nadpřirozené bytosti.“ V sociologické definici se objevují i nápadně eurocentrické postoje. „Muslimové jsou diferencováni do dvou hlavních větví, sunny a šíy, a do dalších méně početných sekt...Náboženská právní soustava i., která kodifikuje sociální učení i., obráží úroveň společenských poměrů feudální doby svého vzniku s prvky rodové či kmenové společenské organizace...Mnohoznačnost některých formulací koránu dovoluje různý výklad, což se projevuje v přizpůsobování soc. učení i různým neislámským ideologiím...Silný religionismus i. omezuje platnost jeho soc. učení a v islámském fundamentalismu nabývá rysů fanatismu...V sociálním učení i. přežívají hist. velmi staré normy spol. života, jako je potřeba pomsty, kořisti aj. Význam i. je dán již početní základnou stoupenců tohoto náboženství, jejíž odhad pro r. 2000 představuje asi 1 miliardu věřících, z toho relativně početnou skupinu v záp. Evropě a v zemích bývalého SSSR.“

islám Luboš Kropáček upozorňuje, pro muslimy není vznik islámu spojen s příchodem posledního proroka (křesťanským letopočtem datován do sedmého století), ale je pouze triumfálně dovršen jeho nástup (Kropáček, 2011, p. 9). Teprve skrze proroka Muhammada se totiž lidé seznámili s „pravým náboženstvím“ v konečné podobě. Islám byl Bohem seslán již prvnímu prorokovi Adamovi (Philips, 2007).

Dnes islám vyznává až 1,8 miliard lidí ze 7 miliard na Zemi a přibližuje se tak nejrozšířenějšímu náboženství světa – křesťanství. Jako dár al-islám (území islámu) lze dnes považovat severní Afriku (Maghreb až po Somálsko), Blízký východ (kromě Izraele), jihozápadní část Středního východu a Indonésii. Velké zastoupení má v Indii (až 30% muslimů), v Číně, na Balkáně, východní Evropě a v Rusku. Početnými komunitami se může pochlubit již i v USA a v západní Evropě.

Základní premisy islámu

„Islám představuje, podobně jako některé jiné z velkých náboženských ideologií, komplexní vyjádření smyslu života“ (Křikavová, Mendel, & Müller, 1990, p. 6). Pro muslimy pak značí jedinou správnou cestu k Bohu (Philips, 2007, p. 6). Tuto cestu si věřící dláždí praktikováním víry a s ní spojených rituálů a každodenním chováním, které by mělo být v souladu s muslimskou tradicí. Ta se opírá o islámskou posvátnou knihu Korán stvořenou samotným Bohem a sunnu neboli tradici čerpající ze závazného vzoru, jímž jsou pro muslimy činy, výroky a schválená jednání Muhammadova. Vlastním vzorem sunnu dotvářeli prorokovi druhové a především čtyři nastupující chalífové. Zde ovšem panuje rozpor mezi dvěma hlavními větvemi islámu, jenž se týká právě prvních zvolených imámů. Ší'á proto vybírá mezi jednotlivými hadíthy (zprávy o činech a výrociích ustavujících sunnu) a řídí se pouze těmi. Dalším odvětvím islámu byla cháridža dříve velmi početně zastoupená⁵. Ta dokonce zpochybňovala i jednu síru v Koránu. My si ale vymežeme ty tradice a pilíře islámu, které jsou společné všem muslimům, i když jejich konečná podoba může být nepatrně odlišná. Pět základních sloupců islámu je závazných pro každého muslima: 1) vyznání víry (šaháda), 2) modlitba (salát), 3) udělení almužny (zakát), 4) půst v měsíci ramadánu (sawm) a 5) pouť do Mekky (hadždž).

⁵ Cháridžu dnes zastupuje pouze ibadíja v severní Africe.

Šaháda v arabštině znamená svědectví. V moderní arabštině se užívá i pro vyjádření certifikátu a vysvědčení. Jedná se o vyřčení tadžhídu (jedinosti Boží) a poslání Muhammada jako proroka Božího před významnou islámskou autoritou, jak to dnes činí konvertité. K přijetí do muslimské obce stačí ale mít u svého vyznání se dva svědky a zhotovený úřední zápis.

Šaháda se později uvádí při každodenní modlitbě. Před tou se muslim povinně očistí (tahára), k čemuž je zapotřebí pouze čisté vody (při jejím nedostatku Korán uznává i drobný písek). Modlitbou se muslim přiblíží k Bohu, proto je od něj vyžadována naprostá soustředěnost vycházející i z klidného prostředí. Luboš Kropáček vypsaly stanovené podmínky k modlení: „čistota těla, čistota místa a šatu, náležité odění, zaujetí správného modlitebního směru, znalost modlitebních časů a zbožné předsevzetí“ (Kropáček, 2011, p. 96). Zakrytá musí mít muž místa mezi pupkem a koleny, žena celé tělo kromě obličeje. Tímto předpisem se ustavuje norma odívání žen před cizími muži. Modlitební koberečky dopomáhají k očištění místa. Podle posvátné knihy by se muslimové měli modlit 5 krát denně: za úsvitu, v poledne, odpoledne, při západu slunce a v noci. Páteční polední modlitba (salát al- džum'a) je společensky významnou událostí, kdy se věřící schází v mešitě, aby společně strávili sváteční den a posvětili jej nejdelším rituálem předešlého týdne. „Napřed se každý pomodlí dvě rak'ý sunny (první část modlitby), potom vystoupí na kazatelnu (minbar) kazatel (chatíb) a pronese kázání (chutba) o dvou částech. První část obsahuje náboženské, právní a etické úvahy a ponaučení, proložené citacemi z Koránu, druhá chvalořečí Bohu, Proroku, jeho rodu, druhům a následovníkům. V závěru bývá vyslovena prosba za hlavu státu a celou obec. Po chutbě je opakován adhán⁶ a potom se věřící seřazení za imámem pomodlí dvě rak'ý fardu⁷“ (Kropáček, 2011, p. 101). Páteční modlitby bývají nejen náboženskou a společenskou událostí. Účastní-li se jí vysocí politici a názoroví činitelé, rozsah jejího významu nabývá i politického a ideologického kontextu.

Zásadu náboženské daně upřesnil Prorok později: „Bude to bráno od bohatých a dáváno těm v komunitě, kdo jsou potřební“ (Lidská práva, 2006, p. 38). Zakát představuje další z pilířů islámu. „Není to jen odečtení jistých procent z majetku jednotlivce, je to významně obohacení a duchovní investice“ (Abdalati, 2010, p. 59). Abdalati (p. 59) dále poukazuje na přednosti zakátu: „Zakát je účinným nástrojem zušlechťování ducha společenské odpovědnosti na straně přispěvatele a pocitu bezpečí a sounáležitosti na straně příjemce.“

⁶ Tento termín z arabštiny svolává věřící k modlitbě.

⁷ Do češtiny se překládají jako povinné modlitby.

Tento příspěvek, odpovídající teorii mechanické solidarity Emila Durkheima, by měl představovat minimálně 2,5 % z majetku každého věřícího. Tak jako se více cení, když věřící nevystavuje svoji dobrotu na odiv, tak v Koránu (1972, p. 478) není žádoucí ani otevřené žebrání. V protikladu k almužně stojí lichva. Vítaným se dnes stává zakát al-fitr, dobročinná částka odkázána chudým na závěru postního měsíce.

Ramadán, 9. měsíc v roce se liší od těch ostatních odlišným stylem života obyvatel islámských zemí. Jedná se o jediný povinný půst (z více doporučených) trvající 29 až 30 dní, přičemž jíst, pít a milovat se je povoleno každou noc až do chvíle, „kdy od sebe rozeznáte bílou a černou nit na úsvitu“ (Korán, 1972, p. 465). Tento půst (sawm) je odpuštěn dětem do deseti let, nemocným, starým, těhotným ženám či cestujícím, kteří jej dodržují po návratu z cest. Pracovní doby i všechny veřejný život je tomuto svátečnímu období přizpůsoben. Zatímco přes den se všechny pohyby zpomalí a města zažívají poklidnou atmosféru, s nocí se do měst opět vrací rušný život plný hudby a zábavy. Obchody zůstávají otevřené, jídlo a pití se hromadí na tržnicích a lidé se snaží prožít sváteční období a obdarovat se v co největším kolektivu. Ramadán je příležitostí se opět sejít v širším rodinném a přátelském kruhu. Z tohoto důvodu má 4. pilíř islámu významnou společenskou hodnotu. Jelikož ale muslimovi v období půstu jde především o duchovní vybrednutí z pozemských potřeb a tužeb a o pozvednutí svého ducha blíže k Jedinému, měl by se v tomto měsíci vyvarovat všech hádek a diskusí, vulgárních slov a ostatního „nečistého“. „Silné veřejné mínění nutí k půstu i méně zbožné spoluobčany“ (Kropáček, 2011, p. 110).

Pout' ke svatým místům do Mekky můžeme nazývatí 'umrou, což by bylo v případě osobní cesty v nestanovený den nebo hadždžem, kdy se v měsíci dhú-l-hidždži na pouť vypraví hromadně miliony muslimů, a kdy jsou stanoveny přesné postupy rituálu probíhajícího po 4 dny (7. – 10. dhú-l-hidždži). Po vykonání všech obřadů kráčí někteří spatřit Muhammadův hrob v Medíně, jiní se 13. dhú-l-hidždži vracejí.

Další z povinností každého muslima je džihád. Jeho překlad z arabštiny by v češtině vyzněl jako úsilí a v kontextu s islámem aktivně zastávat a prosazovat víru. Džihád byl interpretován mnohými společnostmi a médii různě, ani v muslimské obci se neshodnou na té jediné definici. Již téměř neexistující odnož islámu cháridža dokonce považovala džihád za 6. pilíř. Shrňeme-li několik podobných verzí džihádu v pár hlavních myšlenek, bude se toto „úsilí“ týkat: 1) osobního přesvědčení (uznání a setrvání ve víře i za nepříznivých okolností) 2) předávání poselství (šíření islámu) 3) obrana islámu (od ústní až po účast ve válce) 4) boj

ve věci Alláhově: „odstranit tyranii, zrádovství, slepý fanatismus, nevědomost a namísto nich nastolit spravedlnost a rovnoprávnost“ (Džihád, 2006, p. 18).

Kdyby měl islám stanoveny pouze tyto praktiky, mohli bychom hovořit o muslimském sakrálním životě a každodenním návratu do života profánního. Tak jako ale i mnohá jiná náboženství přenáší islám do všedního života své hodnoty a ideje. Vymyká se už ale tím, že pevně ukotvené normy zavedl do práva (fiqh), které se uplatňuje do dnešních dnů. V zemích Blízkého východu je většina těchto práv a povinností vycházejících z Koránu, sunny, konsensu autorit (idžmá') a analogií (qijás) uzákoněna a jejich neplnění tak sankcionována a trestána.

„V islámském státě jsou všechny aspekty života podrobeny náboženské autoritě“ (Spencer, 2006, p. 107). I když těmito slovy se snaží Robert Spencer prokázat nereálnost soužití muslimů se západním světem a jeho hodnotami, lze s tímto výrokem bez hodnotícího hlediska souhlasit. Islám totiž skutečně sahá do všech zákoutí lidského života – i do těch nejintimnějších. Šarí'a „určuje individuální chování stejně jako uspořádání společnosti“ (Spencer, 2006, p. 107).

Šarí'a překládaná jako „Boží zákon“, se dříve interpretovala jako vyšlapaná cesta, po níž je třeba kráčet. Pro beduína v nehostinné krajině pouště znamenala jakousi bezpečnou záruku oázy na konci cesty (Křikavová, Mendel, & Müller, 1990, p. 52).

„Právní systém hodnotí z náboženského hlediska všechny lidské činy a klasifikuje je do pěti tříd“ (Kropáček, 2011, p. 124): fard, wadžib (povinné podle Koránu), sunna, mustanhabb, mandúb (doporučené na základě hadíthů), mubáh (neutrální), makrúh (zavrženíhodné), harám (zakázané, hříšné). Kromě zakázaných činů lze ostatní shrnout do pojmu halál (dovolené).

Na ukázkou často uváděným skutkem hodnoceným jako harám se řadí dobrovolné požití vepřového masa. Ostatní druhy zvířat už zakázané nejsou, ale povolují se pouze v případě řádného rituálu při jejich usmrcení, kterým je mimo jiné zajištěna absence zakázané krve a požadavku nepozřít „zdechlinu“. Zvíře tak nesmí být usmrceno jiným způsobem než vykrvácením z hrdelní tepny (Korán, 1972, p. 463).

Šarí'u lze rozdělit do tří zákoníků. Jeden předepisuje rituální obřady ('ibádát), druhý bychom mohli zařadit do občanských práv (mu'ámalát) a třetí uzákonňuje postihy za jejich nedodržení ('ukúbát). Jelikož jsme si již vymezili první z nich, zbývající si rozdělíme tematicky na rodinné, dědičné a trestní právo.

Na rodinu a ustanovení pravidel spadajících do této problematiky je kladen největší důraz. Dané role jejích členů jakoby se neměnily po celá staletí. Muslimové si na správnou podobu manželství a výchovu dětí potrpí. Velice rádi jí dávají do porovnání s podobou rodiny v neislámských zemích. Minimální věk ženy pro manželský svazek byl v islámu stanoven na 14 let (tedy v době prvních menstruací ženy) a u muže na 18 let. Svatební smlouvu podepisuje ženich se zákonným zástupcem nevěsty za přítomnosti dvou svědků. Muž si může vzít až 4 ženy za podmínky prokázání, že je schopen všechny uživit. Dále je v takovém postavení povinen věnovat jim rovnocenný čas a jednání. Důležitou součástí svatby je zajištění ženě mužem předem určeného daru (mahr), který od té chvíle ženě patří i v případě ukončení manželství. Manželství, kdy jeden z páru nevyznává islám, je umožněno pouze muži, ale jen v případě, kdy žena uctívá Starý zákon, ať už jako křesťanka nebo židovka. Ší'a, která je hojně zastoupena v Iráku a Íránu, povoluje i takzvané dočasné sňatky (mut'a). Především se jedná o preventivní zabránění nelegálního pohlavního styku. Sunna mut'u nepraktikuje, ale pro muže snadný proces rozvodu se účelu této instituce přibližuje. Rozvod (taláq) probíhá buď zapuzením či propuštěním ženy, vzájemnou dohodou ze soudcova podnětu. I žena může iniciovat rozvod pod podmínkou, že důvody jejího rozhodnutí, musí být závažné, např. impotence muže, či jeho chorobomyslnost, vážná nemoc, neschopnost ji uživit atd. Manžel má právo zakázat ženě vycházet z domu či nedovolit jí návštěvy příbuzných. Žena má právo pečovat o děti (u chlapců do 9 let, u dívek do puberty). Zakázané je zabíjení dětí, i těch ještě nenarozených z důvodu obavy, že je rodiče neuživí. Potrat a antikoncepce má mnoho interpretací, i základní islámské školy (hanafijská, málikovská, šáfijovská či hanbalovská) se v tomto směru neshodují. Většinou je potrat výrazně nedoporučován a schválen za výjimečných podmínek. „Zabránění těhotenství se smí použít jen v rodině, která už má alespoň jedno dítě a musí to být se souhlasem obou manželů“ (Postoj, 2012).

V dědickém právu jsou rovněž přerozděleny role vystupňované podle členů rodiny a blízkých. Operovat může vlastník pouze s jednou třetinou svého majetku. Jinak pozůstalý manžel získává až polovinu majetku a pozůstalá manželka čtvrtinu. Pokud ale měl zemřelý děti, je tím jejich podíl o polovinu zkrácen. Dcera obdrží vždy polovinu toho co syn, což je odůvodňováno větší zodpovědností a efektivitou práce muže.

Rodinné a dědičné právo, které jsme si v té nejjednodušší podobě načrtli, by bylo vhodné si představit mnohem podrobněji, protože na rozdíl od toho nadcházejícího se z těchto práv neustále vychází a čerpá v mnoha islámských zemích a mnoha muslimských obcích. Trestní právo ovšem už výrazně pozbylo své platnosti a doslovné interpretace. Přesto se i dnes najdou

oblasti, kde se místní brání sebemenšímu odklonění se od prvotních praktik. Vymezením si náboženských pravidel ustanovujících řád v islámské obci pomocí svérázných sankcí se opět přiblížíme arabskému světu a jeho historii o trochu víc.

Základní stanovy trestního práva jsou rovněž předepsány v Koránu a sunně. Jejich původ je třeba hledat ve způsobu života Arabů v dobách proroka Muhammada, jenž se v mnohých nařízeních odrážel od ukotvených tradic a obyčejů krajanů. Nejtěžší postižení (hadd) se kladou za porušení zákona Božího. Mírnější (ta'zír) udílí soudce, podle vlastního uvážení, neodpovídají-li popsáním hříchům v Koránu. Rovněž je přiložena váha tomu, když provinilec dozná svých chyb a veřejně se z nich kaje. Za křivé nařčení (neprokázané obvinění) se udílí 80 ran bičem. Předmanželský sex je odsouzen bičováním a případným vyhnáním ze země. Smrt ukamenováním je udílena za cizoložství, a to pouze tehdy, mohou-li pohlavní akt dosvědčit čtyři hodnověrní muži. Za požití alkoholu z vlastní vůle je proviněný zbit 80 ranami bičem, jelikož alkohol (společně s narkotiky) je považován za harám. Za krádež (nad 10 dirhamů či 1 gramu zlata) se utíná pravá ruka v zápěstí, za recidivu se amputuje levá noha (chodidlo) po kotník, napotřetí je zloděj uvězněn. Přísluví „oko za oko“ je realizováno při těžkém ublížení na zdraví, při nepřímém zavinění smrti, či úmyslném zabití, když „oprávněný zástupce poškozeného trvá na odplatě“ (Kropáček, 2011, p. 134). Jinou možnou sankcí je v tomto případě odškodnění a kající skutky. Odpadlictví od islámu se rovněž trestá smrtí, v případě ženy je voleno vězení a týrání do doby, než si své rozhodnutí rozmyslí.

Závěrem k náboženství, jež oslovuje stále více lidí, snad jen upřesnit, že islám chápe člověka jako svobodně se rozhodující bytost nadanou poznáním Boží vůle, v důsledku čehož pak zodpovědnou za své činy. „Je-li ovšem základem práva spravedlnost Boží, spravedlnost onoho světa, předpokládá se neměnnost práva, zaručovaná jednou provždy daným, věčným zákonem Božím“ (Křikavová, Mendel, & Müller, 1990, p. 55).

1.1.3 Integrace

Ač se jedná o často užívaný termín⁸, jeho definice se mění v závislosti na čase a jejímu autorovi. Budeme-li vycházet ze základních údajů, kde vládne konsensus, lze tvrdit, že se jedná o proces slučování, neboli vytvoření jednoho celku dvěma a více subjekty. Přičemž se podle Friedricha Heckmanna a Wolfganga Bosswicka (2006, p. 2) může jednat o tvorbu nové

⁸ Například v oborech ekonomie, matematice, psychologie, sociologie, politologie a dalších.

struktury z jednotlivých prvků, upevnění vztahů v rámci již existující struktury nebo o přidávání prvků nebo struktur do již existující struktury.

My se budeme zabývat integrací přistěhovalců do hostitelské země - včlenění se minoritní kultury (představované jedincem nebo skupinou) do majoritní. Ale než si ukážeme, jak taková integrace probíhá v České republice, je třeba definovat si samotný pojem a procesy s ním spojené.

Častým rozporem je uvedení integrace jako od počátku nerovnocenného mocenského vztahu, kdy „přizpůsobení“ je připisováno jen jednomu ze subjektů nebo se zde vyskytuje v mnohem větší míře než u druhého subjektu, který se tomuto přizpůsobení má pouze otevřít či k němu dopomoci. Například Bosswick a Heckmann (2006, p. 11) integraci definují jako „interaktivní proces mezi imigranty a hostující společností. Pro imigranty integrace znamená učení se nové kultuře, osvojení práv a povinností, získávání přístupu k pozicím a sociálnímu statusu, budování osobních vztahů se členy hostitelské společnosti a vytváření pocitu sounáležitosti a identifikace s onou společností. Pro hostitelskou společnost integrace znamená zpřístupnění institucí a garanci rovných příležitostí pro imigranty.“ Druhým pohledem je integrace vysvětlována Martikainenem jako „obousměrný proces, v němž přistěhovalci i hostitelská společnost nabývají nových rysů v důsledku vzájemné interakce“ (Rákoczyová, & Pořízková, 2009, p. 24). V praxi, kterou si níže ukážeme na pojetí integrace v současné české politice, se tyto dva koncepty integrace uplatňují, přehodnocují a pozměňují v závislosti na kontextu a naplnění předpokladu a nadějí, který je do každé z nich vložen.

Pojetí sociální integrace politikou ČR a EU

V evropské Příručce o integraci pro tvůrce politik a odborníků z praxe (Niessen, & Schiebel, 2007) je integrace vnímána jako „nepřetržitý oboustranný proces, který se opírá o vzájemná práva a odpovídající povinnosti přistěhovalců i hostitelské společnosti“ (p. 6). V další části zaznamenáme podrobnější popis: „Integrace je proces trvající několik let, v mnoha případech probíhá ještě i po naturalizaci nebo ve druhé či třetí generaci. Opěrným pilířem procesu je odpovědnost, kterou na sebe bere jak přijímající společnost v podobě závazku přijmout přistěhovalce a poskytnout mu možnost seznámit se s jazykem, základními hodnotami a zvyky, tak přistěhovalce, když sám prokáže odhodlání stát se součástí přijímající společnosti“ (p. 15).

V roce 2005 se staly integrační politiky jednotlivých evropských států jedním z hlavních diskurzů Evropské unie. Předcházela tomu konference v Soluni z roku 2003, kde zasedala Rada Evropské unie. Následujícího roku byl vypracován dokument obsahující Společné základní principy politiky integrace přistěhovalců v Evropské unii. Ministerstvo práce a sociálních věcí ČR přispělo vlastní Konceptí integrace cizinců, která kritizuje dosavadní realizovaný postup Vlády ČR snažící se jít cestou mainstreamingu. Upozorňuje na absenci vnímání sociální integrace jako obousměrného procesu, kdy Ministerstvo vnitra upřednostňovalo pouze sbližování hostitelské země s imigranty, ale nestanovilo žádné požadavky, nevymezilo „prioritní oblasti“, nerealizovalo „specifická integrační opatření.“ Jinými slovy začala politika České republiky klást větší důraz na samotného imigranta, jeho odpovědnost a úsilí o začlenění do společnosti na rozdíl od původních Zásad koncepce integrace cizinců na území České republiky sepsaných roku 1999. Z toho důvodu pojalo Ministerstvo práce a sociálních věcí integraci jako „proces, v jehož průběhu dochází ke sjednocování domácího obyvatelstva a přistěhovalců v jednu společnost. Jedná se o proces dvoustranný, který vyžaduje přizpůsobování ze strany cizinců na straně jedné a vytvoření podmínek pro integraci cizinců v přijímající společnosti na straně druhé“ (Koncepte, 2006, p. 17).

V roce 2007 vytvořila Evropská unie 6 letý program „Solidarita a řízení migračních toků“ za účelem „spravedlivého rozdělení úkolů mezi členské státy, pokud jde o finanční zatížení v důsledku zavádění integrovaného řízení vnějších hranic EU a provádění společných politik v oblasti azylu a imigrace“ (Zpráva, 2011, p. 3). Zde byla definována integrace s předpokladem jejího trvání do roku 2013 a zní: „...integrace je obousměrný dynamický proces vzájemného přizpůsobování všech přistěhovalců a obyvatel členských států“ (p. 3). Proměna, která v definici nastala, je poměrně nenápadná, ale zato se zdá být významná. Hovoří se zde o přizpůsobení se nejen hostitelské zemi, ale i přistěhovalcům. Tento nový pohled byl již akceptován Vládou České republiky. Vládní usnesení z roku 2012 vyzdvihuje oboustranný přínos integrace a k úkolům „společnosti ČR“ řadí: „vytvářet cizincům podmínky pro jejich začlenění do společnosti včetně ochrany před diskriminací a dalšími negativními jevy, a integraci cizinců napomáhat. Ze strany cizinců předpokládá integrace vůli zapojit se do společnosti, dodržovat zákony a respektovat hodnoty přijímající země i Evropské unie“ (Postup, 2012, p. 9).

Separace, marginalizace, asimilace

Co se ale děje, když je proces integrace ve společnosti omezen nebo zcela chybí? Zde mluvíme o marginalizaci (odsouvání do okrajových částí společnosti), separaci (oddělení od společnosti) či segmentové asimilaci (začlenění do okrajových segmentů společnosti). Zároveň může dojít k asimilaci přistěhovalce (splynutí se společností), kdy se vytrácí společný bod všech předchozích a tím je původní identita jednoho ze subjektů interakce.

Dimenze sociální integrace

Výzkumná část je zaměřena na mikroúroveň integrace – tedy integraci jedince, která nepředstavuje „jednotlivý proces. Jedná se naopak o výslednici spolupůsobení dílčích mechanismů v různých oblastech sociálního života“ (Rákoczyová, & Pořízková, 2009, p. 25) utvářející určitý obraz soužití daného člověka s novou sociální skupinou a prostředím.

K vymezení si těchto oblastí bylo použito již ustálené a osvědčené klasifikace, kterou v České republice prezentují Miroslava Rákoczyová a Robert Trbola spolu s dalšími autory v publikaci Sociální integrace přistěhovalců v České republice, kde toto vymezení detailně popisují a přizpůsobují současnému českému sociálnímu prostředí. Autoři rovněž odkazují na práce Wolfganga Bosswicka a Friedricha Heckmanna a zakladatele teorie Hartmuta Essera. Přistěhovalec se podle Essera potýká se čtyřmi hlavními dimenzemi: strukturální, kulturní, interaktivní a identifikační (Rákoczyová, & Trbola, 2009).

Strukturální dimenze se vztahuje na získání práv a povinností, udělení oficiálního statusu ve společnosti a „přístupu ke klíčovým institucím hostitelské společnosti“ (Rákoczyová, & Pořízková, 2009, p. 25). Na tuto dimenzi se váže typ a účel pobytu, ekonomická aktivita, životní situace jedince, vzdělání, bydlení a informovanost o právech a povinnostech.

Další dimenze staví na kultuře imigranta a kultuře hostitelské země. V této dimenzi probíhá vzájemné poznávání a ovlivňování obou kultur procesem akulturace. Zde se projevují kulturní odlišnosti, kulturní prvky, rysy a boj o zachování kulturní identity. Ta ve většině případů se proměňuje a přizpůsobuje okolí. Ač se tyto proměny odehrávají jak na rovině imigranta, tak na rovině hostitelské společnosti, ta druhá je ve znatelnější výhodě. Kulturní integrace je politikou České republiky zkoumána především v rozvoji jazykové kompetence majoritní společnosti přesněji. Jazyku je i mnohými vědci přikládán nejen význam komunikativní a deskriptivní, popisujeme-li realitu kolem nás s určitou slovní zásobou a

pravidly k jejímu užití, vytváříme tak nevědomě subjektivní obraz světa, pouhou artikulovanou interpretaci toho, co vnímáme našimi smysly.

Interaktivní dimenze integrace představuje vztahy lidí, které jakýmkoli způsobem ovlivňují integraci přistěhovalce do nové společnosti nebo onu společnost k přijetí nového člena. Ve výzkumu se badatelé zaměřují především na sociální zázemí napomáhající nebo naopak znemožňující integraci jedince. Ať už jsou to významní příbuzní, přátelé nebo lidé, které spojuje stejná národní, náboženská identita žijící v hostitelské zemi, či lidé mající na člověka nepřímý vliv z rodné země.⁹ Jsou to lidé, za kterými imigrant přijel a jsou jedním z důvodů pobytu, ale i lidé, se kterými se zde poprvé seznámil a vytvořil si k nim vztah až v nové zemi. Rovněž zde hrají velkou úlohu postoje majority k jeho původní zemi a kultuře, obecně k cizincům a jinakosti.

Poslední dimenze vyjadřuje stupeň identifikace s hostitelskou společností a jejím prostředím. Jedná se o subjektivní, psychický stav vypovídající o pocitu sounáležitosti k nové skupině lidí, o vyváženosti duševního stavu (uspokojení s novou situací a zázemím) a vnímání domova. Jak člověk definuje sebe samého a jeho místo ve společnosti v souladu s jejím ustanovováním vlastních hranic prostřednictvím označení „my“ (in-group) a „oni“ (out-group).

⁹ Sem zároveň spadá rodina, přátelé nebo lidé představující pro imigranta autoritu ve své původní zemi.

1.2 Kontextuální okruhy

Po vymezení jednotlivých pojmových okruhů je vhodné si před výzkumem stručně představit kontext dotvářející současný stav muslimské minority v ČR. Znalostní rámec doplníme historickým pohledem a stávající legislativou stanovující život cizinců v České republice.

1.2.1 Historický kontext imigrace Arabů do České republiky

Historie arabských muslimů na území Čech a Moravy sahá mnohem hlouběji, my si ale jen ve stručnosti vymežíme ty milníky z nedávných dob, které se výrazněji spolupodílely na dnešní podobě.

60. léta minulého století znamenala pro arabský svět znovuhledání vlastní identity. Arabský nacionalismus a od 50. let i socialismus představovaly jasný příklon k evropskému vzoru a dokonce sekularizaci společenského života a politiky (Mendel, 1994). Viditelná snaha přesunout islám do soukromé sféry utlumila obavy komunistického režimu v ČSSR a podpořila cestu sblížení ve smyslu obchodním i politickém. Nabídnutí stipendií jednotlivým arabským státům ke studiu na prestižních univerzitách umožnilo v 60. letech první větší migraci Arabů do Československa. Přicházející studenti tehdy skutečně pocházeli z levicově orientovaných rodin a více než islám je poháněla představa vystudovaného lékaře či inženýra. V 70. letech se nadále absolvují přijímací řízení do českých vysokých škol, ale noví studenti se už začínají angažovat i nábožensky a zřizují modlitebny převážně pro vlastní potřeby. Ovšem mimo studijní účely do Československé socialistické republiky bylo velice obtížné emigrovat. Negativní postoje a přísná opatření byla pro nekomunisty se statusem cizince diskriminující, což se ale koncem 80. let radikálně změnilo.

Období po sametové revoluci předznamenalo posílení české ekonomiky, přiblížení se západoevropským koncepcím a tudíž ztraktivnění pro „třetí svět“. Krom vysokého počtu migrantů z bývalého Sovětského svazu se v 90. letech otevřely možnosti i pro obyvatele jihozápadní Asie a severní Afriky.

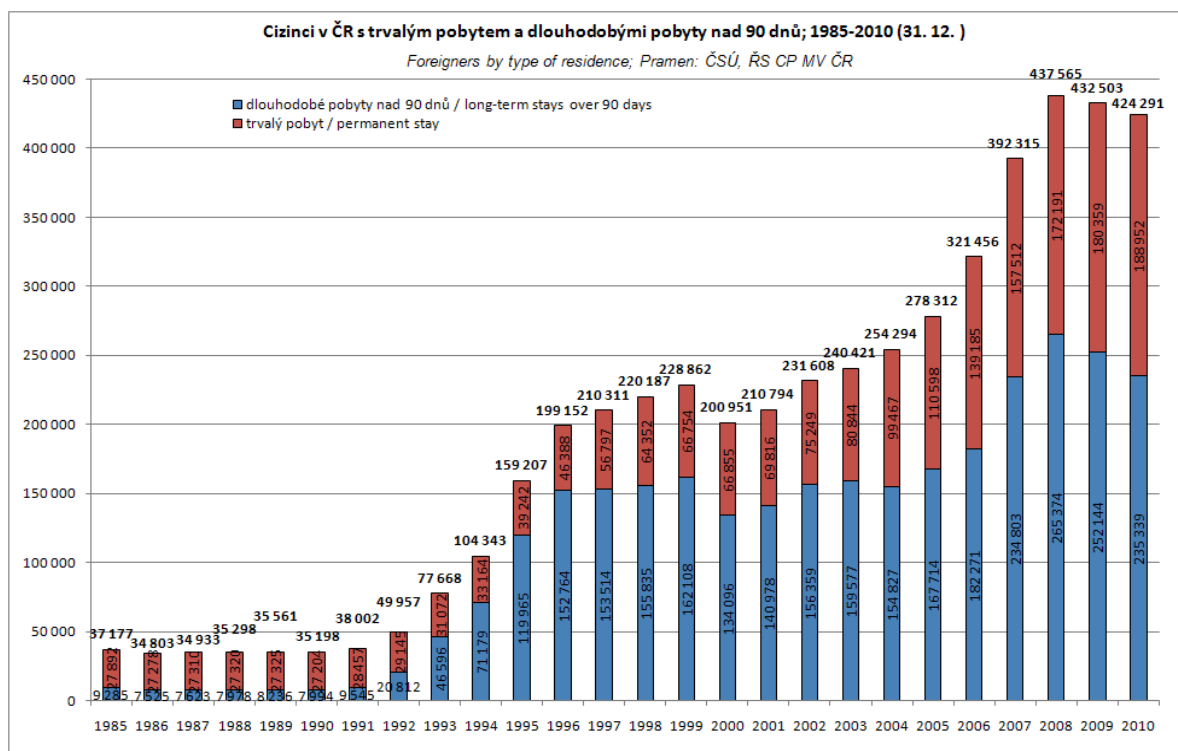
Tamější (arabský) postupný přechod k demokratizaci nazývá Luboš Kropáček Třetí vlnou. „Ústavní a parlamentní systémy se ve velkém počtu zemí výrazně upevnily. Ustavily se střední třídy nepostradatelné pro vývoj v občanské společnosti“ (Kropáček, 1996, p. 69). Tyto změny ovšem nevypovídají o poklidnější atmosféře na Blízkém východě. Násilná

povstání, boje a války zkoušející mnohé arabské národy¹⁰ jsou novým motivem rozsáhlejších migrací. Uprchlíci hledající útočiště a bezpečnější život pro sebe a své potomky. Ale nejsou to jenom pronásledovaní, mnoho mladíků nachází odvahu a vůli opustit rodnou zemi a emigrovat jednoduše za lepší budoucností v podobě volných pracovních míst, pestřejší volby práce, zlepšení finanční situace a zkvalitnění životní úrovně. Přijíždí rovněž za svobodou, v jejíž návrat už přestali doufat. S volnějším vstupem do nově založené České republiky využívají jejího otevření k přestupu do západních či severních zemí Evropy. Vzhledem ke své geografické poloze se ČR stala jakousi tranzitní zónou do vyspělejších států (Mendel, Ostřanský, & Rataj, 2007, p. 10). I přesto se zde začalo usazovat mnohem více cizinců, než na kolik jich byla česká země po dlouhá historická období zvyklá a to převážně od roku 1993 do roku 1997 (Uherek, Horáková, Pojarová, & Korecká, 2008, p. 88). Azyl byl udělován jen ve výjimečných případech (navzdory situacím v zemích uprchlíka). Arabští emigranti sem tak kromě již zmíněného vzdělání přijížděli především za prací.

„K výkyvu migračního salda v roce 2001 přispělo, že od 1. 1. 2000 začal platit nový zákon o pobytu cizinců na území ČR (zákon 326/1999 Sb.), který zpřísnil zejména získávání pobytových víz a pracovních povolení“ (Uherek, Horáková, Pojarová, & Korecká, 2008, p. 86).

Se vstupem České republiky do Evropské unie postačila představa zlepšení sociálního a ekonomického statusu. Migračním tokům výrazně napomohlo zařazení se do schengenského prostoru r. 2007. Tyto významné změny představují další migrační vlny, které si můžeme díky Českému statistickému úřadu (dále též ČSÚ) následně ukázat.

¹⁰ Irácko-Íránská válka (1980 – 1988), izraelsko-palestinský konflikt, boje v Alžírsku v 90. letech, válka v Perském zálivu (1990-1991), počátek invaze do Iráku v roce 2003 a další.



Graf 1. Cizinci v ČR s trvalými a dlouhodobými pobyty nad 90 dnů; 1985 - 2010 (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 12. 2010.)

1.2.2 Současná legislativa ČR

„Cizincem se rozumí každá fyzická osoba, která není státním občanem České republiky, včetně občana Evropské unie“ (Zákon o pobytu, 2011).

Právní systém ČR dělí cizince (podle oblasti země, ze které do ČR přicestovali, a které jsou občanem) na občany EU¹¹ a příslušníky třetích zemí světa, do zvláštní kategorie pak řadí rodinného příslušníka občana EU. Naprosto jiné podmínky stanovuje žadatelům o azyl a azylantům. Novou skupinou se v pozici žadatelů o mezinárodní ochranu stala doplňková ochrana uprchlíka. Ti, kteří ale o bezpečnostní ochranu nežádají, jsou dále posuzováni podle doby plánovaného pobytu v ČR a jeho účelu. V České republice lze určitý čas pobývat i bez víza. Tato doba ale nesmí přesáhnout 3 měsíce v průběhu půl roku a během níž nesmí cizinec vykonávat výdělečnou činnost. Aby si jedinec mohl i po tak krátkou dobu přivydělávat, musí si zažádat o krátkodobé vízum nebo krátkodobý pobyt, jenž je rovněž ustanoven do 90 dnů, a jenž cizinci uděluje zastupitelský úřad. O prodloužení tohoto tzv. schengenského víza lze

¹¹ Členské sáty EU: Belgie, Bulharsko, Česko, Dánsko, Estonsko, Finsko, Francie, Irsko, Itálie, Kypr, Litva, Lotyšsko, Lucembursko, Maďarsko, Malta, Německo, Nizozemsko, Polsko, Portugalsko, Rakousko, Rumunsko, Řecko, Slovensko, Slovinsko, Spojené království, Španělsko a Švédsko.

požádat pouze za mimořádných okolností a to na kompetentním odboru cizinecké policie. Ministerstvo zahraničních věcí dále škatulkuje tato víza podle jejich odůvodnění při zažádání. Cizinec tak zde může být za účelem turistiky, léčby, obchodní cesty, účasti na semináři, kultury, sportu apod., nebo za účelem studia či vědeckého výzkumu. Dalším motivem pobytu je shledáno zaměstnání, rovněž zde cizinec může pobývat na základě pozvání nebo jako rodinný příslušník občana EU.

Dalším typem víza je letištní průjezdní vízum, které se vztahuje pouze na prostory letiště a je poskytováno pouze z důvodu neplánovaného oddálení letu (a tomu úměrné potřebě zde setrvat).

Pro naše zkoumání se ale relevantním stává teprve dlouhodobé vízum¹², které si žadatel podává na zastupitelském úřadě. Rozhodnutí o udělení či neudělení spočívá ale na regionálním pracovišti Ministerstva vnitra ČR. Délka pobytu s tímto typem víza (D) je prodloužena až na 6 měsíců. Legálním účelem ministerstvo shledává převzetí povolení k trvalému pobytu, povolení k dlouhodobému pobytu, sloučení rodiny, studium, zaměstnání, podnikání, sportovní aktivity či zdravotní důvody.

Dlouhodobý pobyt (dále též DP) je umožněn tomu, kdo na českém území již setrvává s vízem k pobytu nad 90 dní, jehož cílem je prodloužení pobytu po dobu delší než 6 měsíců se stejným účelem, který je uveden na vízu. Účely jsou srovnatelné s předchozími až na podstatnou změnu týkající se účelu práce. Pro tento důvod pobytu se vytvořily zcela nové podmínky ztěžující a zpřísnující vstup a pobyt těm, kteří se zde chtěli usadit a sehnat si uspokojivé zaměstnání. Zelené karty ulehčují proces získání přechodného pobytu těm cizincům, kteří se hlásí o místo s kvalifikací, po které je v České republice poptávka, či o nabízené místo naopak nikdo z Čechů nebo občanu EU zájem nejeví. Získáním zelené karty se tedy přistěhovalec zavazuje nejenom k pobytu, ale rovněž i k určenému pracovnímu místu, pozici. Žít v České republice je tím zajištěno na 2 až 3 roky. Prodloužit pobyt lze pouze vysokoškolsky vzdělaným, klíčovým personálu, nebo pracovníkům, po nichž bylo požadováno vyučení. Ti „ostatní“ (Zelené karty, 2010) se musí vystěhovat.¹³ Tato karta je navíc určena pouze příslušníkům těchto třetích zemí: Australské společenství, Černá Hora, Chorvatská republika, Japonsko, Kanada, Korejská republika, Nový Zéland, Republika Bosna a Hercegovina, Republika Makedonie, Spojené státy americké, Srbsko, Ukrajina. Zbývající

¹² „§ 51 (1) Dlouhodobým vízem se rozumí povolení, které po dobu platnosti opravňuje cizince ke vstupu a pobytu na území a vycestování z tohoto území, pokud tento zákon nestanoví jinak. (2) Na udělení dlouhodobého víza není právní nárok. (3) Dlouhodobé vízum je platné po dobu v něm vyznačenou“ (Zákon o pobytu, 2011).

¹³ Tato regulace cizinců je popsána v zákoně č. 382/2008 Sb. Zákon vstoupil v platnost 2. 1. 2009.

většina zemí třetího světa (arabského nevyjímaje) musí žádat o povolení k zaměstnání. Modrá karta je určena těm, kteří žádají o dlouhodobý pobyt za účelem výkonu zaměstnání vyžadující vysokou kvalifikaci. Modrá karta garantuje dvouletý pobyt s možností prodloužení. Pro zjednodušení vytvořila vláda databázi volných pozic vhodných pro zájemce o zelenou či modrou kartu.

Změna účelu pobytu je pochopitelně možná, ale váže se na ní řada podmínek (podle typu změny). Překlenovací štítek slouží v mezidobí při podání a vyřizování žádostí o prodloužení pobytu nebo změnu typu pobytu.

Trvalý pobyt (dále též TP) je podmíněn nepřetržitým pětiletým setrváváním na území ČR. Mimo běžných náležitostí, které jsou potřebné při podávání i ostatních žádostí (doklady totožnosti, doklady o zajištění ubytování, doklady o zajištění prostředků k pobytu, výpis z rejstříku trestů, atd.), se žadatel prokazuje zkouškou z českého jazyka, ke které jsou určeny konkrétní školy. U tohoto typu pobytu, jenž nabízí cizincům téměř srovnatelná práva jako občanům ČR, se při udělování statusu zohledňuje důvodné podezření, „že by cizinec mohl narušit bezpečnost státu nebo závažným způsobem narušit veřejný pořádek“ (Trvalý pobyt, 2010). Přičemž se zohledňují dopady zásahu do soukromého nebo rodinného života cizince, které by toto rozhodnutí způsobilo.

Dítě imigranta narozené v ČR získává na žádost jeho zákonného zástupce status trvalého pobytu.

2. Metodologická východiska

V této části si objasníme praktický rámec našeho výzkumu. Nastíníme si dosavadní literární a výzkumné relevantní poznatky, popíšeme si hlavní cíle a výzkumné otázky. Zvolíme a zdůvodníme si metodiku práce.

2.1 Zhodnocení literárních pramenů a dosavadních výzkumů

Odborných prací věnujících se arabským muslimům v Česku není mnoho. Většina z nich píše o muslimech jako o příslušnících světového náboženství bez etnické příslušnosti či země původu. Do tohoto širšího rámce pak spadají jak všechny islámské subcivilizace (arabská, turkistická, perská, indoárijská, indomalajská), tak konvertité českého původu. Některé mapují historii a soudobý stav Muslimské obce jako institucionálního právního orgánu s ústředími především v mešitách a modlitebnách. Tomu se věnuje kniha *Islám a české země* od Jiřího Bečky a Miloše Mendela či zčásti navazující obsáhlá publikace *Islám v srdci Evropy* od Bronislava Ostřanského, Jiřího Rataje a Miloše Mendela. Jednotlivé aspekty ovlivňující integraci muslimů v ČR si vybrala do své bakalářské práce Šárka Krobotová. Na univerzitní půdě se dále potýkáme s analýzami mediálního obrazu muslimů. Zde jsme se inspirovali prací Jiřího Veseckého: *Islamofobie v ČR* a přehlednou výzkumnou publikací Lucie Sedláčkové: *Islám v médiích*.

O Syřanech v ČR informuje v závěrečné studijní práci Kateřina Kantarová či Petr Charvát. Arabskou komunitu v Plzni popisuje Lenka Derianová. Genderové téma arabských žen v ČR si zvolila Veronika Křesťanová. Manželstvím s cizincem (cizinkou) muslimského vyznání se zabývaly Barbora Drápalová a Ilona Kolářova. Ministerstvo práce a sociálních věcí doporučuje například i bakalářskou práci Jany Křištoforyové *Život v české společnosti očima českých muslimek*. Studentských prací je tak na toto téma celá řada, ale vydávání odborných knih vážne. Důvodů bude více. K těm předním jistě patří málo četná a nevýrazná skupina arabských imigrantů muslimského vyznání na území České republiky. Dále autor může oscilovat na pomezí subjektivních hodnotících postojů a odbornou ideologicky nezatíženou prací. Islám a islamizace Evropy jsou totiž vyhledávanými diskurzy na mediálním poli. Česká veřejnost je tak přehlčena dezinterpretacemi, odhady a teoriemi, že si mnohdy vytváří postoje a předsudky ještě před skutečnou interakcí s (arabskými) muslimy. A právě tento nedostatek „objektivního“ posouzení úrovně života a integrace muslimských spoluobyvatel se rozhodlo Ministerstvo vnitra pod vedením Daniela Topinky prolomit pilotním projektem s názvem *Integrační proces muslimů v České republice* z roku 2006. Výzkum zde rovněž představoval kvalitativní rozhovory, ale jeho předmětem byli muslimové jako náboženská komunita. Ačkoliv byla zpočátku jejich etnicita a země původu určena, dále se s ní nepracuje a nehraje v tomto projektu žádnou významnější roli. Daniel Topinka zde uvádí, že nejvíce respondentů pocházelo z Turecka, méně početné zastoupení tvořili Arabové a ostatní emigrovali z Guineje, Makedonie, Kosova, Čečenska, Dagestánu, Ázerbájdžánu,

Turkmenistánu, Kyrgyzstánu či Kazachstánu. Pozornost věnoval i českým konvertitům. Pouze arabské etnikum nebylo v rámci celé České republiky doposud zkoumáno. Přiblížení se k těmto lidem a jejich kultuře je důležitou součástí vzájemného a přínosného soužití s autochtonní českou společností, a tudíž nezbytnou oblastí vědeckého bádání.

2.2 Cíle a metodika výzkumu

Cílem této bakalářské práce je seznámit se a porozumět způsobu života arabských muslimů v České republice se zaměřením na úroveň integrace této minority do českého prostředí. Pro komplexnější a hlubší poznání byla zvolena kvalitativní metoda převážně v podobě polostrukturovaných rozhovorů. Metodická koncepce se z velké části řídila výzkumem Miroslavy Rákoczyové a Roberta Trboly z roku 2008. Spolu s dalšími badateli byl tehdy realizován projekt finančně podporovaný Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy *Migrující osoby v ČR – postavení na trhu práce a sociální integrace*. V publikaci *Sociální integrace přistěhovalců v České republice* (2009) mimo jiné aplikovali dimenze sociální integrace a v závěru vypsali kladené otázky při rozhovoru s přistěhovalci do České republiky. Většina těchto otázek byla použita při rozhovorech. Některé bylo třeba přepsat, jiné dotvořit tak, aby odpovídaly zkoumané problematice.

2.2.1 Výzkumné otázky a hypotézy

- Jak žijí arabští muslimové v České republice?
- Co ovlivňuje integraci arabských muslimů do české společnosti v rovině strukturální, interaktivní, kulturní a identifikační?
- Ovlivní integraci faktor plánovaného doživotního setrvání v České republice?

Ústřední domněnkou výzkumu je, že volba trvalého pobytu výrazně ovlivní a motivuje přistěhovalce k větší míře integrace ve všech dimenzích. Z toho důvodu si respondenty rozdělíme do čtyř skupin:

- 1) v ČR pobývají dlouhodoběji, ale do budoucna plánují návrat do země původu¹⁴,
- 2) do ČR přijeli rovněž jenom na určitou dobu s vidinou odjezdu, ale dnes zde chtějí setrvat natrvalo,
- 3) již od počátku v České republice plánovali svůj budoucí život
- 4) dodnes netuší, zda se vrátí do země původu nebo ne.

¹⁴ O relevanci toho, zda podrobit zkoumání integrace ty, kteří v České republice natrvalo žít neplánují, by bylo možné diskutovat. My budeme nadále tento přístup jedinců reflektovat, což se mimo jiné projeví v méně intenzivním hodnocení. Současná integrační politika ČR započítává i tyto dočasně usazené do svého programu. Možná i proto, že mnozí z nich v ČR i přes své původní plány setrvávají. V neposlední řadě se důvodem pro přistoupení k této skupině Arabů stalo i to, že jsme se rozhodli v této práci nezkoumat pouze integraci, ale způsob života arabských muslimů na tomto území vůbec.

U každé z těchto skupin zhodnotíme míru integrace v jednotlivých dimenzích.

2.2.2 Předmět výzkumu

Kritériem pro výběr respondentů byl život v zemi původu (1. generace přistěhovalců), arabská a muslimská identifikace a dlouhodobé vízum, dlouhodobý či trvalý pobyt nebo získané české občanství. Roli naopak nehrálo pohlaví, věk ani míra praktikování islámu. Dotazovaní byli vybíráni metodou „sněhové koule“, ale i nezávislým oslovením. Snahou bylo do celkového obrazu života arabských muslimů zahrnout co nejvíce národností z Blízkého východu a severní Afriky¹⁵, dále zajistit rozmanitost socioekonomického postavení a místa bydliště.

2.2.3 Přídavný a doplňující výzkum

V průběhu výzkumu bylo provedeno několik přídavných rozhovorů s představiteli a provozovateli českých modliteben a mešit. Otázky se soustředily na jejich názor na integraci arabských muslimů do českého prostředí, a jakým způsobem probíhá integrace v prostředí mešity. Do nově vytvořeného dotazníku s otevřenými otázkami byly zakomponovány veškeré úkony jejich představitelů napomáhající a usnadňující věřícím realizaci života podle pravidel a kázání islámu. Cílem těchto rozhovorů bylo zmapovat činnosti mešit, snah jejich představitelů a zjistit, jak se mešity podílí na integraci a životě arabských muslimů v ČR.

¹⁵ Alžírsko, Bahrajn, Egypt, Irák, Jemen, Jordánsko, Katar, Kuvajt, Libanon, Libye, Maroko, Mauritanie, Omán, Palestinská autonomie, Saudská Arábie, Somálsko, Spojené arabské emiráty, Súdán, Sýrie, Tunisko, Západní Sahara

2.3 Sebereflexe a úskalí výzkumu

Ačkoli bylo u vymezení termínu integrace zdůrazněno, že tento proces není jednosměrný, ale vyžaduje reakci, změnu v chování, případně i vnímání nejen ze strany přistěhovalce, ale i hostitelské společnosti, je tento výzkum soustředěn především na chování a vnímání imigranta. Zkoumání české společnosti nyní probíhá pouze formou analýzy obsahu médií, či panelovými šetřeními xenofobie, rasismu. Ač se nedomníváme, že média zrcadlí reálnou podobu společnosti, již několikrát se staly důležitým komponentem ke změně jejího chodu. Příkladem by mohly být protesty a petice české veřejnosti proti stavbě mešity či arabského obchodního centra. Co se týká výzkumných šetření postojů k cizincům české společnosti, roku 2011 se Centrum pro výzkum veřejného mínění Sociologického úřadu AV ČR zaměřilo na Názory občanů na přínosy a negativa cizinců žijících v ČR. Výzkum probíhal pod vedením Paulíny Tabery 7. 3. – 14. 3. 2011 a získal 1306 dotázaných. 53% respondentů by se přiklonilo k názoru, že nově přistěhovalí občané cizích národností představují pro ČR problém. 37% lidí tento výrok odsoudilo. 23% lidí spatřuje stejný problém s nově příchozími imigranty ve svém bydlišti, přičemž 56% v cizincích poblíž domova žádný problém nevidí. Největší obavy pak pramenily z nárůstu kriminality. V roce 2009 se až 72 % dotázaných domnívalo, že cizinci zvyšují nezaměstnanost. Tento názor změnilo v roce 2011 8 % obyvatel. 33% souhlasilo s tvrzením, že cizinci „ohrožují náš způsob života“ proti čemuž se postavilo 29% respondentů. 26% naopak souhlasilo s tím, že cizinci obohacují naši kulturu. Tento výrok se nelíbil 36 % lidí. Stejně procento lidí se nedomnívalo, že cizinci přispívají na rozvoj hospodářství. Téhož roku projektovalo Centrum pro výzkum veřejného mínění pod vedením Jana Červenky šetření s názvem *Občané o událostech na Blízkém východě a v severní Africe* – duben 2011. Výzkum reagoval na revoluční povstání v arabských zemích a konkrétněji na plánovaný zásah vojenských sil mezinárodní koalice v Libyi. Výsledky uváděly, že 44% lidí potvrdilo zájem na událostech v těchto částech země. Podrobnější analýza ukázala větší zájem u lidí staršího věku (mezi lety 45 – 59), vysokoškolsky vzdělané, vyšší zájem prokazovali voliči ODS a nejnižší nevoliči. Dopady událostí hodnotili tazatelé s nejmenšími obavami o obyvatele v regionu (Libye) a poté o obyvatele České republiky. Nejvíce se obávali o světovou ekonomiku a bezpečnostní situaci ve světě, což se projevilo i v nízké míře obav o potenciální ohrožení ekonomiky ČR (Červenka, 2011).

Dalším nedostatkem výzkumu je možnost zkreslených odpovědí Arabů z důvodu nedostatečné slovní zásoby či úzkosti pramenící z vlastní nejasné životní situace a budoucnosti. Na druhou stranu otázky se dotýkaly všech stránek života, a tak otevřenost

respondenta byla spíše vítaným jevem a nikoli existenciální nutností. Dále byly otázky formulovány tak, že následujícími byla zredukována možnost zatajení důležitých informací či lživých výpovědí. Zároveň se před každým rozhovorem kladl důraz a upozorňovalo se na bezpečnost a anonymitu výpovědí. Etická stránka byla rovněž zajištěna neznalostí tazatele identity respondenta a výsledným zobecněním konkrétních údajů, názvů a dohledatelných informací.

Rovněž je nasnadě předeslat, že kvalitativní výzkumy nejsou a priori tvořené k zobecnění situace. Výpovědi a interpretace několika respondentů nelze vztáhnout na všechny Araby pobývající v České republice vyznávající jedinou Boha a Muhammada jako jeho proroka.

Závěrem reflexe můžeme citovat z knihy *O povaze předsudků*: „Dokonce i pro vědce je těžké zachovat si při studiu národnostních a rasových odlišností přísnou objektivitu. I on má své předsudky, pro i proti, se kterými se musí potýkat, neví, do jaké míry ovlivňují jeho vyhodnocování odlišností.“ (Allport, 2004, p. 113) „Naproti tomu najdeme vědce, kteří až příliš kvapně odmítají připustit pouhou možnost jakýchkoli podstatných, národnostních nebo skupinových odlišností“ (Allport, 2004, p. 115).

3. Výzkum

Lze předpokládat, že v současnosti žije s úmyslem dlouhodobějšího pobytu v České republice přes 10 tisíc muslimů¹⁶ (Kašný, 2011, p. 262). Přes 4 tisíce přistěhovalců arabského původu uvádí Český statistický úřad.¹⁷ Kolik z arabských imigrantů vyznává a praktikuje islám je bohužel nedohledatelné. Tato nejednoznačnost je dána absencí povinnosti evidování vyznání jednotlivců, nedůvěrou ke státním orgánům a institucím pramenící především z vlastních zkušeností a životem v zemi původu, nízkou účastí náboženského života v mešitách či muslimských organizací a často pozměněnou náboženskou praxí vůbec.

Na začátku našeho výzkumu nás bude zajímat účel pobytu a jeho plánovaná délka, podle které nejen rozčleníme naše respondenty, ale i celou arabskou populaci v České republice. Dále se pomocí statistických dat a výpovědí samotných Arabů seznámíme s poměrovým zastoupením jednotlivých arabských národností, s důvody objasňujícími účel a volbu typu pobytu, zastoupení arabských žen nebo nezákonné pobývání v ČR.

¹⁶ Ne všemi odborníky je tento údaj akceptován. Nejvyšší odhady pak naznačují přes 20 tisíc muslimů (Mendel, Ostřanský, & Rataj, 2007, p. 408).

¹⁷ Zahrnutí nebyli imigranti z Izraele.

3.1 Přehled komunikačních partnerů a motiv imigrace¹⁸

Jméno	Věk	Vzdělání	Ekonomická aktivita	Současné bydliště	Země původu	Délka pobytu	Typ pobytu
Fádil (2)	43	VŠ	Zaměstnanec	Praha	Alžírsko	14	České občanství
Džafar (2)	38	SŠ	Zaměstnanec	Brno	Egypt	7	TP
Hámid (2)	34	SŠ	Zaměstnanec	Praha	Irák	12	TP
Nadžíb (4)	34	SŠ	Zaměstnanec	Praha	Irák	6	DV
Ahmed (3)	58	VŠ	Podnikatel	Praha	Irák	33	České občanství
Fátima (4)	34	SŠ	Mateřská dovolená	Teplice	Jemen	8	DP
Ibrahím (1)	24	SŠ	Student	Praha	Jordánsko	6	DP
Háfiz (3)	44	VŠ	Zaměstnanec	Praha	Jordánsko	25	České občanství
Muríd (4)	38	SŠ	Podnikatel	Brno	Kuvajt	8	TP
Jazíd (4)	45	VŠ	Zaměstnanec	Teplice	Libanon	18	České a libanonské občanství
Rana (4)	35	VŠ	Mateřská dovolená	Teplice	Libanon	2	DP
Kásim (4)	26	VŠ	Zaměstnanec	Praha	Maroko	5	TP
Badr (1)	20	SŠ	Student	Brno	Saudská Arábie	2	DV
Ámir (3)	25	SŠ	Zaměstnanec	Brno	Sýrie	4	DP
Júsuf (4)	26	VŠ	Podnikatel, zaměstnanec	Brno	Sýrie	8	TP
Fajsal (4)	43	SŠ	Podnikatel	Plzeň	Sýrie	17	České a syrské

¹⁸ V tabulce Komunikačních partnerů/partnerek jsou jména v prvním sloupci smyšlená autorkou z důvodu zachování soukromí respondentů. Dále byla pro snazší orientaci ke jménům respondentů v tabulce přiřazena čísla odpovídající zkoumaným skupinám.

							občanství
Ismáíl (2)	67	VŠ	Důchod	Praha	Sýrie	45	České občanství
Málik (1)	30	SŠ	Student	Plzeň	Palestina	9	DP
Omar (3)	40	SŠ	Zaměstnanec	Teplice	Palestina (Libanon)	12	DP
Sádik(3)	35	VŠ	Zaměstnanec	Teplice	Palestina (Katar)	15	TP
Záhira (4)	16	SŠ	Student	Teplice	Palestina (Libanon)	14	TP
Zijád (3)	30	SŠ	Zaměstnanec	Brno	Tunisko	16	TP
Alí (2)	42	SOU	Zaměstnanec	Plzeň	Tunisko	19	TP

Tabulka 3. Komunikační partneři/partnerky (Stav k r. 2012.)

<i>TP...trvalý pobyt</i>	<i>DV...dlouhodobé vízum</i>	<i>VŠ...vysoká škola</i>
<i>DP...dlouhodobý pobyt</i>	<i>SOU...střední odborné učiliště</i>	<i>SŠ...střední škola</i>

Výčet doplňují ti, kteří svými výpověďmi přispívají v jednotlivých tématech právě pro svůj nearabský původ nebo rodnou ČR.

Enisa	32	SOU	Mateřská dovolená	Brno	Bosna a Hercegovina	32	TP
Karíma	35	VŠ	Mateřská dovolená	Praha	Ingušsko	6	TP
Muhammad	24	SŠ	Podnikatel	Plzeň	Česko	24	České a irácké občanství

Tabulka 4. Komunikační partneři/partnerky nenáležející do výzkumného vzorku (Stav k r. 2012.)

Abychom mohli přistoupit k jednotlivým dimenzím integrace, popsat a zhodnotit situaci u dotázaných arabských muslimů, musíme nejprve porozumět důvodu jejich příchodu a pobytu v České republice, jelikož od toho se odráží přístup k životu v české společnosti.

V prvním případě se může jednat o cizince, kteří do ČR přijíždějí z ekonomických důvodů. Po zavedení zelených karet výrazně poklesl počet nekvalifikovaných a na dobu určitou láká česká politická scéna cizince se zajištěnou pracovní pozicí, vědecké pracovníky přicházející s konkrétním výzkumem či uchazeče o studium.

Arabové, kteří při konaných rozhovorech s jistotou prohlásili, že jejich odjezd je téměř stoprocentní, byli studenti vysokých škol. Jednalo se o Ibrahíma z Jordánska, Badra ze Saudské Arábie a Málíka z Palestiny. Všichni se rozhodli pro studium medicíny, která představuje jedno z nejprestižnějších a nejrespektovanějších budoucích povolání v arabské společnosti. Tento profesní a společenský vzrůst si každý z nich uvědomoval a chtěl jej umocnit kvalitní zahraniční školou. Pouze Málík měl již v České republice příbuzné. Přesto tvrdil, že to na rozhodování nemělo vliv, jelikož i bratranec žijící v Česku jej před zahraničním studiem varoval. „*On nechtěl, abych sem jel, protože tady je život těžký.*“

Rozhodujícím činitelem jsou nejčastěji výborné reference kvality lékařských fakult v ČR (pramenící mimo jiné z historické spolupráce socialistických zemí s arabskými státy), finanční dostupnost a uznání titulu v zemi původu. Z přesvědčení o návratu od počátku příjezdu lze soudit o pevných sociálních poutech či vlasteneckém citění k domovině.

Příkladem toho, kdy do České republiky přijíždějí Arabové dočasně, pouze na zkušenu, za studiem nebo ekonomickým růstem, ale život se vymkne původním plánům a představám, je další skupina.

Původně měl Ismáíl v plánu odjet do Německa. Jelikož vycestoval bez pasu, uvízl v tehdejší Československu. Po nějaké době se mu podařilo získat pobytový status a začal v ČR studovat. Zaměstnán mezinárodní firmou, hodně cestoval a pracoval i v zahraničí. Mezitím založil v ČR rodinu, která zlomila jeho neposedného cestovatelského ducha. „*Vrátil jsem se kvůli manželce a dceři. Manželka mi dala nůž na krk. Řekla: ‚Tak se rozhodni, kde budeme žít, jestli tam (kam jezdil pracovat), v Sýrii nebo v Česku.‘ Tak tady bylo lepší zdravotnictví, větší svoboda po revoluci, lepší život.*“

Podobný osud potkal i Džafara z Egypta, Hámida z Iráku, Fádila z Alžírsko a Alího z Tuniska. Džafar do Česka přijel na návštěvu za českou manželkou, kterou poznal v Egyptě. Dnes se s manželkou rozvádí a v České republice zůstává kvůli dětem. „*Zpátky asi těžko, až děti budou velký, budou se ptát, kde je táta.*“ Kvůli své dceři zde zůstává i Hámid z Iráku. Alího snem bylo stát se světovým fotbalistou. V Tunisku zažíval úspěchy, které chtěl přenést přes český tým dál a „*prosadit se v prestižnějším evropském týmu*“. O slávu jej ale připravilo

odmítnutí českých úřadů vydat Alímu trvalý pobyt. Našel si jinou práci, založil rodinu a k fotbalu se již nedostal. Dnes je v České republice spokojený, ale fakticky zde zůstává jen kvůli manželce a dětem.

Z uvedených životních příběhů je patrné, že rodina a děti mají pro místní Araby takovou hodnotu, která velice často proměňuje prvotní plány a ostatní aspirace odsouvá stranou.

Do České republiky přijíždí Arabové i s myšlenkou stálého pobytu. Z velké části jsou tyto důvody opět vztahové. Ti, kteří imigrují za studiem nebo konkrétní prací, jasnou představu o délce pobytu nemají, ale založení rodiny ukotvuje od počátku. Dalším důvodem je neklidný (až válečný) stav opouštěné země, jenž zapříčiní trvalou migraci.

Své o tom vědí Ámir ze Sýrie a Zijád z Tuniska. Oba přijeli do ČR za českými manželkami. Na rozdíl od Zijáda zde měl již Ámir strýce, čímž se utvrzovaly jeho trvalejší plány. Za studiem a novým životem přijel Háfiz. Česká republika mu byla doporučena bratrancem. Dalším motivem byl kamarád ze školy, který zde stále studoval. Háfize v rozhodování neovlivnila žena, ale přesto zde vidíme nasměrování vycházející z rodiny. Pravděpodobnost usazení se v české krajině pokládali za velkou i Sádik s Omarem. Oba spojuje osud Palestinců, kteří vyhnáni z domoviny nenachází vlídné přijetí v žádné z arabských zemí. Omar se Sádikem rodnou půdu vlastní rodiny nikdy nepoznali. Země, kde se narodili, za domov nepovažují. *„Já se v Kataru narodil, přesto nemám katarské občanství. Každý rok musíme prodlužovat pobyt jako cizinci. Třeba tady (v ČR) jako Palestinec mám lepší podmínky než tam.“* Vysvětloval Sádik.

Tíživá situace v zemi původu zapudila myšlenku návratu i Iráčanovi Ahmedovi, který využil vzácné nabídky na stipendium v ČR a s těžkým srdcem se rozloučil s rodinou i zemí, kterou pak po dlouhá léta nespatriil.

Poslední skupina je nejpočetnější. Zastupují ji ti, kteří stále nejsou rozhodnutí nebo plně smířeni s doživotním připoutáním k České republice. Důvody pro jejich pobyt v ČR představují pestrou škálu, proto si vyslechneme alespoň některé z nich.

„Já žiju stejně jako v Maroku, pro mě je to stejné, ale ona chtěla žít tady. Ona říkala, že tady můžeš mít lepší život, a že spolu můžeme být sami.“ Vyprávěl Kásim. S manželkou se po třech letech rozvedl. Dnes se mu ale s novou partnerkou narodilo původně neplánované dítě, které tím Kásimovi značně zkřížilo plány a připoutalo ho k ženě a zemi, se kterou si zcela nerozumí. Kásim je adeptem dostat se do druhé skupiny. Poněvadž jsou ale tyto překotné

změny moc čerstvé, byla jeho odpověď nejednoznačná s otevřenými možnostmi. Přesto je znatelný příklon k miminku a jeho potřebám než svým vlastním.

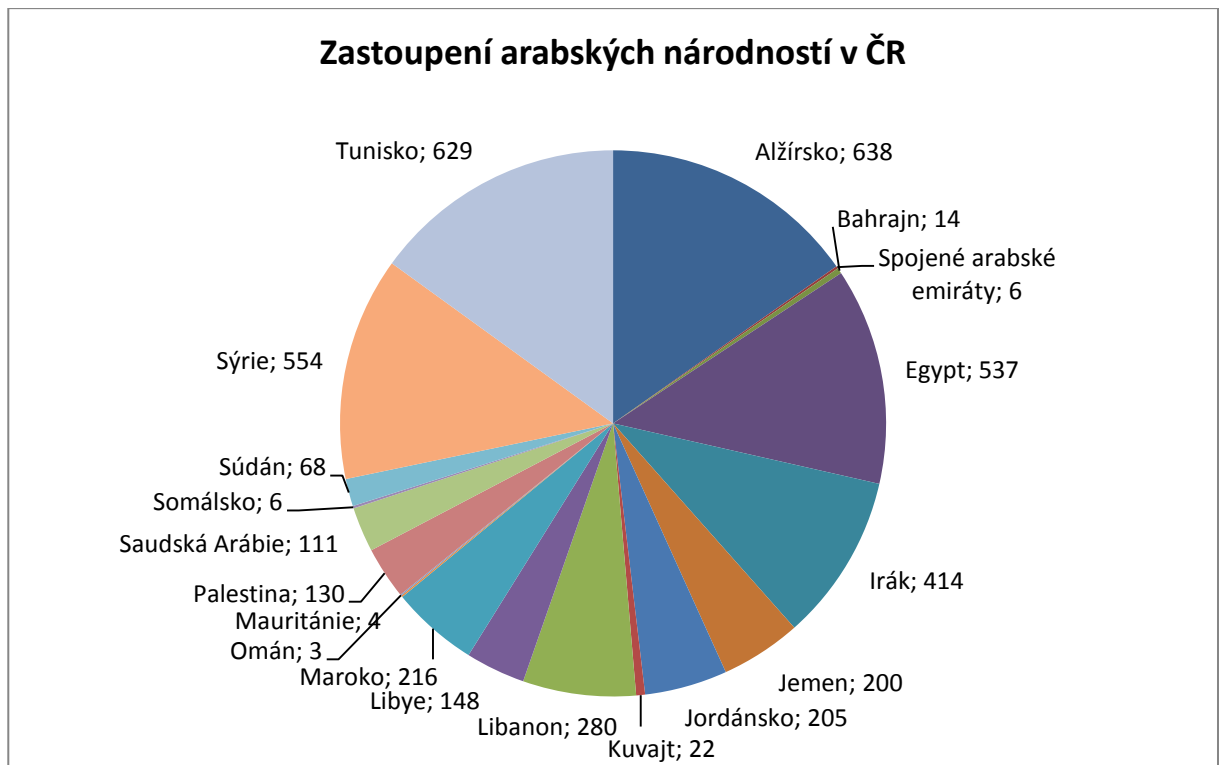
Ač v ČR zažívá Júsuf ekonomické i společenské úspěchy, zpět do Sýrie jej láká rodné město a rodina. Obdobně odpovídá i Jazíd a Ismáíl. Ismáíl: *„Domov je domov. Člověk neví, tady možná bude zemětřesení. Člověk neví a uteče.“* Fajsál do střední Evropy nepřišel za studiem, ale zlepšit svoji ekonomickou situaci. V Sýrii pracoval v rodinném podniku. *„Docela to šlo, ale ta ekonomika byla hlavní důvod, proč já přišel za bratrem. Bohužel to není lepší. Snažíme se, ale nejde to.“* Fajsál přicestoval za bratrem s celou svojí pětičlennou rodinou. Jelikož ale jeho účel pobytu nebyl naplněn podle představ, nechává si možnost návratu do Sýrie.

Opačnou situaci prožívá Muríd. V ČR nedostudoval kvůli podnikání, ve kterém se mu podnes daří. Vycestovat by se ale zamlouvalo jeho české manželce. *„Manželka stále studuje medicínu. Ona chce pak jít do Kuvajtu a žít tam, ale já pořád jako dělám něco tady a já jsem šťastný tady. Já bych se v Kuvajtu nudil, tady jsem aktivní, tam jenom žiju.“*

Motiv migrace podléhá mnoha faktorům: ekonomickým, kontextovým, sociálním i psychologickým (od útěku z válečného prostředí po udělení stipendií politicky spřízněným občanům, od úmyslu založení rodiny po kosmopolitní charakter člověka). V případě, kdy jím je již existující sociální síť, je volba cílové země promyšlenější a stálejší. K finálnímu rozhodnutí často stačí i dobré reference v zemi původu. Z rozhovorů je patrná hodnotová orientace Arabů na rodinné vazby. Založí-li Arab v České republice rodinu s Češkou, návrat do země původu je běžně odsunut do doby, kdy se děti stanou soběstačné, anebo se již s návratem nepočítá a kontakty s rodinou se udržují na dálku a v podobě dovolených v zemi původu.

Za několik tisíc Arabů nenecháme mluvit pouze hrstku z nich a konkrétní životní příběhy podložíme daty, která nám nabízí Český statistický úřad.

Poměr počtu imigrantů z jednotlivých arabských zemí můžeme porovnat na této tabulce z ČSÚ, která vystihuje situaci z roku 2011.



Graf 2. Počet arabských imigrantů v České republice podle státního občanství (zdroj dat: ČSÚ, Stav k 31. 8. 2011.)

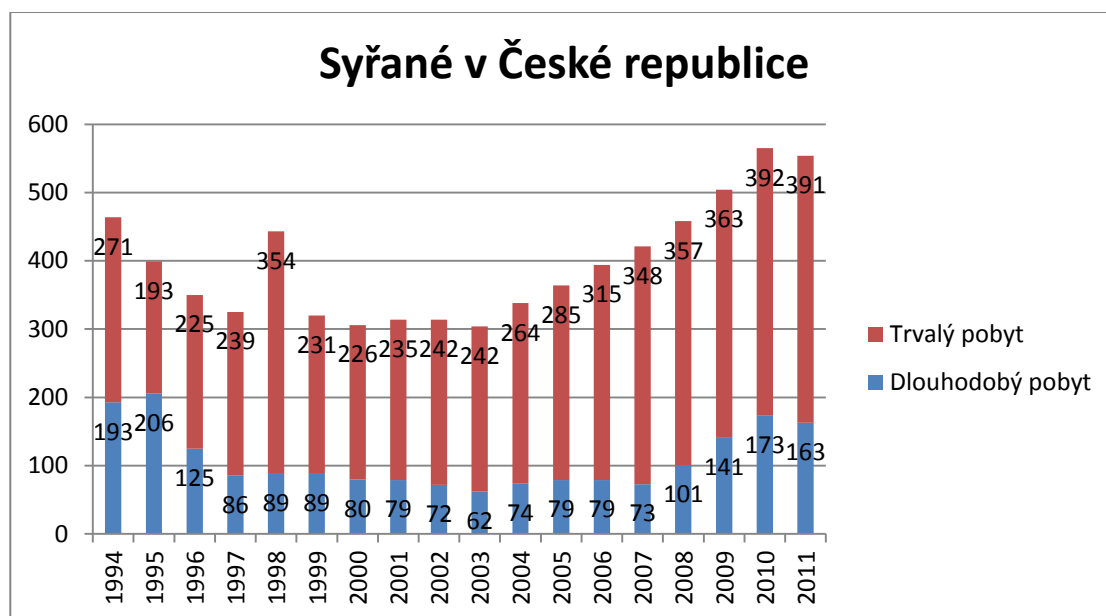
Jak je z grafu patrné, v největším počtu v České republice žijí přistěhovalci z Alžírska, Tuniska, Sýrie, Egypta a Iráku. Izrael do výčtu ani do zkoumání vybrán nebyl, za to se i v ČSÚ setkáme s Palestinci.

Zároveň je třeba mít na mysli, že ne všichni občané těchto států jsou Arabové. Početná jsou etnika Berberů, Kurdů, Arměnců, Koptů, Asyřanů, Maronitů, Drúzů, Čerkézů a mnoha dalších. Tento fakt spolu s náboženským vyznáním bohužel nelze zohlednit ve statistických datech, zato v samotném výzkumu se s ním již počítalo (v podobě vlastní identifikace jedince).

Nyní si představíme arabské spoluobyvatele z perspektivy získaného občanského statusu. Současné právní dělení imigrantů z třetích zemí jsme si objasnili ve druhé části. „Úprava postavení dlouhodobě pobývajících osob má značný význam pro jejich případné budoucí začlenění do společnosti“ (Honusková, 2011, p. 155). A proto si z údajů Českého statistického úřadu vytáhneme ty, které nám vytvoří určitý obraz zkoumaných osob.

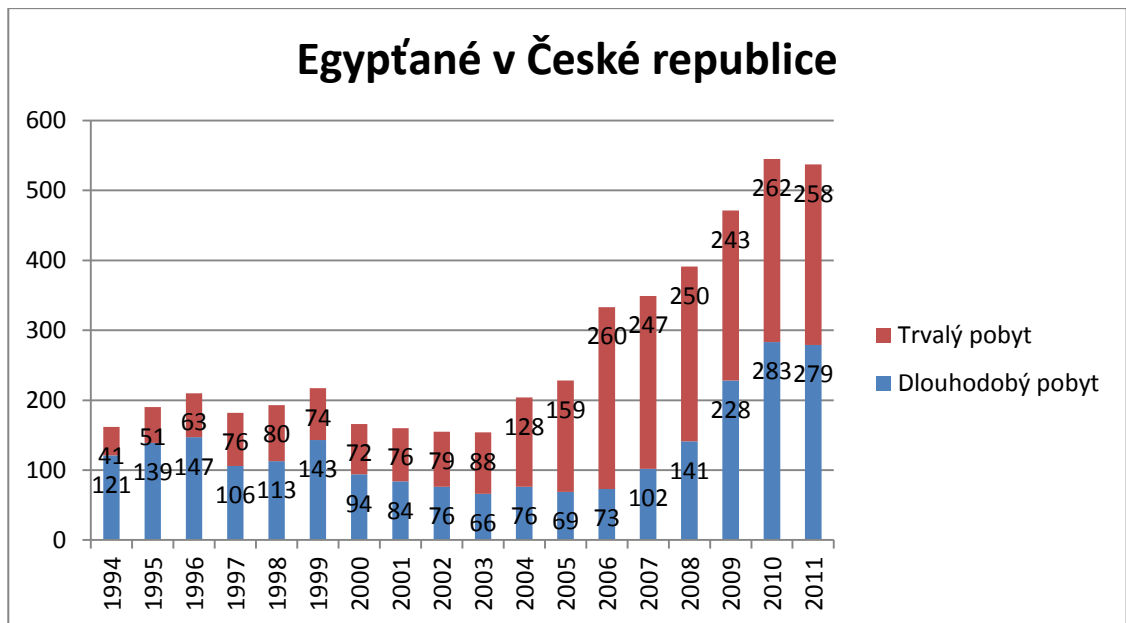
Jak jsme si objasnili v druhé části, první vlna příchodu zahájená v 60. letech představovala reakci na spolupráci spřátelených socialistických zemí a nabídnutých

stipendijních pobytů za účelem studia Československou socialistickou republikou. Na nabídku odpověděli především Syřané a v 80. letech i Egypťané, Libanonci. Z univerzit si Arabové vybírali převážně lékařské fakulty, méně pak univerzity technického, ekonomického zaměření. Grafy nám níže znázorňují až situaci v 90. letech, kdy Araby motivují již vzniklé sociální sítě a zajištěné materiální zázemí ve volbě České republiky jako cílové země pro své studium či profesní kariéru.



Graf 3. Zastoupení syrských občanů v České republice podle pobytového statusu (zdroj dat: ČSÚ, 31. 12. 2010, 31. 8. 2011)

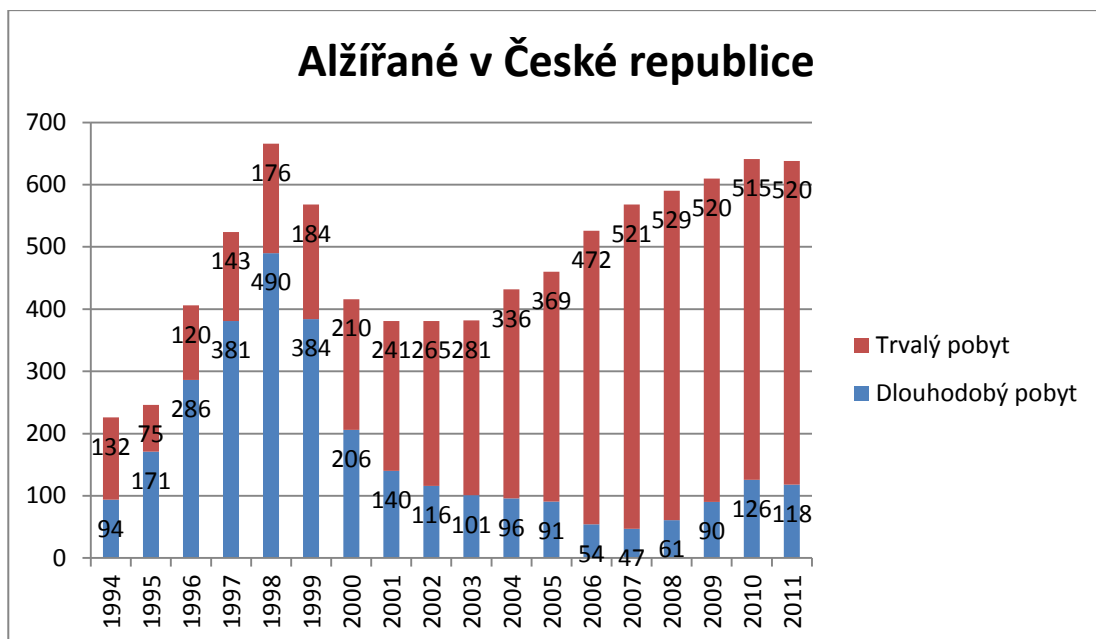
„Strýc sem přijel před mým otcem. Jako první přijel do Česka. On byl z těch nejlepších studentů v Sýrii. Tehdy byl takový režim, že kdo udělá nejlepší výsledky u maturity, tak ho pošlou studovat do zahraničí. A on si měl vybrat mezi Francií a Českem. A Francie bylo moc drahý a jeho otec by platil moc peněz. A my jsme z poměrně chudý rodiny, takže on si vybral Česko. To bylo roku 1986.“ Za strýcem přijel studovat i Júsufův otec a za otcem Júsuf.



Graf 4. Zastoupení egyptských občanů v České republice podle pobytového statusu (zdroj dat: ČSÚ, 31. 12. 2010, 31. 8. 2011)

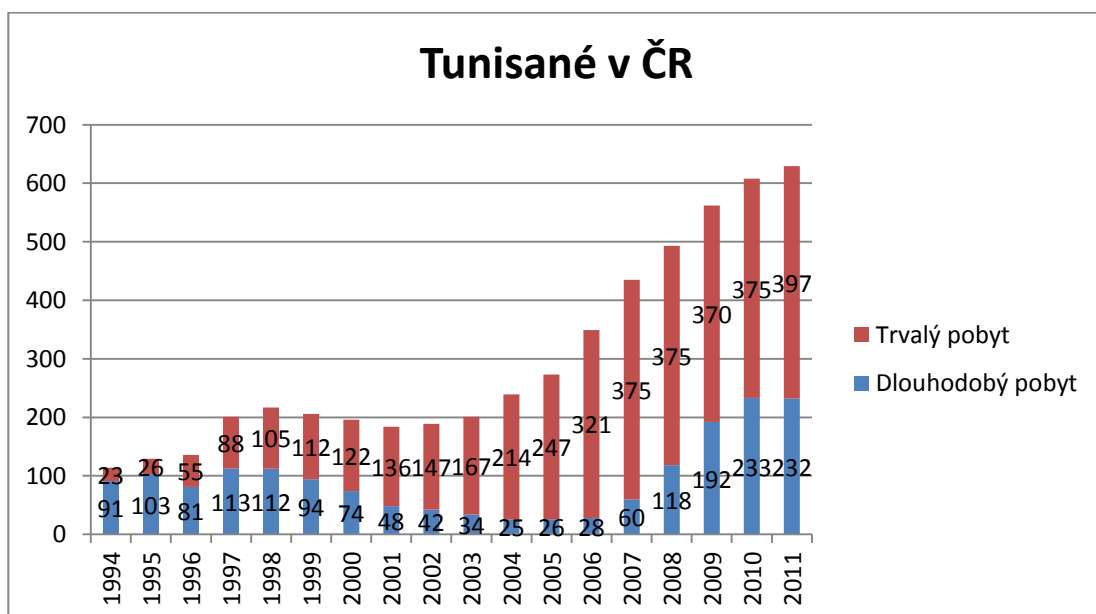
Vlivem nových zákonů a pravidel s příklonem k ekonomickému (neo)liberalismu v České republice, nebyla v první polovině 90. let migrace do státu politicky nijak usměrňována. Arabové začínají přijíždět se statutem turisty, aby se později mohli rozhodnout, zda zažádají o dlouhodobý pobyt a uplatní se na trhu práce. O to obtížnější byla možnost získání trvalého pobytu či občanství. Po roce 1996 je ale patrný opačný vývoj - snaha regulace migrace. Po několika letech dlouhodobého pobytu se už ale otevírala cesta k trvalému pobytu a občanství (Honusková, 2011, pp. 139 - 140). „Od konce devadesátých let se vytvářejí i speciální integrační politiky pro přistěhovalce v ČR, zatímco dříve se touto důležitou otázkou úřady téměř nezabývaly“ (Honusková, 2011, p. 140).

Následující grafy dokládají nový zájem o ČR i ze strany arabských zemí Maghrebu. Alžířané, Tunisané, Maročané imigrují od 90. let především z ekonomických důvodů a hledají zde nové pracovní pozice. Ve všech případech převažuje setrvání s přechodným statutem s každoročním prodlužováním víz, či pobytu. V roce 1999 nabývají platnost nové restriktivní zákony, které značně snižují počet cizinců. Vrcholným regulativním opatřením byl zákon č. 140/2001 Sb. o pobytu cizinců. Tento právní posun české legislativy se odrazil i na přístupu arabských imigrantů k životu v ČR a motivoval tak mnohé k žádostem o trvalý pobyt.



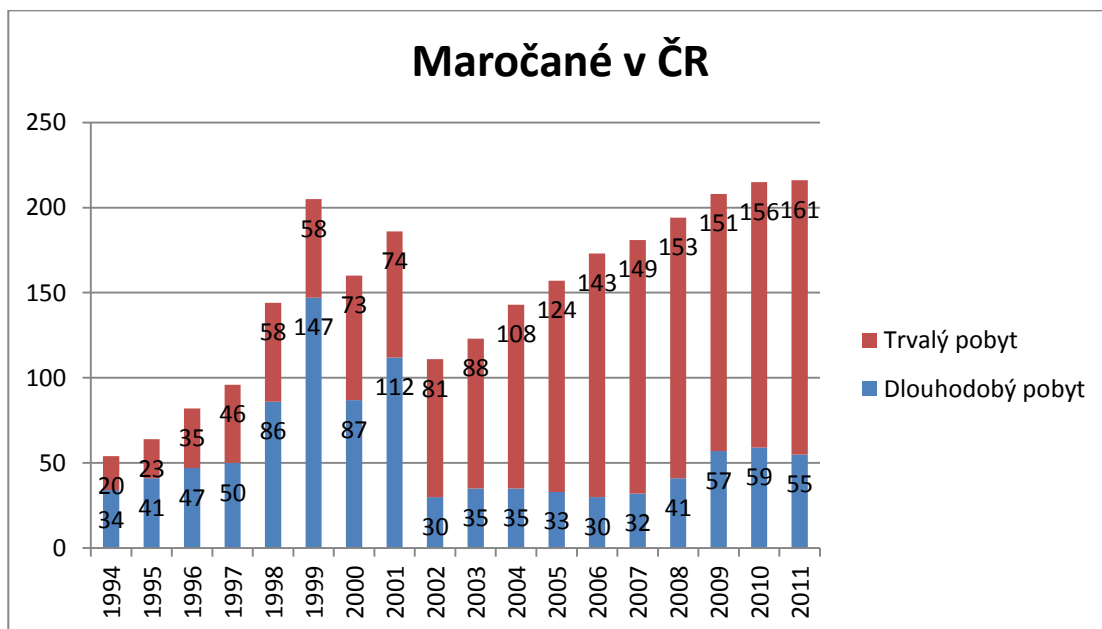
Graf 5. Zastoupení alžířských občanů v České republice podle pobytového statusu (zdroj dat: ČSÚ, 31. 12. 2010, 31. 8. 2011)

U Alžířanů v 90. letech byla svoboda vzácným a cenným výdobytkem vzhledem k nepokojné situaci v Alžírsku. Fádil obchodoval v zahraničí ještě před nepokojí v Alžírsku. Válka tam jej ale definitivně vytrhla z domoviny. „*Tehdy všichni mladí opouštěli Alžírsko. Byly tam neustálý nepokoje a hodně jich umíralo.*“

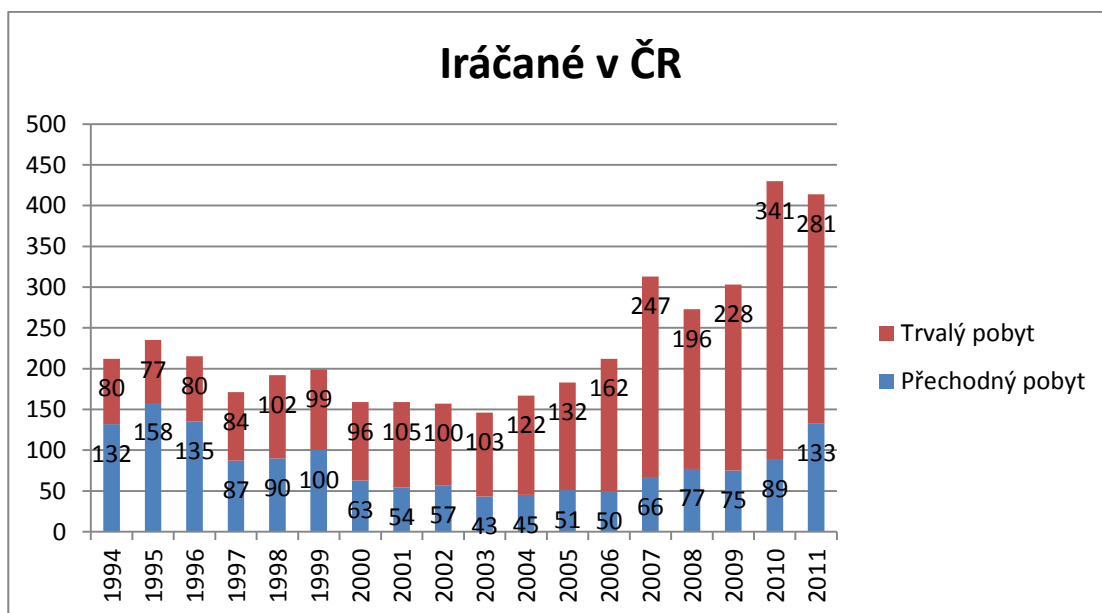


Graf 6. Zastoupení tuniských občanů v České republice podle pobytového statusu (zdroj dat: ČSÚ, 31. 12. 2010, 31. 8. 2011)

Po začlenění České republiky do EU přijíždějí mladí Alžířané, Tunisané a Maročané na její území především za snadnějšími zisky a svobodnějším prostředím. Právě u těchto národnostních skupin byl zaznamenán v posledních letech největší zájem.



Graf 7. Zastoupení marockých občanů v České republice podle pobytového statusu (zdroj dat: ČSÚ, Stav ke dni 31. 12. 2010 a 31. 8. 2011.)



Graf 8. Zastoupení iráckých občanů v České republice podle pobytového statusu (zdroj dat: ČSÚ, Stav ke dni 31. 12. 2010 a 31. 8. 2011.)

Pátou nejčetnější arabskou národnostní menšinou v ČR tvoří Iráčané. Příliv imigrace z Iráku je krom jmenovaných důvodů dán válkami a neustálými etnickými konflikty na tomto území. Neutěšená situace donutila mnohé zažádat o mezinárodní ochranu v evropských zemích. Ovšem kladná odpověď ČR zazněla jen ve výjimečných případech. Mezi lety 1993 - 1999 se o azyl hlásilo 1149 Iráčanů. Vyhověno bylo pouze 38. V období 2000 – 2007 se pokoušelo získat ochranu 941 iráckých uprchlíků, Česko podalo pomocnou ruku jen 55 z nich (ČSÚ, c 2012). V letech 2008 a 2009 Iráčané upouštějí od těchto pokusů (ČSÚ, 2008), (ČSÚ, 2009).

Všechny naše respondenty z Iráku dostala do České republiky neutěšená situace a každodenní nejistota. Hámid s otcem obchodoval v Jordánsku, Sýrii. Sám se pak odstěhoval do Ruska. Přes Ukrajinu a ČR vycestoval do Německa, kde mu ale nedali vízum, „*a když zjistili, že tam dále pobývám*“, vyhostili jej. Situace se opakovala v Dánsku a Norsku. Až v České republice mu byl udělen azyl. Nadžíb se vydal do Švýcarska, kde se pro setrvávání v zemi bez víza dostal do detence a po vyhoštění se rozhodl přechodně pobývat v ČR. Nyní zde pobývá s vízem a žádá o trvalý pobyt. Ten by mu měla zaručit svatba s Češkou. Jediný Ahmed Českou republiku již dříve navštívil. Přijel za svým bratrem, který zde studoval. Rozhodl se proto přímo pro tuto republiku bez touhy pokračovat do vyspělejších evropských zemí.

Od roku 1993 do roku 2007 žádalo o azyl v České republice 834 Alžířanů, i přes fakt, že opouštěli zemi, kde docházelo v první polovině 90. let k masovým vyvražďováním, ochrana pod tímto statutem byla povolena pouze jednomu. Ve stejném čase si podávalo žádost 444 Egyptanů a 304 Syřanů. Kladnou odpověď si vyslechlo 20 Syřanů, ale žádný Egyptan. V podobném poměru byli úspěšní i další uprchlíci z arabských zemí (ČSÚ, c 2012). Mírný nárůst v letech 2008, 2009 byl zaznamenán pouze u Syřanů, kteří se s 45 zástupci zařazují mezi 8 nejpočetnějších žadatelů o azyl v ČR (ČSÚ, 2008), (ČSÚ, 2009).

3.1.1 Ilegální pobyt

Národnostní příslušnost ilegálně pobývajících imigrantů, uprchlíků je nezjistitelná. Nejvýraznější změny nastaly rozšířením schengenské zóny o české území. Radikálně se tím snížil počet neoprávněně překračujících hranice. Před rokem 2008 to byly z arabských národností především Iráčané, kteří z velké části ČR považovali za tranzitní zónu do jiných

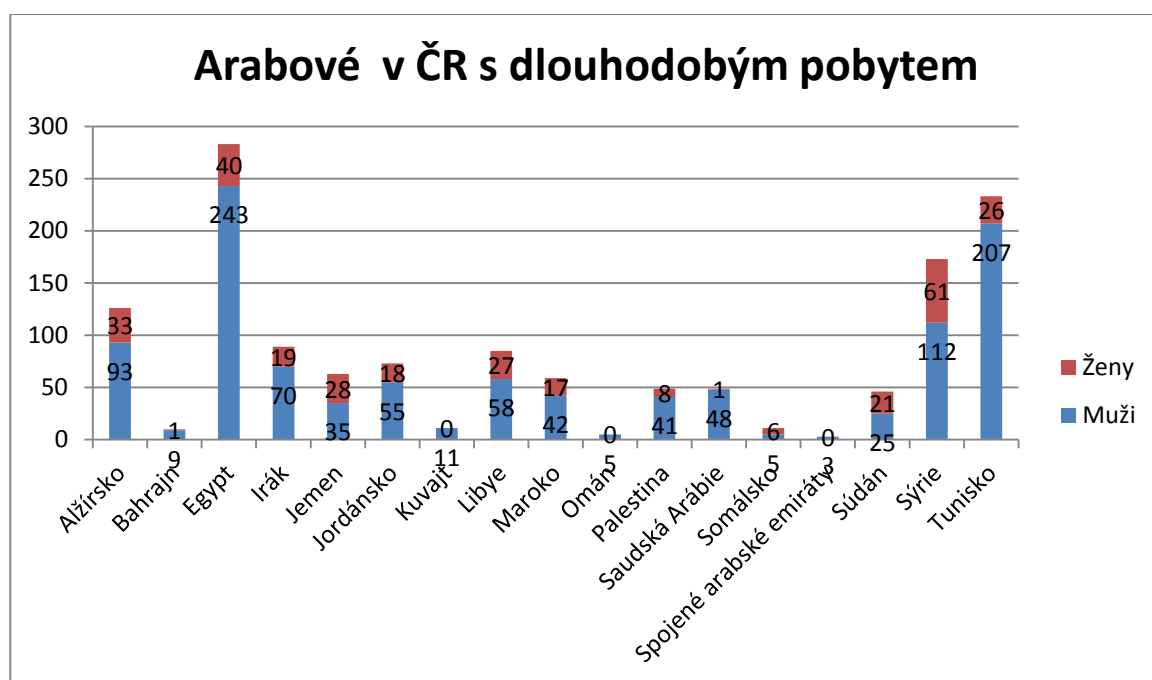
evropských zemí. Ve výčtu nejčtenějších státních občanství deportovaných zpět se objevila i syrská a egyptská občanství. O svůj legální pobyt mohou cizinci přijít ale i nedodržením či propadnutím podmínek vyvozených z typu pobytového statusu nebo při kontrole a ověření pravosti uvedeného účelu. Cizinecká policie ani Ministerstvo vnitra neposkytuje výčet všech národností ani podrobnější informace o jednotlivých případech.

Dostat se dnes do protiprávní situace je z pozice cizince snadné - stačí nepotvrzený pobyt do určitého dne. Prodloužení pobytu cizinci rovněž není uděleno, spáchá-li žadatel trestný čin bez ohledu na jeho skutkový děj nebo jeho podstatu. Jakmile se cizinec ocitne v ilegality, je velice obtížné získat zpět legální pobytový status. Slabá naděje v podobě znovunabytí zákonného života pak vyvstává při zažádání o azyl, sňatku s občanem/občankou ČR (ovšem mimo Českou republiku), nebo udáním nezákonně jednajících zprostředkovatelů práce či pobytu, jichž se cizinec stal obětí (Babická, 2011, p. 190).

Podobnou nepříjemnou situaci si prožil i Ismáíl ze Sýrie. Ismáíl emigroval roku 1967, ale poněvadž on ani jeho rodina nesympatizovali s komunistickou vládou v Sýrii, na stipendium neměl nárok a do Německa se vypravil bez pasu, víza a jiných dokladů a financí. V České republice začala na něj syrská ambasáda naléhat. *„Já jsem šel tehdy až na Ministerstvo, říkal jsem si, že jsem tady na černo tak dlouho, že už je to fuk. Když chce Pán Bůh vám pomoci, tak pomůže. Roku a půl chodil jsem po Václaváku, spával na černo v tramvaji, někdy na koleji, kde se dalo. Tady všude chodila tajná.“* Tehdy mu Ministerstvo pobyt přidělilo.

3.1.2 Zastoupení arabských žen v ČR

Arabky v České republice jsou ve velice slabém zastoupení. Motivem emigrace pak většinou bývá scelení či vytvoření rodiny. Na grafu je možné vyzorovat výrazný početný rozdíl a rovněž konstatovat největší počet žen ze Sýrie a Iráku. Vyrovnanější genderová účast zde vyplývá u příchozích z Jemenu, což není překvapivým jevem. Mnoho Jemenců je zde za účelem studia a rozhodnou-li se usadit, navštíví Jemen a za ženu pojmu krajanku, se kterou přicestují do již zajištěného zázemí. Způsob seznání s celoživotní partnerkou je tradičním v arabských zemích a koresponduje s jejich vírou a kulturou. V České republice jej nepraktikují pouze Jemenci. Záleží zde spíše na přesvědčení jedince a jeho zkušenostech s autochtonní společností.



Graf 9. Arabové v ČR s dlouhodobým pobytem podle pohlaví (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 8. 2011.)

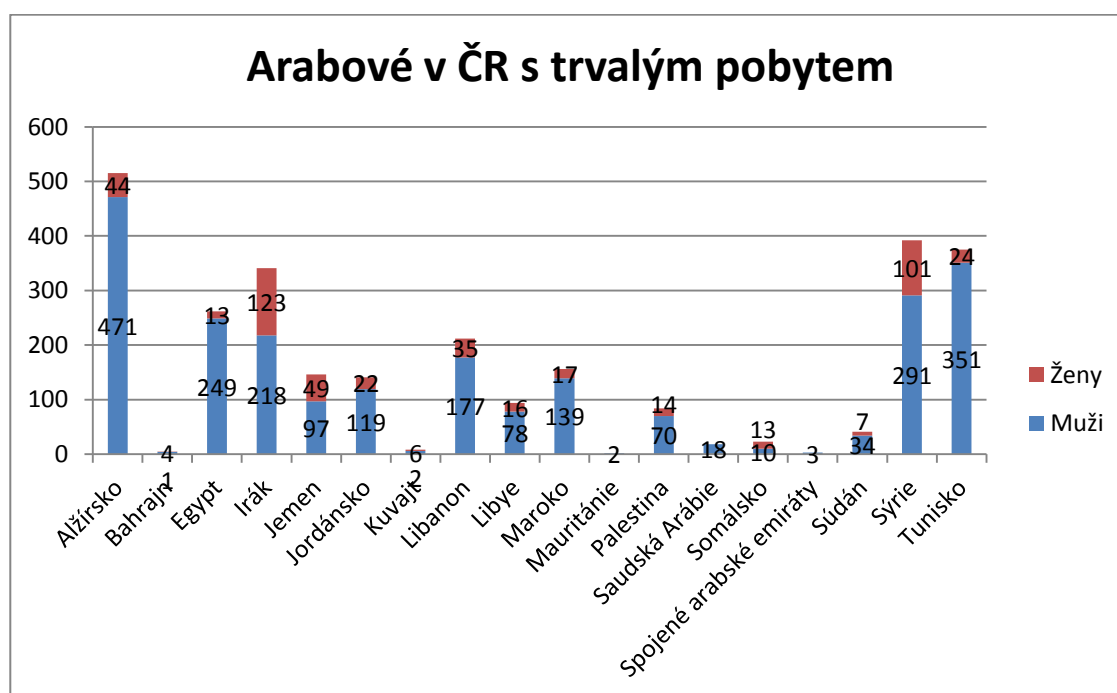
Málo žen z arabských zemí je rovněž dáno vnímáním role ženy arabskou kulturou a náboženstvím. Což se mimo jiné promítá do účelu pobytu Arabek v České republice i do jejich následného života v hostitelské zemi. Převážná většina žen, které tu dnes žijí, sem přijela s rodinou anebo za rodinou (ať už v roli manželky nebo dcery). Nejčastěji prvně emigruje muž, vytvoří zde materiální zázemí, do kterého později přizve i zbytek rodiny.

Záhira se jako Palestinka narodila v Libanonu. Když jí byly 3 roky, emigroval otec do ČR, aby mohl celé rodině zajistit jistější život s budoucností. Po roce jej zbytek rodiny následoval. Záhira je připravená žít v České republice celý život, ale zároveň tvrdí, že její místo je tam, kde je její rodina. Na otázky budoucnosti opakovala odpověď maminky: „*To záleží podle situace.*“ „Úctu a péči o rodiče islámské učení zvlášť zdůrazňuje, je to velmi důležitá součást muslimského vyznání víry“ (Co jest islám, 2009, p. 38).

Jindy se Arabka stěhuje za čerstvým novomanželem do zcela nepoznaného českého prostředí a rodinu zakládají až v České republice. Rana z Libanonu a Fátima z Jemenu sem přijely za svými novomanželi, kteří již v ČR vystudovali medicínu a získali práci. Obě ženy ve vlasti absolvovaly tradiční zasnuby zakončené obřadem. Jejich odjezd s manželem do ČR byl předem zřejmý i rodičům obou Arabek, kteří první setkání svých dcer organizovali. Obě

dvě jsou smířeny s možností, že v ČR zůstanou po celý život po boku manžela a svých dětí. Fátima ale už dnes stanovuje manželovi ultimáta v podobě počtu dětí, který by se mohl zvýšit návratem zpět do Jemenu.

Dříve neobvyklým ale dnes již běžnějším jevem jsou studijní plány dívek z Blízkého východu a severní Afriky pro pobyt v ČR. Zato výjimečně se udávají důvody pracovní (Křesťanová, 2007).



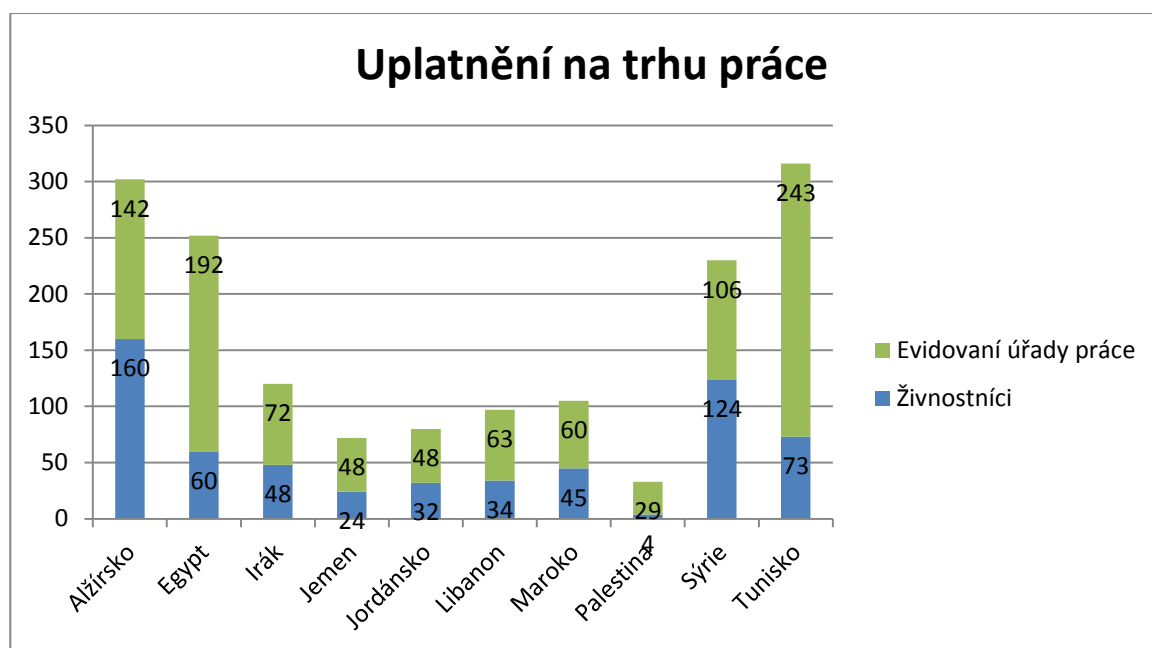
Graf 10. Arabové v ČR s trvalým pobytem (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 8. 2011.)

3.2 Ekonomické aktivity a strukturální dimenze sociální integrace

V této kapitole se budeme věnovat činnostem, které ať už imigrantům nebo rodilým občanům umožňují kvalitu života a zabezpečují jeho trvání. Na Maslowově škále lidských potřeb by se umístily mezi ty základní potřeby, na kterých je možno stavět a postupně získávat ty nadstandardní. Mluvíme zde o pracovních pozicích, vzdělání, bydlení a zdravotním pojištění.

I zde si tým Miroslavy Rákoczyové a Roberta Trboly všiml roviny integrace v sociální sféře, která se odehrává nejen mezi studenty a kolegy z práce, ale i v procesu hledání práce nebo postojích podřízených a nadřízených.

Z dosavadních statistických dat, ani z kvalitativního šetření není možné konkrétněji vymezit zaměstnání či odvětví živnosti, které u arabských přistěhovalců převažují. Obraz pracovního uplatnění na českém trhu práce nám pomůže vytvořit graf rozdělující podnikatele od zaměstnanců jednotlivých národností.



Graf 11. Uplatnění na trhu práce (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 12. 2011.)

Na jiné arabské státy se Český statistický úřad nezaměřil. Samostatná podnikatelská činnost převládá pouze u Alžířanů a Syřanů. Ale ani jiné národnosti v tomto směru nezaostávají a v porovnání s nearabskými národnostními minoritami na území ČR či v porovnání s českými spoluobčany, živnostenský list zaopatřuje stále velké množství Arabů. Preference statusu zaměstnance se výrazně objevuje u Egyptanů a Tunisů. Většina

příchozích Palestinců také volí tento způsob obživy, ovšem z důvodu jejich nízkého zastoupení není možné jejich pozice zobecňovat.

Mnozí Arabové ale nesetrvávají pouze v jednom zaměstnání a po nějakém čase z různých důvodů svou práci vystřídají. Někteří respondenti zkoušeli i přechody ze zaměstnání na podnikání a opačně, aby uživili sebe a případně celou rodinu.

Alímu uzavřeli cestu k vysněnému fotbalu, jelikož nesplnil veškeré podmínky k obdržení trvalého pobytu. „*Tak jsem si musel najít jinou práci. Já dělám jsem všechno možný. Začínal jsem jako kuchař po restauracích. Snažil jsem se prodávat parfémy. Přijel jsem do Prahy, abych podnikal, pracoval.*“ Alí si také jednou otevřel vlastní restauraci. „*Bylo to daleko, ale já měl své klienty, své lidi a přátele. Každý pátek já dělám něco. My pořádali národní téma: české, havajské, muslimské, arabské – břišní tance a tak.*“ Zanechat podnik musel kvůli potyčkám s majitelem domu. Dnes je Alí zaměstnán, ale o podobné restauraci stále uvažuje.

Júsuf se pokoušel také obchodovat s arabskými voňavkami. Dokonce kvůli podnikání přerušil studium. „*Ale nešlo to a potom jsem zavřel firmu, kvůli daním, protože voňavky už se danily jako alkohol.*“ V současné době Alí podniká s arabskými přáteli a zároveň je zaměstnancem mezinárodní firmy, kde pomáhá tlumočit a zprostředkovávat obchod.

Využití kapitálu jazyka a sociokulturní orientace pramenící z odlišného původu, se rozhodlo mnoho Arabů. Z našeho zkoumaného vzorku¹⁹ jich tak učinilo nebo to mělo v plánu 10 lidí.

Dalším vděčným a žádaným uplatněním jsou arabské fastfoody a restaurace nabízející především kebab. V Praze se potom také lehce uchytí ve směnárnách nebo obchodech se suvenýry. Tyto práce jsou mezi Araby považovány za méně výdělečné (k životu ovšem postačující), ale zato méně namáhavé s pravidelnou pracovní dobou.

V blízkovýchodních a severoafrických zemích je přirozené, když syn kráčí v otcových šlépějích. Vystuduje stejný obor jako otec a před ním jeho dědeček a pokračuje ve vedení rodinné firmy, podniku. Proto není ničím překvapivým, když do České republiky imigrují nové generace těch, kteří zde v 70. - 80. letech studovali, a buď studují tentýž obor, nebo pomáhají s obchodem otce, příbuzného.

Fajsala do ČR přivedlo pozvání pro něho a jeho rodinu od bratra, který zde po absolvování medicíny vedl pohostinství. V Sýrii Fajsal pracoval v rodinném kruhu, ale nedařilo se tak, jak by si představoval. Proto přijel za bratrem a lepšími výdělky. „*Brácha tu*

¹⁹ Zkoumaným vzorkem je pouze 23 arabských muslimů. Vezmeme-li v potaz fakt, že 5 z nich je na mateřské dovolené nebo studuje, kulturního kapitálu pak využila nebo využívá nadpoloviční většina.

už pracovat nechtěl, tak já jsem to vzal na sebe. Bohužel to tu není lepší. Snažíme se, snažíme se a nejde to.“

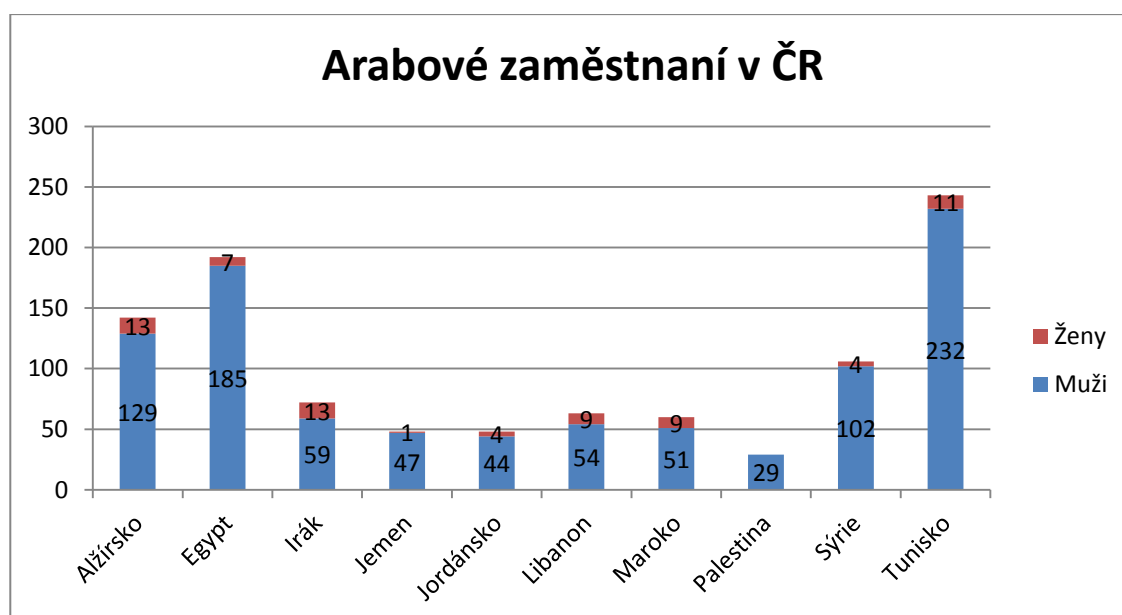
Ovšem když zde není na koho navázat, začíná se zcela od začátku, což mnohdy změní oborové či rodinou předané zaměření a pracovní plány.

Ámir pracoval v Sýrii jako fotograf. Jeho rodina tam vlastnila fotografickou firmu. *„Já jsem chtěl být větší profesionál. Tady v Čechách já jsem chtěl dělat, ale tady lidi nemaj zájem. Tady má každej foťák doma a umí dělat. Není jako u nás.“*

Ani původní specializace v novém prostředí mnohdy nepřetrvá. Džafar z Egypta a Zijád z Tuniska si ve svých původních zemích vydělávali jako maséři. Oba dva se domnívali, že ve svém vyučení budou pokračovat i v České republice. Podařilo se jim získat odpovídající zaměstnání, po nějaké době jej ale opustili. Zijád: *„Nelíbí vůbec masáž v České republice. Muž a žena, stejný pokoj, to určitě nebude dobrý, víte?“* Ahmed: *„Když máš manželku a děti, tak dělat masáž jiné ženě je zakázané podle islámu, proto já už nedělám ty masáže. Manželce se to nelíbilo.“*

Fádil se zde neplánoval usadit, ani do ČR nepřišel za manželkou. A když mu poprvé zabránila v prosazení se ve svém oboru geodeta neznalost českého jazyka, pokusil se uplatnit někde jinde a k odborným znalostem získaným v Alžírsku se už nevrátil.

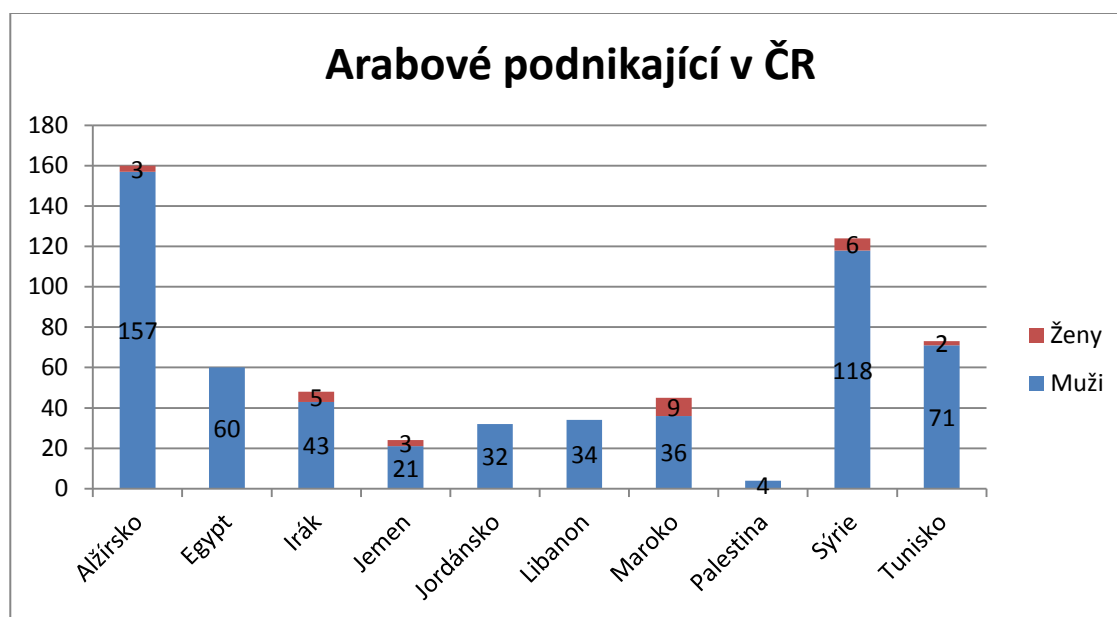
Jak jsme si již naznačili, pro mnohé z arabských žen v České republice je prioritou žít v nové zemi po boku svého manžela a rodiny. Životní rytmus ve střední Evropě je zřetelně rozdílný a někdy je stimulem ztráta bývalých zálib, ženské komunity a přátel, která ženu přiměje k úvahám o zaměstnání. Příhodí se, že manžel v nastalých podmínkách není schopen celou rodinu uživit.



Graf 12. Zaměstnanost arabských národností podle pohlaví (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 12. 2011.)

U našich komunikačních partnerek byla rovněž na prvním místě péče o rodinu a její pohodlí. Na rozdíl od Fátimy čerstvá matka Rana již přemýšlí o možnostech, které se jí (bývalé učitelce angličtiny) nabízejí. Manžel je zaměstnancem soukromé firmy a hlavní náplní jeho práce jsou jednání s arabskými zákazníky. Dokonalou znalost spisovné arabštiny by chtěla rovněž využít i Rana, ale láká jí spíše pozice zaměstnance státu. Uvažuje proto o tlumočnictví či překladatelství ve vládních sektorech.

Ambice mladé Záhiri jsou rovněž vysoké. „Doktor je nejužitečnější a my chceme pomoci všem. Vidíme, jak pořád někdo umírá.“ Z toho důvodu studuje se svými bratry střední zdravotnickou školu, na té se připravuje na lékařskou fakultu. V popředí zájmu je dnes pro Záhiru stále rodina a v budoucnu snad i její vlastní.



Graf 13. Arabské národnosti s živnostenským oprávněním podle pohlaví (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 12. 2011.)

3.2.1 Významní činitelé strukturální dimenze sociální integrace

„Integrační politika směřuje k tomu, aby cizinec byl samostatný a soběstačný (tj. byl schopen zapojit se plnohodnotně do života společnosti, řešit svou individuální životní situaci i situaci osob na něm závislých. Nedílnou specifickou částí integrace cizinců je dosáhnout schopnosti realizovat své aktivity bez závislosti na jiných subjektech)“ (Aktualizovaná Koncepce, 2011). Ze všech integrací je právě ta strukturální vnímána jako základní a

nejdůležitější. Ekonomická soběstačnost je pozorována závislostí na sociálních dávkách a kladně se hodnotí, přispívají-li cizinci do státní pokladnice daněmi (jako se předpokládá u většinové společnosti).

Mezi další elementy strukturální integrace se řadí bydlení a zdravotní pojištění. Dalším výrazným faktorem, který ji může ovlivnit je vzdělání získané v České republice.

3.2.2 Vzdělání

Motiv, průběh i důsledek vzdělávání na českých školách není podmínkou k dosažení integrace na strukturální úrovni, ale je nepochybnou výhodou a to nejen pro ni. Jak si na počátku ukážeme, jeho pozitiva pro integraci spadají i do dalších dimenzí: kulturní, sociální a identifikační.

Přínos studia v integraci do společnosti je patrný i u těch Arabů, kteří o přijetí českou společností mezi sebe nijak zvlášť nestojí. Ač bylo úsilí první skupiny studentů, kteří se po absolvování univerzity plánují navrátit ke své rodině, proniknout do české kultury a mentality znatelně nižší, studium zde je donutilo naučit se základy českého jazyka (příp. odborným termínům v jejich zaměření), orientovat se v normativní a hodnotové sféře kultury.²⁰ V naší tříčlenné skupině Málík i Ibrahím tyto základní předpoklady pro pobývání v hostitelské zemi získali. Problémy na cizinecké policii v době rozhovoru řešil Badr ze Saudské Arábie, který zde studuje 2 roky. Badr nemluvil česky. Neovládal ani základní česká slova a fráze, rovněž mu byla cizí česká kultura i společnost. Nevyhledával ji a neshledával na ni nic pozitivního. Informace o pobytu v České republice si vyhledával sám ještě před odjezdem. Toto minimální úsilí se nyní odráží v možnosti detence, které Badr čelí. Svoji roli zde bude hrát Badrův mladistvý věk i délka pobytu.

Stipendia jsou velice vyhledávaným pomocným prostředkem mnoha Arabů, kteří by si bez nich delší pobyt v zahraničí nemohli dovolit. Některá sebou přinášejí určité závazky těm zemím či institucím, kterými byla udělena. „*Rodiče sem přijeli dokončit si doktorát v 90. letech. Vláda jim platila studium, ubytování, a pak po nich chtěli, aby se vrátili. I když tam probíhala válka.*“ Vyprávěl Muhammad, který se narodil již v České republice, ale rodiče pocházeli z Iráku.

²⁰ V tomto případě nehrála roli pouhá interakce s Čechy nebo jednání na úřadech, ale i informovanost v podobě českých zákonů. Jejich práv a povinností.

Z Českého statistického úřadu je možné získat kusé informace pouze o studentech z Jemenu, Jordánska nebo Libye. Označení samoplátců převažuje pouze u Libyjců, což je vyvozeno z ropného bohatství v zemi. S kvalitou škol (převážně lékařského nebo technického zaměření) byli spokojeni všichni. Stížnosti padly pouze na úroveň angličtiny, kterou školy disponují.

Základní školy, střední školy

Instituce školy je pro děti tím největším integračním přínosem po stránce vědomostní, kulturní, jazykové a sociální, který vyplývá přirozenou cestou.

Zatímco táta a máma chodili na kurzy angličtiny a dodnes maminka mluví česky poměrně špatně, Záhira, která ihned po příjezdu byla s bratry posílána do školky, dnes češtinu ovládá velice dobře. A kdyby nenosila hidžáb, při komunikaci s ní by rodilý Čech nepoznal její palestinský původ. S rodinou a přáteli ale stále mluví arabsky.

Muhammad, který se v České republice už narodil, měl před příchodem do školky oproti Záhiře značný náskok. Základy češtiny a společenského chování pochytil už z televize. Sám byl ale vystaven komunikaci v češtině také až ve školce, jelikož rodiče doma mluví stále arabsky.

Velice obtížným a složitým úkolem je začlenění starších dětí do vyššího stupně povinné základní školy. Děti jsou vystaveny stresům nejenom z nového, ale hlavně kulturně, sociálně a jazykově nesrozumitelného prostředí. „Praxe, kdy školy řeší situaci zařazováním žáků až o několik ročníků níže než odpovídá jejich věku, je kontraproduktivní a k integraci žáků cizinců nepřispívá“ (Aktualizovaná Koncepce, 2011). Finanční zajištění jazykových kurzů je praktikováno pouze dětem ze zemí Evropské unie. V případě žáků ze třetích zemí tento nedostatek řeší stát dotacemi na projekty škol. S přijetím na střední školu je to ještě složitější. Cizince ovládající pouhé základy češtiny přijmou často pouze na učilištích, pokud rodiče nemají dostatek financí na soukromé školy.

Muslimská obec nemá k založení vlastních škol pro děti dostatečný právní status. V roce 2004 dosáhlo Ústředí muslimských obcí registrace 1. stupně, který ale stále nepovoluje jejím zástupcům tyto školy zakládat. „*To je naším hlavním cílem mít muslimské školy pro děti.*“ Vyjádřil se kazatel Islámského centra v Teplicích Marei Abbas, který výchovu dětí v českých školách považoval za největší problém muslimů v České republice.

Ještě před pár lety bylo umožněno Arabkám poslat své dítě do muslimské arabské školy v České republice. Libyjská ambasáda zařizovala studium dětem arabských rodin. Učilo se v arabštině a rozvrh odpovídal rozvrhu na libyjských školách. Primárním účelem této instituce bylo zajištění vzdělání dětem arabských diplomatů, kteří zde pobývají pouze na dobu určitou a po vykonání práce opouštějí i s dětmi Českou republiku. „*Byli tady poměrně dlouho, ale škola byla zrušena před dvěma lety. Já si myslím, že zájemců bylo poměrně málo.*“ Domníval se Vladimír Sánka, který je v současné době místopředsedou Ústředí muslimských obcí.

Z hlediska integrace představují arabské školy a školky separaci dětí cizinců od základů českého učiva, vzdělání, předpokladu k poznání českých hodnot, norem a idejí. Dítě téměř nepozná české vrstevníky a stěží se naučí přirozeně komunikovat v češtině. Muslimské školy a školky by segregaci dětí od české společnosti představovaly také, ovšem oproti arabským výrazně nižší, pokud by vyučování probíhalo v češtině s arabštinou jako předmětem, nebo bilingvně. Další podmínkou by mohly být některé předměty (s kvótou po formátové nikoli obsahové stránce) vyučované na českých školách.²¹ Potom by tato separace nemusela nést takové následky do života v českém prostředí a integrace by se mohla rozvíjet ve všech dimenzích.

Názor, že nedochází k razantní separaci dítěte od české společnosti, zastával nejen Murai Abbas, ale i Vladimír Sánka: „*Ale v arabských školách se učí jako v jiných. Mají tam možná navíc náboženskou výchovu, jaká je běžná i v arabských zemích... Akorát, že je to škola, kam se soustředí děti muslimských rodin. A nemají tam problémy s jídlem, oblečením atd.*“

Třináct respondentů už vychovávalo vlastní děti v době výzkumu. Někteří již měli zkušenosti se školkami a školami, jiní na to sebe a děti teprve připravovali. Ze skupiny těch, kteří se až po určité době strávené v České republice rozhodli pro trvalý pobyt a mají děti, byly právě rodičovské závazky tím racionálním důvodem k doživotnímu setrvání. Manželky Hámida, Alího, Ismáíla, Háfize, Omara, Ahmeda, Sádika, Džafara a partnerka Kásima pocházely z České republiky. Výběr českých školek a škol tak byl samozřejmostí. Ve všech případech byla komunikace a zajišťování administrativních a ostatních praktických záležitostí ohledně vzdělání dětí zajišťována českými maminkami. Tato situace je dána nejen arabským genderovým vnímáním matky jako vychovatelky, ale také znatelnější praktičností logicky vycházející z matčina původu. K odlišnostem výchovy a problematice smíšených manželství se vrátíme později, nyní je ale vhodné doplnit, že role otce je podstatná při rozhodování o

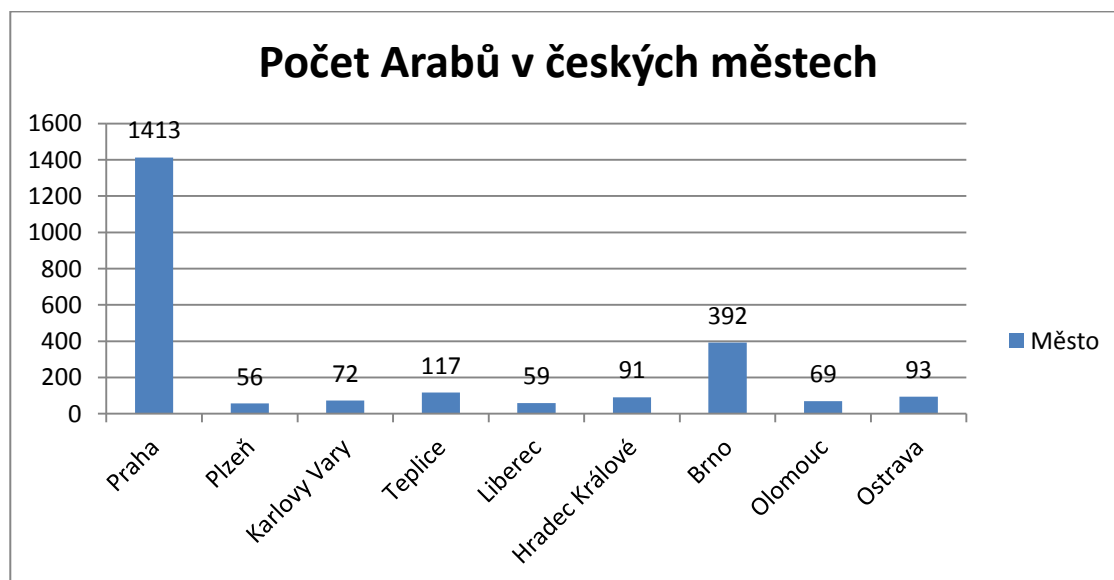
²¹ Inspirováno již existující židovskou školou v Praze.

zásadních záležitostech týkajících se rodiny. Ve skutečnost tato rozhodnutí ale převádí žena, které je k tomu zaopatřen čas a prostor. Jestliže potom situaci zkomplikovaly neshody obou partnerů, v případě rozvodu děti zůstaly u české matky. V rozhodování o jejich výchově a budoucnosti potom měla definitivní slovo matka.

V hodnocení českých školek a škol se většinou objevovaly postoje neutrální a pozitivní. Islám takto malým dětem zakazuje pouze vepřové maso, se kterým v českých školních jídelnách nebo školkách mohou často přijít do styku. Toho se praktikující muslimové snaží vyvarovat domluvou s vychovatelkami nebo družinářkami. Samotné děti o tomto tabuizovaném pokrmu vědí a podle plánovaného jídelního menu si od maminek tu a tam přinesou vlastní jídlo.

Kritický postřeh zaznamenal Muneeb Hassan Alrawi: „Normálně, kdybychom šli po pravidlech českého sekulárního státu, víte, že do škol nemá patřit žádné náboženství. Takže ani toto (projevy spojené s křesťanskými svátky Vánoc a Velikonoc) by tam nemělo patřit. Ale my nikdy to nebudeme řešit, protože my učíme naše děti brát to tak, jak to je. Respektovat, že tato země, tento národ, lid má kořeny takové, ale my máme svou identitu.“

3.2.3 Bydlení



Graf 14. Zastoupení Arabů v jednotlivých českých městech (zdroj dat: ČSÚ. Stav k 31. 12. 2009)

Jak je možné si z grafu povšimnout, Praha při výběru usazení zřetelně převažuje. Volba jiného města vyplývá z umístění fakulty, na které imigrant absolvoval své studium, nebo na které se učil jeho příbuzný. Pro zabydlení se v mimopražském městě je dalším motivem rodiště české manželky nebo člena rodiny, který emigroval a usídlil se již dříve. K rozhodnutí přiměla i lukrativní nabídka pracovní pozice. Uvedená města v tabulce neodpovídají požadavku největších krajských měst. Někteří Arabové totiž dávají přednost lázeňskému prostředí s mešitou než početnějšímu městu bez krajanské komunity. Muslimská obec ani krajanská síť se v případě našich respondentů nestala nikdy primárním důvodem pro usazení jako spíše potěšující okolnosti.

Na rozdíl od jiných evropských zemí, arabská minorita v České republice společně bydlení nevyhledává. Jejím nízkým zastoupením a ještě nižším počtem těch, kteří se k islámu veřejně hlásí a praktikují ho, se vysvětluje preference soužití s českou majoritou. V průběhu rozhovorů byla zaznamenána výpověď o skutečném přání některých se integrovat. Rozhovor byl učiněn s arabským muslimem, který rovněž vypráví o předjímání budoucnosti svých krajanů. *„Já mám realitní činnost. Jednou měl jsem nápad, že dělám pozemek a dělám na rodinné domy a prodám to muslimovi a budou sousedi. Panelák muslimský. A říkal jsem tento nápad mým kamarádům a oni všechny nesouhlasili. ‚Nechceme dělat tak. Proč? To není dobrý pro naše dítě. Lepší mezi lidmi víc.‘ Když spolu budeme držet jeden rytmus, tak je jiný, rychlejší než rytmus kolem nás.“*

Pouze v Teplicích pronajímal majitel ruského původu byty Arabům a jiným emigrantům ve stejné lokaci.

U výzkumného vzorku arabských muslimů, převažovalo bydlení v pronájmu bez ohledu na plány pobytu do budoucna, což je dáno především logickým vyústěním finanční situace. Vlastnictví tak uvedli ti, kterým se ekonomické aktivity v České republice daří nebo ti, jimž byl dům, byt zprostředkován příbuznou či blízkou osobou.

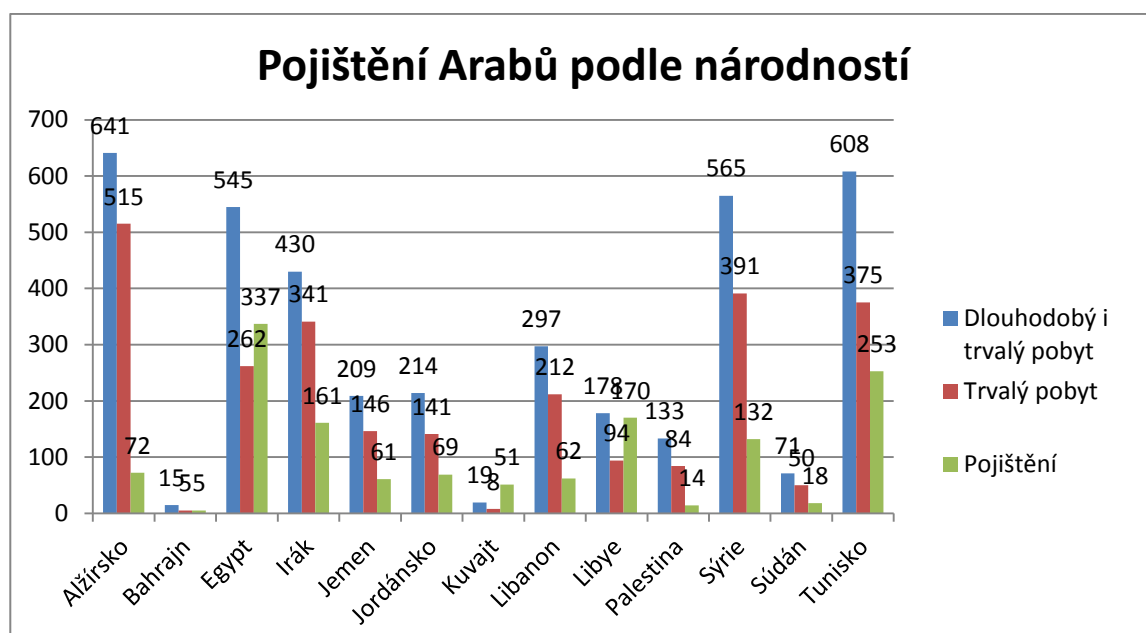
3.2.4 Zdravotní pojištění

Zdravotní a jiná pojištění jsou rovněž známkou integrace do společností ukotveného systému.

O tom, jakou měrou takové pojištění může pomoci nebo jeho případná absence uškodit, ví své Hámid, který byl účastníkem násilné potyčky, jež pro něj měla trvalé následky. Z jeho

výpovědi vyplynulo, že se stal se svými kamarády terčem rasistických nárážek skupinky skinheadů, která neskončila u pouhých slov. Právě s Hámidem se začal jeden mladík prát. Po tomto incidentu skončil Hámid v nemocnici a mladík před soudem. Bez zdravotního pojištění si musel Hámid platit operaci oka sám, což mu (a jeho rodině v Iráku) způsobilo značné komplikace. Dnes si již pojištění hradí.

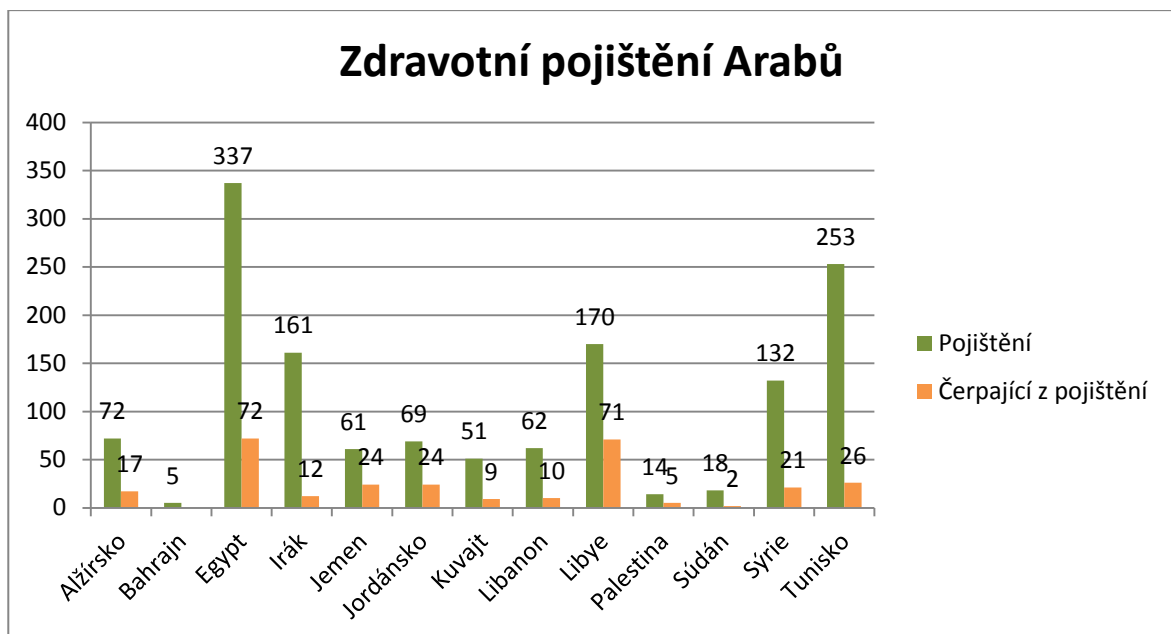
Zobecnit postoj k zdravotnímu pojištění na arabskou společnost v ČR můžeme pomocí dat vyhledaných na Českém statistickém úřadu.



Graf 15. Zdravotní pojištění arabských obyvatel podle národností (zdroj dat: ČSÚ. Stav od 1.1. – 31. 12. 2010.)

Z grafu je patrné, že zdravotní pojištění není úplnou samozřejmostí pro arabské imigranty. Procentuálně nejméně se o něj ucházejí Maročané, Palestinci a Alžířané. Naopak zájem si toto pojištění platit pramení z řad Libyjců.²²

²² V případě Kuvajtu zřejmě došlo k překlepu v datech.



Graf 16. Využití zdravotního pojištění jednotlivých arabských národností (zdroj dat: ČSÚ. Stav od 1. 1. – 31. 12. 2010.)

Dále si můžeme z grafu povšimnout, že ani Maročané ani Saudští Arabové se na ose vůbec neobjevili.

3.2.5 Shrnutí strukturální dimenze sociální integrace

Pro zobecnění u zhodnocení integrace Arabů ve strukturální dimenzi bychom potřebovali i taková data, která české instituce nebo úřady nesmějí uveřejnit nebo přímo evidovat (ochrana lidských práv). Zaměříme se proto pouze na náš výzkumný vzorek respondentů a to opět s jejich rozřazením podle úmyslu délky pobytu.

Z pohledu Miroslavy Rákoczyové a Roberta Trboly, kterým k dosažení strukturální integrace u přistěhovalců stačí získání práv a přístupu ke klíčovým institucím hostitelské společnosti, by v případě první tříčlenné skupiny nebyl integrován pouze Badr.²³ Pokud bychom hodnotili tuto dimenzi podle Evropské komise, z úhlu ekonomické soběstačnosti, situace by se nám obrátila. Málík i Ibrahím zde studují na stipendia, což svědčí spíše o jejich závislosti na státu. Badr pochází z výrazněji bohatšího státu, kde Česká republika stipendia ani nenabízí. Studium si tak platí sám.

²³ Důvody byly již výše uvedeny.

U druhé pětičlenné skupiny, která je dnes přesvědčena o svém budoucím životě v ČR, byly podmínky strukturální integrace splněny.

Integraci lze přiřadit i třetí šestičlenné skupině, ve které pouze Ámir nemohl dlouho získat zaměstnání. O stálejší plat se mu postaral Arab navštěvující s ním měřitu. Tento postup neodpovídá zcela regulím integrace, nicméně Ámírova současná pracovní pozice již ano. Problematické se rovněž ukázalo získání trvalého pobytu pro Omara, který byl již několikrát neúspěšný. Z toho důvodu dnes stále setrvává se statutem dlouhodobého pobytu za účelem sblížení rodiny.

V poslední devítičlenné skupině se objevují arabské ženy. Dvě pobírají rodičovské příspěvky a jedna chodí do školy, což se ovšem s integrací nijak nekříží. Do současných platných zákonů o rodině zapadá i situace, kdy žena zůstává v domácnosti a je živena manželem. Z mužů lze pochybovat o integraci pouze u Nadžíba, který řeší v současné době s cizineckou policií problémy vztahující se k žádosti o trvalý pobyt.

3.3 Sociální síť a interaktivní dimenze integrace

Tuto část otázek jsme při výzkumu zaměřili na postupně utvářené vztahy arabských přistěhovalců v novém českém prostředí. Jedná se o velice důležitý faktor při obecném posuzování české společnosti jako takové, což se odráží následně na integraci jedince, jeho trávení volného času a způsobu života. Neintegrováný jedinec se české společnosti, je-li to možné, vyhýbá. Volný čas tráví s krajany a rodinou. Pokud se jedná o muže, hledá v takovém případě budoucí manželku ve své rodné zemi.

Pro větší přehled si vymezíme jednotlivé okruhy, ve kterých se pravidelně odehrává společenský život Arabů. Mezi tyto základní okruhy řadíme rodinu, přátele a pracovní kolektiv. Pro vymezení podstatných interakcí vypovídajících o integraci se pozastavíme u zkušeností s komunikací na úřadech a cizinecké policii.

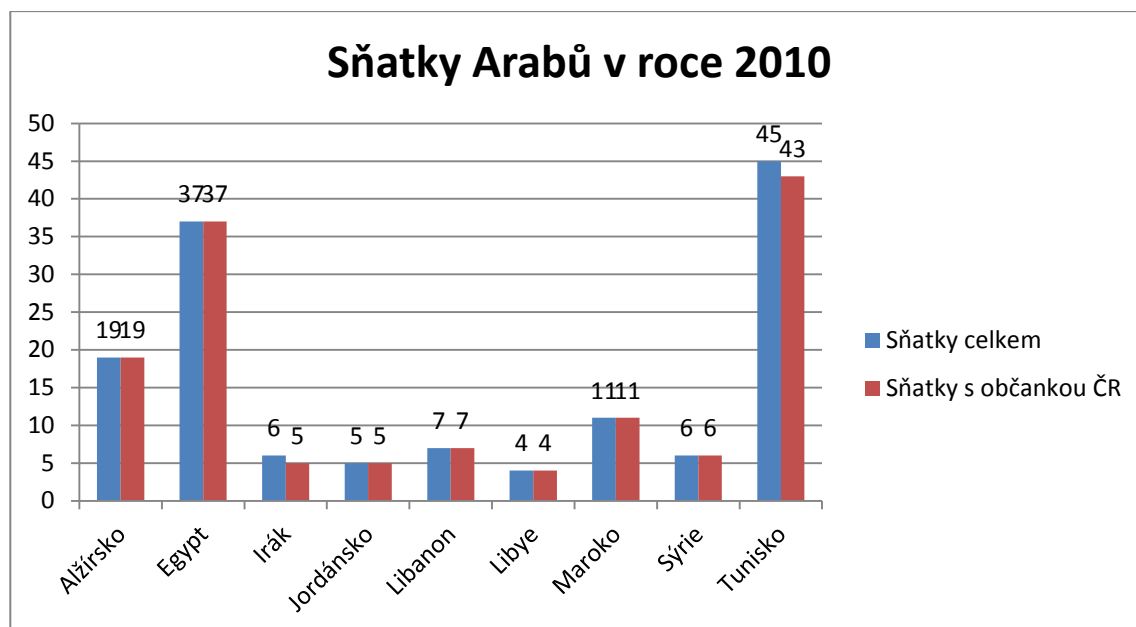
Jak už bylo uvedeno, ukotvujícím elementem arabského imigranta je rodina. Jedná-li se o manželství smíšené a děti se narodí a vyrůstají v České republice, myšlenka na návrat do rodné země se většinou opouští.

3.3.1 Rodinné vztahy

Manželství, kde jeden z manželů je arabské národnosti, výrazně převažují na rozdíl od manželství, kde se hlásí oba k arabské identitě (ať už ze stejného nebo jiného arabského státu). Vycházíme zde především ze značného nepoměru Arabek žijících v České republice. Pro nedostatek statistických dat si postačíme pouze s vlastním výzkumem a akademickými pracemi Veroniky Křesťanové, Barbory Drápalové či Ilony Kolářové.

Co se týče pohlaví národností v uzavřených smíšených manželstvích, panuje zde rovněž nepoměr. Zatímco Araba s Češkou oddávají české radnice pravidelně, Čecha s Arabkou zcela výjimečně. Toto pravidlo si názorně můžeme představit na následujícím grafu z roku 2010 vykazujícím počty uzavřených manželství jednotlivých arabských národností. Český statistický úřad, ze kterého byly vytaženy tyto informace, neobjevil v záznamech jednotlivých matrik žádnou provdanou Arabku na území České republiky. Tuto situaci není možné vysvětlovat pouze početní převahou Arabů, ale rovněž i vírou, která muslimkám ukládá provdat se pouze za muslima. Českých konvertitů přibývá, ale jedná se spíše o ženy než

muže. Z rozhovorů vyplývá i četnost sňatků s Českami v arabských zemích, kde dochází k prvnímu seznámení obou partnerů.



Graf 17. Počet uzavřených monokulturních a smíšených manželství Arabů v ČR v roce 2010 (zdroj dat: ČSÚ. Stav k r. 2010.)

V roce 2010 tak bylo na radnicích oddáno 140 Arabů, přičemž pouze 3 z nich si za manželku nevzali Češku. Tento graf vypovídá spíše o statusu quo. Patrné je to u Alžířanů, kteří v roce 2006 uskutečnili až 67 svatebních obřadů, v roce 2007 došlo k propadu o 38 obřadů, přičemž sestupná tendence pokračuje až do roku 2010 (ČSÚ, c 2012). Do manželství se ale podle islámu nevstupuje na radnici, ale v mešitě. I samotné mešity je možno oželeť, sejdou-li se snoubenec, dva svědci a zákonný zástupce manželky. Islám nepovoluje žít v páru bez oddání. Proto, když se v České republice seznámí muslim s nemuslimskou Češkou, je svatební rituál před společným soužití povinností.

Přistoupíme-li k respondentům z druhé skupiny, o založení prokreační rodiny se v České republice pokusili už všichni. Manželství s Češkou nevydrželo Hámidovi a Fádilovi. Džafar se o budoucím rozvodu vyjádřil také.

Manželství se Fádilovi rozpadlo po 10 letech. „*Nemohla mít dítě a věděla, že mi Arabové jsme na děti.*“ A tak v tísnivé situaci, kdy Fádil ležel v nemocnici a ona nezvládala vést společný obchod sama, rozhodli se pro rozvod. V době rozhovoru mluvil Fádil o nové české

přítelkyni a společných plánech o založení rodiny. „*Já tady ani muslimku nehledám. Mně nevadí, že není muslimka, nenosí šátek. V islámu nikoho nepřemlouváme do víry.*“

Muslimku nehledal ani Hámid. Vysvětlil ale své novomanželce, na čem mu ve víře záleží. Chtěl, aby jeho děti byly muslimové. S tím ona souhlasila, a tak oba uzavřeli manželství na radnici. Po narození dcery musel Hámid z rodinného důvodu na čas do Iráku. Když se po pár týdnech vrátil, manželka mu oznámila, že se s ním rozvádí. Jejím rozhodnutí nerozumí Hámid dodnes. Před odjezdem se domlouvali na druhém dítěti, bydleli u jejích rodičů, kteří proti Hámidovi nic nenamítali. Nejenže dceři nedala domluvené druhé arabské jméno, ale ani neuvedla Hámida do jejího rodného listu. Dovolila mu dceru pouze pravidelně navštěvovat. Po této traumatické zkušenosti má dnes Hámid obavy seznamovat se s jinými českými ženami.

Džafar se seznámil s českou manželkou v Egyptě, kde manželka přestoupila na islám, a vzali se. „*Žena jako přítelkyně ztratí všechny závazky, když s někým žije a není manželka. Ale když je manželka, tak má všechna práva. Ale když on má přítelkyni, svobodnou a on je pryč a ona neříkala, že měla druhý přítel, tak on neví, koho má děti. Když ztratíte dítě, neví, kdo je jeho táta, odkud přišel.*“ V České republice se jim narodily dvě děti. „*Děti budou muslimové podle jejich přání. Když budou chtít, tak budou muslimové.*“

„V islámském pojetí je muslimem každé dítě, i to narozené do nemuslimské či ateistické rodiny, dokud nedosáhne věku samostatného úsudku, kdy je schopno volit mezi správnou a špatnou stezkou“ (Syed, 2011, p. 12).

O své postřehy a zkušenosti s výchovou dětí v arabských rodinách se podělil Vladimír Sáška: „*To je docela problém, samozřejmě. Záleží na víře rodičů. Ti, kteří islám nepraktikují nebo jenom vlašně, tak ani děti nevedou k praktikování. Dítě dosáhne krizového věku kolem 10 let. A dost často je problém, že se nepodaří vychovat děti tak, aby se vyhýbaly všemu, co je neislámský. To je velmi obtížné udržet v hranicích. Zním i rodinu, která odešla do Jemenu a hlavním důvodem byla výchova. Je to ale výjimečné. Hodně lidí o tom jen přemýšlí. Mají tady rodinu, práci, jsou zde zabydlený. Spíš to vidí jako problém a mluví o tom.*“

S výchovou dětí má své zkušenosti Alí, který se oženil v Plzni s Češkou. „*Ona je křesťanka. Chtěl bych, aby byla muslimka, ale nutit jí nemůžu.*“ Manželka ale souhlasila s výchovou dětí podle islámské víry. Chlapec už je náctiletý, a proto už mu otec vše vysvětlil a ukázal. Až dosáhne „věku samostatného úsudku“ i holčička, bude si otec přát, aby nosila šátek. Co ale určitě bude Alí chtít po své dceři je, aby se provdala za muslima.

„To první věc tady v Česku: on má strach na jeho dcera, víc než na jeho kluk. A to je jako tady největší problém najít muslima. Kdo bude vzít jeho dcera tady? U chlapce nemají strach. Oni si řeknou: ‚Jestli on si vezme Češku, tak pro něj není zakázaný v náboženství a není ostuda.‘“ Domnívá se provozovatel modlitebny v Brně, Bader Mea Eknaifith.

Tato obava o zachování víry v rodině pramení ale především u praktikujících muslimů. Ismáíl už v Sýrii nedodržel všechny pilíře islámské víry. Modlit se definitivně přestal až v České republice při studiu, kde se seznámil s českou katoličkou. Jeho cestovatelský a podnikatelský duch si vybral svoji daň na podílu výchovy dcery, která je dnes dospělá, ale v Boha nevěří. Vzala si nemuslima. *„Tak já jsem chtěl, aby si vzala muslima, ale člověk, který byl dobrý a charakterní, tak proč ne? Aby věřili sami v sebe, a aby věřili v Boha, ale nemusí to být islám.“*

Rodina, kterou zde arabští přistěhovalci vytvářejí, je zcela jiná, než na kterou byli zvyklí ze svých zemí. Arabská rodina má patrilinéární charakter, a pokud nemají novomanželé dostatek financí na vlastní bydlení, pak i patrilokální. Vztahy rodin jsou ovšem tak pevné, že lze mluvit spíše o rozšířených než o nukleárních rodinách. Přejít do současných českých poměrů, kde křehkost rodinných vazeb se projevuje i na nestálosti rodin nukleárních, se stává pro Araby obtížným a mnozí se této neblahé zkušenosti snaží vyvarovat právě svatbou s osobou kulturně a nábožensky blízkou.

Ještě než přistoupíme ke třetí skupině, pozastavíme se u rodiny orientační, kterou Arabové opustili, ale kterou mnozí pravidelně navštěvují nebo jsou s nimi v kontaktu. *„Ano, mamince občas zavolám. Příští týden za nima jedu. Lepší takhle v zimě, to si vybírám dovolenou, protože v létě je tam strašný vedro. Ale tam není co dělat, nudím se tam. Takže většinou odjedu dřív a ‚přebukovávám‘ si letenku, což je dražší, ale mě už to tam nebaví.“* Přiznal se Fádíl. Hámid i Fádíl opustili svou zemi v době občanských nepokojů, etnických konfliktů. Hámid ale svoji rodinu navštěvuje pouze za výjimečných okolností. Alí byl dvakrát v Tunisku sám o ramadánu. Se svojí rodinou jezdí za maminkou a otcem podle počasí bez ohledu na náboženský svátek. Ismáílova neposedná povaha narušila vztahy s rodinou už v Sýrii. *„Já mám dva bratry. Nikdo nepřijel za mnou na návštěvu, tatínek nepřál. On říkal: ‚Ty žiješ jako cizinec, tak ty umři jako cizinec. Ale bratři ať žijí normální život.‘“²⁴* Kontakt

²⁴ „Tak například dominuje-li u individua touha po novém zážitku, může to vést k tendenci ignorovat převládající typy chování skupiny a skupinové zájmy. Takový člověk stojí proti konformitě, je to typ bohéma. Jeho opakem je člověk toužící po bezpečí rodiny, skupiny, a proto se snaží co nejvíce vyhovět požadavkům skupiny, jejím normám chování. Oba typy své postoje navenek symbolicky demonstrují“ (Dubovický, 1995, p. 23).

s rodinou ale Ismáíl nepřerušil po celých 16 let, kdy se s nimi neviděl. „*Když jsem studoval, čekal jsem na poště ty dlouhý fronty. Později už jsme si volali přes mobilní telefony.*“ A v době, kdy se v Sýrii situace změnila, po příjezdu zaplatil Ismáíl finanční obnos státu, aby nemusel na vojnu a mohl se vidět s rodinou a představit jí jeho vlastní.

Z třetí skupiny emigrovali Zijád a Ámir do České republiky za svými manželkami, které odsud pocházely. Manželka Ámira má otce Syřana. S Ámirem se seznámila v Sýrii, kde měl Ámir obchod. Čekala na něj, až se vrátí z války v Libanonu, ale poté se chtěla vrátit do České republiky za svojí rodinou. I Ámir měl v České republice strýce, který se zde po studiích usadil. „*Jemu je 55 a on nemá nikoho. Od nás musí jeden z jeho rodiny pomáhat a postarat se o něho.*“ Rodiče Ámira proto nic nenamítali, když se jim svěřil s trvalými plány zůstat v ČR. Ámir má tři děti. Všechny mají arabská jména. Nejstarší dcera navštěvuje v Brně arabskou školku, ale chystá se za rok do české školy. Ámir netrvá na šátku u své dcery. Je pro něj ale důležitá víra jejího nastávajícího. Manželství Ámirovi nevydrželo a dnes je rozvedený. Zijádova manželka má oba rodiče Čechy. Seznámili se v Tunisku, kde se vzali. Manželka ale trvala na odjezdu do Čech. Po svatbě konvertovala k islámu. Zijád se domnívá, že skutečně věří, protože po příjezdu do Čech si půjčila hodně knížek o islámu, nosí šátek a v novém městě má muslimské kamarádky. K nošení šátku ale manželku Zijád nenabádal. „*Protože není naše stát. To je úplně něco jiného v České republicy, jak v Tunisku. Tam je kultura muslimský a všechno lidi stejné.*“ Zijád navštěvuje svoji rodinu v Tunisku často, v kontaktu jsou také každý den po telefonu.

Háfiz poznal manželku až v Česku. Nejprve byli oddáni podle islámského ritu, „*protože to není takový velký obřad, ale je jednoduchý.*“ Po třech letech společného soužití manželka konvertovala k islámu. „*Já jsem na ní netlačil a nikdy nebudu. Nenosí šátek. Nosila ho jen na nějaká setkání, nebo když jsem jí nějaký koupil.*“ Manželčini rodiče přijali Háfize zpočátku s obavami, když zjistili, že si jejich dcera vzala Araba. „*Oba víme, jak to je – povaha česká. Ale pak viděli, že se o ní starám dobře, mám doktorát, ona je šťastná.*“ Předtím, než poznala Háfize, měla jeho manželka psychické problémy. Když rodiče viděli, že problémy v novém vztahu ustaly, změnili názor. Po prvním dítěti, cestách do Jordánska, Egypta, nebylo přestoupení na islám nečekanou událostí. „*Všichni přijali to jako normální.*“ Dnes má Háfiz tři syny. Váhu přikládá tomu, „*aby byli pyšní, čestní a hrdí na to, co je a kde je.*“ Vysvětlovat pravidla islámu začal svému nejstaršímu synovi, který již překročil hranici 10 let. Když syn nemá školu, navštěvuje s otcem i mešitu. „*Mladší neberu, protože ti ještě neví, co to je.*“ Manželka do mešity nechodí, nerozumí si s tamějšími ženami.

Palestinci Omar a Sádik se se svojí nadcházející poznali až v ČR. Omarova manželka svolila ke konverzi. O její upřímné víře není Omar zcela přesvědčen. Sádikovi nebránilo při svatebním obřadu vědomí, že jeho žena je křesťanka. Oba přistěhovalci se mohou pochlubit smíšeným párem dětí. „*O víře si rozhodnou sami.*“ Liberálně prohlásil Sádik, kterému nezáleželo na národnosti budoucího manžela své dcery.

Svobodné rozhodování ve víře i volbě partnera ponechal rovněž Ahmed své již 23 leté dceři. „*Neprojevím takovou zájem, aby se stala muslimka. Něco jsem jí řekl o islámu a takhle, ale že bych jí tlačil, to ne.*“ Ani svou manželku, která dodnes nepřestoupila na islám, do ničeho Ahmed nenutil. Seznámili se 3 roky po jeho odjezdu z Iráku.

Čtvrtou skupinu si rozdělíme na respondenty, kteří žijí v manželském svazku s krajankou/krajanem, a na ty, kteří žijí ve smíšeném manželství.

Interkulturní manželství ze čtvrté skupiny respondentů

Muríd poznal svoji ženu při studiích v České republice. On studium z podnikatelských aktivit ukončil dříve, manželka stále studuje medicínu. Nemají dítě, a tak jejich společná budoucnost není vázaná na ČR. Murídova situace je poněkud odlišná od ostatních. Mnozí z dotázaných v ČR setrvali kvůli české manželce, ač sami tíhli ke své zemi. Murídovi posílají bratři z rodinné firmy peníze, když potřebuje. Sám je ekonomicky velmi činný a o českém prostředí mluví jako o magickém místě s příjemnými lidmi a mnohými kvalitami. Zde je to ale manželka, která by raději hledala životní štěstí v jiné zemi (v tomto případě v Kuvajtu).

Nadžíb si vzal Češku brzy poté, co se poznali. Jednalo se ale pouze o islámský obřad. Nadžíb vyprávěl, že aby mohli být spolu, musela manželka přijmout islám. Osobně si ale myslí, že manželka nevěří. Nenosí šátek, nemodlí se. Před čtyřmi měsíci měli svatbu na radnici. Nadžibova manželka je o 16 let starší a má už vlastní dospělé děti. Její věk Nadžibovi vadí a stydí se za něj. S manželkou tak nikam nechodí. Oba se ale vídají málokdy. Míjí se jim pracovní doby. Tento stav Nadžibovi možná zajistí trvalý pobyt, nikoli však šťastné manželství. Nadžíb se přiznal, že manželku nemiluje a dívá se po jiných dívkách. Svou orientační rodinu nenavštívil od doby, kdy Irák naposledy opustil. V kontaktu s ní ale na dálku je, rodiče mu posílají peníze do Čech.

Manželství skončilo také Kásimovi, který se seznámil s manželkou po internetu. Ona pak za ním do Maroka několikrát přijela, ale nakonec jej přemluvila k emigraci do České republiky. Po třech letech si ale přestali rozumět podle Kásima z důvodu netolerance. Před rokem se seznámil s Češkou, která v začátcích vztahu otěhotněla. „*Bohužel, neplánovali jsme to. Ještě neměli jsme manželství. Ona je ateistka. Nevěří, to mi vadí. To je těžký, že nemůžeme si rozumět. Já si myslím, že ona měla nějaký problém v dětství s její rodiny a nedostala pomoc.*“ Kásim se pokoušel své nové partnerce vysvětlit základní principy víry. „*To záleží jen na ona, jestli ona chce, ona bude.*“ S českou ateistkou vychovává dnes Kásim čtyř měsíční dcerku, která nosí arabské jméno. Přítelkyni výchova podle islámu nevadí, dokonce jí islámské hodnoty imponují a v tomto směru Kásima podporuje. Způsobu praktikování islámské výchovy Kásim popisuje: „*Tak ona vidí, když jsme spolu, jestli táta opilý, chodí jenom na bar – tak děti asi budou takový. A když uvidí, že tatínek modlí, tak ona se zeptá a táta zkusí vysvětlit. To už potom záleží na dítěti. Ty je učíš a ono pak rozhodne.*“

Júsuf má zkušenosti soužití jak se syrskou manželkou v Česku, tak s českými přítelkyněmi. Při studiích v Sýrii se seznámil s Martinou, jejíž otec je Syřan a matka Češka. Martina vyrůstala v Sýrii. Její rodině v Sýrii se nelíbilo, že je Júsuf muslim, ale když ho poznali, přestali proti svatebnímu obřadu namítat. Po nějaké době se Martina odstěhovala za Júsufem do České republiky. „*Já mám dvě sestry, obě zahalené. V Sýrii 50% jsou zahalené, 50% ne. Moje sestry zrovna jsou. Ony se rozhodly samy. A teď Martina přišla za mnou s nima na letiště a byla také zahalená. A mně to moc vadilo. Říkal jsem jí: ,Ty o tom nevíš nic, přečti si něco, zeptej se.*“ Martina si tehdy šátek sundala, situace se ale znovu opakovala. „*A byli jsme v Mekáči a všichni se na ní dívali, protože byla zahalená. A já jí říkal: ,Miláčku, já nechci, abys byla zahalená, aby se na tebe dívali a kluci ukazovali.*“ Rozvod Júsufa s Martinou byl zapříčiněn zcela jinou, nešťastnou událostí. Po rozvodu vystřídal Júsuf několik českých partnerek. Vztahy končily přibližně po dvou letech z různých důvodů, jenž se ale nikdy netýkaly Júsufovy víry. Islám byl zpočátku nepřijatelným pouze pro rodiče dívek. Většinou ale jen do té doby, než si s Júsufem promluvili nebo ho blíže poznali. K tomu Júsuf dodával, že na ně byl trpělivý, i když ho třeba nevybíravě napadali.

Monokulturní manželství ze čtvrté skupiny respondentů

Ve čtvrté skupině se nacházejí také ti, kteří do České republiky přijeli s rodinou nebo si pro ni poslali. Fajsál zde již měl vybudované zázemí prostřednictvím svého bratra, proto se

odvážil do České republiky přicestovat s manželkou a třemi dětmi. Manželka šátek nenosí a modlí se s Fajsaem jen v měsíci ramadánu. Žádné z dětí nedosáhlo věku 10 let. Fajsal si ale klade za povinnost děti s islámem seznámit.

Jazíd a Rana jsou manželé. Jazíd se při studiích v Praze seznámil s českou katoličkou. Manželství se ale brzo rozpadlo. Důvod rozvodu viděl Jazíd v ortodoxním vyznání své bývalé manželky. Po této zkušenosti navštívil svoji rodinu v Libanonu, mimo jiné z důvodu objevit zde vhodnou partnerku pro budoucí život v České republice. Rana již poznala jiné muže. Aby ale takových zkušeností mohla nabýt, bylo samozřejmostí se s dotýčnými zasnoubit. Nikdy ale nedošlo ke svatbě. Toho pravého poznala až v Jazídovi, kterého jí představila matka. Když Jazíd musel odjet do České republiky, volali si s Ranou přes skype. Dva měsíce před odjezdem byli oddáni. Dnes spolu vychovávají několikaměsíčního chlapečka, o kterém maminka sní jako o budoucím doktorovi. Její sestra žije také odděleně od své orientační rodiny. S manželem odjela do Kanady. Babičku a strýce má Rana v Austrálii. Kromě maminky jsou všichni muslimové.

Fátima pečuje o tři děti a stará se o domácnost pro svého manžela, který se rozhodl své znalosti z medicíny uplatnit v zemi studia. Jedna z dcer chodí už do školy. Zatím je na hidžáb mladá. Maminka už má v tomto ohledu jasný názor. Šátek začnou dcery nosit nejpozději ve 12 letech. Nekompromisně se staví také k víře budoucích partnerů svých dcer.

O nastávajícím má představu i 16 letá Záhira. Jeho islámská víra je přirozeným vyústěním její víry. Národnost není rozhodujícím elementem. Záhira začala nosit šátek na konci základní školy. Přejít na střední školu do jiného města pro ni znamenal nový začátek, a proto se rozhodla pro hidžáb, o jehož nošení byla přesvědčena od malička.

3.3.2 Společenské vztahy a přátelské vazby

Do společenských vztahů počítáme nejen přátele arabských imigrantů, ale veškeré pravidelné interakce s českou nebo krajanskou sociální sítí. Společenské vztahy nám s těmi rodinnými spadají do potřeb lásky, přijetí a sounáležitosti člověka. O to větší je tato potřeba, ocitá-li se jedinec v novém a zcela odlišném prostředí. Kulturnímu šoku přátelské přijetí společností nezabrání, ale utiší jeho intenzitu a délku trvání.

„Uznání individua je velmi důležité. Nejenže po něm individuum touží, ale potřebuje jej kvůli rozvoji své osobnosti, neboť právě osobnost pak zvyšuje jeho šance na přežití ve

společnosti. Naopak zneuznání často vede k psychopatologickým poruchám, které mají za následek deviantní chování“ (Dubovický, 1995, p. 23).

Našimi cílovými okruhy se stane pracovní/školní kolektiv a kolektiv přátel. Spolupracovníci hrají podstatnou roli v pomoci zorientovat se nejen v pracovním prostředí, ale i mimo něj. Mohou informovat a pomáhat v nezbytných administrativních záležitostech cizince. Z některých se pak mohou stát i jeho bližší přátelé, se kterými tráví svůj volný čas, protože se v jejich přítomnosti cítí přirozeně dobře. Právě skrze tyto lidi získává Arab hlavní představu o české společnosti. Nepracuje-li Arab s českými kolegy, podřízenými, nadřízenými a nejsou-li Češi řazeni ani do okruhu přátel, přijímá tak Arab představu a informace o české společnosti pouze z pozorování kolemjdoucích, z komunikace na českých úřadech a z médií.

Imigranti s pobytovým statutem studenta navazují užší kontakty s českou společností často jen v případě, plánují-li se v České republice po vystudování usadit. Jestliže daná univerzita nabízí možnost vyučování ve světovém jazyce, je potom zohledněna i vlastní motivace k integraci při volbě tohoto jazyka. Komplikace nastávají, dojde-li v průběhu pobytu ke změně studentových plánů a namísto návratu, pokouší se student najít práci, bydlení a případně i sociální zázemí. Aktivní přítomnost v české společnosti nejen zaručí lepší znalost češtiny, ale i české kultury, díky čemuž může absolvent univerzity uvažovat nejen o pouhé existenci, ale i o sociální mobilitě v české společnosti.

První skupina svůj záměr vycestování nezměnila, a tudíž zde Česká republika představuje pouze nástroj nebo prostředníka, pomocí něhož by měla sociální mobilita stoupat v té společnosti, o kterou tito jednotlivci reálně stojí. Ať už je cílovou destinací jiný stát Evropy nebo domov, ze kterého emigrant pochází.

Pro Málíka z Palestiny představuje česká babička, teta a bratranec jediný dlouhodobější kontakt s českou majoritou. Vztahy s Čechy nijak nevyhledává. Po šesti letech jsou mu mezi studenty nejbližší Arabové. Na koleji, kde bydlí, mají muslimové vlastní modlitebnu, a tak má Málík zajištěné i poklidné zázemí k praktikování islámu. Přímo své krajany vyhledává Badr ze Saudské Arábie. Poprvé se seznámili ve studijním středisku v Poděbradech, kde všichni absolvovali roční kurz před zahájením svého studia v brněnské univerzitě. Přirozeně se tak stali nejbližšími přáteli, a jelikož s návratem do Saudské Arábie počítají na 100%, nemají ani zájem se seznamovat a sbližovat s místními obyvateli či studenty. Ibrahím odůvodnil svoji slabou náklonost k českým spolužákům ohodnocením české povahy jako chladné a odtaziuté.

„Já myslím, že mám štěstí. Mám krásnou ženu, zdravý děti, spoustu kamarádů Čechů a Češky. A už tady žiju skoro jako Čech.“ V současné době má Alí více českých přátel než

arabských. O všech mluvil jako o kolezích z práce. Volno totiž tráví nejraději sám nebo s rodinou. Dříve tomu zřejmě bývalo jinak. Alí pil alkohol a nepraktikoval islám. Občas pak chodil s přáteli popíjet. „*Já jsem nikdy nepracoval u Čecha. To byli vždycky cizinci. Oni Češi platí málo a já něco umím, takže když někdo něco chce, tak volá mě.*“ Vyjádřil se Alí o svých nadřizených.

Konzumace alkoholu je nejsnazším prostředkem, jak se včlenit mezi český kolektiv. Naopak jeho absence jedince, který si po práci s kolegy nezajde „na jedno“ / s kolegyněmi „na sklenku vína“, do značné míry izoluje. Někteří muslimové rovněž alkohol nepili, ale prostředí, kde byl podáván, se nevyhýbali. Tato skutečnost jim výrazně pomohla začlenit se do české sociální sítě. Dodržováním pilířů a učení islámu se objevuje jako faktor protiintegrační²⁵. U těchto muslimů je předvídatelnější blízkost krajanské sítě než té české.

Hámid je extrovertem, který společnost českou i arabskou vyhledává. Tabu alkoholu porušuje jenom výjimečně, ale hospodám či diskotékám se nevyhýbá. Nejlepší přítel je nemuslimský Čech. Žije mimo místo Hámidova současného bydliště, a proto volný čas tráví Hámid s arabskými přáteli. Ty většinou také poznává při práci, a jelikož Hámid vystřídal během svého pobytu prací více, nemá o přátele nouzi. V práci kolegové i nadřízení o jeho víře vědí. Majitel souhlasil i s občasnými modlitbami, což pro Hámida bylo důležité. Kolegové jsou k němu zatím odměření.

Fádil arabskou ani českou společnost nijak nevyhledává. V době rozhovoru na ni neměl kvůli pracovní vytíženosti čas. Není ale nijak důsledný v praktikování islámu a při debatě o společnosti, která navštěvuje mešitu, zazněla spíše kritika. „*Oni si hrajou na čistý a přitom pak chodí do bordelu, pijou alkohol, jsou falešní. Povyšují se nad ostatní. Nevěřili by, že dělám 12 hodin, co teď dělám. Oni jen dokončit práci a užít si.*“ V případě Fádila je dnes již možné mluvit téměř o asimilaci, která pramení z jeho sebepojetí, jež si představíme v dimenzi identifikační. Do hospod nemá s kým nebo kdy zajít, pochlubil se ale preferencí Plzně (druh piva).

Ismáíl je dnes důchodcem, který tráví volný čas více se svojí rodinou než s přáteli. Za své přátele považoval Čechy i Araby. Upozorňoval ale na změnu, kterou pozoroval po sametové revoluci. „*Dříve bylo opravdu přátelství, důvěra mezi lidmi. Teď každé myslí jenom na peníze a kolik z vás může dostat.*“ K Čechům jako zaměstnancům zaujímal ambivalentní postoj. Kladně hodnotil precizně odvedenou práci (díky které zaměstnával Čechy v arabské zemi při stavbách), zároveň u českých zaměstnanců v oboru pohostinství v Čechách si stěžoval na časté krádeže nebo záměrně nahlášené nemocenské. „*Já vám říkám české zlatá*

²⁵ Jedná se pouze o interaktivní integraci.

ruce taky už není.“ Jeho zpočátku blízký vztah s Čechy byl rovněž ovlivněn nízkým počtem Arabů v České republice před rokem 1989.

Ámir byl zaměstnán arabským muslimem. Kolegové byli rovněž cizinci (většinou arabští muslimové). Ámir českou společnost nevyhledával. Pilíře islámu praktikoval poctivě. Volný čas věnoval rodině. Mezi přáteli převažovali Arabové. *„Ano, mám české přátele. Ty lidi, co pracují se mnou. Oni dobrý. Sedíme na baru, oni pijou pivo, já piju čaj, káva. Víc přátel mám arabských, protože já dělám tady vedle mešita. Ale já nemám problém, mezi Arab, mezi Čech. Já mám problém, který člověk není dobrý.*“ Odpověděl Ámir ze Sýrie. Sádik měl dva opravdové přátele Čechy. S nimi jej seznámila jeho manželka, díky které poznal více Čechů než Arabů. I přesto po práci raději upřednostňoval shledání s Araby, mezi kterými si našel okruh nejbližších přátel.

Omar, Zijád, nebo Ahmed si v práci s Čechy výborně rozuměli, ale volný čas s nimi příliš netrávili. Čechy i Araby (bez rozdílu) považoval za své nejbližší přátele Háfiz. Většinu jich získal přes práci.

Ze čtvrté skupiny vykazoval největší snahu o integraci Júsuf, který mimo jiné vyprávěl o svém pobytu v Mariánských Lázních, kde studoval češtinu. *„A to byl důvod, proč jsem zamiloval do téhle země. Mariánské Lázně – krásné město, krásná příroda, moc dobrý lidi, fontána a starý lidi. Já mám rád moc starý lidi. Pro mě jsou plný života, zkušeností, slušnosti. A tam je hodně starých lidí. Vždycky jsem seděl s nima a mluvili jsme o životě.*“ Júsuf navštívil mnoho míst v Česku. *„Já mám rád Češi, rád vidím rozdíly mezi Čechama.*“ Júsuf se nemodlil a nenavštěvoval mešitu. *„Ale celý islám je můj svět. Nechodím tam, ale občas mi volají, že se něco děje, jestli nechci přijít pomoc. My to máme intimnější. Kdyby Češi byli někde v Sýrii, tak by si vytvořili takový vztah. Moc mých přátel chodí, ale ti nejlepší (přátelé) nechodí.*“

S “těmi nejlepšími“ přáteli v současné době podniká. Alkohol si zakazuje. Na akcích se setkává s podivem, že se dokáže bavit i bez pití. Jednou měsíčně navštíví diskotéku, kde rád poslouchá hudbu a seznamuje se s novými lidmi, holkami. Se spolužáky z univerzity si už tolik nerozuměl: *„byli takoví, kteří chlastaj každéj den. A moc se neučili.*“

Opačný postoj zastával Nadžíb. Přítomnosti Čechů se spíše vyhýbal. Jako důvody uváděl jejich nenáboženské chování, pití alkoholu, diskotéky, kouření. Nadžibovi přátelé byli Arabové.

Kásimovými bližními jsou Maročané. S jedním se znal už z Maroka, ale náhodně se potkali v Praze. Kvůli práci má dnes málo času i na vlastní rodinu, ale dříve se navštěvovali

s přáteli z práce, kteří pocházejí především z Bulharska. S Čechy také pracoval: „*Dnes když se uvidíme, tak se pozdravíme spolu, nic víc.*“

Pobývat ve svém čase u kamarádů doma praktikoval i Fajsal. Více přátel přiznal mezi Čechy, ale do bytů chodí jen k těm bližším arabským přátelům. Obdobně se stavěl k vrstevníkům Jazíd.

Ženy ze čtvrté skupiny byly silně religiózní. Svoji víru poctivě praktikovaly a snažily se ji vštípit svým dětem. Rana byla představena arabským přátelům svého manžela, kteří na plánovanou společnou sešlost přivedli i své ženy. „*Sunnitky, ší'itky, drúzky - mně nezáleží na tom, jaké jsou národnosti, jakého náboženství. Záleží mi na tom, jaký jsou, a jestli mě berou, jaká jsem já. Lidé, kteří mě nemají rádi, na těch mi nezáleží.*“ S kamarádkami se schází v parku nebo v mešitě. „*Když jsem sem přijela, líbilo se mi tu, ale lidé zde nebyli ke mně přátelští. Nemluvím moc česky. Mluvím dokonce v angličtině a oni mě neakceptují. Byla jsem našťvaná, ale teď už je to OK. Mí sousedi se mi vyhýbají. Nechodím ven bez mého manžela nebo přátel.*“

Fátima se po 8 letech nachází ve stejné situaci. Rozhovor s Ranou probíhal v anglickém jazyce. Rozhovor s Fátimou byl poskytován za pomoci prostředníka, který tlumočil otázky. Odpovídat Fátima už dokázala, jelikož se začíná učit česky kvůli povinné zkoušce k získání trvalého pobytu. Ve vztahu k Čechům byl přístup Fátimy poměrně laxní a odměřený. České přátele nemá a poznat žádné ani netouží, což jí splní život v domácnosti. S českými muslimkami je ale v kontaktu každou sobotu. Tak jako Rana, i Fátima nosí šátek. Burku, kterou užívala v Jemenu, vyměnila za hidžáb, což odůvodnila odlišnou kulturou.

Zahalení muslimek se setkává s častým nepochopením v západní kultuře. „Schopnost porozumět symbolu předpokládá konceptuální a instrumentální rámec, myšlenkové paradigma, které je vlastní té které společnosti (skupině). Je-li takový rámec dvou skupin příliš rozdílný, nelze očekávat, že symbol bude druhé straně srozumitelný“ (Dubovický, 1995, p. 20). „Druhá podmíněnost je dána záměrem, cílem, kterého chceme symbolem dosáhnout. Zde je třeba zvážit, zda má symbol působit dovnitř skupiny, navenek nebo oběma směry“ (Dubovický, 1995, p. 22). I na českém území počestné a vdané ženy nosily v někdejších časech šátky (čepce) ve znamení příslušnosti k rodině, muži. Doba pokročila a cudnost a vystavovaná oddanost téměř přestaly být v České republice ctností.

Změnu, která by nastala, po odložení šátku si všechny tři ženy uvědomují. Vědí, že k začlenění do společnosti jim brání především toto zahalení. „*Na prvním setkání mi holky vyprávěly, že se některým stalo, že po nich i kolemjdoucí plivli. Ale ani v Libanonu to nebylo*

jednoduché. Mnoho muslimek tam šátek nenosí. Stalo se, že jsem si po telefonu domluvila schůzku, a při setkání mi spolupráci odřekli. Zarazil je ten šátek. Nebo když mužům nestisknu ruku na přivítanou.“ Vyjádřila se Rana. Společností opovrhované zahalené ženy přinášejí oběť izolace na oltář Bohu. Je to zkouška, ve které kdyby neobstály, nepřišly by pouze o krajanskou síť, ale i o Boha. U konvertitek jsou závoje více symbolickým aktem poukazujícím na „nemorálnost západní společnosti“.

Jako příslušenství k islámu jsou hidžáby, čádory, niqáby nebo burky spatřovány i majoritní českou společností. Projevy nesnášenlivosti vůči ženám v tomto oděvu nepramení proto z jiného odstínu pleti nebo chování dotyčné, ale z jejího náboženského vyznání a neporozumění symbolu vycházející z etnocentrismu. Že se nejedná o rasový podtext, dokládají prožitky dvou nearabských žen. Inguška Karíma popisovala neustálé pohledy Pražanů při nákupu soustředěné na ni a její kamarádku, přičemž šátek měla pouze ta přítelkyně pocházející ze stejné země. Bosenská muslimka Enisa byla s nesouhlasnými pohledy smířená, a proto vyzdvihovala fakt, že za 19 let pobytu se s výraznějším nepřátelským jednáním setkala jen 20 krát, což se během té doby „dalo přežít. V obchodě se mi stalo, že za mnou stáli nějací a tak jako dělali: ‚Tik, tik, ted‘ to tady vybuchne.‘ A mně došlo pozdě, že to bylo myšlený na mě. Ale tak já si z toho nic nedělám, protože už potom se dá říct, jaký on je omezený nebo ne.“

Negativní reakce obyvatel poukazují na všeobecně rozšířenou islamofobii ve společnosti, se kterou se setkávají v daleko menší míře i muži. S vyjádřenou nevolí se muslimové mohou setkat u praktikování svého náboženství (konkrétněji konáním modlitby). Střet zájmů může nastat při práci v časech modlitby. Nadřízený Nadžíba měl stejné náboženské vyznání a povolil zaměstnancům se během práce pomodlit. To ovšem nevidí rádi zákazníci a rozčilují se, když Nadžíba zastihnou na koberečku. Nadžíba tato netolerance dráždila.

Ač praktikující muslim, rozuměl Maročan Kásim mnohým podmínkám zaměstnavatelů, že modlení do práce nepatří a na projev své oddanosti Bohu si vymezoval přestávky a pauzy. „Ale občas si krademe, víš, mezi kamarády, co pracovali tam. Jeden drží místo, já jdu rychle, pomodlím se a pak se vystřídáme. To je ale špatně, protože když se modlíš, neměl bys myslet na to, že může někdo přijít a zjistit, že se modlíš. Musíš být koncentrovaný, v klidu.“

Hámid patří k těm, kteří na přijímacím pohovoru své náboženství oznámí. Tvrdí, že by nemohl pracovat tam, kde by jeho víra někomu vadila. Modlí se pouze, když je v práci větší klid a dostatek času.

Z výpovědí ostatních bylo patrné, že nezáleží pouze na praktikování muslima, ale i na zaměstnavatelích. V pracích, kde se muslim nedostával do kontaktu se zákazníky nebo veřejností a nebyl tak součástí reprezentativnosti podniku, bylo mu modlení mnohdy umožněno. Několikaminutová modlitba se promíjela i v podnicích vyloženě arabských jako jsou například fast foody s kebabem nebo arabské restaurace. Důvody k vytvoření islamofobních předsudků jsou v publikaci *Islám a muslimové* zdůrazněny tyto: přesvědčení o správnosti vlastního chování, etnocentrické vnímání druhých lidí a jejich způsobu života, historie konfliktů a protiislámské propagandy, nemuslimské chování muslimů, selektivní a negativní mediální obraz (Syed, 2010).

Muže ale sužuje existence rasismu a xenofobie. *„Každý Čech má na vás první pohled – cizinec, Arab. Protože Arabi nemají dobrý jméno kvůli politikům.“* Ismáilovy pocity sdílelo mnoho respondentů, někteří je dokonce osobně prožili. O diskriminaci na pracovišti vyprávěl Háfiz: *„Potkal jsem, hodně. Někteří nám s tím komplikovali život, dělali nám problémy v práci. A když jsem z té práce odešel, tak ten obchod padl. Někteří (Arabové) kvůli tomu odjeli domů. On (kamarád) s nimi chtěl vycházet, ale oni měli předsudky, tak on to sbalil a odešel. Přitom byl vystudovaný a chtěl si tady najít rodinu.“* Kromě násilného střetnutí Hámida se skinheadem měly zkušenosti ostatních podobu nadávek. *„Setkávám se, ale málo. Potkal jsem a říkal něco z dálky a odešel. Budu rád, když budu o tom diskutovat. Jsem rád, když jako lidi přijdou k nám a vidí, co děláme. Že to není žádná hrozba a tak. Naopak my vítáme všechny, jsme ochotní poslouchat všechny, pomáhat. To je ten problém, že lidi poslouchali o nás, ale neposlouchali od nás.“* Vystihl situaci Málík.

Tak jako se cítili cizinci v české společnosti, vnímali mnozí srovnatelný pocit při návštěvě své rodné země, což nebylo podloženo rasistickými podněty, ale zavdali k tomu již naučené kulturní odlišnosti. Ismáíl: *„Ty lidi vás už neberou jako Syřana, ne rodina, ty lidi kolem. Protože už máte jiný myšlení, jiný srdce.“*

Komunikace s úřady

Podstatného rozdílu v komunikaci na úřadech si studenti z první skupiny poměrně všimli. Dokázali pojmenovat problém a podrobit místní poměry kritice. Badr, Ibrahim i Málík si administrativní záležitosti vyřizovali sami. Málík hodnotil české úřady jako spořádané, čisté. Nelíbilo se mu ale byrokratické chování, které viděl jako přehnané a neochotné. Přísněji ale byla studenty hodnocena cizinecká policie. Pozorovali rozdíly v jednotlivých městech. Arogantní a nepřístupné chování odůvodňovali přepracováním nebo

složitostí jednání s cizinci. „*Tam přichází mnoho lidí z různých kultur a každý se chová jinak. Oni už jako čekají divný věci. Tak jsou z toho trochu zmatený. Si myslím, že když člověk chce pracovat s cizincema, musí trochu tolerantně k nim přistupovat i s vědomostmi historickými, kulturními.*“ domníval se Málík.

Z druhé skupiny pomáhala na úřadech česká manželka Džafarovi, který má stále problémy s češtinou, Fádilovi a Alímu. Všichni hodnotili jednání relativně kladně. Fádil nabyl více zkušeností na cizinecké policii, kde jeden čas pracoval jako tlumočnick. „*Tam všichni jsou velice příjemní. Tam žádný rasismus necítíte. Když makáš, máš pojištění, něco tu děláš, tak je všechno v pořádku. Tam vidí, kdo pracuje a kdo ne.*“ Kritičtěji se k poměrům na úřadech stavěl Ismáíl. „*Já nemám problémy, ale já slyším a vidím.*“ O korupci mu vyprávěli přátelé a rovněž ji dedukoval z početné vietnamské minority, která podle Ismáíla získává pobytové statusy bez znalosti jazyka.

Ámir i Zijád do České republiky přijeli především kvůli své manželce. Oba ohodnotili úřady i komunikaci na cizinecké policii kladně bez větších problémů. Zodpovědnost v této činnosti oba svěřují svým ženám. Sám si úřední záležitosti vyřizuje Háfiz, který se s manželkou seznámili až při studiích v České republice. Vyzdvihoval schopnost přizpůsobit se situaci na úřadu. „*Musíte s nima umět mluvit. Ty lidi tam sedí celý den a jsou unavení, ale když s nima uděláte sranda...*“ K větší samostatnosti a rychlé orientaci byli nuceni rovněž Sádik, Omar i Ahmed. Sádikova studia navíc probíhala ve městě bez arabské komunity. Ani z jeho strany nezazněla vůči byrokracii žádná kritika.

Ze čtvrté skupiny si muži za úřední záležitosti zodpovídali sami. I Kásim po rozvodu s manželkou dospěl k plné samostatnosti. Problematickou viděl cizineckou policii pouze Nadžíb. Zatímco na spravedlivé jednání a legislativu pocházející především z Evropské unie upozorňoval Júsuf. „*I kamarádi by řekli, že fakt v pořádku. To jsou moc hodní lidi. Jako že by se k nám někdy choval někdo špatně, nebo rasisticky, to ne. To nejsou české, ale evropské zákony.*“

Zatímco muži se s rasismem při jednání nesetkávali, ženy v šátku po vlastních zkušenostech přenechávaly tuto interakci svým manželům. U Rany a Fátimy se nejednalo pouze o střety kulturní povahy, bariéra se projevila zejména v neznalosti jazyka. A jelikož manželé žili v České republice několik let před příjezdem obou žen, nevnímali zajišťování na

úřadech jako novou přítěž. Maminka Palestinky Záhiry se i po tolika letech s češtinou také potýkala, ale jak tvrdila její dcera, o povinnosti na úřadech se s manželem střídala.²⁶

Kromě městského úřadu, úřadu práce, zdravotního pojištění, správy sociálního zabezpečení je povinností cizinců zajistit si i vlastního lékaře. Některé zdravotní normy jsou v arabských zemích odlišné a v České republice pak dochází k nenaplněným očekáváním. „Například v muslimských společnostech je stud mnohem silněji zakořeněn (a také respektován) než v zemích Evropy a to vyvolává určité potíže, např. při vyšetřování muslimských pacientů lékařem z jiné kulturní skupiny“ (Průcha, 2004, p. 170). V příručce Zdravotní péče o muslimské pacienty, která byla sepsána roku 1999 především pro české vojenské lékaře v zahraničí, jsou shrnuty kulturně a především nábožensky podmíněné jinakosti, se kterými by se mohli lékaři setkat. K českým lékařům se z důvodu nízké četnosti muslimů a muslimek v České republice těchto znalostí nedostává. Tato realita se projevila v nepříjemnostech a nepochopení, ke kterým docházelo při prohlídkách muslimek či jejich dětí v ordinacích či nemocnicích. „*Ostatní záležitosti vyřizuje manžel. Je to i z toho důvodu, že mě tady lidi neakceptují. Například dětská doktorka. Nechtěla být se mnou o samotě, potřebovala u toho mého muže. Nechtěla ani zkusit se mnou komunikovat. Ani jsem neměla možnost pokusit se poslouchat, protože oba mluvili tak rychle, že jsem je nestíhala. Například moje gynekoložka viděla, že se snažím i mluvit v češtině a komunikovala se mnou a to bylo pro mě pozitivní. Tato dětská doktorka je už druhá pro mého syna, s tou první jsem byla nespokojená. Nevěnovala mu tolik pozornosti a péče. Tato je mnohem pečlivější. Takže už jí nechci měnit.*“ Podělila se o své zkušenosti Rana.

Přitom ve dvaceti stránkové příručce se klade lékařům především na zřetel s pacienty a jejich rodinami komunikovat a snažit se vše vysvětlit. A nejenom to, v celé příručce přikládají rozhodnutím pacientů větší váhu než racionálnímu uvážení lékaře: „Respektovat autonomii a odpovědnost jedince (pacient má sám o sobě rozhodovat, pokud je schopen porozumět svému zdravotnímu problému a dokáže přijímat inteligentní rozhodnutí)“ (Lorenzová, Mareš, & Měrka, 1999, p. 9).

²⁶ Tato informace byla potvrzena osobním setkáním se Záhiřinou maminkou.

3.3.3 Shrnutí interaktivní dimenze integrace

Otázka soužití smíšených manželství se ukázala být problematickou i v České republice. Zpočátku ve vztahu může hrát svoji roli tzv. efekt Romea a Julie (Morgensternová, & Šulová, 2007, p. 109), kdy přes výraznou odlišnost obou kultur, nepřejícnost rodičů a okolí vzplanou jiskry lásky podmíněné přitažlivou jinakostí toho druhého. V době, kdy dochází k mírnému ochlazení zamilovanosti, vyplouvají na povrch kulturní a osobní odlišnosti. Dochází k lepšímu poznání se navzájem, racionálnímu zhodnocení soužití přítomného a budoucího. Na Blízkém východě se velice často aplikuje tato rozumová složka už při seznamování, které samo o sobě nebývá něčím impulzivním a nahodilým. Arabská kulturní identita i bez tohoto opatrného přístupu jim usnadňuje a doladuje oboustranná očekávání, naplnění preskriptivních atributů v rolích muže a ženy. V interkulturním páru tato jistota chybí. Seznámení Araba a Češky v České republice sebou neslo nevýhodu pro českou manželku, jelikož jí vlastní prostředí nedalo plnou možnost pochopit způsob života, hodnoty a ideály partnera a obráceně. A jelikož došlo podle partnerovy víry ke svatebnímu obřadu na počátku vztahu, vzájemné poznávání se odehrávalo již ve svazku manželském. Důležitými prvky ovlivňující spokojenost v manželství se projevily osobnostní povahy a přístup k náboženství u obou partnerů. „V interkulturním vztahu však může být odlišnost náboženství všezahrnujícím tématem, které většinou každý z partnerů přináší do vztahu jako dědictví ze své kultury a země“ (Morgensternová, & Šulová, 2007, p. 109).

Svého partnera, přístup k náboženství u něho i jeho rodiny mohly blíže poznat Češky provdané za Arabů v manželově rodné zemi. Znevýhodnění zde byly muži, kteří po svatbě odcestovali s novomanželkami do zcela jim neznámého prostředí. Faktory ovlivňující budoucnost vztahu se ukázaly stejné.

Není výjimkou, že Češka žijící po boku muslima konvertuje na islám. Velice silným popudem je setkání české manželky s manželovou rodinou, jeho rodnou zemí a způsobem života v ní. Manželství, kde vládl soulad i ve světonázorovém přesvědčení, vykazovala větší harmonii a pevnější vazby.

V monokulturních manželstvích nepramenil soulad pouze ze stejného vyznání šáhády, ale i ze stejných návyků a hodnot, jež oba zastávali. Jejich vztah tak přinášel větší jistotu. Ovšem tyto partnerské vztahy nelze zařadit do konceptu interaktivní integrace, který hodnotí začlenění přistěhovalce do autochtonní společnosti. Celkový náhled na monokulturní manželství by se mohl integraci přiblížit, pokud by se stýkali manželé s českými přáteli,

kolegy a oba vyhledávali českou sociální síť. Ani v tomto případě oddaní Arabové nenaplnili rámec interaktivní integrace. S většinovou společností se primárně dorozumívali jen muži, ale i v jejich případě měla tato interakce čistě formální charakter a společenské vztahy se vyznačovaly převahou krajanů. Vazby manželů k české společnosti a arabské komunitě se přenášely na děti (především dcery) a jejich utvářené vazby.

Z hodnotícího hlediska zastává první skupina respondentů ambivalentní postoj. Vzhledem k samostatnosti, která vyplývá z jejich pobytu, si formální záležitosti vyřizují osobně. Komunikace s úřady je ale jediným místem jejich aktivního působení v české společnosti, nepočítám-li uzavřenou instituci školy, kde většinu času jen pasivně přijímají informace.

Druhá skupina se vyznačuje interkulturními manželskými svazky. Kromě Džafara bychom mohli označit všechny za integrované do české společnosti, k čemuž jim významně dopomohla nejenom česká manželka, ale i neúplné praktikování islámu. Džafar se jako jediný seznámil s Českou ve své zemi původu. Jeho vztahu v době rozhovoru nepomáhal ani fakt, že manželka v Egyptě konvertovala.

Třetí skupině Zijád i Ámir přijeli do ČR za založením rodiny s ženou, se kterou se již oženili ve své zemi. Paradoxně je více integrován Ámir, kterého rozvod s manželkou osamostatnil. Dalším důvodem je, že přes silnou víru obou se Ámir nevyhýbá místům, kde čeští kolegové tráví svůj volný čas. Háfizovi, Ahmedovi a Sádikovi k integraci dopomohla studia v ČR. Omar studia nedokončil. Jeho otevřená a přátelská povaha výrazně přispěla k sociální integraci.

Čtvrtá skupina je do české společnosti stále neukotvena a uvažuje o návratu do vlasti. Manželství s Češkami jsou ve dvou případech tak nešťastná, že ani narozené dítě plán emigrace nepozmění. Kásim poznal českou společnost díky manželčině snaze vyhledat mu práci mezi Čechy. Po rozvodu taková kritéria Kásim neměl. Naopak si více rozumí s cizinci než s autochtonní společností. Plně integrováni jsou Muríd i Júsuf, kterým k definitivnímu rozhodnutí chybí potomek. Naopak nejslabší kontakty s českou společností byly zaznamenány v monokulturních vztazích. Tam, kde Arabové neváže občanská nebo pracovní povinnost, jsou kontakty s Čechy mizivé. Arabky tyto povinnosti přenesly na své muže a o interakci s českou většinou nestojí, což pramení i ze silné víry v Boha, kterou v Čechách nespátřují a z animozity, kterou z Čechů vnímají.

Z našich respondentů se na okamžik zastavme u Júsufa, který představuje ideální příklad integrace arabského muslima do české společnosti. Júsuf podniká, přičemž jeho služby jsou zacílené na Čechy i na Araby, zároveň tlumočí v mezinárodní firmě. S českou společností se nejenom denně střetává, on ji i vyhledává. Bývalá manželka napůl Arabka, nejbližší arabští přátelé, nerozhodný pobyt v České republice svědčí o jeho arabské identitě. Svě věře je plně oddán a rád o ní mluví, i když musel pro jiný kulturní a životní rytmus v českém prostředí upustit od pravidelných modliteb.

3.4 Kulturní realie a kulturní dimenze integrace

Podmínky jednotlivých zemí a jejich kultur hrají rovněž důležitou roli v integraci do české společnosti. „Čím je kulturní distance větší, tím vyšší je pravděpodobnost komplikace v soužití“ (Průcha, 2004, p. 104). A proto si v této části představíme tento proces z antropologické roviny kultury, jež je dědictvím v každém z nás a jako takové ohraničuje naše chování a myšlení. Nejintenzivnější uvědomění vlastní kulturní složky nastává v procesu akulturace, kde dochází ke střetu dvou odlišných kultur, z čehož pramení i následné změny původní determinace.

Jedním z nejdůležitějších způsobů jak zabránit separaci přistěhovalce je porozumět kultuře dané země - naučit se jazyk a poznat hodnoty, normy a ideje nové domoviny. Znat kulturu neznamena ztotožnit se s ní, umět komunikovat v jazyce neznamena oslavovat jeho libozvučnost.

Bikulturní znalosti a bilingvismus se v mnoha výzkumech projeví jako výhoda nejen pro začlenění, ale i získání vysokého sociálního statusu ve společnosti. Neznalost a nerespektování kulturních odlišností může vyvolat psychopatologické projevy u mnohých imigrantů (Průcha, 2004).

Jako jeden z předních problémů separace vidí česká vláda neinformovanost cizinců před příjezdem do ČR, nedostatečný počet jazykových kurzů a tlumočnicků (Aktualizovaná Koncepce, 2011). O nabízené kurzy sociokulturní orientace byl ovšem nízký zájem. Rovněž ne každý využívá bezplatných služeb neziskových organizací.

Jaká je situace u arabské populace v komunikačních dovednostech a jejich uplatnění v reálném životě si ukážeme na odpovědích arabských muslimů společně s popisem praktikování jejich víry, svátků a zvyků v České republice. Náboženství muslimů se v České republice neodehrává pouze na individuální rovině. Někteří věřící navštěvují také mešity ať už pravidelně nebo za konkrétním účelem. Posvátnost této instituce spočívá nejen v modlitbě či pořádáním páteční mše, v mešitách se konají i sváteční obřady. Muslimové zde také tráví společné svátky. Třetí dimenze integrace nám znázorní pohled, jenž se vztahuje na českou společnost ze vzdálených zemí Blízkého východu a severní Afriky.

3.4.1 Jazyk

Pro mnoho odborníků nepředstavuje jazyk pouhý nástroj komunikace, v řeči pak spatřují artikulovaný pohled na svět. Jazykem ukotvené nazírání světa je stále předmětem výzkumů. Skladba slov (gramatika) či význam a množství slov mnohé o kultuře lidí vypovídá, což v případě imigrantů je dalším motivem naučit se český jazyk, a zároveň uchovat a předat svým potomkům jazyk arabský.

Po příjezdu do České republiky a prožívání kulturního šoku představovala nedostatečná znalost češtiny hlavní problém Arabů a to nejen v jejich integraci do nového prostředí. Jestliže účelem pobytu bylo studium na vysoké škole, výrazně k odstranění této první bariéry dopomohly školy nabízející celoroční kurzy jazyka a často i základních oborových znalostí stipendistům i samoplátcům. S těmito kurzy nemají zkušenosti jenom respondenti v současné době studující, ale i absolventi. Většina z nich potom uváděla lokalitu Mariánských Lázní nebo Poděbrad,²⁷ což souvisí i s hodnotovým zaměřením Arabů na jednotlivá povolání a s univerzálním uplatněním jednotlivých oborů.²⁸ Takto prvně strávený rok je zpětně velice doceňován především těmi, kteří se po studiích v České republice usadili. Menší studijní zatížení totiž umožňuje blíže poznat své prostředí, oč se snaží především ti, kteří zde plánují budoucí život.

Pro první skupinu komunikačních partnerů byly kurzy kladně spíše konstatovány než hodnoceny. Představovaly totiž povinnost, protože následující výuka už probíhala v češtině. Rozhovor v angličtině probíhal pouze s Badrem, jenž jako student lékařského oboru tímto kurzem musel projít také, ale znalosti tomu neodpovídaly.

Z druhé skupiny přijížděli do Čech především za účelem práce nebo sloučení rodiny. Ismáíla přiměla k vycestování i jeho kosmopolitní povaha. Poněvadž zde pobýval nějaký čas ilegálně, nebylo mu umožněno studium ani stálější zaměstnání. S češtinou se tudíž seznamoval kontaktem s místním obyvatelstvem. Po získání pobytového statusu již zde mohl studovat a doplnit si základy češtiny na kurzu pro cizince v Holešově. Fádil měl již vystudovanou vysokou školu v Alžírsku. Po příjezdu byla ale právě slabá čeština hlavním důvodem, pro který své oborové znalosti neuplatnil. Uvedl, že i s manželkou nejprve mluvil

²⁷ Ústav jazykové a odborné přípravy Univerzity Karlovy nabízí pro studenty (cizince) dvousemestrální kurzy jazyka a odborných znalostí zvoleného oboru. Zatímco v Poděbradech se konají humanitní, ekonomické a technické přednášky, v Mariánských Lázních jsou kurzy zaměřené na medicínské a zdravotnické obory. (Roční kurz, 2012)

²⁸ Respondenti, ať už v minulosti nebo současnosti absolvující tyto kurzy, volili technická a zdravotnická zaměření.

anglicky, a proto hnacím motivem k učení se jazyka byla práce vyžadující kontakt s Čechy. Při samotném rozhovoru byla i po 14 letech Fádilova pobytu v ČR jeho čeština velice slabá. Hámidovi i Alímu v češtině výrazně pomohla práce, kde se ustálily fráze v češtině předpokládané v konkrétní profesi. Slovní zásobu rozšiřovali přátelé nebo později i partnerské vztahy. V tomto měl náskok Džafar, který do Čech přijel s českou manželkou. Džafar si zde platil i soukromé hodiny výuky jazyka. Jelikož ale plně nerozuměl arabštině svého lektora, kurz ukončil a začal se samostudiem.

Během jejich pracovní historie se arabština hodila z této skupiny všem a to především díky krajanským sítím. Podniky Arabům mnohdy nabízejí služby či zboží určené Arabům i Čechům, přičemž Arabové je docení nejen tím, že splňují jejich kulturní nebo náboženská očekávání, ale jsou rovněž místem k setkání s krajany. Naši respondenti takové podniky buď zakládali, nebo v nich pracovali a právě zde komunikovali ve svém rodném jazyce.

Arabština jim z vlastních zkušeností zajišťovala mnohé výhody, což představuje vedle projevů patriotismu (uchování kulturní a nábožensky podmíněné realie) další motivaci v předání rodného jazyka svým potomkům. Výchova dětí v arabštině ovšem vyžaduje více než pouhé přesvědčení o jejích výhodách. Ve smíšených manželstvích tedy arabštinu ovládaly děti, pokud na ně měl otec často po náročné nebo lokálně vzdálené práci dostatek času, a pokud vládl u rodičů názorový soulad.

Arabům, kteří zde od začátku plánovali dlouhodobý pobyt, s češtinou pomáhala blízká osoba, jež byla důvodem volby pro Českou republiku, pracovní či studentský kolektiv nebo školou zprostředkovaný celoroční kurz. Ámir a Zijád do ČR přijeli s manželkami, které češtinu považovaly za rodný jazyk. Ámirova manželka vyrůstala v bilingvní rodině, a proto s ní Ámir komunikoval arabsky. Na své děti také mluvil v arabštině, kdežto manželka v češtině. Vylepšovat Ámirovy základy češtiny mu umožňovala pouze práce, kterou navštěvovali jak Arabové, tak i Češi a čeští kolegové, se kterými občas Ámir trávil své volno. Zijád byl rovněž zaměstnancem podniku, který místním Arabům zaručoval náboženská kritéria pro dané zboží, tudíž zákazníci byli nejen česky, ale i arabsky mluvící spoluobytelé. Zijádova manželka je Češka a její pomoc v jazyce Zijád zdůrazňoval nejvíc. Háfíz, Ahmed a Sádik se v ČR toužili nejen usadit, ale také vystudovat. Ahmed se poprvé setkal s českou společností a češtinou již při návštěvě svého bratra. Háfíz a Sádik ji poznávali během ročního kurzu v Poděbradech. K faktorům, které se podílely při učení češtiny, Háfíz dodává: „*Taky život, studenti, kamarádi, a pak už to šlo.*“ Dnes Háfíz pracuje ve firmě obchodující s arabskými zeměmi, a tak je s arabštinou denně ve styku. Rovněž ji předává svým dětem, na které apeluje, aby se věnovaly studiu více světových jazyků. Ahmed se kvůli

práci své dceři od malička nevěnoval. „*Taky jsem na ní mluvil, ale bohužel nepovedlo se. Tady to jde těžko.*“ Dnes už je dcera dospělá a o arabštinu nejeví zájem. I když bylo období, kdy se i ona o ni zajímala jako o kapitál při prosazení na trhu práce. Omarovi zpočátku pomáhali s překladem studenti. Když ze školy odešel, vypomáhal si v Praze angličtinou. Nakonec si zaplatil dvouměsíční kurz češtiny.

Arabové v poslední skupině se doposud zcela nerozhodli, zda zůstanou natrvalo v České republice. Této uměle vytvořené skupině lidí se vymyká Muríd, který tak uvažuje nikoli z vlastního přesvědčení, ale z přesvědčení manželčina. S Murídem probíhal rozhovor v češtině, on sám se ale každý den s arabštinou setkává z důvodu vlastního podnikání a přátel. Denně se s arabštinou střetávají všichni pracující respondenti. A ti, kteří vychovávají dítě, komunikují v arabštině i před ním. V monokulturních manželstvích se pak dítě setkává s češtinou pouze prostřednictvím televize nebo až ve školce. Tuto teorii nám potvrdil Muhammad. Ten se narodil v České republice, ale rodiče vyjeli společně studovat do České republiky z Iráku. „*To byl drobet problém, protože jsem mluvil pomaleji než normální dítě, protože naši na mě mluvili arabsky, z televize jsem zase pochytil češtinu.*“ Vyprávěl plynulou češtinou Muhammad. Tento okamžik vývojového stádia bilingvních dětí popisuje Morgensternová a Šulová. „I když dítě začíná užívat přesně pojmy daného jazyka, potřebuje určitý čas k tomu, aby si vypěstovalo tuto formu důvěry samo v sebe“ (Morgensternová, & Šulová, 2007, p. 45). Muhammad přestal užívat arabštinu v průběhu školních let. „*Jako malej jsem s našima komunikoval pouze arabsky, ale jakmile jsem potkal nějakýho cizího Araba, tak mi opravdu dělalo problém s ním mluvit. Takže jsem ho pozdravil a šel jsem pryč. Asi jsem si tolik nevěřil.*“ Po střední už se Muhammad domníval, že arabštinu zapomněl. „*Ted' se to zase vyrovnalo, protože jsem dva roky zpátky začal dělat tlumočnicka arabský klientele, co sem jezdí do Čech.*“

Podobné zkušenosti s češtinou a arabštinou má i mladá Záhira, která žila 4 roky v Libanonu. Doma dodnes mluví v arabštině s rodiči. Ven chodí s nejlepší kamarádkou, která je také Arabka. Přesto se díky docházce do mateřské školky a základní školy v České republice naučila výborně česky. Její rodiče absolvovali kurzy češtiny, které financuje Evropský fond pro integraci státních příslušníků třetích zemí.

Tyto kurzy dnes navštěvuje Fátima, která se připravuje na zkoušku z češtiny, bez které by nezískala trvalý pobyt. Na děti ale s manželem mluví arabsky. Rana získala základy češtiny na 3 měsíčním kurzu a dnes se učí česky doma. Doufá, že se jí s trochou češtiny otevře přístup k Čechům. „*I kdybych to v práci nepotřebovala, když zde žiju a chci poznat*

tuto zemi, musím se naučit česky a chci.“ Její manžel po studiích češtinu ovládá, tak jako manžel Fátimy.

Nadžíb češtinu neovládal a rozhovor probíhal v angličtině. Ani jeho zaměstnání mu s češtinou nepomáhá, jelikož pracuje více v angličtině, případně s naučenými frázemi. Doufá, že trvalý pobyt na sloučení rodiny dostane a na jazykové schopnosti se hledět tolik nebude. O české pracovní prostředí se dříve Kásimovi starala manželka. Kásim dnes pracuje s cizinci, ale češtinu si již osvojil a hovoří v ní s přítelkyní. U dítěte by si přál, aby jednou mluvilo nejen česky a arabsky, ale minimálně i anglicky.

„Někteří dokonce vypovídají o částečné ztrátě osobnosti, která je vázána na mateřský jazyk (Romano 1997). Naše psychická integrita, zkušenost a životní historie je z většiny ukotvena v jazyce“ (Morgensternová, & Šulová, 2007, p. 108). Na skutečně prožité sebevyjádření a nikoli jen mechanicky naučený projev narazil Júsuf při snaze sdělit někomu své pocity. *„Já neumím moc česky, a když mluvím, tak to tak necítím. Strýc tady má děti, ale oni jsou vychovávaní jako Češi. Mluví česky a já k nim nemám takový vztah.“*

S výukou arabštiny má své zkušenosti Bader Mea Eknaifith, který provozuje v Brně kromě muslimské modlitebny, obchodu a fast foodu i školu nabízející kurzy arabštiny a češtiny. *„Holky mají větší zájem mluvit arabsky než chlapi, protože ona se vdá za Araba, nesmí za Čecha, to je zakázaný v islámu.²⁹ To znamená: ‚Já musím vzít Araba.‘ A když neumí arabsky: ‚Já mu nebudu rozumět.‘“* Muslimské děti na doučení se arabštiny většinou posílají jejich rodiče, kteří se obávají o ztrátu mateřského jazyka svých dětí vlivem školy a kamarádů. Bader ale vyjmenovával další motivy u dospělých: *„Někdo chce jet do arabských zemí a pracovat tam, někdo má přítele Arab a chce se naučit arabsky, někdo manžel je muž Arab a chtěla mluvit arabsky před tím dítětem a před jeho rodina tam. Taky k nám chodí z Čechenska nebo Dagestánu, kteří jsou muslimové a neumějí arabsky a chtějí, aby můžou číst Korán.“* Arabština je totiž nejen jazykem Arabů, ale zároveň tím původním jazykem, ve kterém byl sepsán Korán. Číst Písmo je pro muslimy posvátným aktem pouze v arabštině. Nejen Arabové v České republice si vzájemně s tímto jazykem vypomáhají na placených kurzech nebo jen tak mezi sebou. Častým jevem jsou sobotní setkání žen, které si páteční modlitbu odříkají doma a další den se i se svými dětmi vydají do mešit a modliteben. A jelikož je to jedno z Božích ustanovení, volný čas spolu ženy začínají četbou z Koránu.

²⁹ Arabkám není prikazována národnost, ale víra jejich budoucího manžela. Vzhledem k nízkému počtu konvertitů v České republice se stále předpokládá, že se provdává rovněž za Araba.

3.4.2 Islám jako každodenní zkušenost

Následující kapitoly vybočují z koncepce integrace přistěhovalců do České republiky, ale zároveň jsou nezbytné k jejímu porozumění. Jedním z významných determinantů kultury je její náboženství. Z tohoto důvodu jsme si v první části práce popsali víru, kterou Arabové vyznávají. Zde si představíme její projevy a vliv na způsob života Arabů v České republice.

V Koránu se píše nejen o „zbožných skutcích“ ale i o mravní stránce chování každého muslima. Islámská nadace v Praze publikovala roku 2010 knihu *Otázka víry*, kde se autor k těmto náboženským předpisům staví takto: „Víru, která od svých vyznavačů nevyžaduje žádné úsilí, neovlivňuje jejich jednání jakožto jednotlivců i stavebních kamenů společnosti, nebo nabízí pouze soubor mýtů, dohadů a bezduchých rituálů, nelze považovat za víru, které by se měl přiřkládat nějaký význam“ (Syed, 2010, p. 57).

V brožurce *Poznej svou víru z Koránu a sunny Prorokovy* se píše „Z Koránu a sunny můžeme vyčíst, že víra člověka stoupá a klesá, tedy že není neměnná - a záleží na tom, jaký hřích člověk spáchá. Proto když muslim spáchá hřích jako cizoložství, krádež nebo opíjení se, a přitom uznává, že to Alláh zakázal, bude jen odpovídajícím způsobem potrestán, ale nestane se nemuslimem – na rozdíl od toho, který páchá tytéž hříchy a přitom je přesvědčený, že jsou povolené Alláhem, a odmítá skutečnost, že jsou zakázané“ (Zaynu, 2011, p. 21).

A právě na proměny víry a přesvědčení o správném či špatném chování jsme se zaměřili i u našich respondentů vycházejíce z předpokladu, že se po migraci a prožitém kulturním šoku jejich postoj ve víře změní. Narazili jsme ovšem na opačnou situaci, kdy se v České republice jedincův přístup k víře a jejímu praktikování v zemi původu jen potvrdil a zvýraznil.

Abychom získali komplexnější pohled na tuto posvátnější část života muslimů v České republice, doplníme si výpovědi respondentů rozhovory s představiteli muslimských obcí, které se povětšinou odehrávaly v brněnských, plzeňských, pražských a teplických modlitebnách a mešitách, a které se týkaly integrace arabských přistěhovalců a vlivu mešit na jejich životy v České republice.

Studující Arabové pocházeli z velmi pobožných rodin, ke kterým se chtěli po obdržení titulu vrátit a v jejich blízkosti si založit vlastní rodinu. Praktikování bylo samozřejmostí i po příchodu do jedné z nejméně religiózních zemí Evropy. Výrazněji ulehčenou situaci měl Málík, který docházel denně do modlitebny na své koleji, aby se pomodlil nebo posvětil sváteční den. Badr i Ibrahím z důvodu studia i vzdálenější lokace tak často mešitu nenavštěvovali. Na páteční modlitbu si ale snažili upravit svůj program všichni. Návštěva Mekky byla vnímána za běžnost Badrem, jelikož jeho rodina sídlí nedaleko. Tuto poutní cestu

mají ale v plánu i Málík a Ibrahím. Žádný ze zpovídaných studentů nepije alkohol a všichni se snaží vyhledávat pouze povolená jídla. Sehnat halál maso se zprvu zdálo velice obtížné Málíkovi, dnes už má ale kontakty a vyzná se v obchodním trhu s tímto zbožím. Dotazovaní budoucí lékaři se pro správnost muslimského chování střežili veřejných míst, která by je mohla svést z cesty. Pro někoho to pak byly nejen hospody či barové kluby, ale i místní restaurace či koncertní sály. Půst v ramadánu byl pro studenty také snesitelnější, protože jej trávili a prožívali společně se svými muslimskými přáteli.

Druhá skupina neměnila pouze své stanovisko ohledně opuštění ČR, ale i svůj přístup k praktikování víry. Fádíl, který se nikdy v životě nijak striktně k islámu nestavěl, říkal, že v době, kdy podnikal s manželkou na Moravě, se ještě modlil, postupem času přestával a dnes po přestěhování do Prahy na modlení „nemá čas.“ Harám jídlu se vyhýbá, ale alkoholu se občas napije. Mešitu v Praze ani Mekku v Saudské Arábii nikdy nenavštívil. Alkoholem na diskotéce nebo v klubu neopovrhne ani Hámid, vepřové nejí a denně se modlí. Denní modlitby jsou pro něho důležité, v práci se pomodlí, když je klidnější doba nebo přestávka. Tak jako ostatní šiité v Praze, do mešit, které spravují sunnitě, nechodí. Hámid vyprávěl o jediné jeho návštěvě, ze které došel k tomuto rozhodnutí. Při modlitbách mu bylo totiž naznačováno, že jeho postup není ten správný.

Na rozdíl od Fádila a Hámida, kteří ani v rodných zemích nepředstavovali příkladné muslimy a v průběhu let a volnějšiho prostředí se jejich víra stávala pouhým osobním přesvědčením, Ismáíl a Alí si v České republice k praktikování své víry opět cestu našli. *„Nemodlil jsem se, ale už se modlím 5 krát denně. Když jsem tu studoval, tak na to nebyl prostor, čas ani myšlenky. To byla chyba. Navíc v Sýrii jsem se taky nemodlil, i když ostatní ano.“* Ismáíla přivedla před několika lety k pevnější víře až nehoda a náhoda, kterou si Ismáíl vykládá Boží vůlí. *„Jak mi vzali ty dva obchody a já najednou nepracoval a neměl peníze a nejvíc z toho těžil starosta, kterého jsem měl podplatit, zkolaboval jsem a dostal jsem infarkt. Přišel člověk, kterému jsem kdysi dávno pomohl a odmítl jsem zisk z procenta. On mi tehdy zavolal do té nemocnice a nabídl mi práci. My se neviděli několik let a v nejtěžší chvíli si na mě vzpomněl a zavolal mi.“*

Ismáíl ale nikdy nepil alkohol, nepozřel vepřové. Díky své cestovatelské povaze navštívil v mládí Jeruzalém a Mekku. Jinak tomu bylo s Alím, který se v mládí nijak nezátěžoval ustanoveními islámu. Pil alkohol, nezakazoval si vepřové. Od těchto radovánek postupně přecházel do spořádaného života s manželkou a dětmi. Jako obyvatel Plzně nemá možnost každý pátek navštívit mešitu. V Plzni je zatím pouze modlitebna na studentských kolejích

určená spíše studentům, i když je otevřená pro všechny muslimy ve městě. Alí ji navštěvuje velmi zřídka, když má v práci volno, a pohybuje se poblíž kolejí. Na ramadán se postí a do Mekky se chce určitě podívat. Džafar byl poctivý své víře v Egyptě, což mu zůstalo i v České republice. Do mešity chodí každý pátek a pravidelně se modlí. Nevystavuje se pokušením a vede svůj život podle morálních zásad islámu, k čemuž mu pomáhá manželka, která otěhotněla několik měsíců poté, co se přestěhovali.

Zijád také přijel s manželkou, která v Tunisku přestoupila na manželovu víru. S Džafarem má Zijád společné i nepolevování ve svém religiózním přesvědčení a konání. Pravidelně se modlí, do mešity chodí i mimo pátek, zakázaného chování se střeží, dodržuje sváteční rituál o ramadánu, pouť před několika lety absolvoval. Věrní své víře nejen myšlenkami ale i činy jsou i Háfíz a Ámir, což se podle jejich slov během života v České republice nezměnilo. Ámir je ve své víře natolik důkladný, že se pochlubil modlením i v 1 hodinu ráno.

Pokud se muslimové nestarali o rituální zabití zvířete, nebylo jim proti mysli stravovat se ani v českých restauracích. Těm, pro které bylo „povolené“ zabití zvířete požadavkem, se maso stávalo vzácnějším kvůli obtížné dostupnosti a ceně. Vlastní pohled na halál jídlo měl Háfíz. *„Muslim může jíst zabitě maso od křesťanů i židů. Nesmíme krev, prasata a zvířata, která mají drápy. Protože ty, co mají drápy, jedí mršiny, a co najdete mrtvý, je mrtvý, protože nevíte, jestli je nemocný.“* O vlastních zkušenostech se vyjádřil: *„Za komunistů to tady bylo těžký. Hlavně když měl člověk chuť na párek a bylo všude jen vepřový.“*

„Co je to muslim?!“ ohradil se na sérii otázek o praktikování víry Ahmed. *„Ten, kdo prodává drogy, a pak se jde pomodlit do mešity? Je to větší muslim?!“* Ahmed není praktikujícím muslimem. Do mešity nechodili v zemi původu i jeho rodiče. Vlastní přesvědčení dokládal zkušenostmi: *„Přišli mi do restaurace a ptali se: ‚Co to je za maso? Je to halál?‘ Já říkám: ‚Není.‘ Tak on odejde, ale jde se najíst za roh k Čechovi. Myslíte, že on tam má halál? Nemá.“*

Palestinci Omar a Sádik v praktikování víry pevní nebyli. Sádik připustil, že se v Kataru modlil více než tady. Výjimečné návštěvy Islámského centra v Teplicích ovšem už racionálně odůvodnil vlastní integrací do české společnosti. Zdálo se mu, že pravidelní účastníci mešity vytvářejí izolovanou komunitu odtrženou od českých nemuslimů. Podobně se stavěl i k českému jídlu. *„Jsem v České republice, jsem tu rád, tak chci jíst české jídlo. Nejím vepřové, ale českých jídel bez vepřového je hodně.“*

Tak jako ve své rodné zemi praktikují islám Fátima, Záhira i Rana. Mešitu pravidelně navštěvují všechny v sobotu - Záhira s rodiči, Fátima a Rana se svými dětmi, pro které zde bývá připraven program. Nakupují pouze halál a pokrmy připravují většinou podle arabských receptů. V českých restauracích jedí nerady. Alkohol nezkusila ani jedna, i když Rana i Záhira byla této nabídce již vystavena. Záhira, která chodí na střední školu, se modlí až doma.

Jazíd připouští, že když v práci není čas, modlitby vynechá. Jinak se ale snaží naplňovat Boží vůli. Nebylo tomu tak po celý jeho pobyt v České republice. Maso občas pozřel i nerituálně zabitě. „*V Libanonu jsem jedl, při studiu tady ne, a pak jsem zase začal. Protože ze začátku to bylo těžký najít halál. Ted' už jsem si tu našel obchod. V Teplicích je jeden a hlavně v Praze. Z jiných obchodů považují maso za nehalál.*“ O ramadánu se každý večer vypraví s manželkou do mešity, kde je připraveno jídlo a společně se pak slaví.

Pilířů víry se držel Kásim. Jediné čeho byl už 7 let oprostěn, byl půst, který pro nemoc vynechával. „*V islámu pokud nemůžeš, jsi nemocný, tak krmíš chudý lidi. To je něco dobrýho.*“ Kvůli svému zdraví přestal striktně dodržovat ramadán i Ismáíl. Z jídel se oba vyhýbali pouze vepřovému masu. Fajsal ale přestal výrazněji praktikovat už na vojně v Sýrii. Proto jej ani tolik netížilo, že se z finančních důvodů nemůže podívat do Mekky.

Júsuf se nazývá moderním muslimem, což spočívá v tom, že se v práci nemodlí a nenavštěvuje mešitu. Chodí na diskotéky a do klubů, ale nepije alkohol. Ramadán dodržuje, když pracovní situace dovolí a ze zakázaného se vyhýbá vepřovému. „*Maminka je moc našťavaná, že nenavštěvuju mešitu. Měl bych. Moc mi to vadí. Žere mě zevnitř. Život no, práce, problémy a tak. Ale všichni držíme ramadán, který je tady v Česku mnohem těžší, protože tu není ta maminka, která přichystá večer hostinu. Ani se tu na večer nekoná karneval a oslavy.*“

Čtvrtou skupinu ukončíme Nadžíbem. Ten se snaží svědomitě vykonávat všechny Boží příkazy i doporučení.

3.4.3 Přídavný výzkum: z modliteben a mešit

Pokud jsme v předchozí kapitole opustili koncept integrace (zavedené Hartmutem Esserem), v této opustíme i naše zkoumané respondenty. Jak bylo v úvodu naznačeno, vsunutou kapitolou bude vedlejší výzkum vypovídající o činnostech, cílech a vlivu českých mešit založených zpravidla muslimskými organizacemi na muslimy samotné. A jelikož již máme představu o praktikování islámu v běžném životě muslima žijícího ve více či méně

sekularizovaném prostředí, doplníme si nyní informace o kolektivně sdílené víře praktikujících muslimů z vlastních zkušeností dotazovaných. Rozhovor nám poskytl předseda Muslimské obce v Praze a místopředseda Ústředí muslimských obcí Vladimír Sářka, předseda Muslimské obce v Brně a zároveň Ústředí muslimských obcí Muneeb Hassan Alrawi, kazatel v Islámském centru v Teplicích Marei Abbas a v neposlední řadě mimo jiné majitel jazykové školy Alfirdaus, zakladatel a provozovatel brněnské modlitebny Bader Mea Eknaifith. O provozu modlitebny na koleji v Plzni svolil k vyprávění jeden z našich respondentů a současně jeden z pravidelných návštěvníků modlitebny Málík.

Martin Klapetek na závěru své disertační práce o Muslimských organizacích v Německu, Rakousku a Švýcarsku se o nasměrování muslimských organizací vyjadřuje takto: „Domnívám se, že při hodnocení významu integračních procesů v německy mluvících zemích je potřeba vidět význam muslimských organizací jako aktivních činitelů pracujících na prohloubení tradičních forem náboženského chování. Stále se setkáváme ale i s jejich zájmem o udržení kulturních specifík jakožto základu pro konstituování vlastní identity v interakci s odlišným okolním prostředím“ (Klapetek, 2010, pp. 198 – 199).

Situace muslimských organizací - co do poměru - je ovšem nesrovnatelná s německou. Na sobě nezávislých muslimských organizací zde funguje několik, některé ale dlouhodoběji bojují o vlastní existenci způsobenou nízkým počtem a nezájmem členů³⁰, nevolí a protichůdných opatření české většinové populace či zákony regulujícími pravomoci církví a náboženských společností v České republice.³¹

Je třeba si uvědomit, že z více než 10 tisíc muslimů navštěvuje mešity zanedbatelné množství lidí. Přesto jsou některé modlitebny v České republice v pátečních odpoledních hodinách prostorově nedostačující a kázání se musí opakovat, protože se uvažuje o stavbách mešit nových.

V Praze a v Brně mohou muslimové navštěvovat mešitu a modlitebnu. V rozhodování, do které se jít pomodlit nezazněl ani jednou faktor, který by se týkal souhlasu nebo nesouhlasu s kázáním imáma nebo s místními věřícími. „*To je mešita. Já tam nejdu pro člověka, já tam jdu pro Pána Boha.*“ Odpověděl Ámir. Rozhodující elementy byly

³⁰ Zájmu ze strany muslimů se většinou dočkají až při uspořádání společných akcí, které jsou zpravidla radostně přijímány praktikujícími muslimy.

³¹ Poslední legislativní regulí určující práva a povinnosti muslimským společenstvím je zákon č. 3/2002 Sb.

praktického rázu. Týkaly se vzdálenosti od místa bydliště, práce nebo délky kázání.³² „*To je důležité, že se modlíš 5 krát za den. Je jedno, jestli tam, doma nebo v práci. Tam je čistý a klidný místo. Chodím, kde je nejbliž mé práci, abych tam byl rychle.*“ Vyprávěl Kásim o návštěvách v modlitebně a mešitě mimo páteční kázání.

V Praze mají dále svoji modlitebnu studenti na koleji a muslimové z Turecka. V Teplicích se chodí místní muslimové pomodlit do Islámského centra s modlitebnou. Hosté teplických lázní mají další možnost pomodlit se i v samotném lázeňském areálu. Další modlitebna je zařízena v lázních Darkov. Tyto prostory jsou ovšem vyhrazeny pouze hostům. V Hradci Králové se pak pravidelně v pátek pronajímá místnost na kázání. V Liberci, Plzni, Olomouci disponují muslimové modlitebnou na koleji. Hotel v Karlových Varech pro velký zájem přenechal jednu místnost modlitebně, ale tamější muslimové mohou dojíždět do obce Kolová, kde si nechali postavit vlastní mešitu (Islámské modlitebny, 2010).

Pro muslimy není mešita takovým posvátným prostorem, o kterém píše religionista Mirceau Eliade³³, jelikož muslimové nedělí věci na posvátné a sakrální. Přesto je v islámu mešita více než doporučována pro svoji čistotu (fyzickou i duchovní), a proto vyžaduje i určitý přístup, který by měl každý, kdo překročí její práh, znát, a podle něj se chovat. Je to místo, které zprostředkovává přiblížení se Bohu, což samo o sobě nese jistou obezřetnost v chování. Především by měly být modlitebny a mešity denně otevřeny pro každého, kdo cítí potřebu se pomodlit nebo, kdo hledá útočiště a neví, kde by přes noc hlavu složil. Jednou z významnějších modliteb je v pořadí 3. modlitba páteční, na kterou se schází muslimská komunita (umma).³⁴ Tato kázání se vedou v arabštině i v češtině. V brněnské mešitě se nově pokouší zařadit i angličtinu. Jelikož se tento obřad koná brzy odpoledne, po skončení se rozchází většina opět do svých zaměstnání, škol či domovů. V České republice působí v současné době 3 imámové, kteří dokončili svá studia na Blízkém východě v jedné z teologických univerzit.

Pravidelně navštěvují mešity také někteří muslimové v sobotu. V tomto případě se myslí především na děti a jejich matky, které méně často berou své ratolesti na páteční modlitbu, aby svojí bezprostředností nerušily poklidný průběh kázání. Děti se o víkendů v mešitě

³² Mešity většinou vedou kázání nejen v arabštině, ale i v češtině a pro větší zájem výjimečně i v angličtině, což dobu bohoslužeb výrazně prodloužilo.

³³ O moci hierafonie píše Eliade takto: „Uprostřed homogenní a nezměrné rozlohy, kde žádný opěrný bod není možný, kde se nemůže uskutečnit žádná orientace, odhaluje hierafonie absolutní „pevný bod“, „střed“ (Eliade, 2006, p. 18).“

³⁴ O průběhu společné modlitby a kázání ve sváteční den se ličilo v úvodní části shrnující základy islámu (pp. 11 - 12).

společně učí arabštinu a islám. Ženy si v tu dobu předčítají z Koránu a pomáhají si s jazykem, ve kterém ne všechny byly odkojeny. Potom organizují naplánovaný společný program s dětmi (v mešitě nebo mimo ni) a následně se rozcházejí do svých domovů. Náplní sobotního programu pro muže je například fotbal, jak potvrdil z Teplic Marei Abbas.

V České republice kooperují mešity na realizaci svých programů s organizacemi, které je založily a řídí. Proto jsme se dotazovali představitelů těchto organizací nikoli na organizace, ale na činnosti mešity. Islámská nadace v Praze uvádí na svých webových stránkách tyto své cíle: denní provoz mešity, páteční kázání, přednášky, výuka arabštiny, výuka dětí, provoz knihovny, program v ramadánu, oslavy muslimských svátků, konání iniciačních rituálů (sňatky, pohřby, obřizky), poradenství, vydávání modlitebních časů, charitativní využití zakátu, sledování situace a případná pomoc do uprchlických táborů, poskytování duchovních i materiálních služeb a návštěv vězňům, osvětová činnost, kterou představuje mezikulturní a mezináboženský dialog, publikace, přednášky na školách, konzultace či pořádání výstav (Cíle, 2012).

Obsahy kázání mají většinou etický a náboženský ráz, kde se probírají a interpretují jednotlivá věroučná témata v Koránu. „*Někdy se týkají i mezinárodní úrovně, hlavně pokud se to vztahuje na islámský svět. Českou scénu ani tak neřešíme.*“ Odpověď Muneeba Hassana Alrawiho se shodovala s odpovědí z Islámského centra v Praze, které je zastoupeno předsedou Muslimské obce v Praze Vladimírem Sáňkou. Bader me a Eknaifith pak z brněnské modlitebny zdůrazňoval větší potřebu věroučných a etických kázání než politických. „*Protože my jsme komunita, která to potřebuje nejvíc. Nejsme, jak se o nás mluví. Muslim nemůže říkat, co je problém v Egyptě nebo Americe. Nemají vliv na to, a tak to nepotřebují slyšet.*“

Na přednášku nebo kázání kromě imáma v mešitě nebo případně muslima, kterému se kázání svěří³⁵, je o svátečních a výjimečných událostech pozvána do mešity osobnost ze zahraničí. Učenci pochází z různých zemí. Nejčastěji z těch, na které má organizace kontakty a již navázanou spolupráci. V mnohých případech se jedná o imámy z Německa, přijíždí ale i z Anglie, Egypta, Saudské Arábie, Kuvajtu. Hosté ale nemusí být nutně teologicky vzdělaní. Někteří jsou respektováni za sepsané knihy nebo televizní pořady. Bader Mea Eknaifith: „*To se děje, když je velká akce. Samozřejmě bude nějaký téma a on musí toto téma. Ale nemáme takový vliv na něho, aby říkáme: ‚To říkej, to ty neříkej.‘ Většina dělá problémy, jako třeba*

³⁵ Což je obvyčejem v modlitebnách na studentských kolejích nebo tam, kde postrádají vyškoleného imáma.

přijde někdo a říká něco a my nesouhlasíme. Maximálně, co můžeme dělat, maximálně my říkáme: „Tak příště nebudeme ho zvat. Budeme pozvat někdo jiný.‘ Ale díky Bohu, že v islámu nemáme takhle vliv na lidi. My máme jasné, to je jeho názor.“ Často se z finančních důvodů nezvou osobnosti zemí, které mají komplikované vyřizování víz, nebo vyžadují vše proplatit, ale přijdou ti, kteří v České republice již mají vlastní program. Zahraniční hosty si nezve, podle Marei Abbase, pouze Islámské centrum v Teplicích.

O střízlivém a individuálním postoji účastníků při kázání svědčí i výpovědi našich respondentů. *„Když nebudeme spokojený, on nebude imám. Já jsem spokojený s pátečním kázáním. Zná hodně Korán, hadíthy, musí být dobrý člověk.“* Popisoval vlastnosti imáma Džafar.

Kromě pátečních kázání a sobotních programů setkávají se muslimové hromadně i při muslimských svátcích. Tyto slavnostnější okamžiky s programy a pohoštěním vyhledávají i muslimové, kteří se jinak v mešitách ukazují střídmě nebo vůbec. Setkáním a prožitím náboženského svátku s ostatními se nejen posílí náboženské uvědomění, ale i příslušnost do určitého společenství. *„Závaznost zvyků bývá zpravidla založena spíše na faktorech subjektivního charakteru. Vyplývá především z jejich identifikační funkce, z vědomí příslušnosti zvyku především ke své skupině a z vědomí jeho sounáležitosti a solidárnosti se všemi ostatními jejími na sebe navzájem – alespoň do určité míry – odkázanými příslušníky, což bývá v životní praxi skupiny nejen formálně potvrzováno, ale mnohdy i opakovaně utvrzováno“* (Krupková, 1995, p. 67).

Naopak k svátkům pramenícím z historie a religiozity Čechů jsou přístupy všelijaké. Někteří radí vyjet za rodinami do zahraničí a prožít si zdejší kulturní ovzduší, jiní doporučují vysvětlit problematiku a odlišnost víry dětem a vytvořit jim vlastní program. Bader Mea Eknaifith si vzpomněl i na smíšená manželství. *„Necháme každou rodinu dělat svobodně. Protože víme, že když mají spolu třeba babičku, tchána, mají sváteční. To je lepší, když oni budou sedět s nimi.“* „I když muslimové neslaví křesťanské či židovské svátky, jako například Vánoce a Velikonoce, Alláh dovolil muslimům přijímat jejich dary při příležitosti těchto svátků a jíst jejich jídlo“ (Lidská práva, 2006, p. 35). Jednotlivé organizace ale nabízejí i vlastní program kryjící se s těmi většími svátky, ať už v mešitách nebo pronajatých sálech.

Přechodové rituály jako jsou chlapecké obřizky, svatby nebo pohřby nejsou pro muslimské organizace legalizovány státem. Není jim státem přikládána žádná váha. K svatbám se vyjádřil Muneeb Hassan Alrawi: *„Tak když, tak jenom v rámci islámu. Jinak my*

většinou vyžadujeme, aby manželství měli uzavřený normálně na úřadu. Anebo když to neudělají, tak to neuzavíráme a nedáváme jim na to žádný papír. Protože manželství je neplatný podle českého práva. To je mezi vámi a Bohem, podle islámského rituálu.“

V islámu je zakázaný pouze sňatek muslimky s nemuslimem. U muže se hledí pouze na to, aby se oženil s ženou Knihy (muslimkou, křesťankou, židovkou). V mešitách z víry nikoho nezkoušejí a neprověřují. Pokud o sobě žena prohlásí, že je křesťanka, nikdo se víc na nic neptá. Stanoví se mahr a podmínky, které může prohlásit nevěsta i ženich, a které se mohou zapsat na oddací list. U muslimek se na výběru ženicha podílí rodiče dívky. V České republice je situace rodičů obtížnější a jejich slovo ztrácí takovou pravomoc, kterou by mělo v zemi původu. Dívky vychovávané podle islámu jsou ale většinou religióznější než chlapci. Pokud si rodina na dívčinu výchovu uchovala vliv do její dospělosti, sama pak má podobná kritéria jako její rodiče. V mešitách se nestarají pouze o spořádaný průběh rituálu. Stane se, že v mešitách zprostředkovávají taková seznámení. Nedochází k tomu, aby se dva mladí lidé náhodně potkali a oslovili se v mešitě. Důvodem jsou duchovní cíle, za kterými do mešity vstoupili a oddělené místnosti pro ženy a muže. Některé mešity mají i oddělné vstupy. Případy, kdy došlo k setkání potencionálních manželů, byly předem domluvené. Vladimír Sáška: *„Pokud muži třeba hledají ženu a osloví nás, my se snažíme jako mešita vypomocť. Pokud najdeme nějaký vhodný typy nebo někoho, kdo mezi ženami přemýšlí o svatbě, tak můžeme zprostředkovat nějaká setkání mezi nimi, aby se nějak poznali, nezávazně. Tam je taky prostor, abychom té muslimce něco poradili. Určitě bychom nedoporučili české muslimce někoho, koho vůbec neznáme. Těch muslimů, kteří tady hledají manželky je relativně mnoho.“* Tyto případy ovšem nejsou tak časté a mešity mají jen malý vliv na uzavření sňatku. Ve výjimečných situacích se snoubencům rozmlouvá neuvážené rozhodnutí, ale jsou i případy, kdy oddávající odmítl sňatek uzavřít (jedná se většinou o důvody rozdílného věku). Pokud jsou ale oba partneři o svém rozhodnutí přesvědčení, vyhledají jinou mešitu, kde je oddají.

S vykonáváním pohřebních rituálů mají české mešity zatím jen slabé zkušenosti. Komplikované domluvy s personálem v nemocnicích se po několika zkušenostech odbourávají. Pražská organizace si zajistila i prostory v krematoriu, kde je jí povoleno vykonávat obřadní rituál. A jelikož kromě podoby i poloha hrobu má svůj specifický charakter odlišující se od toho českého³⁶, jsou v České republice vydělena místa pro

³⁶ Náhrobek by měl být malý a strohý, případně se do něho vyrývá jméno nebožtíka či súra z Koránu. Celý hrob se obrací podle islámské tradice směrem k Mekce.

muslimské neveřejné hřbitovy³⁷, o které má od roku 2004 Ústředí muslimských obcí právo zažádat. V současnosti je možné uložit zesnulého do oddělené části Olšanských hřbitovů, třebičského a brněnského pohřebiště (Kotrlý, 2007).

Obřezávání chlapci v českých mešitách nebo modlitebnách nepodstupují. Tato iniciační záležitost je odsouvána vlastnímu uvážení rodičů a případně je dána rada nebo kontakt na lékaře, se kterým je pro tyto účely mešita v kontaktu. Jako nejlepší možnost, která není častá pro svoji finanční stránku, je doporučováno „*odvézt někam do muslimského světa a vykonat tam.*“ podotkl Muneeb Hassan Alrawi.

Poradenství probíhá formou individuálního přístupu. Nejčastější problémy, se kterými se muslimové svěřují, se týkají praktikování islámu v místě bydliště či pracoviště, manželských problémů, nebo výchovy dětí. Tyto problémy se řeší většinou s imámem, který je k tomu kompetentní. Na jiné praktické jednoduché záležitosti odpovídá Vladimír Sánka i prostřednictvím elektronické komunikace. Dalším tématem je nošení šátku, s čímž se střetávají nejvíce české konvertitky. „*Některé mají problém i na ulici, když je vidí lidi a mají nemístný poznámky. Stalo se i to, že muslimka, která chtěla nosit šátek, musela odejít ze zaměstnání. Nenechala si to líbit a soudila se s nimi. Tak potom jí museli nechat v tom zaměstnání. Soud uznal, že v tom zaměstnání to není žádný problém, a že se jedná o předsudky zaměstnavatele.*“

Kromě modliteben na studentských kolejích a výpovědi Marei Abbase se ostatní představitelé muslimských posvátných míst shodli na podporování integrace a zároveň identity arabských muslimů, kteří v České republice chtějí strávit část svého života. Ve většině modliteben se pro studenty organizují pouze páteční společné modlitby, které vede ten, koho si studenti mezi sebou zvolí. Na plzeňské koleji se v přednášeních střídali. Další činnosti už ponechávali na každém jedinci zvlášť. Do těchto míst někdy zavítal i nestudent, aby se pomodlil. Nebývalo to ale zvykem. „*Po vystudování*“, řekl Málík, „*se ti, co tu zůstávají, do modlitebny nevrací. Tady v Čechách dodržují muslimové islám na osobní úrovni, individuální.*“

Z výpovědí respondentů z předchozí kapitoly a ze zkušeností představitelů mešit je zřejmé, že vliv muslimských spolků, o kterém pojednává Martin Klapetek v disertační práci³⁸,

³⁷ Zákonem z roku 2001 se nekropole dělí na veřejné a neveřejné. „Za neveřejná pohřebiště se rovněž považují účelová zařízení určená výlučně pro uložení lidských pozůstatků příslušníků registrovaných církví nebo náboženských společností,3) jejichž vnitřní předpisy a obřady neumožňují ukládání lidských pozůstatků nebo zpopelněných lidských ostatků na veřejném pohřebišti“ (Zákon o pohřebnictví, 2001).

není tak explicitně pozorovatelný v českém prostředí. Odmítané bylo jakékoli názorové ovlivnění při bohoslužbách, mešita rovněž nebývá místem k upevnování přátelství nebo prostředníkem pro hledání doživotního partnera. Takové případy jsou méně časté. Jako čistě duchovní zázemí je vnímána i těmi, kteří přicházejí s prosbou o radu. Otázky rovněž nespádají do právního či politického rámce, ale jsou povahy etické a náboženské. Nakonec jediným polem působnosti, které mohou mešity mírně formulovat, jsou děti. Těm jsou zde vštěpovány základy islámu a arabský jazyk. Forma učení má mírný a pozvolný charakter, který se mezi 10. – 15. rokem mění. K důraznějšímu dodržování islámských zásad ovšem vedou děti rodiče, nikoli imám. Na druhou stranu je zde ona ojedinělá atmosféra duchovního prostoru, která nejenom naplňuje náboženské potřeby jednotlivců, ale připustíme-li něco z teorie Emila Durkheima, jenž tvrdí, že „neexistuje společnost, jež by necítila potřebu pravidelně udržovat a upevňovat kolektivní pocity a ideje utvářející její jednotu a osobitost“ (2002, p. 460), doznáme, že v mešitě muslimové také získávají dojem kolektivně sdílené víry, hodnot a návratu k původnímu způsobu života. Což je mimo jiné důvodem, pro který někteří Arabové nedají na mešitu ve svém městě dopustit a jiní ji naopak nevyhledávají.

3.4.4 Kulturní odlišnosti očima arabských muslimů

V teoretické části jsme si naznačili rozdílnost české a arabské kultury a nestejnorodost, která provází i jednotlivé arabské národy. Tyto projevy jsme pozorovali především z hlediska kulturních hodnot, kde si česká společnost rozuměla s arabskou ve vyhýbání se riskantním inovacím. Nevzdalovala se ani v míře maskulinity a feminity vypovídající o sklonu k úspěchu a asertivitě, který o něco převažoval v arabských zemích. Výrazněji se ale hodnoty vzdalovaly při posuzování individualismu a kolektivismu. Zde stála české povaze nejbližší libanonská a syrská společnost. Vysoce kontrastující se pak ukázalo přijetí autority, nerovnocenného postavení, kde se kromě jiných jevů odráží i výrazná sekularizace české společnosti. Z arabských společností vyšly podle Hofstedeho výzkumu společnost egyptská, jordánská a marocká jako nejméně³⁹ přijímající hierarchizované postavení.

Navážeme na tento některými akademiky zpochybňovaný výzkum, abychom si představili osobní postřehy a dojmy plynoucí z letitých zkušeností. Jako k citlivějšímu tématu hodnocení kulturní blízkosti přistupovali všichni z respondentů. Někteří pak odmítli

³⁸ Tato práce se v současné době dostává do rukou i neobornému čtenáři v knižním podání.

³⁹ Je třeba upozornit, že se zde hodnoty pohybují mezi 70- 90, zatímco česká společnost se ustálila na 35.

posuzovat, jiní se vyjadřovali s velkou obezřetností. „*Jsou kultury, které jsou blíže. Já nevím, třeba Sýrie, Libanon. A jsou kultury, které nejsou tak v kontaktu – třeba Jemen, Saudská Arábie. V některých arabských státech žije více křesťanů, tak ti k tomu mají blíže, mají ale rovněž blíže k asimilaci.*“ okomentoval Muneeb Hassan Alrawi. Ze Saudského poloostrova v České republice trvaleji žije jen několik desítek lidí a z Alrawiho vyprávění, jsou to všichni velice vzdělaní a úspěšní lidé. „*Někteří museli na tom jen víc pracovat, aby to pochopili.*“ dodává.

Bader Mea Eknaifith se podělil o dojem z odlišného způsobu soužití smíšených párů, kdy se Egypťanům vyplácí úsilí předat české manželce svoji víru. Větší volnost a svobodné rozhodnutí pak svým manželkám nechávají podle Eknaifitha Tunisáné či Alžířané, což odůvodňuje i větší pracovní vytížeností. „*Egypťan má vliv na výchovu jeho dítě, ale třeba Iráčané, Sýřané mají menší a Tunisáné skoro vůbec.*“

Nyní se opět podíváme na osobní zkušenosti jednotlivých respondentů, které jsme si rozdělili do skupin podle záměru dlouhodobého pobytu v České republice.

Ze studentů, kteří nepředpokládají delší setrvání v České republice, se Badr k většinové společnosti nevyjádřil, jeho pobyt zde byl čistě utilitární povahy. Naopak po šestém roce studia dokázal Málík již kriticky nahlédnout nejen na českou společnost a instituce, ale i do „vlastních řad“. „*Každá kultura má nějaký zvyky. Někaký jsou dobrý, nějaký špatný. Já myslím, že je škoda nenaučit se těm dobrým. Já bych chtěl některé dělat i v Palestině. Třeba čistota, noční klid, stát na frontě. My jsme trochu horkokrevní, naše náboženství učí to, ale nedokážeme stát na frontě třeba 20 minut. Vy jste trpěliví. To se mi na vás nejvíce líbí.*“ Jako negativní vlastnost kromě alkoholismu vnímal byrokracii na úřadech, absenci vstřícnosti, ochotu pomoci druhým, přátelskou otevřenost. „*Třeba u nás, když přijdeš k někomu domů a on bude hodně unavený a nebude chtít, nikdy ti nezavře dveře. On bude s tebou sedět a poslouchat.*“ Ibrahím zase po šesti letech projevoval znalosti v interpersonální komunikaci Čechů, což se projevovalo v neverbální komunikaci například podáním ruky, ač se v Jordánsku ruka ženě při setkání nepodává. Tak jako Málíkovi se Češi zdáli „*chladní a odtažití.*“

Jelikož jsme se již zmínili o kulturní vzdálenosti a blízkosti, je možné se povšimnout, že Jordánsko, Sýrie, Libanon jsou země, které mají zkušenosti s multináboženským či multikulturním prostředím. Před rokem 1948 toto platilo i v případě palestinského území,

kteřé je dnes izolované nedobrovolně, na rozdíl od Saudské Arábie, kterou nikdo v její separaci nedrží.

Z druhé skupiny postřehy vůči kulturním odlišnostem byly především spojené s prací. Kladný přístup k poctivé práci Čechů zaznamenávali Arabové spíše v minulosti, ještě před revolucí. Poukazovali na tehdejší kvalitu českých výrobků, ale malou schopnost a horlivost je světově prosadit. Dnes se setkává Syřan Ismáíl se závistí a nepřejícností pramenící mimo jiné z jeho cizího původu. Alí (Tunisko) komentoval běžnou lenost a nedochvilnost. „*Oni třeba nejsou schopný chodit včas. Já, i když jsem byl mladej a večer jsem popíjel, ráno jsem do práce přišel včas.*“ O nižším pracovním nasazení se zmínil i Alžířan Fádíl. Mimo oblast práce pak ale hodnotil stále větší otevřenost, kterou příkládal za příčinu cestování a poznávání i jiných kultur.

Háfiz z Jordánska vnímal úpadek české pracovní morálky jako důsledek napodobování západních standardů a hodnot a odklon od těch vlastních. Češi ztrácejí podle Háfize národní hrdost, která se promítá především do výchovy dětí. V této sféře života vyzdvíhoval praktiky Arabů, kteří se ke svým dětem „*chovají jako přátelé, jako velký chlap, velká holka.*“ Rodiče v Jordánsku pak dětem nekáží, co smí a nesmí, a neřídí, ale vysvětlují a snaží se motivovat vlastním příkladem. Dále si Háfiz stěžoval na časté krádeže a bezmocnost policie a státu. Také měl pocit, že si lidé v Česku více pomáhali, než je tomu dnes.

Muríd ze čtvrté skupiny se při popisu obrazu české kultury a společnosti pozastavil u nižší míry asertivity, která brání Čechům prosadit se na světových žebříčkách. Kladně hodnotil celkově klidný postoj Čechů k životu a neopomenul zdůraznit křehkost rodinných vazeb.

Maročan Kásim a Syřan Júsuf pozorovali zábavu Čechů povzbuzovanou alkoholem. Kásim: „*Musí pít alkohol, a pak může být otevřený s druhý člověk. U nás je sranda bez alkoholu. Jíme z jeden talíř, takový máme vztah.*“ Júsuf se od Kásima více s Čechy stýkal a tak mohl poznamenat i reakce Čechů. „*A ještě máme něco navíc. Všechny Syřani se ráno smějou, Češi ne. Češi a Češky se vždycky divili, že máme úsměv bez alkoholu.*“

„U menšinových populací se tak v daleko rozsáhlejší míře, než-li u velkých státních – národů, setkáme s potřebou (sebe)identifikačních etnických znaků či atributů a se ztotožňováním se s nimi; výrazné jsou tendence k zdůrazňování krás a hodnot rodného jazyka či kraje, vazba na místní zvláštnosti“ (Šatava, 1994, p. 20).

Rana z Libanonu se v České republice poprvé setkala s pro ni stále nepochopeným jevem, kdy při venčení svého psa, ponechá jeho majitel psí exkrementy volně na ulici, to by se podle Rany v Libanonu stát nemohlo. Fátima se Záhirou chválily systematickost, pravidelnost, kterou konkretizovaly jízdám řádem a příjezdy veřejných dopravních prostředků včas. Večer ovšem postrádaly pro arabský svět tolik typický pouliční ruch a zábavu, kdy se všichni scházejí a procházejí se. Tato kratochvíle po celodenních domácích činnostech Fátimě výrazně scházela. Záhira zná Libanon z návštěv, protože z raného dětství si už téměř nic nepamatuje. K pozitivním rysům ale přidala i kvalitu škol a učitelů.

Mezi další postřehy v rozhovorech zazněla kritika líbání se na otevřeném veřejném prostranství. Rozpačitě reagovali i na veřejném pojídání svačín. „*On nemusí ztotožnit, nemusí souhlasit, ale neodsuzovat, že jsou zlí. Není nevychovaná rodina, to jen z našeho pohledu, ale ten pohled je úplně jiný.*“ Muneeb Hassan Alrawi.

3.4.5 Shrnutí kulturní dimenze integrace

Začlenění do kulturního prostředí si od uchazeče žádá informovanost o referenční skupině (v našem případě kultuře), jejích hodnotách, normách, idejích, sociokulturních regulativech a artefaktech. Dalším znakem kulturní integrace je komunikační schopnost, v praxi to jsou pak základy jazyka, ve kterém se cílová společnost dorozumívá.

O informovanosti našich respondentů nejvíce vypovídá jejich začlenění do strukturální dimenze. Z výpovědí ve výzkumu vyplynulo, že k získání nejhlubšího povědomí o české kultuře získali studenti prostřednictvím téměř ročního kurzu jazyka a základních oborových znalostí. Do české kultury⁴⁰ pronikli ti, kteří zde již měli příbuzné nebo emigrovali s osobou blízkou pocházející z České republiky. Česká rodina jim pomohla mnoho odlišných jevů vysvětlit. Nejméně informováni potom byli právě ti Arabové, kteří přijeli do České republiky za účelem ekonomického růstu. Na druhou stranu absence příbuzného nebo blízkého je přiměla k větší samostatnosti a zvnitřnění jednotlivých kulturních specifík.

Pro naučení a interiorizování českého jazyka byla nejdůležitější motivace. Pokládal-li Arab za nepodstatné osvojit si český jazyk (po dobu svého života v České republice), vypovídalo to pouze o jeho slabé touze po kulturní integraci. Kvalitní život v České republice

⁴⁰ Kulturní integrací je zde myšleno „nabývání znalostí a kompetencí, které umožňují porozumění typickým situacím ve společnosti („kódování“) a volbu jednání v souladu se společenskými normami a běžnými sociálními scénáři“ (Rákoczyová, & Pořízková, 2009, p. 30).

nepodmiňuje znalost jejího jazyka. Cizinec zde může pracovat, nebo trávit volné chvíle i ve společnosti komunikující jedním ze světových jazyků nebo řečí krajanů. Svě děti pak takový cizinec může posílat do škol cizojazyčně vyučujících, aby získaly podobné kompetence jako on. Zároveň jsme si mohli všimnout, že i v monokulturních rodinách se děti v českých školách a školkách s výukovým jazykem češtinou naučí brilantně česky. Vraťme se ale zpátky k jejich rodičům, kteří se od češtiny distancovali. Jediné, co můžeme konstatovat, je, že absence znalosti tohoto jazyka je zbavuje možnosti integrovat se nejenom do kulturní, ale z velké části i interaktivní sféry života v českém prostředí. Tato separace nezasahuje do strukturální integrace. Ovšem podle mnohých odborníků vnímajících jazyk jako světonázor by byli segregováni i v dimenzi identifikační. „...: sociální svazek má sklon vytvářet společenství jazyka a konkrétnímu společnému jazyku pravděpodobně vtiskuje své rysy; a naopak právě společenství jazyka vytváří do určité míry etnickou jednotu“ (Saussure, 1996, p. 307).

K míře jazykové kompetence významně přispěl faktor školní instituce, školních nebo Evropským fondem dotovaných kurzů, českého kolektivu v práci nebo ve volném čase. V mnohem menší míře pak schopnost jazyka ovlivnilo soužití s českou manželkou nebo přítelkyní. Většina respondentů s českými partnerkami komunikovala v angličtině. Česky se dorozumívali pouze v případě delšího svobodného pobytu Araba v České republice.

V první skupině respondentů byli kulturně integrováni dva ze tří Arabů. Přestože Ibrahim a Málík znali kulturní realie Čechů, nemínili se jimi vést. Interpersonální komunikace v průběhu rozhovoru byla přizpůsobena zvykům jejich kultury.

Ve druhé skupině ovládali základy češtiny téměř všichni. S jediným Džafarem byl rozhovor veden částečně v angličtině, částečně v češtině. Slabší znalost češtiny, zato silnější povědomí o české kultuře nabyt Fádil.

Třetí skupině nedělaly základy jazyka problémy. Výrazně jistější ve svém projevu si byli Háfíz, Ahmed, Sádík a Omar, kteří své znalosti opírali o studium jazyka. Jejich stimul vycházel z vlastního přesvědčení nezátíženého vnějšími okolnostmi, a proto se nespokojili s povrchními komunikačními frázemi.

Čtvrtou skupinu charakterizuje rozmanitost. Větší nejistota v jazyce a informovanosti provázela Arabky, které do České republiky přijely za svými již zabydlenými muži. Těmto ženám se ústředním motivem k naučení se jazyka stala povinnost pramenící ze zákona o

trvalém pobytu. Nezájem o kulturní sféru české společnosti projevoval i Nadžíb, a kdyby se Kásimova bývalá manželka nepostarala o práci v českém kolektivu, zřejmě i Kásim.

Naši respondenti se rovněž vyjadřovali ke svému přístupu k víře. Ukázalo se, že prostředí školy a práce většinou demotivuje k pravidelnému dodržování harmonogramu modliteb. Zaměstnání, kde se Arab modlil včas, byla většinou spjata s krajanskými sítěmi a muslimskými zaměstnavateli. K implicitním změnám ve vztahu k Bohu nedocházelo, pokud muslim své náboženství v původní zemi striktně vyznával. Volnější náboženský život před emigrací se promítl i do praktikování islámu v České republice.

Studenti Málík, Ibrahím a Badr dodržovali pilíře islámu, pouze v případě přednášek modlitbu vynechávali. Z druhé skupiny nepraktikoval pouze Fádíl, který modlitby a mešity opouštěl už v Alžírsku. Hámíd pouze nenavštěvoval mešitu a neodmítal alkohol. Ismáíl a Alí se oženili s českými křesťankami a řadu let žili od islámské praxe odklonění. Oba se ale po letech ke své víře vrátili. Tak jako Džafarovi z druhé skupiny, tak Ámirovi, Zijádovi a Háfízovi ze třetí skupiny stojí v náboženském životě po boku muslimská manželka. I bez družky by ovšem jejich víra byla tak pevná jako byla pevná v zemích původu. Omarova manželka před svědky prohlásila šahádu, ale podle Omara tím důvodem bylo spíše jejich společné soužití. Omar, Sádík ani Ahmed striktně islám nepraktikují, což koresponduje s jejich vyznáváním víry v Libanonu, Kataru a Iráku. Žádný z nich se rovněž nezaslíbil praktikující muslimce. Ve čtvrté skupině nepraktikuje islám pouze Fajsal, který přestal už na vojně v Sýrii. Ostatní setrvali v takové víře, kterou měli před migrací. Muríd i Jazíd konstatovali, že pro práci občas vynechají modlení. A tak pouze Júsuf spatřoval výraznější polevení. Ale jelikož nebyl ortodoxním muslimem ani v Sýrii, tuto změnu očekával.

K zobecnění kulturních odlišností spjatých s genetickou výbavou jednotlivých arabských národů by byl vhodnější kvantitativní výzkum a i zde by byla opatrnost na místě. My si pouze shrneme arabský obraz o Čechách a jejich životě, který jsme zkonstruovali z otázek na pozitiva a negativa. V žádné odpovědi nezazněla výtka ohledně religiozity Čechů. Kladných stránek se vyjmenovalo pouze několik. Vyzdvížena byla trpělivost a spolehlivý, dochvilný institucionální systém. Tyto vlastnosti shledávali Arabové nedostačujícími tam, odkud migrovali. Naopak v české společnosti postrádali vřelost, přejícnost, přátelskost a všimli si závistivosti, pohodlnosti, nedochvilnosti, nelidského úřednického vystupování. Nejvíce ale praktikující muslimy vzdalovala od Čechů konzumace alkoholu a vyšší míra xenofobie a předsudků české společnosti.

3.5 Sounáležitost a identifikační dimenze integrace

Identifikační dimenze integrace je více než rozporuplnou dimenzí. Na jednu stranu sceluje lidský život, do něhož psychická stránka člověka bezesporu patří, na druhou stranu neodpovídá konceptu integrace, jelikož ztotožněním se s českou identitou nastává asimilace jedince.⁴¹ Takový člověk už sám sebe vnímá jako Čecha, svoji loajalitu pak váže k české společnosti, do které umístil svůj koncept domova. Naprostá asimilace přistěhovalce předpokládá jeho instrumentální pojetí identity, které je na rozdíl od identity primordiální proměnlivé a nikoli dané, vrozené.

Než přistoupíme k zpovídaným respondentům, představíme si typologii osobností zkonstruovanou Bochnerem (Morgensternová, & Šulová, 2007, p. 86). Do protikladu postavil asimilační typ a kontrastní typ. Osobnost odpovídající asimilačnímu typu se interiorizuje s prostředím, ve kterém se nachází, kdežto kontrastní osobnost bude výrazně stavět na odívání svoji původní a stále uchovávaní si odlišnou kulturní identitu. Dále do opozice určil hraniční typ, který si neosvojí ani jednu z identit a syntézní, který přijme obě. O syntézní osobnosti se mluví jako o kosmopolitní. Většina našich respondentů se pohybuje mezi různými typy osobností. Přiblíží-li se některý více k jednomu z typů, upozorníme na jeho kulturně senzitivní orientaci.

Dotazovaní studenti vysokých škol, jejichž pobyt zde byl vztažen pouze na dobu studia, svoji arabskou identitu neskrývali. Jejich individuální plány nijak nekompromitovala. Domov vnímali jako místo, kde se narodili.

Druhá skupina, jež si svůj postoj k pobytu v České republice postupně vytvářela, už o své identitě přemýšlela. Objevila se zde problematika cizince na obou stranách, vykořeněnost z původní vlasti, svázanost a povinnost vůči dětem i přiznání k české identitě.

Ismáíl: *„A mě taky Češi už neberou, mě nikdo už nebere, já jsem pořád cizinec. Já na ně kašlu. Já takhle normálně. Já jich znám. Já znám jejich myšlenky. V Sýrii Vás už taky nikdo nebere. Vy máte už úplně jiný myšlenky, jiný chování a všecko.“* O podmínkách, ze kterých se může cizinec „venku“ cítit dobře, se Ismáíl dále vyjádřil. *„Aby Vás v Česku přijali, musíte být člověk vzdělaný, musí být něco, aby něco dokázal.“*

⁴¹ Wolfgang Bosswick a Friedrich Heckmann (2006, p. 10) rovněž zaznamenali tento rozpor v identifikační dimenzi integrace. V jejich pojetí vnitřní sounáležitost (identifikace) s cílovou společností není nutností integrace, pouze jejím možným důsledkem.

Formální (instrumentální) složkou sounáležitosti je obdržení občanství z cílové země. Na rozdíl od Ismáíla, který se k občanství vyjádřil jako o papíru, jenž vám osobnost nezmění, příkládal mu Džafar větší důraz. „*Až budu mít certifikát, budu jako Čech.*“ K životu v České republice přiměla Džafara manželka, se kterou se dnes rozvádí. Tyto osobní potíže se promítly i do jeho odpovědi. „*Když je člověk sám, chce trávit doma, ale potom, když má rodina jako jeho manželka a děti, už tam bude jeho doma. Ale potom, když má nějaký problém, tak ten člověk už bude půl na půl. Půl tady, půl tam. Já tu žiju dvojí život.*“

Děti byly hlavním směrodatným faktorem i pro Alího, kterému se v České republice ekonomicky dařilo, přesto neformální (primordiální) sounáležitost vztahoval na Tunisko. „*Už tady žiju skoro jako Čech. Tady je můj druhý domov.*“

Oblíbené slovíčko „jako“ vynechal Fádil, když odpověděl: „*Jsem Čech, do Alžírsku už se vrátit nechci.*“ Fádil se nejen svým chováním, ale i sebeidentifikací nejvíce přiblížil k asimilaci.

V hypotéze u třetí skupiny byl největší sklon k získání české identity. Původní domněnka se ale nenaplnila. Sounáležitost se syrským národem vyjádřil Ámir takto: „*Tady se mně líbí a ted'ka u nás není dobré.*“ Vzhledem k manželčině syrskému původu je jeho setrvání v ČR otázkou racionální volby týkající se budoucnosti dětí a neklidného vývoje v Sýrii.

Háfiz je typem kosmopolity, který si převzal českou identitu zároveň s tou původní. „*Domov znamená tam, kde se cítíme doma. Kde mám moje rodina, lidi, na kterých mi záleží. Já už jsem doma tady. Když jsem tady, řeknu, že pojedu domů, a když jsem doma, tak řeknu: 'Já jedu domů.' A všichni koukají na mě jako... V Jordánsku mě berou, že jsem Čech.*“ Lze pochybovat nad teorií syntézní či hraniční osobnosti, ale je možné zkonstatovat otevřené instrumentální vnímání k uchopení vlastní identity, které bezpochyby Ismáíl a Háfiz mají.

Obdobně definoval domov i Omar a Sádik. Jejich odpověď nebyla překvapující, jelikož svůj pravý domov (Palestinu) nikdy nespatří. Česká republika je ale přijala vlídněji než země, kde se narodili. Sádik: „*Pro mě je to jinak. Když tady mám respekt, cítím se tu jako doma.*“ Sádik se už s manželkou z Čech odstěhovali. Pokusili se zlepšit svoji finanční situaci v Kataru. Asi po roce se vrátili. „*Za prací kamkoli, ale vždycky musíme se vrátit. Už jsme zvyklí tady.*“ Omarovi se navíc zdálo, že každým rokem se vzdaluje rodině v Libanonu. Tento pocit vztahoval pouze na sebe, jejich jednání se podle Omara nezměnilo.

Ahmeda, který se po mnoha letech odjel podívat za zbytkem rodiny do Iráku, čekalo milé překvapení v zjištění, jak brzo si na iráckou kulturu opět zvykl. Domníval se, že on sám myslí už naprosto jiným způsobem. Tehdejší nutnost opustit domovinu jej zcela do ČR neukotvila. Z rozhovoru proto vyplynulo, že ač dnešní situace v Iráku je neustále napjatá, Ahmeda drží v České republice především dcera s manželkou.

Čtvrtá skupina zahrnuje nejrozmanitější škálu typů charakterových vlastností, což je dáno také přítomností žen. Fátima, Rana i Záhira připodobňují svůj domov ke svým dětem a manželovi. Vlastní identitu staví na odív, což se váže s vlastnostmi kontrastního typu. Vnitřní sepětí s českým prostředím si ženy dokáží vytvořit vlastním prostorem a lidmi, se kterými se stýkají. Záhira, která žila v Libanonu pouze 4 roky, považuje za svůj domov Českou republiku, identifikuje se ale s palestinským národem jako její rodina.

O svém pocitovém stavu cizince vypovídá Kásim: *„A pořád se tu cítíš jako cizí a to taky budeš, i když budeš mít občanství. Já jsem Čech, ale nejsem stoprocentní Čech. Moje krev není česká. Teďka domov je v Čechách, ale rodina se nedá smazat.“*

Fajsál a Nadžíb se s českou identitou nijak neztotožňují. Jejich působení v České republice se odvíjí od ekonomické situace.

Přestěhování z Prahy do Teplic hodnotí Jazíd velice pozitivně. Do poklidnějšího prostředí si před dvěma lety přivezl rodačku a dnes s ní vychovává téměř ročního synka. Ve své práci byl spokojen a nedokázal nalézt výraznější negativa a komunita přátel se zdá být pevná. Jazíd ovšem není kosmopolitní osobností a identitu člověka vnímá jako předurčenou a nesmazatelnou. V České republice se zřejmě nebude nikdy cítit jako doma. Jeho víra a přesvědčení jej izolovala od české společnosti. *„Pro děti už bude domov Česká republika.“* Optimisticky dodává.

Muríd i Júsuf jsou na svoji rodovou příslušnost hrdí a rádi o ní mluví. Přesto je nelze zařadit do kontrastního typu, jelikož jsou otevření k ostatním příslušnostem a dokáží se v nich také najít. Tak vyprávěl Júsuf o syrském občanství, které jako „Syřan“ nechce ztratit, ale zároveň se přiznal ke stesku po Brně, když pobýval v zahraničí.

3.5.1 Shrnutí identifikační dimenze integrace

Ti, kteří vnímají svojí identitu jako vrozenou, nesmlouvají ani nad pojetím domoviny. Narození a výchova dětí je pak jen připoutá k tzv. druhému domovu. Představa návratu do skutečné domoviny se potom sice odsouvá do vzdálené budoucnosti, nicméně je stále živena. Vyjma první skupiny respondentů, kde se o návratu nepochybuje, pochází tito lidé ze všech ostatních skupin. Přijmout Českou republiku za svůj primární domov jsou ochotni lidé s kosmopolitnější, cestovatelskou náturou a instrumentálním pojetím identity. Božím záměrem je zde jejich životní cesta, nikoli postavení. Zastoupení tohoto typu osobnosti se objevilo ve druhé, třetí, i čtvrté skupině. A nakonec jsou zde přistěhovalci, kteří svůj původ opustili nejen fyzicky, ale i psychicky, a ztotožnili se s českým prostředím.

Z našich respondentů se k asimilaci nejvíce přiblížil Fádil. Druhá skupina, která si stálost svého pobytu rozmyslela v průběhu života v ČR, ostatně projevovala stejnou míru sounáležitosti s českým prostředím jako třetí skupina. Čtvrtá se projevila nejdiferencovaněji. Žádný z komunikačních partnerů se sám bezprostředně neidentifikoval s arabským společenstvím⁴², mluvili o sobě jako o příslušníkovi státu, což bylo ovlivněno i otázkami po národní české a nikoli slovanské identitě.

⁴² Arabskou identitu potvrdili až posléze, po otázce.

ZÁVĚR

V této práci jsme se zabývali životem a integrací arabských muslimů v České republice. Podkladem nám bylo 30 rozhovorů. Na vzorku 23 výpovědí jsme vedli výzkum, další 3 dopomohly ke komparativnímu vyhodnocení a 4 rozhovory zkompletovaly přídavný výzkum, který se zaměřil na poznání činností a na význam měřit v životě praktikujících věřících v českém prostředí.

Při zkoumání integrace vycházíme z typologie čtyř dimenzí, které do sociologie a antropologie uvedl německý sociolog Hartmut Esser. Jeho myšlenky dále rozpracovali Friedrich Heckmann a Wolfgang Bosswick. Do České republiky se koncepce strukturální, interaktivní, kulturní a identifikační dimenze dostala přes výzkumný projekt v roce 2008, mezi jehož hlavní představitele patří Miroslava Rákoczyová a Robert Trbola. Dimenze nepředstavují univerzálně platný kánon, ale pouze jednu z možností, jak se přiblížit k poznání soužití arabské minoritní populace s českou majoritní populací.

Za každou dimenzi jsme shrnuli základní poznatky a zhodnotili úroveň dané integrace. K hodnotícímu hledisku jsme dospěli s uvážením současných oficiálních vládních postojů k cizincům vtělených do koncepcí migrační politiky, jež vnímá proces začlenění za neoptimálnější pro imigranty i autochtonní obyvatelstvo.⁴³

Hypotézou celého výzkumu byl významný faktor motivace jedince, jenž o svém pobytu v České republice uvažuje jako o trvalém a doživotním,⁴⁴ napomáhající k začlenění do

⁴³ Věra Honusková (2011, p. 142) nabízí ke konceptu integrace vlastní teorii, kterou je třeba pro komplexnost problematiky zvážit. Domnívá se, že „integrace samozřejmě není nutností. Lze se podívat na příklad do USA, kde dlouhodobě nebyly programy integrace realizovány, a přesto začlenění cizinců do společnosti probíhalo. Z tohoto pohledu lze také potřebu integrace interpretovat tak, že je ze strany státu tím vyšší, čím nižší má stát důvěru v ponechání začleňování nově příchozích na přirozeném vývoji. Jinou interpretací může být například to, že integrace je posílením homogenity společnosti (byť se obvykle hovoří o asimilaci jakožto začlenění úplném, integrace ve svém důsledku taktéž znamená – v určitých oblastech, např. jazykových – začlenění osoby). Tato homogenita může být potřebná např. proto, že se společnost sama necítí silná ve své identitě, kterou by mohli noví obyvatelé bez dalšího přijmout, či že si není takové identity vědomá, anebo neexistuje dostatečný společenský tlak na podřízení se pravidlům společnosti, anebo má stát důvod se domnívat, že příchozí nebudou chtít pravidla akceptovat.“

⁴⁴ Tato podmínka trvalého pobytu se nikterak nevyklučovala s návštěvami a dovolenými strávenými v zemi původu.

českého prostředí. Tedy ten, kdo emigroval do České republiky od počátku jako do svého druhého domova, by se podle hypotézy měl integrovat nejlépe a naopak.

Výsledky se z velké části shodují s hypotézou, i když se v průběhu výzkumu ukázaly podstatné i další faktory. Nejvyššího stupně integrace dosáhli totiž především ti, kteří ze země původu emigrovali přímo do České republiky bez vidiny přestupu do jiné evropské země. Od počátku věděli, že v českém prostředí stráví přinejmenším několik let. Velice důležitá se ukázala dobrovolnost tohoto rozhodnutí. Arab, kterého k migraci přiměly vnější okolnosti, se nikdy zcela neotevřel české společnosti a její kultuře. Vnějšími okolnostmi byl nejčastěji domov manželky, se kterou se seznámili ve své rodné zemi, nebo nepříznivá situace v zemi.

Interkulturní manželství přinášela do vztahu vyrovnanost a spokojenost, byla-li uzavřena několik let po příjezdu Araba do ČR.⁴⁵ Opačná situace vyvolávala ne zcela dobrovolný pobyt a způsobovala nesamostatnost, jelikož manželé mnohdy přenechávali svým ženám vyřizování úředních záležitostí, shánění práce atd. Rovněž s partnerkou již komunikovali v cizím jazyce a přechod do češtiny se stával obtížným či neuskutečněným. Podstatným faktorem harmonického svazku se ukázala i víra. Nepraktikující muslim nevyhledával přítomnost muslimek a soužití s českou „nemuslimkou“ mělo stejnou naději jako soužití praktikujícího muslima s českou muslimkou. Nesoulad v náboženství partnerů se později odrážel nejen na jejich vztahu, ale i na výchově dětí.

V případě monokulturních manželství převažovala větší pravděpodobnost celoživotního vyváženého vztahu a jednotné výchovy. Z pohledu integrace byl v dimenzi strukturální a kulturní více handicapován ten partner, který imigroval do ČR později, a to především nesamostatným jednáním a nižší mírou motivace. Oba potom častěji vyhledávali přítomnost arabské společnosti a s českou se střetávali pouze v nezbytně nutných situacích. K větší separaci v interaktivní dimenzi dopomáhala praktikování víry.

Dodržování pilířů islámu nehrálo integrační roli v dimenzi strukturální nebo kulturní. Z výpovědí se ukázala změna v praktikování víry po emigraci jen částečná. Nemuslimské prostředí pouze jen dokončilo nebo stvrdilo dosavadní přístup k víře probíhající již v zemi původu. Praktikovat přestávali pouze ti, kteří již ustupovali ve víře před migrací. Nejběžněji uváděným důvodem byla pracovní vytíženost. Ve výzkumu dva arabští muslimové svou víru nalézali až v pozdějším věku, když svou práci již opouštěli.

⁴⁵ Pokud by se jednalo o integraci Čechy do arabského prostředí, byla by nevhodnější opačná situace. Po uplynutí dostatečně dlouhého období k aklimatizování a ujasnění vlastních hodnot by nadešel čas na rozhodnutí o vdavkách.

Výraznějším faktorem, který přispíval k hlubší strukturální, interaktivní a kulturní dimenzi sociální integrace, se projevilo absolvování studia na českých školách. Vysokoškolský titul a lepší uplatnění na trhu práce vzbuzovalo i respekt autochtonní společnosti, a tím i posílilo identifikační dimenzi integrace.

V neposlední řadě hraje vedle motivace a vlastní vůle svoji úlohu i doba prožitá v novém prostředí. V omezené synchronní rovině výzkumu jsme se proto snažili nechat vyprávět přistěhovalce - s různou délkou pobytu v České republice - jejich životní příběhy. Čas strávený v českém prostředí částečně změnil přístup k víře, způsobu života nebo odhodlání navrátit se do původní vlasti.

LITERATURA

Abdalati, H. (2010). *Zaostřeno na islám*. Praha: Ústředí muslimských obcí.

Aktualizovaná Koncepce integrace cizinců: Společné soužití. (2011). In: *Cizinci v České republice: Stránky Ministerstva práce a sociálních věcí o integraci cizinců*. Retrieved from: <http://www.cizinci.cz/files/clanky/741/uv-09022011.pdf>

Allport, G. (2004). *O povaze předsudků*. Praha: Prostor.

Babická, K. (2011). Pracovní migrace do České republiky. In: Scheu, H. *Migrace a kulturní konflikty*. (178 - 192). Praha: Auditorium.

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

Bosswick, W., & Heckmann, F. (2006). *Integration of migrants: Contribution of local and regional authorities*. Dublin: European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions. Retrieved from: <http://www.eurofound.europa.eu/pubdocs/2006/22/en/1/ef0622en.pdf>

Cíle a činnosti islámské nadace v Praze. [2012] Retrieved from: <http://www.praha.muslim.cz/about.html>

Co jest islám (2009). Praha: Islámská nadace.

Červenka, J. (2011). *Občané o Libyi - listopad 2011*. Retrieved from: http://www.cvvm.cas.cz/upl/zpravy/101205s_pm111130.pdf

ČSÚ. (2011). *Cizinci podle typu pobytu, pohlaví a státního občanství- k 31. 8. 2011*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/1B0032691F/\\$File/c01t01.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/1B0032691F/$File/c01t01.pdf)

ČSÚ. (2009). *Cizinci v ČR podle kraje, okresu a státního občanství - k 31.12.2009*. Retrieved from: [http://www.hrdeckralove.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/C0004B7446/\\$File/c01a05.pdf](http://www.hrdeckralove.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/C0004B7446/$File/c01a05.pdf)

ČSÚ. (2010) *Cizinci v ČR podle státního občanství 1994 – 2010 (31.12.)*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/B900334BBE/\\$File/c01r02.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/B900334BBE/$File/c01r02.pdf)

ČSÚ. (2010). *Cizinci v ČR s trvalými a dlouhodobými pobytů nad 90 dnů; 1985 - 2009 (31.12)*. In: *Český statistický úřad*. Retrieved from: <http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf>

ČSÚ. (2010). *Obyvatelstvo: 1 - 8. Sňatky podle státního občanství snoubenců v roce 2010*. Retrieved from: [http://m.czso.cz/csu/2011ediciplan.nsf/t/AA002293B2/\\$File/1413111108.pdf](http://m.czso.cz/csu/2011ediciplan.nsf/t/AA002293B2/$File/1413111108.pdf)

ČSÚ. (2010). *Smluvní zdravotní pojištění cizinců PVZP, a.s. od 1. 1. do 31. 12. 2010*. Retrieved from: [http://www.hrdeckralove.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/CA005197AE/\\$File/c07a01t.pdf](http://www.hrdeckralove.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/CA005197AE/$File/c07a01t.pdf)

- ČSÚ. (c 2012). *Sňatky cizinců v ČR podle vybraných státních občanství - vývoj v letech 1995-2010*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/eng/DE0045EF4B/\\$File/c11r03.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/eng/DE0045EF4B/$File/c11r03.pdf)
- ČSÚ (c 2012). *Úspěšnost žadatelů o mezinárodní ochranu podle státních občanství; 1993-2007*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/09002E0A05/\\$File/c03r05.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/09002E0A05/$File/c03r05.pdf)
- ČSÚ. (2011). *Zaměstnanost cizinců podle zemí, pohlaví a postavení v zaměstnání; 31. 12. 2011*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/C900554536/\\$File/c05t21.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/C900554536/$File/c05t21.pdf)
- ČSÚ. [2008]. *Žadatelé o mezinárodní ochranu podle státního občanství a kontinentu - 2008*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/A000478391/\\$File/c03t02.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/A000478391/$File/c03t02.pdf)
- ČSÚ. [2009]. *Žadatelé o mezinárodní ochranu podle státního občanství a kontinentu – (2009)*. Retrieved from: [http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/2900448BDB/\\$File/c03t02.pdf](http://www.czso.cz/csu/cizinci.nsf/t/2900448BDB/$File/c03t02.pdf)
- Derianová, L. (2001). *Situace Arabů v Plzni* (Výzkumná práce). Etnologický ústav AV ČR, Západočeská univerzita, Praha, Plzeň.
- Dubovický, I. (1995). Symbol na pomezí etnik. In: Etnologický ústav FF UK. *Kulturní symboly a etnické vědomí*. (pp. 19 - 43). Praha: Bohemia.
- Drápalová, B., & Kolářova, I. (2003). *Manželství s cizincem (cizinkou) muslimského vyznání* (Výzkumná práce). Etnologický ústav - Akademie věd České republiky, Praha. Retrieved from: http://www.cizinci.cz/files/clanky/123/Manzelstvi_s_cizincem__cizinkou__muslimskeho_vyznani.pdf
- Durkheim, E. (2002). *Elementární formy života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH.
- Džihád. (2006). Praha: Islámská nadace v Praze.
- Eliade, M. (2006). *Posvátné a profánní*. Praha: OIKOYMENH.
- Hofstede, G. [2012]. *Dimensions*. Retrieved from: <http://geert-hofstede.com/dimensions.html>
- Hofstede G. [2012]. *Countries*. Retrieved from: <http://geert-hofstede.com/countries.html>
- Honusková, V. (2011). Status dlouhodobě pobývajících cizinců v současném českém právu. In: Scheu, H. *Migrace a kulturní konflikty*. (141 – 155). Praha: Auditorium.
- Hubík, S. (1996). Islám. In: Klener, P. *Velký sociologický slovník*. (455 - 456). Praha: Karolinum.
- Charvát, P. (2008). *Syrská komunita v České republice* (Bakalářská práce). Univerzita Karlova. Fakulta humanitních studií, Praha.
- Ibrahim, I. (2009). *Stručný průvodce k porozumění islámu*. Praha: Islámská nadace.

Islámské modlitebny v ČR. (2010). Retrieved from: <http://www.islamcz.cz/content/islamske-modlitebny-v-cr>

Kašný, J. (2011). Islámské právo a právní postavení muslimů v ČR. In: Sládek, K. a kol. *Křesťanství a islám v liberálním státu: výzvy tradice a současnosti.* (246 – 264). Český Kostelec: Pavel Mervart.

Klapetek, M. (2010). *Muslimské organizace v Německu, Rakousku a Švýcarsku: význam náboženství jako identifikačního prvku při integraci do západních společností* (Disertační práce). Masarykova Univerzita, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky, Brno.

Koncepce integrace cizinců a její další rozvoj. (2006). *Cizinci v České republice: Stránky Ministerstva práce a sociálních věcí o integraci cizinců* [online]. Retrieved from: http://www.cizinci.cz/files/clanky/324/KIC_aktualizovana.pdf

Kotrlý, T. (2007). *Cizinci muslimského vyznání.* Retrieved from: <http://www.pohrebiste.cz/stranky/archiv/pohreb/islam.htm>

Kropáček, L. (2011). *Duchovní cesty islámu.* Praha: Vyšehrad.

Kropáček, L. (1996). *Islámský fundamentalismus.* Praha: Vyšehrad.

Krupková, J. (1995). Tradice, etnická tradice a symbolika v ženských zvycích. In: Etnologický ústav FF UK. *Kulturní symboly a etnické vědomí.* (67 - 72). Praha: Bohemia.

Křesťanová, V. (2007). *Arabské ženy v českém prostředí: reflexe "arabského domova" a české společnosti* (Bakalářská práce). Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Praha.

Křikavová, A., Mendel, M., & Müller, Z. (1990). *Islám: ideál a skutečnost.* Praha: Panorama.

Lewis, B. (1993). *The Arabs in history.* Oxford: Oxford University Press.

Lidská práva v islámu. (2006). Praha: Islámská nadace v Praze.

Lorenzová, D., Mareš, J., & Měrka, V. (1999). *Zdravotní péče o muslimské pacienty: stručná příručka pro vojenské lékaře působící v zahraničí.* Hradec Králové: Vojenská lékařská akademie Jana Evangelisty Purkyně.

Matějů, M., & Soukup, V. (2000). Kultura. In: Vodáková, A., Vodáková, O., & Soukup, V. *Sociální a kulturní antropologie.* (85 - 90). Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Mendel, M. (1994). *Islámská výzva: z dějin a současnosti politického islámu.* Brno: Atlantis.

Mendel, M., & Müller, Z. (1989). *Svět Arabů.* Praha: Svoboda.

Mendel, M., Ostránský, B., & Rataj, J. (2007). *Islám v srdci Evropy: vlivy islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí.* Praha: Academia.

- Morgensternová, M., & Šulová, L. (2007). *Interkulturní psychologie: rozvoj interkulturní senzitivity*. Praha: Karolinum.
- Niessen, J., & Schiebel. (2005). *Příručka o integraci pro tvůrce politik a odborníky z praxe*. Ministerstvo práce a sociálních věcí. Retrieved from: http://ec.europa.eu/ewsi/UDRW/images/items/doc1_1212_973507487.pdf
- Philips, B. (2007). *Pravé náboženství*. Praha: Islámská nadace.
- Postoj islámu k antikoncepci*. [2011]. Retrieved from: <http://www.islamweb.cz/fatwy/fatwa.php?fatwaId=52>
- Postup při realizaci Aktualizované koncepce integrace cizinců: Společné soužití 2012. (2012). *Cizinci v České republice: Stránky Ministerstva práce a sociálních věcí* [online]. Retrieved from: http://www.cizinci.cz/files/clanky/943/USNESENI_VLADY_04012012.pdf
- Průcha, J. (2004). *Interkulturní psychologie: sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů*. Praha: Portál.
- Rákoczyová, M., & Trbola, R. (2009). *Sociální integrace přistěhovalců v České republice*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Rákoczyová, M., & Pořízková, H. (2009). Sociální integrace přistěhovalců – teoretická východiska výzkumu. In: Rákoczyová, M., & Trbola, R. *Sociální integrace přistěhovalců v České republice*. (23 - 34). Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Roční kurz jazykové a odborné přípravy ke studiu na vysokých školách v ČR pro zahraniční zájemce*. (2012). Retrieved from: http://ujop.cuni.cz/mlazne/kurz20_cs.php
- Roční kurz jazykové a odborné přípravy ke studiu na vysokých školách v ČR pro zahraniční zájemce*. (2012). Retrieved from: http://ujop.cuni.cz/podebrady/kurz12_cs.php
- Sapir, E. (1971). *Language: An introduction to the Study of Speech*. London: Rupert Hart-Davis.
- Saussure, F. (1996). *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia.
- Spencer, R. (2006). *Islám bez závoje: zneklidňující otázky o nejrychleji rostoucím náboženství*. Praha: Triton.
- Syed, A. (2011). *Islám a muslimové*. Praha: Muslimská obec v Praze.
- Syed, A. (2010). *Otázka víry*. Praha: Islámská nadace v Praze.
- Šatava, L. (2009). *Jazyk a identita etnických menšin: možnosti zachování a revitalizace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Šatava, L. (1994). *Národní menšiny v Evropě: encyklopedická příručka*. Praha: Ivo Železný.
- Tesař, F. (2007). *Etnické konflikty*. Praha: Portál.

Tomandl, M. (2010). K teoretickým aspektům formování sociální identity. In: Bittnerová D., & Moravcová, M. *Etnické komunity ve své kulturní a sociální různosti*. (19 - 37). Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.

Trvalý pobyt. (2010). Retrieved from: <http://www.mvcr.cz/clanek/informace-pro-cizince-obcane-eu-a-jejich-rodinni-prislusnici-trvaly-pobyt.aspx>

Uherek, Z., Horáková, M., Korecká, Z., & Pojarová, T. (2008). Imigrace do České republiky a rodiny cizinců. In: Uherek, Z., Korecká, Z., & Pojarová, T. *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy: vybrané případy významných imigračních skupin v České republice*. (85 - 119). Praha: Etnologický ústav AV ČR.

Zákon o pobytu cizinců na území České republiky a o změně některých zákonů: neoficiální znění se stavem ke dni 1. 5. 2011. (2011).

Zákon o pohřebnictví 256/2001 Sb. (2001).

Zaynu, M. (2011). *Poznej svou víru z Koránu a cesty Prorokovy: Otázky a odpovědi o islámu*. Praha: Islámská nadace v Praze.

Zelené karty: co je zelená karta?. (2010). Retrieved from: <http://www.mvcr.cz/clanek/zelene-karty.aspx>

Zpráva komise evropskému parlamentu, radě, evropskému hospodářskému a sociálnímu výboru a výboru regionů: o dosažených výsledcích a o kvalitativních a kvantitativních aspektech provádění Evropského fondu pro integraci státních příslušníků třetích zemí za období 2007–2009 (zpráva předložená podle čl. 48 odst. 3 písm. b) rozhodnutí Rady 2007/435/ES ze dne 25. června 2007). (2011). *EUR - Lex: Přístup k právu Evropské unie* [online]. Retrieved from: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2011:0847:FIN:CS:PDF>