

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie



BcA. Layla Bartheldi

Vedoucí práce: Mgr. Yasar Abu Ghosh, Ph.D

Muslimky a muslimové v post-křesťanském Česku

Diplomová práce

Praha 2021

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. 6. 2021

Layla Bartheldi

Poděkování

Ráda bych poděkovala především muslimům a muslimkám, s nimiž jsem měla možnost se seznámit a hovořit, bez kterých by tato práce nemohla vzniknout.

Dále pak Václavu Orcígrovi za nezměrnou trpělivost, Haně Blažkové a Veronice Flanderové za podporu a cenné rady. A v neposlední řadě také všem ženám z RFK.

Abstrakt

Kde se ale bere představa, že někdo je „Normální“ a někdo „Jiný“?

Šance, že na muslima či muslimku narazíte v médiích nebo v hospodské debatě, je výrazně vyšší, než že se osobně setkáte ve veřejném prostoru. Ač se o věřících žijících v Česku, někdy referuje jako o *neviditelné menšině*, jejich přítomnost budí silné emoce. V mé práci, založené převážně na datech získaných při etnografických rozhovorech s českými praktikujícími muslimy a muslimkami, zkoumám, jak vnímají a reflektují působení diskurzivního obrazu „muslima“ na své životy. Zajímá mě, jak současný dominantní diskurz formuje prostor, v němž věřící vyjednávají své pozice na institucionální i osobní úrovni, a jaké jsou reakce a strategie, jež k situaci zaujmají.

Klíčová slova: muslimové a muslimky, Česko, diskurzivní obraz, postkolonialismus, post-křesťanství, sekularismus

Abstract

How does it happen that somebody is perceived as “Normal” and somebody as “the Other”?

It is more likely to encounter Muslim in the media or a pub debate than in the public space. Muslims in Czechia are sometimes defined as an *invisible minority*; however, their presence arouses strong emotions. In my thesis, which is based primarily on data gained in ethnographical interviews, I am exploring how Czech practicing believers perceive and reflect the influence of the discursive image of the “Muslim” on their lives. I am interested in the consequences of the contemporary dominant discourse on the space in which Muslims negotiate their positions on an institutional and personal level. I am also mapping their reactions to the situation and coping strategies.

Keywords: Muslims, Czechia, Discursive Image, Postcolonialism, Post-Christianity, Secularism

OBSAH

NA ÚVOD	7
PROČ?	7
O ČEM?	8
S KÝM?	12
JAK?	14
KDYBY MUSLIMOVÉ NEEXISTOVALI, MUSELI BYCHOM SI JE VYMYSLIT	19
„MUSLIM“ A DEMOKRACIE	21
CO GARANTUJE SEKULARISMUS?	22
„MUSLIM“ NA „ZÁPADĚ“	24
VÁLKA PROTI TĚM DRUHÝM.....	25
„MUSLIM“ V ČESKU.....	27
ZKOUMÁNÍ OFICIÁLNÍHO STATUSU ČESKÝCH MUSLIMSKÝCH ORGANIZACÍ NUDA JE, MÁ VŠAK CENNÉ ÚDAJE.....	30
PŘÍBĚH JEDNOHO UZNÁNÍ.....	30
NÁBOŽENSKÉ SPOLEČENSTVÍ V MEZÍCH ZÁKONA.....	33
KONEC PŘÍBĚHU	35
A CO NA TO MUSLIMOVÉ A MUSLIMKY?.....	36
BUDOUCÍ VYHLÍDKY.....	37
MÁTE MUSLIMSKOU KOMUNITU? A MOHLA BYCH JI VIDĚT?	39
ČESKÉ MEŠITY	39
TI, KTEŘÍ NIKAM NECHODÍ.....	44
HRANICE SPOLUPRÁCE	46
HLEDÁ SE IMÁM.....	47
SUNNITSKÉ ČESKO	49
IMAGINÁRNÍ MÍSTA.....	50
JEDEN ZA VŠECHNY, VŠICHNI ZA JEDNOHO	51
MLÁDÍ VPŘED	54
BEJVÁVALO DOBŘE	56
KDYBY SE JEN BYLO KAM INTEGROVAT.....	58
MUSLIMOVÉ NÁM NEBEROU PRÁCI	59
MODLITBA	62
MUSLIMOVÉ ŠKOLOU POVINNÍ	63

JINÝ KAMARÁD	65
ISLÁMSKÉ INFORMAČNÍ CENTRUM – OTEVŘENO NONSTOP	66
KULTURA ODSOUZENÍ	70
NÁSILÍ.....	75
STRATEGIE A SVOBODA	80
ÚTĚK JE NĚKDY LEPŠÍ NEŽ ÚTOK.....	80
VYHÝBAT SE MÍSTŮM, KDE JE HODNĚ LIDÍ, NEBO OBECNĚ LIDI.....	81
AKTIVITA.....	83
PROČ JSI TO NENAHLÁSILA?	84
DŮVĚŘUJ, ALE PROVĚŘUJ	86
KDO SE CÍTÍ SVOBODNÝ?.....	87
ZVÍTĚZÍ PRAVDA A LÁSKA NAD LŽÍ A NENÁVISTÍ?	88
NA ZÁVĚR	91
ZDROJE	94

NA ÚVOD

PROČ?

Narodila jsem se do víceméně ateistické rodiny. Pouze jedna z mých babiček chodila do husitského kostela, a když jsem byla dítě, po mně chtěla, abych se modlila před spaním. Krátké modlitby o andělíčcích strážníčcích, kteří měli opatrovat mou dušičku, jsem ale vnímala pouze jako říkanky bez jakéhokoliv náboženského kontextu. Až do dospělosti jsem ve svém nejbližším okolí neměla téměř žádné věřící. Moje představa o náboženském člověku se tak omezovala na stereotypní obraz svědků Jehovových, které jsem vídávala stát na rohu cestou do školy. Až v postpubertálním věku jsem začala více reflektovat svou nejen ateistickou, ale také značně individualistickou výchovu a uvědomovat si absenci komunitního aspektu ve svém životě. V té době mě začaly zajímat různé náboženské skupiny. Přitahoval mě na nich především společenský rozměr organizace okolo společného zájmu. V některých fázích jsem se snažila objevovat i vztah k vlastní spiritualitě, ta se však po čase ukázala spíše jako neexistující a zaujetí náboženskými skupinami se omezilo na sociální dimenzi.

Náboženství vnímám také jako téma, jehož prostřednictvím je možno uvažovat nad různými způsoby organizace společnosti. Souvisí pro mě silně i s nabouráváním „západního“ sekulárního skepticismu vůči transcendentnu a otázkám, jež nelze uchopit pouze racionálním rozumem. Jelikož se k některé z náboženských tradic hlásí převážná většina obyvatel planety, není možné nad náboženstvím mávnout rukou, jako nad nepodstatným přežitkem, pro který není v „moderní“ společnosti důstojné místo. Ač sama nejsem věřící, k individuální víře jednotlivců chovám velikou úctu. Náboženské organizace současně vnímám jako politické aktéry.

O muslimech a muslimkách v Česku se někdy referuje jako o *neviditelné menšině* (Křížková 2006). Pravděpodobnost, že na ně narazíte v médiích, je výrazně vyšší, než že se s nimi potkáte kdekoliv ve veřejném prostoru. A bohužel není ani nutné dodávat, že kontext, v němž se o muslimech v médiích či v hospodě bude hovořit, nebude zrovna pozitivní. Dlouhodobě mě zajímalo, jak se v dané atmosféře této náboženské skupině žije, a jsem nesmírně vděčná, že díky této práci jsem měla možnost se s několika věřícími seznámit a povídat si s nimi. Jelikož jednou z mých hlavních motivací byla zvědavost, měla jsem obavu, abych se nedopouštěla exotifikace daného prostředí a nesklouzávala k rétorice, jež implikuje Jinakost. Dominantní diskurz dělící svět na „my a oni“ je v mnoha ohledech natolik

normalizovaný, že činí vystoupení z uvažování v binárních opozicích velmi složité. Nechci tedy v žádném případě tvrdit, že se mi to zcela daří. Současně však ani nechci, aby můj text vyzníval jako snaha ukázat muslimy a muslimky jako „normální“, protože něco takového by nemělo být potřeba. Věřící ostatně bývají často vystavení tlaku, aby nechávali nahlédnout do své každodennosti, performovali tak svou „normalitu, a snižovali obavy společnosti z jejich přítomnosti (Fadil 2019).

Už na tomto místě je patrná jedna ze zásadních otázek: „Vůči komu či čemu by měli být muslimové a muslimky rozdílní?“ Talal Asad říká, že pokud chceme mluvit o islámu v Evropě, musíme začít mluvením o Evropě (Asad 2003: 156). Cesta k překračování dichotomie „my versus oni“ tak může začít tázáním po představách o kategorii „my“. Mou základní tezí zde tedy je, že to, co dělá z muslimů a muslimek Jiné, je dominantní diskurz. V mé práci se budu snažit zachytit, jak jeho působení vnímají a hodnotí věřící žijící v současném Česku.

O ČEM?

V TEORII

Zájem o téma islámu v Česku výrazně narostl v rámci takzvané uprchlické krize okolo roku 2015. O daném období by bylo možné popsat stohy papíru. Na tomto místě se však pokusím co nejstručněji zachytit zásadní momenty, jež předznamenávají formování a upevnění diskurzivního obrazu muslima, jehož působení budu v této práci sledovat. Současně je dané období důležité, jelikož se k němu věřící v našich rozhovorech často vracejí. Mnozí z nich tuto dobu označují za jednu z nejnáročnějších ve svých životech, co se vyrovnávání se s tlakem veřejnosti týče. V kontrastu k situacím v zemích západní Evropy, a především ve Spojených státech, je považují za obtížnější, nežli dobu po islamistických útocích v roce 2001. Je nutné zmínit, že útoky se odehrály před narozením, případně konverzí většiny mých informátorů a informátorek. Jejich hodnocení je tedy založeno na informacích zprostředkovaných jejich staršími příbuznými nebo přáteli. Nicméně dva z mých účastníků výzkumu, kteří v daném období v Česku žili, kvitují, že období okolo roku 2015 bylo co do reakcí okolí intenzivnější než doba po roce 2001.

Jednalo se o dobu vzestupu islamofobních hnutí, silné mediální pozornosti, i zvýšení zájmu na výzkumném poli. Činnost skupin, které se profilují jako antiislámské, nebo dílčích krátkodobých koalic, bylo možné pozorovat již v předchozích letech. Typicky se orientovaly

na protesty proti výstavbě muslimských modlitebních míst (Zahradník, Rosůlek 2017). Dále pak strana *Úsvit přímé demokracie Tomia Okamury* vzniká již v období před volbami v roce 2013. Její program se profiloval na protiislámské agendě, tehdy však ještě nebyla zcela dominantním tématem (ibid.: 81). Aktivita i počet protimuslimských skupin se zvýšil během roku 2014. Vedle nejznámějšího sdružení *Islám v ČR nechceme* (později *Blok proti islámu*, ještě později *Blok proti islamizaci*) je možné zmínit změnu v rétorice *Dělnické strany sociální spravedlnosti*, která se v daném období odklonila od protiromského narativu (ibid.: 82), případně také činnost *Národní demokracie* vedené Adamem A. Bartošem. Nejvýraznější činností zmíněných subjektů bylo pořádání demonstrací, na nichž se v daném období scházely tisíce protestujících. Některé organizace se snažily budovat mezinárodní sítě a navazují spolupráci, nejčastěji s německou PEGIDOU (Kovner 2017). Je na místě zmínit, že současně docházelo i k mobilizaci odpůrců a odpůrkyň výše zmíněných skupin. Formovaly se krátkodobé koalice napříč levicovými a liberálními subjekty, které také pořádaly demonstrace, stovky lidí vyjížděly do balkánských zemí pomáhat uprchlíkům na jejich cestě, případně se věnovali osvětové činnosti.

Protiislámské postoje rozhodně nebyly a nejsou záležitostí nově vznikajících hnutí a v té době většinou neparlamentních politických stran. Protimuslimský narativ je silně v přítomnosti i v rétorice a jednání politických představitelů a představitelky takzvaně umírněných stran. Důsledky normalizace dané rétoriky pak můžeme sledovat do dnešních dní a otázkou, kterou již nebudu moci v rámci této práce zodpovědět, je jak se téma projeví v nadcházející volební kampani. Vliv většiny explicitně protimuslimských subjektů se v následujících letech postupně opět snižoval, nicméně kupříkladu nová strana Tomia Okamury *SPD – Svoboda a přímá demokracie*, kterou založil po odchodu z *Úsvitu přímé demokracie*, se v roce 2017 (se silně protiislámským programem) dostala do Poslanecké sněmovny s téměř jedenácti procenty hlasů (iRozhlas 21.9. 2017).

Oživení protimuslimského narativu v období takzvané uprchlické krize upevňuje představy o propojení islámu a migrace, a muslimové a muslimky tak ve veřejné debatě stojí v pozici vnějšího a cizorodého prvku. V tomto období se tak rozšiřuje a upevňuje obraz „muslima“, mýtické postavy utkané ze stereotypních představ o muslimech a muslimkách, s nímž jsou muslimští věřící nuceni se konfrontovat. Základními parametry „muslima“ pak mají být v jeho nejnásilnější podobě: krvelačnost, misogynie, dogmaticnost a neschopnost samostatně uvažovat (Morsi 2020: 2). „Muslim“ má být neschopen žít v demokratické společnosti,

respektovat lidská práva, integrovat se do sekulární společnosti, ale ani si samostatně vládnout (Křížek 2017).

V období okolo roku 2015 se muslimové a muslimky dostávají také do centra zájmu mnoha badatelů a badatelek. Velká část vznikajících výzkumů se však zajímá primárně o migraci, z níž až sekundárně abstrahuje téma islámu (Zahradník, Rosůlek 2017). Dalším častým zploštěním pak bývá označení českého diskurzu jednoduše za islamofobní. Výjimku v tomto kontextu představují práce Pavla Barši a Zory Hesové. Barša pracuje s pojmem „nová xenofobie“, čímž akcentuje důležitost kulturní a ideové roviny situace převažující nad rasovou a etnickou nevraživostí (ibid.: 72). Hesová považuje využití termínu islamofobie za nešťastné, protože problematiku omezuje na jeden společný jmenovatel a ochuzuje ji o řadu důležitých úrovní. Místo toho navrhuje důsledné definování různých souvisejících diskurzů, což může vést ke komplexnějšímu pochopení. Současně také kritizuje využití pojmu *fobie*, který do debaty vnáší rozměr spontánní emoční negativní reakce, již nelze delegitimizovat kritikou (Hesová 2017: 159).

V Česku působí řada renomovaných badatelů a badatelek, ti se však většinou (ač jistě ne výhradně) tematicky zaměřují obecně na islám, nikoliv na současnou žitou zkušenost muslimů a muslimek. Práce pojednávající o životech věřících v Česku jsou pak nejčastěji sociologické studie založené na kvantitativním výzkumu. Existuje několik textů vycházejících z dat získaných kvantitativními metodami, které mi byly zdrojem informací, jako například některé kapitoly ve sbornících *Muslimové v Česku* (2016) nebo *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“* (2017). Obecně však v českém kontextu poněkud absentuje literatura teoretizující o konstrukci Jiného. Mimo již zmiňované práce Zory Hesové a Pavla Barši se tedy při teoretickém rámování práce budu do velké míry opírat o texty zahraničních autorů a autorek, ač je jejich převádění do specificky místního kontextu občas obtížné.

Fungování diskurzivního obrazu, jenž se snažím rozšířit a aktualizovat pro situaci v současném Česku, popisuje ve svém zásadním textu *Orientalismus* (1978) Edward Said. K němu připojuji již zmiňovaný pojem „muslima“, jak jej definuje politolog Yassir Morsi (2020). Ten na základě inspirace prací Frantze Fanona prohlubuje psychologický rozměr, jímž se diskurzivní obraz propisuje (mimo jiné) do sebevnímání muslimů a muslimek žijících na „Západě“. Dále se pak v tomto kontextu snažím vysvětlit fungování principu Jinačení (*othering*), kterým se primárně zabývá teoretička Gayatri Spivak (1985), a jehož produktem je právě postava Jiného, v našem případě „muslima“. Důležitou součástí celkového obrazu je také kritická teorie sekularismu, jež nabourává představu o jeho univerzalitě. V tomto ohledu vycházím především z prací Talala

Asada (2003), Oliviera Roye (2013) a Saby Mahmood (2016). Dále prezentují také teorii islamoložky Zory Hesové (2016), která zpracovává vývoj konstrukce postavy „muslima“ v kontextu zemí poválečné západní Evropy. Tvrdí především, že kategorie nemá náboženský, ale sociální základ, a že je v českém prostředí přejata. Místní kontext je však z historického i sociálního hlediska velmi rozdílný. Nejen že má Česká republika poměrně zanedbatelnou zkušenost s migrací z většinově muslimských zemí. Současně velká část muslimů a muslimek žijících v dnešním Česku jsou potomky studentů, kteří sem přicházeli v rámci pobytů socialistické spolupráce s takzvanými rozvojovými zeměmi. Ti, kteří v tehdejší Československu po dostudování zůstali, pracovali většinou na vysoce kvalifikovaných a dobře finančně ohodnocených postech. Z důvodu absence literatury, jež by tento sociální fenomén v našem kontextu analyzovala, prezentuji za účelem srovnání rozdílné historické (a z ní plynoucí ekonomické) situace informace o studijně-politické migraci alespoň prostřednictvím zkušeností dvou bývalých studentů z arabských zemí. Spojením výše uvedených východisek, se tady snažím zachytit základní obrysy obrazu „muslima“ v soudobém českém kontextu.

V TERÉNU

Raymond Madden etnografii definuje jako příběh podložený kvalitativními daty (Madden 2010: 6). Ve své práci chci tedy vyprávět příběh o tom, jak čeští praktikující muslimové a muslimky vnímají působení diskurzivního obrazu muslima, definovaného v teoretické části, na své životy, a jaké postoje k němu zaujímají.

Ač není podmínkou, že praktikující muslimové a muslimky k náboženské praxi využívají modlitební prostory, převážná většina z těch, s nimiž jsem hovořila, tak činí. Z toho důvodu jsem považovala za důležité tyto prostory zmapovat. Současně mě zajímalo jaké vztahy k těmto prostorům a organizacím, které je provozují, mají jednotliví věřící. V tomto kontextu jsem si kladla první výzkumnou otázku, a to:

Jak působení normativního diskurzu ovlivňuje možnosti muslimské sebeorganizace?

V rámci snahy na ni odpovědět vycházím z analýzy snah muslimských organizací o uznání ze strany státu. Zajímají mě ale také postoje, jež k problematice postavení v rámci zákona zaujímají věřící. Žádná muslimská organizace v Česku sice nedisponuje stejným typem státní registrace jako křesťanská či židovská společenství, to však neznamená, že by nevznikala řada více či méně formálních sdružení. Po první převážně historické kapitole, která se věnuje vývoji

snah o institucionální registraci, budu současně fungující muslimské obce a sdružení mapovat na základě etnografických dat získaných v rámci rozhovorů. S věřícími jsme diskutovali především o tom, zda je v českém kontextu možné hovořit o muslimské komunitě, a co pro ně tento pojem znamená. Mým záměrem není potvrdit či vyvrátit existenci komunity. Otázka má v textu jednak narativní funkci, současně mě však zajímá teologický obsah konceptu komunity a to, jaký má podle českých muslimů a muslimek vliv na sociální organizaci.

Jelikož pro zachycení celkového obrazu není možné oddělit institucionální rovinu od žité každodennosti, budu se ve své práci současně snažit odpovědět i na otázku:

Jaké specifické situace vznikají v životech muslimů a muslimek vlivem diskurzu a jak na ně věřící reagují?

Ve dvou posledních kapitolách popisuji reflexe interakcí s majoritou, které věřící v našich rozhovorech sdílejí nejčastěji. Jedná se o situace související s pohybem ve veřejném prostoru, utvářením sociálních vazeb, možností uplatnění na pracovním trhu, vztahem věřících a státních institucí a individuálním vnímáním svobody. Většina témat vychází z poznatků, jež do rozhovorů vnášeli sami věřící. V několika případech, jako například v otázce kultury odsouzení, jsem témata iniciovala sama na základě inspirace teoretickou literaturou. Zajímá mě také, jaké typy reakcí a strategií věřící vůči prezentovaným situacím uplatňují, a jaké jsou jejich představy o lepším fungování společnosti.

S KÝM?

V průběhu půl roku, od listopadu 2020 do května 2021, jsem si povídala s dvaceti třemi praktikujícími věřícími, jedenácti ženami a dvanácti muži. Komunikace s každým z nich probíhala v různé intenzitě. S některými jsme se setkali pouze jednou k průměrně hodinovému rozhovoru, s jinými jsme navázali dlouhodobější kontakt. Všichni účastníci a účastnice výzkumu jsou až na jednu výjimku praktikujícími muslimy a muslimkami. Při snaze získat informace o muslimské přítomnosti v období socialismu jsem se spojila s bývalým arabským studentem, který není věřící.

Při shánění účastníků jsem v počáteční fázi postupovala metodou sněhové koule. Nesmírně mě potěšilo, že někteří účastníci a účastnice výzkumu mi sami aktivně nabízeli pomoc se sháněním dalších kontaktů. To velmi uklidnilo dvě moje zásadní obavy. Jednak, že se mi nepodaří sehnat dostatečně množství lidí, kteří by se mnou byli ochotni hovořit, a současně také, že budu

v daném prostředí působit jako otravná vyzvědačka. Nicméně moje sněhová koule se po nějakém čase začala převalovat na příliš malé ploše. Že budu muset zvážit i jiné metody získávání účastníků a účastnic výzkumu, jsem si uvědomila v den, na který jsem měla naplánované dva rozhovory, oba domluvené skrze rozdílné kontakty. Při loučení na konci prvního z nich mi jeho účastnice řekla, že mě možná přijde potom ještě pozdravit, protože budu volat jejímu muži do vedlejší místnosti. V dané chvíli jsem zvažovala i možnost zaměření se na tuto konkrétní vzájemně propojenou skupinu věřících. Nakonec jsem se však rozhodla snažit se spektrum informátorů a informátorek rozšířit. K tomu účelu jsem sepsala výzvu do veřejné muslimské skupiny na sociálních sítích a také jsem požádala o pomoc některé muslimské organizace.

Pokoušela jsem se vytvořit co nejpestřejší vzorek co do věku, původu a genderu účastníků a účastnic. Jsem velmi ráda, že se povedlo, aby polovinu lidí, s nimiž jsme hovořila, tvořili muži a polovinu ženy. Nicméně s ženami jsem častěji navázala dlouhodobější a intenzivnější kontakt, a měla jsem tak možnost jim častěji pokládat doplňující otázky.

V ostatních kategoriích už to nebylo tak jednoduché. Realizace výzkumu v internetovém prostředí měla vliv na demografické složení mého vzorku, proto přibližně polovina věřících, s nimiž jsem hovořila, je mladší dvaceti let.

Dále pak zhruba třetinu účastníků a účastnic tvoří čeští konvertité a konvertitky, třetinu lidé, kteří mají alespoň jednoho z rodičů arabského původu, a zbývající třetinu lidé, již mají alespoň jednoho rodiče narozeného v některé z post-sovětských republik. Jako slabinu výzkumu vnímám, že se mi nepodařilo dostat se do kontaktu s žádným věřícím z Turecka. Především proto, že se jedná o početně významnou skupinu, současně také pro specifické postavení turecké mešity v Praze. Zajištění kontaktů v této komunitě jsem věnovala poměrně dost pozornosti. Nicméně nikdo z ostatních účastníků či účastnic výzkumu neměl ve svém sociálním okruhu nikoho, kdo by pocházel z Turecka. Nepodařilo se mi ani se spojit se zmiňovanou tureckou modlitebnou. Požádala jsem v tomto ohledu o pomoc i turkickou asociaci v Praze. Nesmírně ochotně sdíleli mou výzvu na své facebookové stránce. Zareagovalo na ni několik věřících, s nimiž jsem následně dělala rozhovor, nikdo z nich však nebyl z Turecka. Tato nesnáze nicméně poukazuje na jisté vydělení tureckých muslimů a muslimek, o němž bude později také řeč.

Na tomto místě bych ještě ráda zdůraznila, jak pozitivně jsem byla překvapena velikou ochotou věřících mi s výzkumem pomoci, za což jsem nesmírně vděčná. S některými místy či lidmi se mi bohužel nepodařilo vůbec spojit, nicméně nikdo, koho jsem přímo požádala o rozhovor, mě

neodmítl. Jistě se nejednalo o jedinou motivaci, ale někteří věřící zmiňovali, že účast na výzkumech vnímají jako snahu napravit vlastní obraz v očích veřejnosti, což samo o sobě vypovídá o omezených možnostech muslimů a muslimek prezentovat své postoje a názory.

S žádným z věřících, s nimiž jsem dělala rozhovor, jsem neměla žádnou předchozí osobní vazbu. K problému jsem se pokoušela přistupovat s maximální nepředpojatostí, ač s vědomím nemožnosti čiré objektivity. Průběh našich rozhovorů byl sice silně determinován mými připravenými otázkami, nicméně jsem se snažila i dávat prostor tématům, jež byla pro účastníky a účastnice důležitá, a promýšlet a upravovat formulaci otázek pro budoucí rozhovory na základě získaných podnětů. Současně jsem se snažila do maximální možné míry do průběhu rozhovoru nevstupovat s vlastními komentáři a názory. Měla jsem pocit, že se mi to relativně daří, alespoň do momentu, kdy jsem přepisovala jeden ze svých prvních rozhovorů, v jehož rámci mi jedna žena vyprávěla o tom, jak ji neznámý muž shodil v metru ze schodů. K mému překvapení, jsem najednou sama sebe slyšela, jak říkám: „No ty vole, ty lidi jsou taková z**di!“ . Po reflexi tohoto momentu jsem došla k závěru, že v podobných chvílích není možné nevyjádřit osobní účast, nicméně bych měla příště uváženěji volit slova.

JAK?

Probíhající globální pandemie mi nedala jinou možnost než téměř celý výzkum přesunout do online prostředí. Z metodologického hlediska to znamenalo především, že jsem nemohla provádět zúčastněné pozorování. Autoři a autorky publikace *Ethnography and Virtual Worlds* (Boellstorff, Nardi, Pearce, Taylor 2012) označují data získaná pouze ze samotných rozhovorů za nedostatečný etnografický materiál, jelikož neposkytují šanci sledovat vztah mezi tím, co lidé říkají, a tím, co dělají (ibid.: 92). Hammersley a Atkinson však tvrdí, že etnografický rozhovor zprostředkovává jak informace o zkoumaném fenoménu, tak aktérskou perspektivu (Hammersley, Atkinson 2007: 97). Stejně tak Madden označuje rozhovor za způsob nahlédnutí do způsobu, jakým lidé vidí svět okolo sebe (Madden 2010: 73). A jelikož aktérská perspektiva českých muslimů a muslimek je právě tím, co chci ve své práci sledovat, je možné data získaná z polostrukturovaných rozhovorů, která jsou jádrem mého výzkumu, považovat za dostatečně relevantní. Ačkoliv nemožnost osobního setkávání a pohybu v často popisovaných prostorech na osobní úrovni mě mrzí.

Postupy digitální etnografie byly badateli a badatelkami využívány již v minulých letech, v současné situaci se však stávají téměř jedinou cestou, jak udržet kontakt s již existujícím

terénem, případně jej nově budovat (Lupton 2020). Z technického hlediska byl platformou, kterou jsem pro naše rozhovory volila, nejčastěji Zoom, především pro možnost probíhající rozhovor rovnou nahrávat. Této funkce jsem si začala velice cenit, především po nepříjemné situaci při jednom z mých prvních rozhovorů, který jsem nahrávala pouze prostřednictvím telefonu. Až při kontrole nahrávky po ukončení setkání jsem si však uvědomila, že jsem měla během rozhovoru v uších sluchátka, na záznamu tedy bylo slyšet pouze mé otázky. Celkově jsem však byla otevřená preferencím lidí, s nimiž jsem hovořila, některé rozhovory tedy proběhly i pomocí Facebooku nebo Skypu. S věřícími, s nimiž jsme navázali dlouhodobější kontakt, další komunikace probíhala především výměnou textových nebo hlasových zpráv na sociálních sítích. Ve dvou případech se účastnice výzkumu necítily na osobní setkání ani online formou, zaslala jsem jim tedy několik otázek, o nichž jsme si následně povídaly prostřednictvím zpráv. V rámci pouze textové komunikace sice chybí živý aspekt interakce, nicméně může sloužit jako zdroj relevantních informací (Maddox 2020).

Mým původním plánem bylo nemožnost osobního setkávání a návštěv příslušných míst suplovat pozorováním dění na muslimských internetových skupinách na sociálních sítích. Záhy jsem však narazila na etický problém, který mi zabránil ve snaze vstupovat do soukromých skupin. Přála jsem si získat přístup především do jedné konkrétní skupiny sdružující muslimské ženy, o níž jsem v rozhovorech často slyšela, a jež je prý místem velmi živých diskusí. Po dlouhém ostýchání jsem vyplnila žádost o přijetí do skupiny, v níž jsem vysvětlila svou pozici a důvod zájmu. Asi minutu po odeslání jsem ji ale smazala, jelikož mi byla příliš nepříjemná představa, že i kdyby mi byl přístup umožněn, budu svým pozorováním narušovat jeden z mála bezpečných prostorů, které muslimské ženy mají samy pro sebe. Sledovala jsem tedy pouze veřejně přístupné skupiny a příspěvky v nich.

Jak jsem již zmiňovala, přechod do online prostředí pro mě znamenal především překonání jistých osobních zklamání a obav. Zklamání vycházelo především z původní (až příliš optimistické představy), že se v rámci výzkumu vydám na cesty, ideálně do všech modlitebních prostor v Česku, na což jsem se velmi těšila. Další již zmiňovaná obava se týkala toho, že se mi v dané situaci nepodaří nalézt dostatek účastníků a účastnic výzkumu. Dále jsem pak zápolila s vlastní skepsí k využívání technologií.

Nakonec se však ukázalo, že ze situace plyne i řada pozitiv. Zklamané těšení na cesty po celé republice brzy vystřídal střízlivější pohled, díky němuž jsem si uvědomila, že jelikož bych si je musela financovat sama, pravděpodobně by k nim stejně nedocházelo tak často. Bez online platform by se tedy většina mých rozhovorů uskutečnila s věřícími v Praze. Takto jsem měla

možnost se spojit s muslimy a muslimkami, žijícími po celém Česku. Současně online spojení nabízelo určitou časovou flexibilitu. Když mi tedy někdo změnil čas nebo den rozhovoru na poslední chvíli, nevážila jsem zbytečnou cestu na místo setkání. Osobní nevoli k přílišnému využívání komunikačních technologií se mi postupně také podařilo prolomit. Dokonce jsem si za účelem komunikace s mladšími věřícími založila účet na Instagramu a umístila na něj fotografii svého oběda.

Jak jsem již zmiňovala, realizace výzkumu v digitálním prostředí ovlivnila i demografické složení lidí, s nimiž jsem hovořila. Tím samozřejmě nechci podporovat stereotyp, že starší lidé neumí používat internet. Zkušenost však ukázala, že mladší věřící byli mnohem častěji k zastížení na sociálních sítích a rychleji odpovídali na mé případné doplňující dotazy.

Dále bych ráda zmínila velmi osobní rozměr, a to určitý terapeutický efekt, jež na mě rozhovory měly. V čase karantény a izolace pro mě suplovaly navazování kontaktů s lidmi mimo nejužší sociální okruh a navozovaly tak pocit příjemné „normality“. Jsem přesvědčená, že bez všech lidí, kteří se mi rozhodli věnovat svůj čas a nechali mě nahlédnout do svých životů, bych pandemii jistě psychicky zvládala výrazně hůře. Po čase mě dostihla obava, zda jsou tyto pocity vhodné a velmi mě uklidnilo, že několik věřících, s nimiž jsem hovořila, zmiňovalo, že na ně má naše povídání podobný účinek.

Mezi negativa online komunikace pak patří nespolehlivost technologií, především pak nestabilita internetového připojení, které mnohdy způsobilo, že jsme se s účastníky či účastnicemi přestali slyšet. Jednou se tak stalo i v momentě, kdy mi jedna žena vyprávěla o velmi intimním zážitku. Spojení se však natolik zhoršilo, že jsem stěží slyšela každé druhé slovo a musela jsem do jejího vyprávění neomaleně vpadnout a upozornit jí, že jí bohužel vůbec nerozumím. Chybu se nepodařilo napravit, a proto jsme náš rozhovor musely v tento zcela nevhodný moment ukončit. Podobné situace upozorňují na mediovanou povahu digitálních interakcí, při nichž účastníci rozhovoru neobývají stejný fyzický prostor (Pink 2016). Rozhovor tak může kdykoliv ukončit technická závada, případně jedno kliknutí.

Pandemická opatření se začala rozvolňovat až ve fázi, kdy jsem se již věnovala zpracování získaných dat a neměla jsem prostor konečně otevřený terén osobně navštívit. V rámci výzkumu jsem uskutečnila pouze tři rozhovory naživo. Dva z nich proběhly se staršími účastníky, kteří se necítili komfortně při použití online platformy. Jednoho z nich jsem byla navštívit v místě jeho bydliště a seznámila jsem se i s celou jeho rodinou. Druhý z nich přišel navštívit mě, a nakonec jsme spolu místo původně domluvené hodiny strávili polovinu dne. Při loučení jsme

se domlouvali na dalším setkání, ať už ke společné večeři, případně k hodinám arabštiny, s jejímž učením mi nabídl pomoc. Několik dní po našem setkání jsem se bohužel dozvěděla, že zemřel. To mě naplňuje hlubokým smutkem, ale současně vděčností, že jsem měla možnost jej poznat.

Další z osobních rozhovorů se uskutečnil v jedné z pražských modliteben, a jeho součástí byla i prohlídka prostoru. Ve srovnání průběhu rozhovoru vedeného online a osobně jsem se potýkala především s uvědoměním si své vlastní tělesnosti. Madden říká, že etnografovo či etnografčino tělo je nástrojem záznamu (Madden 2010). To jistě platí i při výzkumu v online prostředí, v některých ohledech však v omezené míře. Snižuje se množství vjemů, jež je potřeba sledovat. Současně je také omezena část těla, kterou ze sebe účastníci rozhovoru vidí. Pro mé informátory a informátorky jsem byla z vizuálního hlediska hlavou, která se vznášela před policí s hrnci. Při několika málo osobních rozhovorech jsem si uvědomila, že najednou nevím, co dělat se zbytkem svého těla, které běžně nebylo vidět. Z nervozity jsem však alespoň snědla větší část pohoštění, které mi dva účastníci, jež jsem navštívila, připravili. Současně jsem také vnímala, že při online rozhovorech jsem měla tendenci uchylovat se k výrazné mimice nebo příliš důrazně přikyvovat. Někdy byl také kvůli špatnému připojení zhoršen obraz videa, bylo tedy složité rozpoznat jasně rysy našich tváří. Kladu si tedy otázku, kdybychom se s některými z věřících setkali náhodně na ulici, zda bychom se poznali. Mám z toho zvláštní pocit, s ohledem na fakt, že se mnou mnoho z nich sdílelo velmi osobní informace.

Všechny rozhovory jsem po získání souhlasu ze strany účastníků a účastnic výzkumu nahrávala. Nahrávky jsem následně přepisovala do textových souborů, což mě, jako pravděpodobně jediného člověka na světě v historii lidstva, poměrně bavilo. Již během přepisu jsem do textu umísťovala komentáře, případně jsem označovala pasáže, které jsem považovala za důležité, což mi následně usnadnilo práci s kódováním. Při kódování jsem postupovala podle předem stanovené struktury, která odpovídá tématům jednotlivých kapitol a podkapitol. Osobní informace o účastnících a účastnicích výzkumu jsem se snažila maximálně anonymizovat. I přes to, že někteří věřící zmiňovali, že by jim nevadilo, kdyby se v textu objevilo jejich křestní jméno, všechna použitá jména jsou smyšlená. Výsledný text jsem konzultovala s několika účastníky a účastnicemi výzkumu, většina z nich však na to z pochopitelných důvodů nenašla dostatek času. Pevně věřím, že jsem jejich výpovědi nedeformovala, případně je neinterpretovala způsobem, který by mohli považovat za nevhodně zvolený.

V neposlední řadě bych ráda dodala, že ve fázi zpracování dat a psaní práce jsem neustále narážela na nové a nové podněty, které by do ní bylo možné zakomponovat. V posledním měsíci

se například zvýšila aktivita v některých skupinách na sociálních sítích ohledně informací o dění v Palestině. Někteří věřící se zde mobilizovali k účasti na demonstracích, které na podporu obyvatel a obyvatelek okupovaných území proběhly v Praze. Současně se také někteří začali podíleli na činnosti internetových kanálů, kladoucích si za cíl informovat o životě muslimů a muslimek. Bohužel už však nebylo v mých kapacitách, a především v možnostech rozsahu této práce, všechny tyto podněty zpracovat. Ukazuje to však na dynamičnost daného terénu a na nepřehledné množství možností, jak se mu do budoucna věnovat.

KDYBY MUSLIMOVÉ NEEXISTOVALI, MUSELI BYCHOM SI JE VYMYSLIT

„Orient není Evropě jenom sousedem, je také oblastí, v níž byly největší, nejbohatší a nejstarší kolonie, je zdrojem jejích civilizací a jazyků, kulturním rivalem a v neposlední řadě představuje také jednu z nejhlubších a nejčastějších evropských představ jiného světa, jiné kultury. Orient tak pomáhal Evropu (či Západ) negativně definovat – byl jejím protikladným obrazem, myšlenkou, osobností i zkušeností.“ (Said 1978: 11-12)

Tato slova Edward Said napsal v roce 1978 v úvodu *Orientalismu*, díla, jež zásadně ovlivnilo myslitele a myslitelky po celém světě. Vliv diskurzu, který v něm Said definuje, můžeme v různých obměnách sledovat do dnešních dní. Said tvrdí, že nikdy neexistovalo něco, co bychom mohli nazvat čistým či absolutním Orientem (Said 1978: 34). To však neznámá, že není možné pojmenovat některé jeho základní stavební kameny. Orient dle něj reprezentuje několik různých, ale vzájemně souvisejících věcí. Vymezení Orientu je možné pozorovat ve vědeckých i uměleckých pracích. Další způsob vymezení Orientu vychází také z oblasti mocenských vztahů. Orientalismus je v jejich rámci postupem, jímž Západ Orientu vládne, restrukturalizuje jej a spravuje. Studování orientalismu jakožto diskurzu, který vytváří Orient a jeho obraz ve společnosti, je tedy pro pochopení systémového přístupu, jímž evropská kultura post-osvícenské doby Orient nejenom ovládla, ale dokonce jej sama politicky, sociologicky, vojensky, ideologicky, vědecky a umělecky utvářela. Základní myšlenkou je pak, že celé „předivo zájmů“ nevyhnutelně ovlivňuje postoj k Orientu vždy, když přijde na pořad dne (ibid.: 13). Současně také, že Orient není neměnným přírodním faktem a neexistuje sám o sobě, právě tak, jako Západ (ibid.: 15). Said se v tomto ohledu zaměřuje na postavu „orientálce“ (konkrétně „Araba“ či „muslima“), která je zapletena v pevné síti tvořené rasismem, kulturními stereotypy, imperialistickými postoji a dehumanizující ideologií. Orientálec je subjektem, který je v rámci spojení poznání a moci tvořen, ale zároveň jako lidská bytost ničen (ibid.: 39).

Politolog Yassir Morsi o několik desetiletí později na základě inspirace prací Frantze Fanona definuje již v úvodu zmiňovaný pojem „muslima“, diskurzivní obraz postavy utkané ze stereotypních představ. Těmi jsou nejčastěji inklinace k násilí, dogmaticnost, misogynie a neschopnost racionálního uvažování. „Muslim“ ztělesňuje radikální odlišnost, s níž jsou muslimové a muslimky žijící na „Západě“ nuceni se konfrontovat (Morsi 2020). Diskurzivní obraz vzniká a reprodukuje se na základě různých historických a společenských podmínek. Situace se proměňuje dle specifického kontextu a místní legislativy jednotlivých států. Postoje a představy nicméně formální hranice prostupují. Ve své práci budu sledovat, jak existence

diskurzivního obrazu a jeho reflektování ze strany muslimů a muslimek žijících v současném Česku, ovlivňuje jejich každodenní životy.

Konstrukce „muslima“ je výsledkem Jinačení (*othering*), praktiky v jejímž rámci jsou skupinám jednotlivců připisovány negativní, stereotypní a zredukované vlastnosti. V kontextu postkoloniálních studií se definice termínu odvozuje od způsobu, jakým s ním pracuje Gayatri Spivak. Používá jej pro popis strategií kolonizátorů, pro které bylo formování a udržování Jinakosti jedním z klíčových postupů legitimizace jejich aktivity a stabilizace moci (Spivak 1985). Jinačení ovlivňuje každodenní realitu osob označených za Jiné, a propisuje se i do jejich vlastního sebeurčení. Lidé zařazení mezi Jiné mohou svou negativní identitu přijímat konformně, mohou se proti ní bránit nebo bouřit, ale všechny to ovlivní a zanechá na nich stopu (Jensen 2011). To jistě neznamená, že se tak ocitají v pozici oběti se svázanýma rukama, jejich existence ve světě je ale zatížena rozměrem, s nímž se lidé v privilegovaném postavení nemusí potýkat. Jinačení se může týkat skupin určených nábožensky, genderově, sociálně, na základě původu nebo sexuální orientace, nejedná se však o alternativní označení pro například rasismus nebo sexismus. Jde o mnohvrstevnatý proces propojující etnické, třídní i genderové úrovně, jehož produktem je formování identity „těch druhých“ (ibid.).

Jedním ze stěžejních problémů je, že lidskost Jiných není považována za automatickou. Jiní se o ni musí opakovaně hlásit a potvrzovat vlastní nárok na ni. Jednoduše je to možné demonstrovat například na postřehu palestinské Djky Sama' Abdulhadi. Ta si všímá, že když lidé na „Západě“ vidí záznamy z párty, na kterých Palestinci poslouchají hudbu a tančí, říkají si: „Aha, oni jsou stejní jako my.“ (Abdulhadi 2020). Potřebují vidět důkaz, přesvědčit se, jinak předpokládají odlišnost.

Český konvertita Matyáš, s nímž jsme si na toto téma povídali, rovinu propisování Jinakosti do sebevnímání člověka označuje jako „myšlení nad sebou“. Říká, že být muslimem či muslimkou je něco, s čím se musí věřící žijící v zemích globálního Severu vypořádávat, nikoliv to pouze žít. Dodává, že každý volí svou vlastní strategii, jak se s tlakem vyrovnávat, ale to, že ještě všichni neskončili v Bohnicích neznamená, že je současné nastavení společnosti v pořádku.

Produktem Jinačení však není pouze klasifikace Jiných jakožto jiných, ale také konstrukce pojmu Evropy (Jensen 2011). Evropa svou vlastní definici staví i na vymezení vůči druhému. Neříká tedy pouze, co je, nebo čím si přeje být, ale také co není, ať už je to „Orient“, Sovětský blok, či v našem případě muslimové a muslimky. Talal Asad proto tvrdí, že debaty vedené o muslimech a muslimkách v Evropě jsou primárně problémem představ Evropy sama o sobě

(Asad 2003: 159). Yassir Morsi dodává, že Evropa do Jiného projektuje vědomí vlastní násilné koloniální minulosti. Její sebevnímání se tedy založeno i na nepochopení, kdo způsobuje násilí v rámci války proti teroru (Morsi 2020).

Francouzský politolog Olivier Roy v tomto kontextu pracuje s pojmem „teologické zátěže“ (*theological predicament*), jež je výsledkem esencionalizace islámu (Roy 2013). Pojmem označuje předpoklad, že veškeré hodnoty muslimů a muslimek vychází z pomyslné ryzí islámské teologie. Podle ní by pak měli být nuceni jednat bez schopnosti rozlišovat víru, politiku a kulturu. Je tak opomenuta jejich individuální pozice a proměnlivé vnější okolnosti. Předpoklady založené na teologické zátěži jsou častým hnacím motorem debat o muslimech a muslimkách, a bývají využívány jako kontrastující prvek vůči evropským hodnotám. Tato projekce „ryzího islámu“ s nimi má být neslučitelná. Roy argumentací zatíženou teologickou zátěží označuje za slepou cestu, jež odvádí pozornost od skutečně důležitých otázek. Kvituje postoj Talala Asada, že islám stojí především v roli zrcadla, jímž Evropa pohlíží na svou vlastní nevyjasněnou identitu (ibid.). Stěžejní otázka, již je nutné si klást, je tedy, co máme na mysli, když mluvíme o „evropských hodnotách“. Přesto, že pojem „evropských hodnot“ je v diskusích velmi často skloňován, neexistuje jednotná sdílená definice toho, co by mělo být jejich přesným obsahem. Mnohdy mezi ně však bývá řazena demokracie a sekularismus, proto bych se ráda nyní krátce zastavila nad reflexí těchto dvou pojmů v debatách týkajících se muslimů a muslimek.

„MUSLIM“ A DEMOKRACIE

Na téma slučitelnosti islámu a demokracie proběhlo, a jistě ještě proběhne, nespočet veřejných debat. Ty mohou často sloužit jako lakmusový papírek předpojatosti diskurzu a dvojího metru, jímž je muslimů a muslimkám měřeno. Politolog Pavel Barša považuje otázku, zda je islám slučitelný s demokracií za problematickou z několika důvodů (Barša 2016). Zdůrazňuje především, že kontext, v němž bývá kladena, předpokládá pouze jedinou, a to negativní odpověď. Hlavním problémem je tedy představa, že ostatní náboženské tradice jsou s demokracií zcela kompatibilní. Například při debatách o šancích demokracie v muslimské Indonésii stojí náboženství v centru debaty, ale není tomu tak v případně katolických Filipín (ibid.: 255). Dalším příkladem může být, že kdyby někdo uspořádal veřejnou diskusi o slučitelnosti judaismu a demokracie, bude označen za antisemitu a irelevantního partnera do diskuse (ibid.: 260). Ponechme nyní stranou fakt, že argument antisemitismu je nadužíván i vůči

lidem, kteří kritizují politiku Státu Izraele. Důležité je nyní, že tyto kontrasty ukazují, že muslimům a muslimkám se dostává asymetrického zacházení.

Problém tedy není sám o sobě v otázce po vlivu náboženství na státní zřízení, ale v nepřítomnosti totožných otázek v případě jiných náboženských tradic než islámu. V daném kontextu se islám normalizuje ve vnímání lidí jako ten, se kterým jsou vždycky problémy. Každá náboženská tradice se v čase proměňuje v závislosti na místních podmínkách a lidech, již ji praktikují. Utváří se tak různorodé varianty a islám není výjimkou. Barša dále zdůrazňuje, že je nutné mít na paměti historickou podmíněnost současného diskurzu o střetu civilizací a také nadsazení náboženské příslušnosti nad ostatní identifikační faktory (ibid.)

CO GARANTUJE SEKULARISMUS?

Talal Asad zdůrazňuje rozlišení mezi sekularismem (*secularism*) jako politickou doktrínou a sekularitou (*secular*) jako epistemickou kategorií (Asad 2003: 1). Idea sekularity, ač nejasně definovaná a obtížně uchopitelná, předchází sekulárním projektům (ibid.: 16). Sekularismus jakožto politická doktrína se stává součástí ústav států ve velmi rozdílných kontextech a vede také k rozdílným výsledkům. Kupříkladu ve Francii je princip *laïcité* jedním ze stěžejních konstitučních prvků francouzské národní identity. V současných debatách se nejčastěji objevuje jako argument proti přítomnosti islámu ve veřejné sféře. Nicméně historicky byl uveden do praxe především jako vymezení se vůči katolické moci (Kuru 2009: 136). Francouzský sekularismus mimo jiné znamená i zákaz náboženských symbolů v řadě veřejných institucí a několik z mých informátorů a informátorek jej zmiňuje jako odstrašující příklad a vyjadřují naději, že se Česká republika nevydá podobnou cestou. Nicméně například v Indii sekularismus vychází z idey modernizace, která je dědictvím koloniální minulosti. Současně je především snahou o zastřešení nábožensky velmi pluralitního prostředí (Needham, Rajan 2007). Nikdy však neznamenal důsledné oddělení státu a náboženství (jako ostatně nikde). Kromě pokračujícího státního financování náboženské organizace vyřizují také procesy týkající se manželství nebo dědictví. Současně také nezaručuje náboženskou neutralitu (opět jako ostatně nikde) a ochranu náboženský menšin. To je v současné chvíli možné pozorovat i v kontextu vzestupu hinduistického nacionalismu. Příkladem diskriminace, které muslimové jako největší náboženská menšina v Indii (14% obyvatelstva) čelí, může být i dodatek ústavy z roku 2019, který nezajišťuje muslimům a muslimkám, kteří se do Indie přistěhovali před rokem 2014, nárok na občanství, na rozdíl od příslušníků jiných náboženských tradic. Na těchto dvou

situacích vidíme, jak je sekularismus uváděn do praxe na základě různých motivací, a vede tedy k různorodým výsledkům. A bylo by možné uvést mnoho podobných příměrů. Tímto velmi stručným srovnáním jsem chtěla demonstrovat, že jej není možné vnímat jako univerzální princip.

Řada autorů a autorek se shoduje na důležitosti sekularismus „provincializovat“, sebrat mu tak auru univerzality a rozkrývat jeho propojenost s formami ovládnutí (Ort 2020: 38). Současně také není možné očekávat, že sekularismus bude garantovat náboženskou neutralitu. Sekularismus podle Oliviera Roye znamená především posun z principu neutrality států vůči náboženství k „ideologii, prosazující určité hodnoty“ (Hesová 2017: 171). Saba Mahmoud v tomto kontextu zmiňuje, že mimoevropské země, kterým se nedaří zajišťovat svobodu pro náboženské menšiny, jsou kritizovány, že sekularismus neprojektují správně a důsledně. Kritika však nebývá namířena vůči samotnému konceptu (Mahmoud 2016). Tvrdí tedy, že epistemická síla sekularismu neleží tolik v odstranění náboženské praxe, ale v rozlišení, které náboženské požadavky mohou být označeny za oprávněné a validní (ibid.: 206) Idea současného sekularismu vznikala v těsném sejití s kapitalismem a národními státy, jež předznamenávají nerovné rozložení moci ve společnosti (Asad 2003: 7). Sekulární teorie státu stojí na rozporuplných základech, apeluje na práva jednotlivce, ale také většinovým skupinám umožňuje získávat dominanci nad menšinovými (ibid.: 61).

Je důležité poukazovat na nesamozřejmost a nejednoznačnost sekulárních principů a nevnímat je jednoduše jako jediné funkční řešení pro multi-náboženské společnosti. O sekularismu dnes slyšíme především v debatách o muslimech a muslimkách, ač původně byl v Evropě uváděn do praxe především v procesu vznikání republik za účelem umenšení vlivu křesťanských církví. Zdůrazňování sekularismu jako jedné z „evropských hodnot“ se může zdát nekompatibilní s deklaracemi o žido-křesťanských kořenech evropské civilizace. Souvisí s již výše zmiňovaným předpokladem, že právě judaismus a křesťanství jsou na rozdíl od islámu s demokratickými a sekulárními principy slučitelné. Proklamování určitých principů bez promýšlení jejich významu ukazuje na skutečnost, že debata o „evropských hodnotách“ je postavena tak, aby mimo jiné odporovala i muslimské přítomnosti na „Západě“ a není vedena pouze na náboženské, ale především kulturní rovině. Zdůrazňuje to výše zmiňovanou argumentaci, že islám a spolu s ním i muslimové a muslimky se nedobrovolně ocitají v pozici zrcadla konceptu Evropy a narušují její vlastní principy. Fungují jako spouštěč otázek, jež si „Evropa“ nechce pokládat. Existence konceptu „muslima“ je pak projevem pokračujícího koloniálního uvažování, jež není možné překonat pouhým důrazem na individuální práva.

Morsi v tomto kontextu tvrdí, že jazyk rovnosti, práv a svobody se tváří jako dar nabízený lidstvu, je však trojským koněm. Muslimy a muslimky staví do pozice těch, kteří mohou být díky liberálním výdobytkům blahosklonně osvobozeni od islamofobie, ale také od své temné podstaty. Lakování triumfu Evropy na růžovo tak vede k slepotě a dalšímu útlaku. Tato rétorika jasně stanovuje standardy akceptovatelného, ať už se jedná o individuální chování, projevy politického přesvědčení nebo způsoby sebeorganizace (Morsi 2017). Představy o univerzálních hodnotách ustanovují půdu pro stabilizaci „muslima“ v obecném diskurzu. Determinují pole, v němž se obtížně vyjednávají vztahy a individuální pozice.

„Muslim“ je formován a ožívován rozličnými způsoby na různých geografických místech a na základě různých společenských okolností. Liší se tedy podmínky jeho formování v dnešní České republice a v zemích západní Evropy. Jelikož se však koncepty vzájemně ovlivňují a často jsou i přejímány, je důležité podniknout exkurz do vývoje konstrukce pojmu v obou kontextech. Nyní tedy budu věnovat prostor historii několika posledních desetiletí v obou geopolitických kontextech.

„MUSLIM“ NA „ZÁPADĚ“

Islamoložka Zora Hesová argumentuje, že kategorie „muslimů“ je dnes v podstatě definována sociálně, nikoliv nábožensky. O „muslimech“ jako jednotné homogenní skupině se začalo hovořit až po roce 2001 (Hesová 2016). Dodává také, že v českém prostředí byla tato představa především přejata ze „Západu“ (Hesová 2021). Původ kategorie souvisí s pracovní migrací lidí z většinově muslimských zemí. Ti byli aktivně zváni do poválečné západní Evropy, aby se podíleli na její obnově. Jejich trvalý pobyt však nebyl součástí plánu, a to jak na straně zemí, jež pracovní sílu využívaly, tak na straně gastarbeiterů. Jejich práce byla základem nejenom poválečné obnovy, ale také silné industrializace. V tomto kontextu se však do veřejných debat často nedostávají. Řada pracovníků se v Evropě rozhodla zůstat z ekonomických důvodů po událostech spojených s ropným šokem v 70. letech a přiváděli do zemí svého pracoviště i své rodiny. Muslimové a muslimky do Evropy přicházeli i v závislosti na koloniálních vztazích či jako političtí azylanti, pracovní migrace a následné sloučení rodin však z početního hlediska představuje největší skupinu předků současných věřících žijících v západní Evropě (Hesová 2015).

Lidé patřící k takzvané první generaci, která přišla do Evropy za krátkodobou prací, se tedy nevraceli do zemí svého původu i přes to, že jejich pracovní místa často zanikla. Protože nikdo

nepočítal s jejich trvalou přítomností, neovládali často dobře místní jazyk, a neměli mnoho sociálních kontaktů mimo svá pracoviště. V novém prostředí se těžko orientovali i nově přichozí členové a členky jejich rodin. Systematická pomoc nepřicházela ani ze strany státních institucí, které se ještě aktivně nezabývaly otázkou integrace (ibid.). Docházelo tak k sociální segregaci jak v nekvalifikovaných a špatně placených zaměstnáních, ale také geograficky ve čtvrtích s levným podnájemem. Tento problém se nejsilněji projevuje ve Francii. Například v Německu, Dánsku nebo v Rakousku k prostorové segregaci v takové míře nedochází, z důvodu existence sociálních bytových fondů a dostupného bydlení, jež je rozprostřeno po celých městech, a ne koncentrováno v okrajových čtvrtích (Hesová 2016).

S rozpadem sociálních států v 90. letech se poprvé začíná více hovořit o sociálních problémech spojených s přistěhovalectvím. Jazyk, který se snaží situaci popsat a zachytit však ještě nepoužívá výraz muslim (Hesová 2005). V debatách se začíná skloňovat pojem paralelní společnosti, lidé, kteří jsou do ní zařazeni jsou však zatím definováni na základě svého původu, nikoliv náboženství. Identifikace lidí na základě jejich příslušnosti k víře se plně projevuje až po událostech v roce 2001. „Po 11. září hovoříme o muslimech, přestože přišli jako Alžíráné, Maročané, Turci a tak dále,“ tvrdí Hesová (Hesová 2016: 118). Naznačuje tím posun v rétorice, který se udál v rámci několika desetiletí. Například častým předmětem debat byli „Alžíráné“, jimž byly připisovány stereotypní charakteristiky vycházející ze situace francouzské okupace alžírského území a násilí, jež ji provázelo. Tyto skupiny určené na základě zemí původu pak nejsou rovnou překlasifikovány na muslimy, ale v mezifázi „před-muslimské“ rétoriky se začíná hovořit o „Arabech“ (Fadil 2019).

VÁLKA PROTI TĚM DRUHÝM

Zcela zásadním milníkem v konstrukci pojmu „muslima“ představuje islamistický útok na Světové obchodní centrum v New Yorku. O roce 2001 se často mluví jako o roce nula, milníku, který predefinoval podobu světa a mezinárodních vztahů. Tehdejší prezident Spojených států George Bush v reakci na útoky vyhlašuje válku proti teroru, jejíž průběh a výsledky jsou zatím co do efektivity srovnatelné s válkou proti drogám nebo proti chudobě.

Ve válce s terorem má proti sobě stát svoboda a ti, kdo jsou proti ní. Je prezentována jako boj dobra se zlem. „Jste buď s námi, nebo jste na straně teroristů (Bush 2001)“. Dochází tak ke konstrukci dvou nesmiřitelných světů, které se zásadně propisují do žité reality lidí po celém světě. Pro muslimy a muslimky žijící na „Západě“ se zásadně zužuje spektrum reakcí, jež

mohou k situaci zaujmout. Pokud se hlasitě nepřihlásí na stranu „svobody“, jsou automaticky zařazeni do kategorie „zla“. I přes to však odsouzení teroristického útoku negarantuje místo v kategorii „my“, čemuž se budu více věnovat později v kapitole o kultuře odsouzení.

Nutno zmínit, že diskurz kulturní války západní civilizace proti islámské kultuře není využíván pouze na „Západě“, s touto rétorikou pracují také islamističtí fundamentalisté. Stejně jako „západní prostor“ vykresluje muslimy jako krvežíznivé a zpátečnické fanatiky, jsou „obyvatelé Západu“ portrétovaní jako zvrhlí a materialističtí neznabozi. Americká zahraniční politika v zemích Blízkého východu je dlouhodobě vnímána jako pokračování evropského kolonialismu, který má za cíl ovládnout zdroje ropy. Odpor vůči americkému imperialismu se však proměňuje v nahlížení na celý „Západ“ jako na hrozbu, která neprovádí pouze reálné vojenské útoky, ale také na ideologické bázi narušuje podstatu islámu. To se pochopitelně neděje samovolně, jde o rétoriku šířenou radikálními islamistickými skupinami. Konspirace o cílených útocích „Západu“ na islám se využívaly jako vysvětlení rozpadu řady států (Hesová 2015). Po vojenských intervencích v prvním desetiletí 21. století šíření těchto teorií na určitých místech není překvapivé. Velkou roli v rozmachu konspiračních teorií hrálo také převzetí ze strany autoritářských režimů, které mohly „Západ“ využít jako plochu pro projekci frustrací (ibid.).

Nechci zde však v žádném případě vytvářet dojem, že sledujeme střet dvou rovnocenně silných stran a jedná se tak o situaci, již bychom mohli označit za konflikt. Imperialismus a kolonialismus jako základ globálních nerovností představují stále zcela nedostatečně reflektované dědictví. A to především v kontextu, že nejsou dávnou minulostí, ale stále trvajícím rámcem, který formuje mocenské vztahy, pouze nabírá nové nekoloniální podoby. Právě zástupné války mezi globálními mocnostmi často vedou k radikalizaci lidí žijících na územích, na kterých se odehrávají. Rétorika střetu civilizací je současně vlastní především islamistickým fundamentalistům či pravicovým radikálům, bohužel však sledujeme i její rozšíření a normalizaci v širší společnosti (Hesová 2016).

V tuto chvíli je však pro nás důležité především to, že předmětem veřejných debat se stávají „muslimové“ vnímání jako homogenní skupina. S jejich náboženstvím začalo být tedy zacházeno jako s hlavním diferenciacním a klasifikačním prvkem, nehledě na to, odkud pocházejí, či zda islám praktikují. Hesová zde dodává, že islám, jak je prezentován ve veřejných debatách, v podstatě neexistuje. Tvrdí to v souladu se závěry, jež prezentuje francouzská antropoložka Dounia Bouzar ve své knize *Pan Islám neexistuje (Mr Islam n'existe pas)* z roku 2004 (Hesová 2016). Problémy, o nichž mluvíme, jsou mnohem komplexnějšího charakteru,

a souvisí zásadně se sociálními podmínkami a způsoby utváření identit. Není je tedy možné zploštit na jediný identifikační prvek natolik početné a heterogenní skupiny. Nejen proto, že takové diskuse nikam neposouvají úroveň poznání, ale především proto, že tato generalizace ubližuje lidem, kteří jsou do zkonstruované kategorie zařazeni.

„MUSLIM“ V ČESKU

Ve stejné době se na českém území odehrává docela jiná historie. Zásadním rozdílem je především to, že většina takzvané první generace do Československa nepřichází jako levná pracovní síla, ale v roli studentů v rámci smluv mezi spřátelenými socialistickými zeměmi. Tyto programy měly za účel vzdělávání budoucích kádrů, nejenom socialisticky orientovaných arabských zemí. Tato migrace se dá tedy označit za studijní, současně ale také za politickou. V období mezi lety 1948 a 1989 se sice zvýšil počet občanů z arabských zemí v řádu několika stovek (Čermáková, Janků, Linhartová 2016: 23). Označit je však všechny za muslimy by nebylo přesné.

Proč tomu tak je, budu demonstrovat na výpovědích dvou bývalých studentů z arabských zemí, kteří v Československu v 70. letech absolvovali studium technických oborů.

Ahmed není praktikující muslim a vzhledem ke svému politickému přesvědčení zastává poměrně protináboženský postoj, nicméně i jeho zkušenost a postřehy považuji v tomto kontextu za přínosné a relevantní, a proto se jim zde budu věnovat. Hussein i jeho rodina v současnosti islám praktikují, během svého studia však pro něj víra nebyla důležitou součástí života.

Hussein se po ukončení studia vrátil na několik let do země svého původu. Do již České republiky přicestoval v průběhu 90. let na několikadenní návštěvu, jež se ale nakonec protáhla až do dnešních dní. V Česku založil rodinu a věnuje se podnikání. Účastní se společenského života muslimské obce a navštěvuje modlitební místa. Jeho hlavní sociální okruh tvoří především lidé, které zná z dob svého studia a jejich rodiny. Nově příchozí věřící podle svých slov moc nezná. Je zástupcem jedné ze skupin, které jsou základem dnešní muslimské populace v Česku. Bývalí studenti buď v Československu zůstávali a zakládali rodiny hned po ukončení studia, vraceli se sem po několika letech strávených zpět v zemi svého původu, případně se do již částečně známého prostředí navraceli v posledních letech v návaznosti na válečné konflikty ve svých zemích.

Ahmedovi a jeho ženě se již před ukončením studia narodily dvě děti. Po absolvování odjel pracovně do Spojených Arabských Emirátů bez rodiny, protože jeho žena nechtěla Československo opustit. Po krátké době se mu však stýskalo po rodině a vrátil se zpátky. Toto rozhodnutí zpětně označuje za chybu a přál by si, aby svou ženu a děti přesvědčil, aby se přestěhovali s ním. Spoléhal totiž na sociální jistoty, které poskytoval minulý režim a s porevoluční situací nebyl spokojen. To kvituje také Hussein, který říká, že jemu i jeho ženě stačilo pracovat výrazně méně, aby se užívali, a měli tak čas na rodinu.

Hussein podle svých slov neměl v období svého studia k náboženství pevný vztah. „Byl jsem mladý a zajímaly mě spíše jiné věci, jak to tak bývá,“ říká.

Ahmed průběh studií shrnuje ještě přímočařeji: „Byla to taková jedná velká párty.“

Když jsem se ptala, zda v té době fungovala pro zahraniční studenty modlitební místa, oba se shodují, že nikoho praktikujícího ve svém okolí neznali. To souviselo také s tím, že adepti na studium v Československu byli vybíráni stranickými orgány, často odborovými svazy. Lidé bez vazeb na některé ze struktur, nebo bez vlivných příbuzných, se tedy často do studijních programů nedostali. V 50. letech fungovala možnost vyjet studovat na vlastní náklady, Ahmed tedy předpokládá, že mezi lidmi, kteří využili tuto možnost, mohli být i praktikující muslimové. Jedná se ale pouze o jeho odhad a tato možnost fungovala navíc pouze několik let.

Jak jsem již zmiňovala, Hussein si v později našel k víře cestu, jako mnoho jeho bývalých spolužáků, kteří v 90. letech zažívali určitý islámský revival. Ahmed však zůstal podle svých slov „levičákem odmítajícím náboženství“. Někteří z mladších věřících, s nimiž jsem mluvila, říkají, že jejich otcové, kteří přišli do Československa studovat, jim vyprávěli, že se někteří studenti scházeli k modlitbám soukromě na pokojích kolejí nebo v soukromých bytech, jednalo se však o marginální jev.

„Kdyby tam byl jeden praktikující, tak by byl pro výsměch, takže jestli takoví byli, museli si to nechat vevnitř. Já bych byl ten první, kdo by se jim vysmíval. Takže si to v sobě zavřeli a šli s námi do hospody a za holkama,“ shrnuje Ahmed.

Oba zmiňují existenci organizací, v nichž se zahraniční studenti sdružovali. Byly to například spolky iráckých nebo syrských studentů, ty však nijak nesouvisely s náboženstvím a také spadaly pod stranické mládežnické organizace. Hussein říká, že se skoro ze všech po výstupu z letadla stali „v podstatě Češi“. Přetrvává však napojení na politickou situaci v zemích původu a dochází tak i k reakcím na ni. Příkladem mohou být také události, o nichž mi vypráví Ahmed. V návaznosti na syrskou vojenskou intervenci v Libanonu v roce 1976 uspořádali místní arabští studenti okupaci syrské ambasády.

„Oni tenkrát říkali, že chtějí pomoct ukončit občanskou válku v Libanonu, ale cílili především na Palestince a specificky na OOP a páchali na nich násilnosti. Zorganizovali jsme tady tedy asi dvě stě studentů, většinou z Libanonu, Palestiny, Súdánu a Jemenu a ani jeden Syřan. Celou noc jsme okupovali syrskou ambasádu a místního velvyslance jsme přinutili, aby k těm událostem vydal takové kompromisní vyjádření. Doteď nechápu, jak se nám to podařilo utajit před místními orgány“

Z výše uvedeného vyplývá, že lidé, kteří přišli do Československa, sice pocházeli z kulturně muslimského prostředí, v rámci svého pobytu se však na základě náboženství neorganizovali, ani (až na výjimky) víru nepraktikovali. Někteří z nich se v dospělosti k islámu vrací a často v něm vychovávají i své děti. Pro srovnání se situací v zemích západní Evropy je zásadní, že pokud se muslimové rozhodli v Československu zůstat, pracovali často na kvalifikovaných a dobře ohodnocených postech, jejich ekonomická situace byla tedy diametrálně odlišná. Arabští muslimové a muslimky v Čechách tvoří nejpočetnější skupinu, podle odhadů Daniela Topinky pochází nejvíce věřících z některého z turkických národů. Zvyšují se také počty českých konvertitů a konvertitek (Topinka 2006/2007). Arabští muslimové však zastávají v rámci obce specifické postavení, o čemž bude ještě více řeč v kapitole o muslimské komunitě.

Hussein i Ahmed tvrdí, že se během svého studijního pobytu v Československu nikdy nesetkali s rasismem a cítili se dobře přijati. Hussein dodává, že protiislámské nálady pocítil až po událostech 11. září. Nicméně mezi rokem 2001 a opětovným rozšířením protiislámské nenávisti okolo roku 2015, který byl v tomto ohledu výrazně intenzivnější, nastalo jisté období klidu.

Tuto krátkou historii jsem prezentovala za účelem srovnání okolností konstrukce „muslima“ v kontextu zemí západní Evropy a Česka. Ukazuje především, že kategorie „muslima“ v českém kontextu nestojí na sociálních základech. Její podoba je však i přes rozdílné podmínky velmi podobná té, kterou můžeme pozorovat v kontextu zemí západní Evropy, což nahrává interpretaci, že by se mohlo jednat o přejatý koncept.

ZKOUMÁNÍ OFICIÁLNÍHO STATUSU ČESKÝCH MUSLIMSKÝCH ORGANIZACÍ NUDA JE, MÁ VŠAK CENNÉ ÚDAJE

Právní postavení české muslimské komunity je značně složitý, byrokratizovaný proces a musím přiznat, že mi trvalo poměrně dlouho, než jsem jej začala alespoň trochu chápat. Považuji však za velmi důležité se mu věnovat, jelikož lze na jeho pozadí ilustrovat řadu důležitých faktorů ovlivňujících životy muslimů a muslimek žijících v Česku. Jeho součástí je řada proměnlivých aktérů s různými motivacemi, jež se mohou proměňovat a vyvíjet. Na procesu vyjednávání o podobě vztahů se podílí muslimské organizace, jednotliví věřící, státní orgány, veřejnost i lidé, kteří se profilují jako protiislámští aktivisté. Celá situace je rámována legislativou, jež však není neměnnou veličinou a dává tedy prostor k interpretacím.

Budu zde sledovat především snahy *Ústředí muslimských obcí* o registraci, která by na formální rovině zajišťovala zrovnoprávnění s křesťanskými a židovskými organizacemi působícími v České republice. Vedení islámské organizace se v jejím rámci snaží naplnit standarty stanovené státem. Tyto normy však vycházejí primárně ze způsobu, jímž jsou organizovány křesťanské církve. Je tedy možné pozorovat řadu znaků „zcírkevnění islámu“ (*churchification of islam*), tedy snahy institucionalizovat islám do struktur, které nemusí odpovídat náboženské jeho běžné náboženské organizaci (Račius 2020). Stát na jednu stranu vyzývá náboženská společenství, aby formovala reprezentativní organizace a zmocňovala jednotlivce, s nimiž by mohla komunikovat. Na druhou však není ochoten proměnit strukturu požadavků, aby byly dosažitelnější nejen pro muslimská sdružení, ale i pro ostatní nekřesťanské společenství.

PŘÍBĚH JEDNOHO UZNÁNÍ

Historie snah muslimských zástupců o oficiální uznání ze strany státu (nebo spíše států), je řetězcem událostí v čase, kterými aktivní členové z řad muslimské populace reagují na momentální zákony a pravidla, jež stanovují možnosti pro náboženský život. Vidíme v ní pokusy vyhovět pravidlům či naopak hledání cest mimo jejich hranice. Tento proces není pro jeho určitou nekoherenci označit za vývoj. Nicméně jej můžeme prezentovat chronologicky, což také dělají současní představitelé muslimských obcí, jak uvidíme o něco později, a tento

postup zvolím i já. Takto posloupný příběh je pro nás relevantní také protože, s k němu Ústředí muslimských obcí odkazuje a používalo jej jako argument při vyjednávání o svém právním postavení.

Na začátek je důležité zdůraznit rozdíl mezi registrací konkrétní náboženské organizace a statusem státem uznávaného náboženství. Islám se stal státem uznaným náboženstvím v roce 1912 v rámci Rakouska-Uherska, které zahrnovalo území dnešní České republiky, a to v návaznosti na anexi Bosny a Hercegoviny v roce 1908 (Janků 2013: 87). Plán zbudovat první mešitu na území dnešního Česka nevychází od samotných muslimů, ale z iniciativy Orientálního ústavu na konci 20. let. Stál za ní především Alois Musil, který pro tento záměr získal i podporu Tomáše G. Masaryka, jenž se sám učil několik let arabsky. Projekt mešity byl inspirován indickým Taj Mahalem a byl prezentován především jako ozdoba Prahy. Při mešitě měla vzniknout také jídelna pro nemajetní studenty. Účel stavby byl tedy především dekorativní a kulturní nežli náboženský. Současně si kladl za cíl otevření politických a obchodních vztahů z „Orientem“. Z ambiciózního plánu však záhy sešlo. (Bečka, Mendel 1998: 188-189).

Až do 30. let se muslimové v tehdejší Československu sdružovali především na základě národnosti či povolání, nikoliv společného náboženství. Příkladem může být třeba společenství albánských cukrářů. Jednalo se o skupinu asi padesáti lidí a šlo výlučně o mužské pracovní migranty. Ti tvořili uzavřenou komunitu a také společně bydleli (Melichárek 2011: 35) Jde o příklad pracovní migrace, která se do velké míry stala základnou muslimské populace v zemích geografické západní Evropy, tedy migrace bez snahy se integrovat a rovněž mimo zájem států, neboť se předpokládalo, že zahraniční pracovníci splní roli pracovní síly a následně se vrátí do zemí původu. V západní Evropě ale velká část pracovníků (a někdy i pracovnic) oproti tomuto předpokladu v místě svého pracoviště zůstala a přivedla do něj také své rodiny. Tak to však nebylo s albánskými cukráři, kteří se z větší části v návaznosti na politickou proměnu vracejí do Albánie, nebo o nich alespoň nemáme žádné další dochované zmínky (ibid.: 36)

První organizací sdružující lidi na základě společné víry se stala *Muslimská náboženská obec pro Československo s ústředím v Praze (MNO)*. Jejím založení předcházela rešerše, kterou si budoucí společenství interně provedlo. Jejím cílem bylo zmapovat počet muslimů na území a také zjistit ochotu k budování obce. To trvalo několik týdnů, neboť jednotliví věřící o sobě většinou vzájemně nevěděli, k společnému praktikování docházelo právě jen na národnostním základě (Mendel 1996: 169) MNO byla následně založena v roce 1934 v kavárně Louvre a jejím předsedou se stává Alois Bohdan Brixius, o němž bude řeč níže (Národní listy 29. 1.

1935). O své existenci zpravila příslušné státní orgány a vyslovila požadavek mít právo vést matriky, uzavírat sňatky a pohřbívat. Povoleno jim však bylo pouze vedení matrik. Důvody nezdaru tohoto pokusu mohly být jak na straně státu, vycházející ze strachu z organizovaných muslimů i ze silných sekularizačních tendencí, tak i na straně nově založené organizace, která přesně nesplnila byrokratické náležitosti a některé její požadavky byly nerealistické, jako třeba zavedení arabštiny jako úředního jazyka (Mendel 1996: 171)

MNO byla uznána na konci roku 1941 protektorátní vládou, to však hned po konci 2. světové války anulovaly Benešovy dekrety (Janků 2013: 89). Dnes Ústředí muslimských obcí tvrdí, že existují jisté indicie, že k takovému uznání došlo, nejsou však zcela průkazné. Jejich případně prověřování nepovažuje za důležité, neboť bylo uznání stejně zrušeno (UMO). Nabízí se interpretace, že Ústředí se k událostem nehlásí, jelikož někteří představitelé MNO spolupracovali s protektorátní vládou. K rozporům uvnitř tehdejší obce došlo již krátce po jejím založení a vliv v ní získalo křídlo vedené právě Brixusem. Ten se v nadcházející 2. světové válce postavil na stranu Německa a Japonska ve víře, že tyto státy mohou pomoci osvobození islámu od kolonialismu. Jako redaktor fašistické Vlajky psal články o útlaku muslimů ve světě a zradách ze strany imperiálních mocností, jako byla například Sykes–Picotova dohoda. Později se věnoval i protižidovským a protibenešovským textům a kladům vlády Adolfa Hitlera (Vojtíšek 2004). Hitlerův postoj k islámu může vysvětlovat, proč se muslimové po vzestupu nacismu nestali terčem státních represí. Nechal se slyšet, že islám by germánské povaze seděl lépe než slabé a tiché křesťanství. Svůj názor zakládal na selektivním výkladu období expanze islámu, na němž obdivoval jeho vojenské šíření (Speer 1997: 96). Po válce byl Brixius odsouzen k osmi letům vězení a deseti letům ztráty cti (Staročeská mladá fronta 25. 1.1947).

Po převratu v roce 1948 neexistovaly jasně stanovené podmínky pro registraci náboženského společenství. Bylo pouze vágně definováno, že osoby, které mohou vykonávat duchovenskou činnost, musí být státně spolehlivé a složit slib, jehož znění stanoví stát. Ve věci snahy o oficiální uznání nastalo dlouhé období ticha. To trvalo až do roku 1968, kdy se v návaznosti na vnitropolitickou liberalizaci pokusil Aríf Omar Třebičský registrovat hned dvě společenství zároveň. Jednalo se o *Yeni Ceri – Sociální organizace muslimů v Praze*, zároveň s ní odeslal žádost o registraci *Svazu muslimských obcí ČSSR*. Když se jim během pár měsíců nedostalo žádné odpovědi, rozhodli se 19. srpna 1968 vyhlásit Svaz muslimských obcí za *de facto* založený (Janků 2013: 90)

K dalším událostem spojeným se snahou o oficiální registraci dochází po roce 1989. Muslimské obci byl zaslán dopis, že vláda bere na vědomí její existenci a přiznává jí právo na náboženský

život. O rok později se schází zástupci, kteří zakládají Ústředí muslimských obcí, jehož předsedou je zvolen Mohamed Ali Šilhavý. O rok později vchází v platnost zákon, který nově upravuje poměry církví a náboženských společností. Jeho součástí je také seznam státem uznaných náboženských společností, složený ze subjektů, které byly registrovány před jeho schválením. Ústředí muslimských obcí mezi nimi tedy není. Součástí zákona je také požadavek, aby náboženské společenství, jež bude usilovat o registraci, mělo minimálně 10 tisíc zletilých členů a členek s trvalým pobytem na území ČR. UMO takto vysokou hranici považovalo za porušení Všeobecné deklarace lidských práv a svobod. Šilhavý se pokouší komunikovat s Ministerstvem kultury, pod které agenda registrace náboženských společenství spadá, jeho snaha však končí neúspěchem (ibid.: 91)

NÁBOŽENSKÉ SPOLEČENSTVÍ V MEZÍCH ZÁKONA

Zde končí krátký historický exkurz a dostáváme se k událostem, jež určují právní podobu vyjednávacího pole přetrvávajícího do současných dní. Momentálně platný systém vychází, ze *Zákona o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností* z roku 2002. Jedná o převzetí rakouského vzoru dvoustupňové registrace. Dvojstupňovost modelu spočívá v tom, že registrace prvního stupně je pouze potvrzením existence náboženské skupiny ze strany státu. *Ústředí muslimských obcí* (UMO) je jedinou islámskou organizací registrovanou jako náboženské společenství prvního stupně. Ostatní muslimská sdružení fungují jako občanské spolky nebo neziskové organizace. Ústředí je subjektem, který v současné podobě sdružuje *Muslimské obce* v Praze, Brně a Teplicích, Karlových Varech a Hradci Králové a technicky v Liberci, ač tato obec po formální registraci nikdy nezačala činnost.

Z prvního stupně registrace plyne několik málo praktických kompetencí. Kupříkladu Ústředí na jeho základě mohlo požádat Ministerstvo zemědělství o povolení halal porážek, které jim bylo uděleno v roce 2010. Registrace druhého stupně již zaručuje zvláštní práva, mezi něž patří možnost uzavírat sňatky, vykonávat duchovenskou činnost v armádě a ve věznicích, zakládat školy nebo vyučovat náboženství ve státních školách, a také financování podle zvláštního předpisu pro náboženské společnosti. Mezi první a druhou fází stojí desetiletá zkušební doba a součástí žádosti o registraci druhého stupně je povinnost doložit počet podpisů v počtu jednoho promile počtu obyvatel podle posledního sčítání, což odpovídá zhruba 10 400 podpisům plnoletých věřících s trvalým pobytem na území ČR. Zákon obsahuje paragraf, na

jehož základě je možné zkrátit desetiletou zkušební dobu a také odpustit podmínku podpisů. Může se tak stát v případě, že společenství, které již disponuje registrací prvního stupně požádá do pěti let o udělení výjimky. Pro Ústředí muslimských obcí se tato možnost stala nadějí a jedinou možností, jak dosáhnout na získání zvláštních práv (ibid.)

„Již k registraci 1. stupně jsme museli doložit 300 podpisů, což bylo přijatelné, ale také poměrně složité. Spousta lidí se nám bála podepsat se svými osobními údaji, měli strach z toho, kam všude se to může dostat, což nevíme ani my, i když doufáme a věříme, že to nikdo nezneužije,“ říká bývalý člen Ústředí muslimských obcí, který měl přípravu podkladů a proces registrace na starosti. „Aspoň to ale není jako na Slovensku. Tam to je 50 000, to je velmi vysoký census,“ dodává.

V roce 2005 se tedy zástupci UMO pustili do přípravy podkladů pro žádost o výjimku a odeslali ji v následujícím roce. Odbor církví Ministerstva kultury následně vypracoval návrh na udělení výjimky a rozeslal jej do připomínkového řízení. Připomínková místa zahrnovala ministerstva a krajská zastupitelstva, z 53 míst však zareagovalo pouze dvanáct a všechna vyjádření byla negativní. Ústředí tuto skutečnost interpretuje tak, že jenom menší část subjektů měla k udělení výjimky výhrady. Roli v malé návratnosti však mohl hrát také fakt, že dané instituce měly na vyřízení připomínek pouhých deset dní od doručení materiálů, což je neobvykle krátká doba. Tehdejší vláda Miroslava Topolánka na základě odmítavých reakcí žádost o udělení výjimky zamítla.

Připomínky obsahovaly výtky ohledně absence vyčíslení dopadu na státní rozpočet nebo obavy z vytvoření dvou nezávislých paralelních struktur duchovních služeb v armádě. Ministerstvo spravedlnosti jako jeden z problémů uvedlo nejednotnost výkladu islámu. Není však známé, na jakém základu tuto připomínku formulovalo, vzhledem k tomu, že současně označilo za problém, že Ústředí muslimských obcí nežádá o povolení výkonu zpovědního tajemství, ačkoli v islámu institut zpovědi neexistuje. Ministerstvu dopravy zase vadilo, že žádost neobsahuje údaje o počtu muslimů a jejich dětí. Zlínský kraj pak navrhl zamítnutí bez uvedení důvodu. Vícekrát se opakující námitkou a následně i hlavním zdůvodněním zamítavého rozhodnutí Ministerstva kultury bylo, že UMO bylo na území České republiky registrováno až v roce 2004, s jeho fungováním tedy stát nemá dlouhodobou zkušenost. V tomto kontextu však nedává smysl samotná existence paragrafu, který možnost zkrácení zkušební lhůty umožňuje. Proti této námitce se vymezuje i Ústředí v následném odvolání. Argumentuje právě návazností na historii sebeorganizace muslimů na českém území. Dále pak odkazuje na fakt, že islám je významným světovým náboženstvím s tradicí dlouhou několik staletí. V odvolání odpovídá na všechny

uvedené výhrady, rozklad je však zamítnut s tím, že Ministerstvo kultury dle paragrafu výjimku udělit může, ale nemusí. Rozhodnutí tak stojí na jejich uvážení, a to i přes to, že žadatelé splní všechny zákonem stanovené podmínky.

Můžeme jen odhadovat, jakou roli hrál v zamítavém rozhodnutí strach z islámu. Vzhledem k tomu, že žádná jiná náboženská společnost v Česku o stejnou výjimku neusilovala, není zde možnost srovnání. Nicméně obavu z muslimů jakožto bezpečnostní hrozby ve svých námitkách zmiňuje Ministerstvo vnitra, které uvádí, že bezpečnostní služby se k žádosti postavily zamítavě. Vůči tomu se *Ústředí muslimských obcí* ohrazuje, jelikož ze strany muslimských organizací v minulosti nikdy nedošlo k porušení zákona a tehdejší mluvčí BIS Jan Šubert mnohokrát opakoval, že muslimskou komunitu v ČR považují tajné služby za bezproblémovou. Za zavádějící UMO považuje srovnání vlastní obce se situací muslimů v jiných evropských zemích (Janků 2013: 100). Tato námitka již však zůstala spolu se zbytkem odvolání nezodpovězena.

KONEC PŘÍBĚHU

V době, kdy se stanovená desetiletá zkušební doba chýlila ke konci, zformovala se iniciativa proti udělení zvláštních práv Ústředí muslimských obcí. Sestavili petici, která se z počátku šířila především po internetu prostřednictvím skupin *Czech Defense League* a *Islám v ČR nechceme*. Později se dostává i do veřejného prostoru, lidé se v otázce strachu z islámu aktivizují, zřizují petiční stánky, umisťují petici do hospod a restaurací. Proces prospěl povědomí o skupině IVČRN, která tou dobou nabývala na popularitě. Pod peticí bylo do jejího odevzdání v září 2014 shromážděno 24 520 podpisů. Zástupce petice Martin Konvička dostal prostor vystoupit v Parlamentu, kde prohlásil, že má důvodné podezření, že v českých mešitách dochází k trestně činnosti (iDnes 8. 10. 2014).

Ve stejné době se platforma *White media*, jež se zaměřovala na sestavování seznamů lidí s podle nich nevhodným politickým přesvědčením, nabourala na popud bývalého člena muslimské komunity Lukáše Lhořana do emailu předsedy brněnské muslimské obce Hassana Muneeba Alrawiho. Ze zveřejněné korespondence se ukázalo, že Ústředí nepodávalo pravidelné výroční zprávy a porušilo tak jednu z podmínek registrace (Kalistová 2014). I přes to, že UMO žádost o získání zvláštních práv nikdy nepodalo, události plnily stránky místních médií. Téma strachu z islámu tak upevnilo svou pozici ve veřejném povědomí a připravilo půdu nadcházející roky, jež byly pro muslimy a muslimky těmi nejnáročnějšími, které v Česku zažili.

A CO NA TO MUSLIMOVÉ A MUSLIMKY?

I přes malou početnost místní muslimské komunity, v jejím rámci funguje hned několik samostatných organizací. V jejich rozlišení se někdy ztrácejí i samotní věřící. Když jsem se několika lidí, s nimiž jsem hovořila, ptala, zda by mi mohli vysvětlit například vztah mezi Ústředím muslimských obcí a muslimskými nadacemi, následoval ve většině případů rozpačitý smích, a poté pokus o definici, zakončený tvrzením, že je to vlastně asi jedno. Tím v žádném případě nechci shazovat znalosti místních muslimů a muslimek o prostředí, v němž se pohybují. Spíše z toho vyplývá, že znalost formální struktury je vlastní spíše lidem, kteří jsou v ní aktivní. Stejně tak není příliš rozšířené povědomí o procesech spojených s formální registrací obce.

Většina lidí, se kterými jsem na toto téma hovořila, jsou z absence registrace a zvláštních práv spíše zmatení a neznají podrobně průběh snah o uznání a pravidla, jež zákon stanovuje. Není se rozhodně čemu divit. Okolnosti celého procesu jsou zdlouhavé a plné byrokracie, člověk tedy musí mít silnou motivaci, aby se do jejich studia pustil. Z výzkumu Daniela Topinky o integraci českých muslimů a muslimek také vyplývá, že je většina věřících z celého procesu rozpačitá a nechápe uvedené důvody zamítnutí. Někteří jsou pak přesvědčení, že příčinou postoje daných institucí je právě xenofobie a islamofobie (Topinka 2006/2007: 86). Dva z dotazovaných, s nimiž jsem hovořila také zmínili, že na vině nedotažené registrace může být neschopnost ze strany vedení Ústředí. Nicméně ani oni neznali pravidla, podle kterých je možné registraci získat a také nespecifikovali v čem konkrétně mohlo vedení UMO pochybit. Jejich postoj tedy může vycházet z frustrace z neaktivity Ústředí v jiných oblastech organizace náboženského života.

Ve výpovědích věřících často zaznívala i důležitost psychologického rozměru a zrovnoprávnění světového náboženství jako je islám s ostatními monoteistickými náboženskými tradicemi, tedy pocit, že je jejich víře přiznáno dostatečné uznání a právo na existenci. Celkově je ale možné tvrdit, že většinu muslimů a muslimek podoba právního statusu obce nijak zvlášť nezajímá. Dokonce lze říct, že zájem mainstreamových médií o celý proces byl výrazně silnější než zájem řadových věřících.

V praktickém ohledu muslimům a muslimkám v Česku chybí především možnost uzavírat sňatky a zřizovat další modlitební prostory a pohřebiště. Přiznání zvláštních práv formálně negarantuje usnadnění zřizování nových modlitebních prostorů a pohřebišť, nicméně zástupci Ústředí věří, že by jim registrace druhého stupně zajistila silnější a rovnoprávnější vyjednávací pozici. Nemožnost uzavírat právně validní sňatky je pro komunitu výrazným problémem. Obřady se v mešitách sice konají, nastávající manželé si ale musí předem vyřídit sňatek na

úřadě, kde se často potýkají s administrativním překážkami, pokud je jeden z budoucích manželů cizí státní příslušník. Registrace druhého stupně by nezajistila možnost uzavírání sňatků bez kontaktu s úřady, věřící zde však opět věří, že by jednání mohlo usnadnit, kdyby jejich náboženská tradice byla zrovnoprávněna.

Zakládání škol není s ohledem na nízký počet věřících na pořadu dne. Někteří si prý nicméně umí představit, že by se na státních školách mohlo o islámu vyučovat v rámci nepovinných předmětů.

BUDOUCÍ VYHLÍDKY

Muslimové a muslimky žijící v České republice tedy v této chvíli nejsou na zvláštních právech přímo závislí, i když jejich absence některé činnosti znesnadňuje a znepríjemňuje. Problémem by se však mohla stát se stoupajícím počtem věřících a proměnou jejich potřeb. Jelikož se nepodařilo proměnit šanci na výjimku, při dalším pokusu bude nutné dodat příslušný počet podpisů. Pokud se tedy opět nezmění legislativa, což je velmi málo pravděpodobné, jelikož téma práv náboženských menšin není v Česku nijak živé. Jak moc je tedy reálné, že by se podařilo sehnat více než 10 tisíc podpisů?

Přesný počet muslimů a muslimek žijících v České republice není známý. Odhady se v pohybují v rozsahu 10–20 tisíc osob. Například Daniel Topinka dochází k výsledku 12 tisíc lidí (Topinka 2016). Jeho metoda je však založena na zprůměrování počtu občanů pocházejících z majoritně muslimských zemí s ohledem na procento lidí hlásících se v nich k islámu. Tento výsledek je tedy nutné brát s rezervou. Počet praktikujících věřících je pak výrazně nižší a lidí organizovaných v některé z muslimských organizací, je ještě méně. Při sčítání lidu v roce 2011 se k islámu přihlásilo 1921 obyvatel a k UMO 1143. Tato čísla se někdy sčítají a prezentují jako počet lidí hlásících se k islámu. Jeden z bývalých členů *Ústředí muslimských obcí* to ale nepovažuje za správný postup. Je přesvědčen, že se většina muslimů a muslimek přihlásila současně k islámu i Ústředí. Počet aktivních členů všech muslimských obcí pak odhaduje na přibližně 200 osob, čili k UMO se hlásili i někteří věřící, kteří nejsou jejími členy.

Předpokládá, že důvodem, proč se k islámu v rámci sčítání lidí přihlásilo tak málo lidí, je to, že velká část z nich je zcela asimilovaná a islám není důležitou součástí jejich života. Dále může hrát roli, že řada z nich se nevyzná v místní byrokracii, nepovinnou kolonku tedy ponechali prázdnou. Dalším důvodem může být strach ze zneužití poskytnutých dat, se kterým se Ústředí setkávalo už při sběru podpisů k prvnímu stupni registrace. Ať už jsou zmíněná čísla jakkoliv

nepřesná, výslednou informací zůstává, že pokud by se počet věřících v Česku v následujících letech nezněkoliknásobil, je počet stanovených podpisů pro jakoukoliv muslimskou organizaci zcela nedostižitelný.

Nabízí se zde otázka, proč je početní hranice stanovena tak vysoko. Jeden z argumentů, kterým se početní pravidlo vysvětluje, jsou daňové úlevy pro náboženská společenství. Ty by prý v případě laxnějších pravidel mohly zneužívat korporátní firmy, které by se registrovaly jako náboženské skupiny. Nicméně v tomto kontextu se dá snadno namítnout, že je jistě možné vymyslet kontrolní mechanismus, který odliší obchodní společnost od náboženské, i když je samozřejmě její přesná definice v jistém ohledu složitá. Finanční výhody se současně v posledních letech proměnily s rozhodnutím o restitucích. Zástupcům muslimských obcí se zdá pochopitelné, že musí určitá pravidla upravující poměry existovat a svou situaci se tedy snaží přijmout, i když jim v některých ohledech komplikuje praktické fungování.

MÁTE MUSLIMSKOU KOMUNITU? A MOHLA BYCH JI VIDĚT?

Slovo komunita zaznívalo v našich rozhovorech velice často. Muslimové a muslimky, v nimiž jsem hovořila, jej běžně používali pro popis prostředí, které sdílejí s ostatními věřícími. Nad adekvátností jeho užití jsem začala uvažovat po přečtení kapitoly ve sborníku *Budoucnost*, v níž novinářka Fatima Rahimi prezentuje výstupy z rozhovorů s afgánskými muslimy a muslimkami o jejich vztahu k víře. Pestrostí jejich názorů a postojů, chce demonstrovat především pestrost prostředí a vyhradit se tak vůči homogenizujícímu využití pojmu komunita (Rahimi 2020: 17).

Termín nemusí být pouze nástrojem vnější definice a kategorizace, vedoucí ke stereotypizaci, ale získává zásadní obsah i svým teologickým významem. Začala jsem se tedy věřících, s nimiž jsem hovořila, co konkrétně pro ně pojem komunity znamená. Většina věřících, s nimiž jsem hovořila, deklaruje, že je pro ně ideál propojení s ostatními příslušníky stejné víry je pro ně velmi důležitý. Jeho uvádění do praxe je však složitější. Chci tedy uvažovat nad tím, jak idea muslimské *ummy* ovlivňuje sociální organizaci a fungování věřících žijících v Česku. Cílem této kapitoly není potvrdit či vyvrátit existenci muslimské komunity. Zajímají mě specifické představy o možnostech organizace. Otázka má pro mě také narativní funkci a jejím prostřednictvím prezentovat specifické podoby muslimského prostředí v Česku. Budu se tedy věnovat představení muslimských organizací, modlitebních míst, faktorům rozdělení komunity i reflexi její proměny v čase.

ČESKÉ MEŠITY

V rozhovorech sice často zaznívají tvrzení jako: „My muslimové se všichni známe, zase tolik nás tady není.“ Všichni však zároveň připouštějí, že existuje řada faktorů, které komunitu rozdělují. Může mezi ně patřit geografické rozptýlení po celé zemi, země původu věřících, jazyk, kterým mluví, i jejich politické přesvědčení. V Praze pak mohou současně vznikat víceméně samostatná společenství okolo jednotlivých modlitebních prostorů.

Na úplném začátku je nutné vyjasnit rozdíl mezi mešitou a modlitebnou a především způsob, kterým budu tyto výrazy používat. V pravém smyslu slova je mešitou pouze budova, jenž byla k tomuto účelu od základů zbudována, nikoliv tedy budova nebo její část, která byla k modlitebním potřebám pouze upravena. V České republice proto existuje pouze jeden prostor, který je tak formálně správné označovat, a tím je mešita v Brně. Nicméně vzhledem

k tomu, že moji informátoři a informátorky často používají výraz mešita pro jakýkoliv islámský modlitební prostor, i přes to, že jsou si současně vědomi nepřesnosti takového užití, budu tak činit taktéž.

Do výpovědí ohledně náboženského života v rámci mešit silně promlouvala současná pandemická situace. Rozhovory o něm byly do velké míry vzpomínáním na život za časů, kdy ještě nějaký existoval. Během více než roku nevznikly žádné široce využívané online aktivity, které by se snažily komunitní život suplovat. Výjimkou je pouze páteční setkávání mládeže s teplickým imámem prostřednictvím platformy Zoom, o kterém se později ještě zmíním.

Modlitební prostory, o nichž mám informace byly převážnou většinu pandemie uzavřeny. S postupným rozvolňováním byla umožněna účast patnácti lidem na páteční modlitbě, následně pak třiceti. V jednotlivých modlitebních se tedy vždy konala ve dvou navazujících časech, bylo nutné se na ni přihlásit předem a přinést si vlastní modlitební koberec. Přihlašování probíhalo pomocí formuláře, který byl každý týden rozeslán do společné konverzace na platformě WhatsApp, k modlitbě se tedy dostali ti, kteří se stihli přihlásit jako první. Tento způsob však čelil vzrůstající kritice ze strany věřících, jelikož prioritizuje lidi, kteří tráví více času u internetu. Na některých místech tedy sbírali kontakty těch, kteří to nikdy nestíhali a byla pro ně postupně vyhrazena místa.

Nejzásadněji to ovlivnilo náboženský život žen, pro které není páteční modlitba povinná, a proto se jí vzhledem k omezeným kapacitám téměř přestaly účastnit. To jenom prohloubilo situaci, o níž mi vypráví Johana, která konvertovala před několika týdny. Její prvotní navázání kontaktů s komunitou tak probíhá během současných omezení.

„Zorganizovaly jsem takový malý výlet s několika ostatními konvertitkami, v jehož rámci jsme navštívily i nejbližší mešitu. Přijali nás tam moc přátelsky, provedli nás a připravili pohoštění. Ale když jsem se ptala, kde se můžeme pomodlit, ukázali nám takový malý prostor za závěsem, protože patro, které bylo původně pro ženy si zabrali muži.“

Je otázkou, zda se tyto změny mohou propsat i do fungování náboženského života po pandemii, v rámci této práce na ni již však nebudu mít možnost odpovědět. Nyní budu hovořit převážně o světě před pandemií, tak jak na něj lidé vzpomínají a o němž doufají, že se vrátí zpět.

Vezměme si to tedy popořádku. Největší muslimské komunity v Čechách se nacházejí v Praze, Teplicích a Brně, menší pak také v dalších krajských městech jako třeba v Karlových Varech, Plzni, Liberci nebo Hradci Králové, ve kterých také existují modlitební místa. Část věřících žijících mimo větší města má omezené možnosti účastnit se komunitního náboženského života.

Kupříkladu Karolína žije na vesnici, která je od nejbližšího modlitebního místa vzdálená více než tři hodiny cesty vlakem. Dle svých slov je jedinou muslimskou široko daleko, a proto by i přes časovou náročnost cestu občas ráda absolvovala. Její situace je však ztížená i tím, že konvertovala krátce před vypuknutím pandemie a neměla tedy ještě možnost vybudovat si hlubší osobní kontakty s ostatními věřícími. Její navázání na komunitu probíhá především prostřednictvím online skupin a konverzací.

Praha je v současnosti jediným českým městem, v němž sídlí větší množství modlitebních míst a nabízí tak možnost volby. To může vést i ke vzniku částečně oddělených komunit vznikajících okolo jednotlivých mešit. Jelikož je náboženský výklad v českém prostředí poměrně homogenní, při výběru hrají největší roli praktické a společenské důvody. To se týká především setkání k páteční modlitbě, každodenní modlitby řeší věřící více individuálně, specifické je také setkávání okolo svátků. Volbu místa pro páteční modlitbu popisuje student Matěj, následovně: „Já se teda většinou rozhoduju podle toho, kam to nejlíp stíhám. Ale taky se ptám kamarádů, třeba den předem, kam se chystají. Pátek není jen o modlitbě, ale i se lidi potkají a pak se jde třeba někam na jídlo.“

Matěj je synem arabského otce a české matky, která konvertovala k islámu v jeho dětství. Patří k okruhu mladých věřících, jejichž rodiče, nebo alespoň jeden z nich, přišli do Česka ze studijních či pracovních důvodů. Jejich děti se tedy v České republice narodily, případně se přestěhovaly v raném věku dětí. Matěj se tak s velkou částí svých muslimských přátel zná od dětství na základě vazeb svých rodičů. Setkávali se v mešitě na Černém Mostě, navštěvovali zde islámskou školku a trávili zde společně volný čas. Další společnou aktivitou byly také tábory organizované Všeobecným svazem muslimských studentů a mládeže, o kterých se budu ještě později zmiňovat.

Velká část věřících, se kterými jsem mluvila, popisuje proces výběru mešity pro páteční kázání obdobně jako Matěj. Nejdůležitějšími faktory jsou tedy přítomnost přátel a známých a dostupnost místa. V tomto ohledu má mešita na Černém Mostě poměrně nevýhodou pozici. Pro některé věřící to znamená až hodinovou cestu přes celé město. Několik lidí, s nimiž jsem si povídala zmiňuje, že ji nejčastěji vyhledávají během svátků nebo když se v ní koná nějaká akce, například přednáška. Pro páteční kázání či denní modlitbu ale využívají jiné prostory.

„Já to tam mám moc ráda, prakticky jsem tam vyrostla, ale jako jeď si tam třeba vždycky z Chodova, vid’?“ říká Aliyah, jejíž rodiče se do Česka přestěhovali v jejím útlém dětství ze severní Afriky.

Výrazně praktičtější je poloha modlitebny v Opatovické ulici, o níž se nejčastěji mluví jako o „mešitě v centru“ nebo „mešitě na Národce“. Její oficiální název však zní *Mešita světa*, i přes to, že sídlí ve sklepech a není tam jediné okno, jak mě pobaveně upozorňuje studentka Sára, dcera arabského otce a české křesťanky, narozená v Česku. Mešita v centru je nejčastěji využívána lidmi, kteří se tu po cestě do práce nebo z práce zastaví na denní modlitbu.

„Dříve se tam konala výuka arabštiny pro děti z nearabských rodin, ty však organizoval šejch, kterému pak neprodloužili pobyt a musel se vrátit do Egypta, takže už tam žádný program není,“ dodává Sára.

Místem, které nejčastěji navštěvuje ona, je soukromá mešita nedaleko letiště, kterou provozuje majitel domu, v němž modlitebna sídlí. Sářina rodina, ale i další do ní jezdí především proto, že bydlí za Prahou a cesta na Černý Most je pro ně příliš dlouhá. Sára nicméně zmiňuje, že tento prostor častěji navštěvují muži, a pokud se k ní nepřidá její kamarádka, jež v objektu bydlí, bývá někdy jedinou ženou, která se zde modlí. Je to prý občas trochu opuštěné, ale stále to preferuje před Černým Mostem, kde se častěji scházejí ženy a v jejich části modlitebny bývá tedy spousta dětí a hluk.

„Člověk se tam modlí a oni přes něj lezou a lítají všude kolem, to fakt nemusím, to jsem raději sama u letiště. Černý Most mám ale ráda o Ramadánu, je tam kuchyň, takže se tam večer vaří a všichni se sejdou a povídají si, a to je moc hezké, to jsem na těch ostatních místech nezažila.“

Další pražskou možností je modlitebna Na Košince, již se někdy přezdívá kuvajtská, podle země původu jejího zakladatele. Objekt je spravován neziskovou organizací Alfirdaus. Jelikož je na pražské muslimské obci nezávislá, dá se tu v pátek zaslechnout jiné kázání než v ostatních prostorech, věřící, ale říkají, že to prý „vyjde dost na stejno“. Vedení organizace, jež mešitu spravuje se také věnovalo pořádání akcí pro nemuslimskou veřejnost, jako jsou třeba společné večere a prohlídky mešity. Prostor se dostal do potíží v roce 2018, kdy budova propadla do exekuce, kvůli nezaplacenému účtu za plyn ve výši 22 300 korun. Upomínky za nezaplacené účty chodily do datové schránky, kterou nikdo dlouhodobě nekontroloval a vedení organizace se tak o situaci dozvědělo dva týdny před chystanou dražbou jejich budovy. Dluh za plyn vedení organizace zpětně ihned uhradilo, nicméně situaci už tím nezachránili (Deník 11. 8. 2019). Na své facebookové stránce následně sdíleli prohlášení, ve kterém odsuzovali obecnou nemorálnost exekucí, a také oznamovali, že objekt opustit neplánují. Proti rozhodnutí se odvolali k soudu a před mešitou proběhlo také v srpnu 2019 protestní setkání. Podle informací o věřících, s nimiž jsem mluvila, centrum Alfirdaus je opět sídlí v budově Na Košince, nepodařilo se mi však zjistit, za jakých podmínek se do něj navrátili.

O této situaci jsem se dozvěděla z Facebooku organizace a velmi mě překvapilo, že nikdo z věřících, s nimiž jsem si povídala se v rámci rozhovoru o situaci nezmínil. A to i přes to, že se zde několik z nich v minulosti aktivně podílelo na organizaci některých událostí. Pouze jeden Mayerbek mezi řečí poznamenal: „že to tam bylo nějakou dobu zavřené kvůli nějakému stavebnímu povolení nebo co.“

Specifické postavení zaujímá modlitební místo, kterému se říká „turecká mešita“. Ta se do nedávné doby nacházela nedaleko Palmovky, musela se však vystěhovat. Nyní provizorně sídlí v garáži ve Střešovicích, její vedení však shání nový prostor, jenž by měl být, podle momentálně známých informací, výrazně prostornější a nacházet se blíže centru města. To by mohlo vést k proměně její specifičnosti, a také určité oddělenosti, jenž vychází především ze se v ní z toho, že páteční kázání konají v turečtině. Český konvertita Lukáš, který ji i přes neznalost jazyka v minulosti občas navštěvoval se domnívá, že pokud by se podařilo sehnat objekt v přístupné lokalitě, mohlo by to vést k větší návštěvnosti i ze strany věřících, kteří nepocházejí z některého z turkických národů. Pak by bylo nutné zajistit překlad do češtiny nebo alespoň do angličtiny, což by mohlo vést k její větší otevřenosti. Kromě jazykové rozdílnosti je místo nicméně specifické svou náboženskou praxí orientovanou na súfismus. Někteří lidé, se kterými jsem si povídala zmiňují, že místo nenavštěvují nejen z jazykových důvodů, ale i proto, že jim nevyhovuje tato forma rituální praxe. Nicméně Matyáš, český student a konvertita mi vysvětluje, že je toto místo za súfiské označováno mylně, a právě zde se praktikuje jediná správná forma tradičního sunnitského islámu. Ostatní modlitební místa v Praze potom označuje za inklinující k salafismu. Dodává, že to neznamená, že by byli lidé navštěvující modlitební prostory fanatičtí a dogmatictí, jedná se podle něj pouze o rámující koncept.

„Oni to ani nevědí, že jsou salafisti, myslí si, že je to ten správný islám, ale knížky, které prezentují a autoři, ze kterých vycházejí, jsou salafistické nebo wahhábistické, případně vznikají při některé z takových škol. A to se tady právě musí změnit, jinak se nikam nepohneme,“ říká Matyáš.

Účelem této práce není rozhodovat o validitě teologických tvrzení, ani to není v mé moci. Vycházím především z toho, jaké přístupy a zkušenosti se mnou sdílejí praktikující muslimové žijící v Česku, s nimiž jsem komunikovala.

Ráda bych se ještě krátce zmínila o mešitě v Opletalově ulici, která již neexistuje, ale věřící, s nimiž jsem mluvila, na ni často pozitivně vzpomínali. Současně prý byla historicky nejnavštěvovanějších modlitebním prostorem v České republice.

„Bylo to její polohou, ale prý také byla uvnitř vizuálně hezká a prostorná. Na páteční modlitbu se v ní scházelo až 400 lidí, což žádné jiné modlitebny v Česku nikdy neměly,“ vypráví člen muslimské obce, která ji spravovala.

Někteří z lidí, se kterými jsem si o tomto místu povídala, dokonce zmiňují, že se od jejího zavření snížila frekvence jejich návštěv páteční modlitby, i když v tom mohou hrát roli i jiné faktory. Oficiálním důvodem k vypovězení smlouvy ze strany majitele byla plánovaná rekonstrukce. Ta sice na místě v této chvíli probíhá, někteří lidé se ale domnívají, že se jednalo o zástupný důvod, jak ukončit činnost modlitebny. Vedení obce se pokoušelo o dohodu s firmou, která objekt spravovala. Nabízeli, že se po rekonstrukci vrátí i za podmínek zvýšeného nájemného, případně udělají nabídku na odkoupení prostor, jelikož jim na nich velmi záleželo. Firma, jenž jim objekt pronajímala se však rozhodla již tuto možnost neposkytnout, vedení obce se však nechce pouštět do spekulací o jejich možných důvodech.

Z výše uvedeného vyplývá, že s výjimkou turecké mešity se mezi ostatními pražskými místy velká část věřících pohybuje volně, na základě především praktických a společenských kritérií. Nicméně někteří z lidí, se kterými jsem si povídala, zmiňují, že jsou si vědomí skupinek „mešitových štamgastů“, jak je nazývá Lukáš, kteří se sdružují specificky okolo jednoho daného místa.

„Jsou lidi, které potkáte vyloženě jen v jedné mešitě. A pak se mě ptají, kde jsi byl minulý týden a já jim řeknu, že jsem byl v jiné mešitě, tak mě přemlouvají, ať chodím sem, že mě chtějí vidat. Takže nějaký lidi si takhle dělají oblíbený místo,“ doplňuje svoji zkušenost Matěj.

TI, KTEŘÍ NIKAM NECHODÍ

Ne všichni praktikující muslimové a muslimky však vyhledávají prostory mešit. Někteří z lidí, se kterými jsem mluvila, modlitebny z různých důvodů nenavštěvují. V případě mého výzkumu byli všichni z nich konvertité či konvertitky.

Jedním z nich je i Milan, Čech pracující v oblasti kultury, který k islámu konvertoval v 90. letech. V té době v Česku nebyl žádný oficiální modlitební prostor, účastnil se tedy setkání v bytech svých zahraničních muslimských přátel. V pozdějších letech se epizodně podílel na organizaci činností muslimské obce, nicméně došel k závěru, že není typem člověka, jenž by se ve skupinovém organizování realizoval. Pátečních kázání se neúčastní především z praktických důvodů, protože je pro něj složité je zkombinovat s prací. Prostorů mešit využívá nepravidelně pro denní modlitbu, když má z práce cestu kolem. On a jeho žena, pocházející ze severní Afriky, udržují kontakt pouze s několika ostatními muslimy a muslimkami, s nimiž

během let navázali důvěrnější přátelství. Dodává však, že je mu struktura komunity známá a ví, že kdyby něco potřeboval, jsou v ní lidé, na které se může obrátit. Pouze nemá potřebu mít veškeré informace o jejím fungování.

Anežka, která žije se svým arabským manželem a dětmi za Prahou, by se i přes svou relativní vzdálenost komunitního života ráda účastnila, nevyhovuje jí však, jak české společenství funguje.

„Není to vůbec komunita ve smyslu, jak bych si to představovala. Jsme hodně roztrženi podle národností, ale i výkladů islámu. Ale jsou i další důvody, proč se tady společenského života mimo svátky neúčastním. Vadí mi některé postoje ostatních věřících, například negativní přístup k LGBTQ+ lidem, to mě trápí hodně. Naši šejchové jsou často ze Saudské Arábie, tak není divu, že je ten výklad pak takový rigidní. Měl by tu konečně nastoupit někdo, kdo vystudoval třeba al-Azhar, což je pak přece jenom taková lidštější podoba islámu.“

Mimo prostory modliteben praktikuje také Marie. V mešitě byla jednou před několika lety, když se tam informovala o svatbě se svým bývalým mužem. Zdůvodňuje to především tak, že je pro ni kvůli práci a péči o děti složitá návštěva prostoru naplánovat, a modlitba v mešitě navíc pro ženy není povinná. Velkou roli hraje ale také to, že dobře nezná lidi, kteří se v prostředí mešit pravidelně zdržují, a i přes to, že se v jiných ohledech považuje za průbojnou ženu, cítí z nových míst ostych. Pro konvertity a konvertitky může být problémem strach, že něco nedělají úplně správně a lidé, kteří v islámu vyrostli se na ně pak budou dívat skrz prsty, a to může hrát roli v jejich částečném vyčlenění od ostatních věřících.

Marii také nevyhovuje vyhraněnost výkladu v českých mešitách.

„Já sama sebe nezařazuji ani pod šíu ani pod sunnu. Jsem prostě muslimka, a mám tedy problém s tím, že české mešity jsou čistě sunnitské, potřebovala bych něco víc neutrálního. Nemám dostatek informací, abych se mohla rozhodnout a veškeré informace, které tady seženu, jsou sunnitské“ vysvětluje.

„Dva bratři, od kterých jsem získávala nejvíce informací, jsou zrovna šíité. Ale třeba u českých konvertitek jsem se často setkávala s tím, že když se řekne šíia, tak mají tendenci mi vysvětlovat, že je to špatná cesta, protože přebírají výklad od svých manželů, a to mi úplně nevyhovuje“ dodává.

S těžkostmi ohledně vstupu do nového prostředí se svěřuje i Johana, která však plánuje mešitu navštěvovat, jen co to bude znovu možné. Po činnosti komunity začala pátrat ještě před svou

konverzí, protože měla mnoho otázek a přála si mít někoho, od koho by se mohla učit. Ozývali se jí primárně jednotliví muži a nabízeli jí pomoc se studiem, čehož několikrát využila. Nikdo z nich jí však nepřinesl kýžené informace o praktickém fungování společenství ve městě, v němž žije.

„Teď už vím, že tu ta komunita je, ale pro mě jako pro Češku byla opravdu těžko přístupná. Člověk musí vynaložit fakt hodně úsilí, nikdo mu nejde naproti. Když jste uvnitř, všichni jsou milí a přátelští, zvenku to ale působí dost nepřístupně. Mešita nemá ani vlastní web, kde by se daly najít základní informace. Když člověk přijde k té budově, není ani úplně jasné, kudy má vejít, jestli je tam nějaký vchod pro ženy, to není vůbec označené. Ocenila bych, kdyby existovala pozice nějakých průvodců, kteří vás na úvod se vším seznámí. Komunita pro mě znamená kromě spojení s ostatními věřícími i praktický rozměr, tedy to, že budu vědět, že můžu někam v určitý čas přijít a bude tam někdo, kdo se se mnou bude bavit. Ale tady ta komunita není moc aktivní, a to zabraňuje jejímu dalšímu rozvoji.“

Vyjadřuje ale současně pochopení, že komunitě chybí lidské kapacity. Sama by se ráda do organizování komunitního života zapojila a již v této chvíli plánuje společná setkání s ostatními ženami. Její situace je ale složitější i z důvodu, že svou konverzi zatím před nemuslimským prostředím tají. Výrazná aktivita by ji tedy mohla odhalit, z čehož má zatím obavu.

HRANICE SPOLUPRÁCE

Jednotlivé organizace spravující modlitebny potom fungují poměrně autonomně.

„Vztahy máme víceméně dobrý,“ komentuje situaci jeden z představitelů Pražské muslimské obce, „ale ta spolupráce trošku vážne. Pomáháme si v takových malých praktických věcech, třeba když o Ramadánů chyběly na jednom místě datle a u nás v mešitě jsme jich měli hodně, tak jsme jim je tam odvezli. Obecně komunikujeme okolo svátků, protože to se pak pronajímá velká hala, abychom se tam všichni sešli. Nebo když jsme vařili polévku pro lidi bez domova, tak jsme využili kuchyň modlitebny Na Košince, protože je u nich dostatečně prostorná. A také jsme je přizvali k organizaci setkání proti terorismu na Jiřího z Poděbrad, tak to jsme pak pořádali společně,“ vyjmenovává příležitostné společné aktivity. „Ale ostatní provoz si řešíme dost odděleně.“

Někteří z věřících, se kterými jsem si povídala, k modlitebním prostorům přistupují především funkčně a znalost jejich organizační struktury pro ně není důležitá. Někteří ale situaci sledují a omezenou spoluprací považují za problematickou.

„Oni se spolu fakt vůbec nebaví, a to je dost problém, neměli bychom být takhle debilně rozdělení,“ komentuje rázně Aliyah, studentka, jejíž rodina se do České republiky přestěhovala v jejím dětství ze severní Afriky.

Trochu smířlivěji se na to kouká Lukáš, který v minulosti aktivně vypomáhal v několika pražských modlitebnách. „Vím, že tam mají nějaký beef, ale moc nerozumím tomu, o co jde,“ povzdechne si.

Větší soudržnosti komunity by podle věřících mohla pomoci aktivita ze strany lidí ve vedoucích pozicích. Přáli by si, aby kromě modliteb a svátků existovalo více příležitostí ke společnému setkávání. Většina z nich však dodává, že rozumí tomu, že se jednotlivé organizace potýkají s nedostatkem lidských kapacit a že není jednoduché propojovat tak různorodé společenství.

HLEDÁ SE IMÁM

S tím souvisí také pozice imámů, kteří se především v čele pražské muslimské obce v minulosti často střídali. Tyto změny reflektují různí věřící různě. Jedním z vysvětlení prý mohou být platové podmínky, které neodpovídají náročnosti pozice. Jiní zase zmiňují, že častým důvodem bývá odmítnutí prodloužení pobytu ze strany státu. Někteří si to vykládají jako formu represe, někteří zase chovají důvěru k bezpečnostním službám a věří, že musí existovat relevantní důvody, proč je někomu pobyt odpírán. Se změnami na pozici pražského imáma byly někdy spojeny i veřejné kontroverze, o kterých bude ještě řeč později.

V současné chvíli je funkce imáma pražské muslimské obce již více než rok neobsazená. S pátečním kázáním to tedy funguje tak, že jeho text píše imám sídlící v Teplicích a pražské mešity v Opatovické a na Černém Mostě ho přebírají a překládají. Překlad se posílá se také do Karových Varů, pro případ, že by jej chtěli využít. Pražská obec však nemá informace o tom, zda je pravidelně využíván nebo zda místní imám vytváří pro převážně rusky mluvící věřící kázání vlastní. V Brně mají vlastního imáma, který tuto činnost zastává a tam se tedy překlad neposílá.

V Praze je pak text kázání při bohoslužbách čten lidmi, kteří mají dobré rétorické schopnosti, a především jsou ochotni tuto pozici zastat. Například v centru je to muž, který dobře ovládá češtinu i arabštinu, a jehož obchod sídlí nedaleko od modlitebny. V pátek tedy vždycky na chvíli zavře, jde přečíst kázání, a poté se opět vrací do práce. V modlitebně u letiště se úkolu ujímá arabský student. Někdy přebírá společné kázání pražské muslimské obce, někdy ho však modifikuje a doplňuje o témata, jež považuje za aktuální a důležitá.

Obdobně byla situace v Praze řešena před rokem 2001, než zde nastoupil první oficiální imám. V devadesátých letech jeho pozici dočasně zastupovali zahraniční doktorandi, většinou z Egypta nebo Jemenu. Řada z nich měla mimo své hlavní studijní zaměření také znalosti o islámu a byli se ochotni starat o páteční kázání.

Obci se daří zajistit základní fungování modlitebny, toto řešení je nicméně poměrně provizorní, což souvisí kromě jiného i s kapacitními a finančními možnostmi. Sehnat nového imáma není snadné.

„Komunita je velmi rozmanitá co do národnostního složení, tak do náboženských názorů. Člověk, který by takovému prostředí vyhovoval a byl ochoten v něm působit musí být velmi vzdělaný a všestranný,“ vysvětluje jeden z členů muslimské obce, proč se v českém prostředí jedná o nelehký úkol.

Z praktického hlediska proces hledání probíhá tak, že když vedení některé muslimské organizace uzná, že by využili služby imáma, a především jej mají možnost financovat, obrátí se na své kontakty v muslimských zemích a požádají o doporučení. Zvolený člověk je pak pozván na krátký pobyt, aby se seznámil s místními a také, aby se podíval, zda se mu v Česku bude líbit. Současně probíhají rešerše jeho minulosti a náboženského zaměření. Pokud oběma stranám podmínky vyhovují, je uzavřen zaměstnanecký poměr a na jeho základě zajištěno oprávnění k pobytu.

Relativně nového imáma mají v Teplicích, začal tu působit teprve před rokem. Především ze strany mladých muslimů a muslimek jsem na něj slyšela samé pozitivní reakce.

„On je fakt skvělý, začíná zase dávat muslimskou mládež dohromady. Pro dospělé se toho moc neděje, my jsme si o to i trochu zabojovali, ale máme teď každý týden společné setkání,“ říká mi Aliyah.

Účastní se jich pravidelně třicet až čtyřicet lidí. Jejich součástí je studium Koránu, ale také diskuse nad aktuálními otázkami ze života, které zúčastněné trápí.

Lidé, s nimiž jsem o teplickém imámovi mluvila, oceňují jeho vzdělání v oblasti psychologie a doufají, že by díky němu mohl dokázat dobře pracovat s lidmi. Jeho jediným zatím známým nedostatkem prý je, že neumí česky. I zmiňované páteční setkání tedy probíhá v arabštině.

„To ale není problém, protože arabsky skoro každý umí, pro muslimy je to takový druhý jazyk,“ doplňuje Aliyah. To načrtává situaci dominantního postavení arabštiny, jemuž se budu ještě věnovat.

Na přípravě pátečního kázání, hlavní náboženské i společenské události týdne, se celkově podílí poměrně malá, ale alespoň částečně provázaná skupina lidí. Kázání v mešitě Na Košince je sice připravováno samostatně, samotní věřící, s nimiž jsem mluvila, ale nevidí velký rozdíl mezi tím, jestli půjdou na kázání na Černý Most nebo Na Košinku, což ukazuje, že se na ani jednom z těchto míst nedozví nic radikálně jiného. Lidé, kteří navštěvovali prostory v Brně i v Praze, také potvrzují, že ani výklad v Brně nepovažují za zásadně odlišný. Výjimkou je zde tedy pouze turecká mešita. Současně předpokládám, že specifickou pozici může zaujímat modlitebna v Karlových Varech, a také v nedaleké Kolové. Bohužel se mi však nepodařilo navázat kontakt s nikým, kdo by tato místa navštěvoval, jedná se tedy pouze o nepodložený předpoklad.

SUNNITSKÉ ČESKO

Nikdo z věřících, s nimiž jsem hovořila nedeklaroval sám od sebe příslušnosti ani k jednomu z odvětví islámu, kromě již zmiňované Marie, která se nechce vymezovat ani jedním směrem. Sunnitský islám je v českém prostředí mainstreamem, k němuž není nutné zdůrazňovat svou příslušnost. Když jsem se tázala na povědomí o zastoupení jednotlivých proudů, většina lidí mi odpovídala, že žádné šíity neznají, případně jmenovali několik málo jednotlivců mezi svými známými.

„Já vyloženě žádný šíity neznám, nevím, jestli tady mají nějakou svou mešitu, ale myslím, že do mešity k nám nějakí chodí. Oni jsou totiž zvyklí se modlit na kamínku, a když nemají kamínek, tak si dávají na kobereček kapesník, a všimnul jsem si, že nějakí lidé to dělají, takže tady asi nějakí jsou. Ale vyloženě jsem si jich nevšiml, co se týče toho směru vyznání, tak je to u nás dost homogenní,“ shrnuje svou zkušenost Matěj.

Johana zmiňuje zkušenost z nejvíce navštěvované interní internetové skupiny pro muslimky na sociálních sítích.

„Jedna sestra tam vznesla nějaký dotaz ohledně praktikování a druhá jí na to odpověděla: no v sunni to máš takhle a v šíia zase takhle. A ostatní ženy se na ní vrhly, jako proč to říká a proč propaguje takové věci, že tohle není žádná šíitská skupina. A ta sestra, co to vysvětlovala ani sama šíitkou nebyla, bylo to prostě jen úplně normálně: tady máš informaci. Byla jsem z některých těch reakcí úplně v šoku, jak na ní spustily a ona se pořád snažila vést věcnou diskusi, a nebylo jí to moc platný.“

IMAGINÁRNÍ MÍSTA

Kvůli již několikrát deklarované náboženské homogenitě českých modlitebních prostorů se věřící rozhodují o výběru místa, které budou navštěvovat, na základě praktických a sociálních faktorů. I přes to jsme si však na imaginativní rovině povídali o mechanismech výběru v případě, že by bylo prostředí pestřejší, a také zda je podle nich pestrost na rovině výkladu vůbec žádaná. Při rozhovorech na toto téma jsme se pro srovnání odkazovali ke způsobu, jímž si kostel vybírají křesťané a křesťanky žijící v místech, kde existuje možnost volby. Současně jsem během nich zmiňovala příklady alternativních prostorů existujících v zemích s větší muslimskou menšinou a zajímal mě jejich názor. Byla mezi nimi například *Mariam Mosque*, feministická mešita v Dánsku vedená imámkou Salihou Marií Fetteh nebo také *Ibn Rushd-Goethe Moschee*, berlínská mešita, již založila imámka Seyran Ateş. Nikdo z lidí, se kterými jsem mluvila o daných místech před naším rozhovorem neslyšel a reakce na ně byly různé.

Johana byla z té představy nadšená, vzápětí však dodává, že ze své zatím krátké zkušenosti s muslimskou komunitou nepředpokládá, že by na to byla připravená. To demonstrovala i výše citovanou zkušeností z diskuse ohledně rozdělení mezi sunnity a šíity. Myslí si, že prostředí by mělo v první řadě pracovat na dosažení větší aktivity a soudržnosti, v jejímž rámci může vznikat debata o alternativnějších výkladech islámu, než je ten v českém prostředí dominantní.

Názor českého konvertity Marka, který se již mnoho let aktivně podílí na chodu obce, je zase zásadně ovlivněn vnějším tlakem nemuslimské společnosti.

„V téhle chvíli je pro nás centralizovanost klíčová z hlediska bezpečnosti, když na nás společnost kouká skrz prsty. Kdyby nebyla centralizovanost a každý si mohl dělat co chtěl, tak bychom taky mohli dopadnout jako v Rakousku, kde zavřou mešity, které nebyly nijak nebezpečné, jenom proto, že se tam mihnul někdo radikálnější. To může pak být velké riziko pro všechny. Jinak bych ale podporoval rozmanitost, je v ní právě ta krása. Někdo může mít raději konzervativnější výklad, někdo duchovnější, je to velká škála. Ale v dnešní době je pro nás ta centralizovanost zásadní,“ osvětluje svůj postoj.

Mayrbek se narodil v Čečensku, odkud jeho rodina utekla před válkou. V současnosti žije se svou matkou a jejím druhým českým mužem, který konvertoval k islámu. I když pochází z kompletně muslimské rodiny, islám prý v dětství nebral zásadně vážně, ani jeho rodiče pravidelně nepraktikovali. Bližší vztah si k němu našli až v českém muslimské komunitě, kde podle svých slov čerpal většinu svých současných vědomostí o víře. Při debatě o zakládání alternativních modlitebních prostorů říká, že nechápe, proč by se jakékoliv téma nemohlo řešit

v jakékoliv mešitě. Není prý potřeba, aby vznikaly prostory, které budou speciálně vyhrazené pro určité skupiny lidí.

„Chápu, že třeba v křesťanství to lze pojmout hodně různě, každý kazatel může mít vlastní tvrzení a člověk si pak vybírá, co se mu líbí a koho chce poslouchat. U nás ale všichni tvrdí to samé. Korán má jenom jednu verzi na rozdíl o Bible a je tedy jedno, koho budeme zrovna poslouchat, protože správně by měli všichni mít stejný názor a stejné kázání, jenom momentálně řeší jiné téma.“

Rodina Nassrin pochází ze severní Afriky, kde se i ona narodila a do České republiky přišli během jejího dětství. Část příbuzných žije ve Spojených arabských emirátech, kde je na návštěvě i v době našeho rozhovoru. Sedí na prosluněné terase a stěžuje si na vedro, zatímco já poněkud závistivě mrznu na druhé straně Zoomu v Praze. Komentuje, že v Emirátech je výběr prostoru podle sympatií působícího kazatele zcela běžná. Zná několik imámů, jejichž vystupování jí vyhovuje, sleduje tedy, v jakých prostorech se pohybují a ty pak navštěvuje. Dodává, že to tak funguje i ve většině zemí v Evropě, kde je muslimská menšina početnější, jenom v Česku není z čeho vybírat.

Nesouhlasně se k diverzifikaci prostředí, především v reakci zmiňované alternativní prostory staví Lukáš: „Akorát to drobí komunitu, a ještě je to proti duchu islámu jako takovému. Islám není ani liberální ani konzervativní, když to někdo chce takhle nazývat, tak se většinou podřizuje nějakým západním myšlenkám a ideologiím a snaží se upravit islám do jednoho nebo do druhého extrému. V jednotě je základ komunity, a o tu musíme usilovat.“

JEDEN ZA VŠECHNY, VŠICHNI ZA JEDNOHO

O důležitosti jednotnosti komunity mluví víceméně všichni věřící, s nimiž jsem hovořila. Co jsou tedy faktory, které jí stojí v cestě? Téměř všichni uvádějí jako zásadní důvod jejího rozdrobení původ jednotlivých osob. Ten často ztotožňují s kulturou, a jím také vysvětlují jednání jednotlivců. Musím se přiznat, že jsem z počátku nevěděla, jak se k této argumentaci postavit, a měla jsem během několika prvních rozhovorů tendenci klást konfrontační otázky, zda jsou dotyční skutečně přesvědčení, že je možné chování člověka vysvětlit tím, v jaké zemi se narodil. Po čase jsem však došla k závěru, že musím respektovat vyjadřovací prostředky, jež volí k popisu svého prostředí, a nesnažit se je interpretovat. Ostatně ztotožňování původu s chováním je velmi rozšířený úhel pohledu a není nikterak typický konkrétně pro moje informátory a informátorky.

O snaze překonávat zažitá klasifikace lidí, včetně jejich etnicity si povídáme s Milanem. I přes to, že se proti jejich využívání v rámci celého rozhovoru vymezuje a zdůrazňuje, že brzdí myšlení, nenachází možnosti jejich překonávání v běžné řeči. Docházíme nicméně k závěru, že nevíme, jaké jsou možnosti jejich praktického překonávání a alternativního popisu okolního světa. I on jednu ze svých zkušeností s plánováním společné události s ostatními muslimy popisuje následovně:

„Aby se na něčem dohodl Tunisán s Jemencem, Iráčanem, Čechem a člověkem z Kavkazu, to je docela úlet zařídít. Když jsem na to fungování koukal z blízkosti, tak jsem si říkal, že můžeme být rádi, že máme ty modlitebny a že nějak fungujeme.“

I lidé, kteří tvrdí, že pro ně národnostní aspekty nehrají žádnou roli, se stejně často obklopují lidmi pocházejícími ze stejného prostředí. Třeba Abdul několikrát zdůrazňuje, že jim často v mešitě říkají, že není důležité odkud člověk je, protože všichni muslimové jsou stejní. Většina jeho přátel však pochází z Afghánistánu stejně jako on. V jeho případě je to velmi pochopitelné, jelikož do Česka přišel teprve před dvěma lety a je pro něj tedy snadnější komunikovat s lidmi, kteří ovládají stejný jazyk. Zde je nutno podotknout, že náš rozhovor vedeme, ač s malými obtížemi, v češtině, což je po tak krátké době skutečně obdivuhodné.

Marek také velmi zdůrazňuje, že muslimové rozdělení na národy neřeší. Komunita má pro něj význam právě v tom, že sdružuje všechny věřící bez výjimky.

„Kdybych přijel třeba na Havaj a našel tam místní muslimy, tak mě mezi sebe přijmou. To je takové nepsané pravidlo.“

Vzápětí ale dodává, že nemá moc ráda muslimy a muslimky z bývalých sovětských republik, protože je na něj jejich myšlení příliš konzervativní a jako Čech má mnohem blíže k arabskému způsobu uvažování.

Ne všichni si rozdělení komunity podle národní příslušnosti vysvětlují kulturními rozdíly. Podle Aliyah souvisí především s politickými a mocenskými boji.

„Je u nás velká komunita Jemenců a ti odmítají mít něco s lidmi ze Saudské Arábie a z Kuvajtu, protože od jich jsou zbraně, které bombardují Jemen. A Syřani se nechtějí bavit s Turky a naopak. A pořád dokolečka, tyhle války se propisují do vztahů všude a je to fakt problém.“

Lukáš zmiňuje, že národnostní rozložení může vést také k debatám týkajícím se rituální praxe. Každoročně prý probíhají bouřlivé diskuse o tom, kdy přesně začíná Ramadán.

„Turci to mají přesně spočítaný předem, jiní zase čekají, až bude vidět měsíc z Mekky. A lidi se pak okolo toho hlavně na Facebooku hrozně hádají. Přitom by mělo být ideálně tak, že budeme hledat konsensus, který vyhovuje většině.“

Především mezi arabskými muslimy se podle národního rozdělení se formují také spolky studentů a studentek z jednotlivých států nebo také organizace jako Libanonský klub v ČR nebo Palestinská komunita v České republice. Ty však nesdružují primárně muslimy a muslimky, ale setkávají se spíše ke společnému trávení volného času nebo politické organizaci.

Řada věřících, s nimiž jsem si povídala, se shoduje, že je prostředí dominováno arabskými muslimy, i přes to že nejsou početně největší skupinou, což může podporovat stereotyp, že všichni muslimové jsou Arabové. Ve veřejném prostoru bývají slyšet také konvertité a konvertitky, nicméně arabští muslimové zajišťují velkou část služeb. Dominance je vidět také ve využívání arabského jazyka. Ten má pochopitelně klíčovou liturgickou roli, nicméně jeho znalost je často považována za standardní i v každodenním životě. Marek říká, že arabština by pro každého muslima a muslimku měla být něco jako druhý jazyk. Zmiňovala jsem také komentář Aliyah k setkáním se současným teplickým šejchem, u nějž nepovažuje jeho neznalost češtiny za problematickou, právě proto, že je přesvědčená, že většina muslimů mluví arabsky. I pro rodilé mluvčí je však prý náročné porozumět všem výrazům týkajícím se náboženství, musí se tedy věnovat jejich studiu. Někteří věřící nearabského původu o znalost arabštiny neusilují, ale větší část na ní pracuje. Její ovládnutí je však složité, v minulosti se také konalo více kurzů pořádaných modlitebními prostory, jež jim se studiem pomáhaly. To může vést k vydělení části věřících od arabsky mluvících.

Příkladem tohoto oddělení může být i zimní kongres, pořádaný Všeobecným svazem muslimských studentů. Probíhal vždy během Vánoc, aby měli muslimové a muslimky možnost využít volný čas. Akce, jež jeden z jejích organizátorů popisuje jako vzdělávací a zábavní současně, není cíleně připravována pro arabské věřící. Někteří ji tak ale vnímají. Například Milan říká, že kongres vždy považoval za akci pro arabsky mluvící muslimy a muslimky. Sám se jí nikdy neúčastnil, ale dodává, že jazykové důvody nebyly tím nejdůležitějším kritériem, zásadnější roli hrálo, že (jak jsem již zmiňovala výše) není typem, který by se realizoval ve skupinovém organizování.

„Není to jen pro Araby, ale chodí tam nejčastěji. Přednášky tam bývají arabsky s překladem do češtiny. Jednou jsem tam byl s mamkou, která neumí arabsky a na chvíli jsem si od ní půjčil jedno sluchátko a šla tam tak půlka informací,“ vzpomíná Matěj. Dodává taky, že chápe, že

zajistit překlad je náročný úkol. To kvituje studentka gymnázia Nassrin, jež zde pomáhá překlad zajišťovat ve svém volném čase a bez speciálního vzdělání, které by ji k němu kvalifikovalo.

Jazykové komplikace nevznikají pouze mezi arabsky mluvícími a nemluvícími, ale vzhledem k národnostní pestrosti mohou být výrazným faktorem rozdělujícím komunitu na menší skupiny. Hussein, který přišel do Československa studovat v rámci stipendijního programu, se přáteli především se svými bývalými spolužáky z ostatních arabských zemí a s jejich rodinami. Říká, že proti lidem odjinud nic nemá, ale s některými z nich se prostě nedomluví.

„Když půjdu na večeri k Čečencům, tak je možná tak pozdravím a poděkuju za jídlo a moc si nepopovídáme.“

MLÁDÍ VPŘED

Jazyková bariéra představuje problém především pro starší generaci, specificky pro muslimské ženy, jak zmiňuje Sára.

„Chlapi jsou obecně víc komunita než ženy. Vychází to i z toho, že když žena nepracuje a je doma s dětmi, tak se pak nenaučí tak dobře česky a je pro ni pak snadnější se kamarádit s lidmi, kteří mluví stejným jazykem jako ona. U nás mladých se to ale prolamuje a kamarádíme se víc mezi sebou, i když jsme z různých etnických pozadí. A i když jsme z různých částí republiky, díky sociálním médiím je všechno na dosah ruky a je to dost jednoduchý.“

O fenoménu proměny struktury komunity v posledních letech v návaznosti na odbourání jazykové bariéry se zmiňuje většina mladých muslimů a muslimek. Za všechny to shrnuje třeba Mayrbek:

„Pamatuju si, že ještě pár let zpátky v mešitě bývaly oddělené skupinky, Arabové seděli na jedné půlce, Rusky mluvící na druhý. Ale když se kouknu na dnešní skupinky, tak já jsem třeba z Čečenska, ale moje nejlepší kamarádka je ze Súdánu a další náš dobrý kamarád ze Sýrie a všichni si povídáme, i když jsme každý z jiný kultury a původně jsme mluvili jiným jazykem. Hodně se to změnilo.“

Důležitou roli v životech mladých lidí, jak již naznačila Sára, hraje také internet. Všichni mladí věřící, s nimiž jsem si povídala, hojně využívají sociální sítě. To samo o sobě není pro jejich generaci nic neobvyklého. Specifické je zde to, jakým způsobem tak utvářejí nové vazby na základě společné víry.

Sára říká, že na Instagramu našla dvacet svých současných dobrých muslimských kamarádek, s nimiž se vzájemně vyhledaly podle společných známých, ale také podle muslimsky znějících

jmen. Následně si psaly a volaly a případně uspořádaly i živé setkání. Většina interakcí však probíhala online i před pandemií.

Podobně proces popisuje Deshi, která se narodila v Rusku a do České republiky přišla s rodinou jako dítě. Nedávno se přestěhovala do Prahy se svým manželem a pandemická situace jí zabraňuje se seznamovat s novými lidmi. Vyhledává tak na Instagramu uživatele nebo častěji uživatelky s muslimskými jmény a navazuje s nimi kontakt. Internet je pro ni důležitou platformou pro udržování sociálního kontaktu.

Muslimky své profily na sociálních sítích častěji zřizují jako privátní kvůli bezpečnosti, aby jim cizí lidé nepsali nenávistné zprávy, i když se nejedná o pravidlo. Někteří mladí lidé, častěji právě muži, své účty na sociálních sítích naopak nechávají otevřené a sdílejí na nich informace o islámu a používají je tak jako nástroj otvírání se nemuslimské veřejnosti.

Někteří lidé vyjadřují naději na zlepšení situace nejenom uvnitř komunity, ale i vně, v kontaktu s nemuslimskou majoritou. Věří, že to, že vyrůstali v českém prostředí, ale zároveň v kontaktu s náboženským prostředím jim dává ideální pozici, z níž mohou vystupovat v rámci celé společnosti a převzít vedení komunity.

„Ti mladí lidé znají Česko, buď se tu už narodili nebo tu alespoň prošli vzdělávacím systémem, znají to prostředí mnohem lépe než já, který jsem prvních dvacet let svého života prožil někde jinde. Mají tak mnohem výhodnější pozici. To ale neznamená, že si nemůžeme vzájemně pomáhat,“ myslí si student Yousef, člen Všeobecného svazu muslimských studentů a mládeže.

„My, co jsme v rámci svazu organizovali události pro komunitu, jsme už často ukončili studium, velká část z nás jsou lékaři, takže máme časově náročné povolání, a také zakládáme rodiny a nemáme už na ostatní aktivity tolik prostoru,“ vysvětluje.

Johana za relativně krátkou dobu strávenou s ostatními věřícími slyšela již několik obdobných komentářů.

„Několik lidí mi říkalo, že aktivita vždycky trochu upadne, když ti, kteří se věnovali práci pro komunitu, založí rodiny. Mám tedy pocit, že jsme nyní ve fázi, kdy se schyluje ke generační obměně, ale zatím ještě neproběhla, a proto se toho všeobecně děje méně.“

I řada mladých věřících má důvěru, že jim odbourání jazykové bariéry, spolu s využíváním sociálních sítí pomůže navazovat komplexnější a pestřejší vztahy, než měla generace jejich rodičů.

BEJVÁVALO DOBŘE

Mnoho mladých věřících, s nimiž jsem mluvila, se aktivně zapojovali do různých dobrovolných činností, ať už to je vypomáhání v modlitebnách, výuka arabštiny pro děti, příležitostné vedení dětských skupin, překlady na společných událostech nebo provádění nemuslimských návštěvníků v mešitách. Nikdo z nich se však necítí zcela připraven převzít plnou zodpovědnost za fungování těchto aktivit. Všichni vzpomínají na jakýsi zlatý věk, kdy byly společenské události výrazně četnější.

Zaurbek, který se svou rodinou utekl před válkou z Čečenska, žil většinu svého života ve vesnici, kde byli jedinými muslimy. I přes to udržovali silný vztah s muslimskou komunitou v nejbližším městě. Ta jim jednak poskytovala materiální pomoc, současně se se svými sourozenci účastnili aktivit pro muslimskou mládež.

„Pamatuju si, že když jsem byl menší, měli jsme stránku islamweb.cz a bylo to tam takový živý, teď už téměř nefungují, není tam nic nového. Taky byly pořád nějaké přednášky, v sobotu v mešitě islámská škola, teď se nic z toho neděje. Celé to trochu upadá. Do mladých vkládají naději, že budou soudržnější a nějak to oživí, ale my moc nevíme, jak s tím naložit.“

„Taky jsme dřív organizovali třeba koncerty, byly to většinou takové větší společenské akce i s programem pro děti. Rozdávali jsme dárky, dělali soutěže, děti skákaly na skákacím hradu, to bylo něco úžasného,“ dojíká se Sami.

Sára zmiňuje, že problém s možnostmi něco organizovat může být také v rozdílných očekáváních.

„My napůl Arabové a napůl Češi máme trochu jinou výchovu než lidi, kteří prošli arabskou výchovou,“ vysvětluje. „Může se stát, že věci, které nám přijdou normální někdo zase považuje za nepřipustné. Je to spíš kulturní než náboženská morálka. A pak se může stát, že když my budeme chtít něco zorganizovat, tak tam někteří rodiče nepustí svoje děti.“

Jako příklad uvádí zkušenost z tábora pořádaného Svazem muslimských studentů. Ty se konaly několikrát v roce, a kromě přednášek a čtení Koránu byly jejich součástí různé volnočasové aktivity.

„Bylo nám asi tak jedenáct nebo dvanáct a udělali jsme lidskou pyramidu, jakože jsme si vzájemně vylezli na ramena holky a kluci dohromady a vyfotili jsme se tak. A ta fotka se dostala ven a některý arabský tetičky z toho skoro chytil šlak. A doteď, když se někdo z nás někde objeví, tak se připomíná, že to jsme my z té pyramidy. Tak nevím, jestli kdybychom něco organizovali, jestli by tam pustili svoje děti. Asi se bojí, že bychom se zkazili. Tak je to takový ošemetný. Navíc jsou teď skoro všichni na vysoké, tak se tím nikomu nechce moc zabývat.“

„Nikdo na nic pořádně nemá čas a ty lidi, co do teď dělali všechno jsou vyčerpaní a mají také jiné starosti,“ povzdechuje si také Nassrin.

Deshi dodává, že jejich generace se musí potýkat s jinými výzvami, než kterým museli čelit někteří z jejich rodičů.

„Máma mi vždycky vyprávěla, jak musela ještě v Rusku chodit spoustu kilometrů přes kopce, aby se dostala do školy. Teď po mě rodiče chtějí, abych co nejvíc využila šance, jakých se mi dostává v českém prostředí, které je v mnohém méně náročné,“ vypráví. „Co se týče vzdělávání, byli na mě dost tvrdí. Oni ale nechápou, že i když teď máme spoustu zjednodušováků jako technologie, tak to taky není lehké. Je hrozně těžké se v téhle době pro něco rozhodnout, na internetu se člověk pořád s někým porovnává, a to není dobré na psychiku. Všechno je také mnohem dražší, než bylo za nich. Společnost na nás taky pořád kouká jako na cizince a musíme se neustále obhajovat. Oni sice museli pro vodu do hor, ale zase byli ve svém prostředí normální, nikdo na ně neukazoval prstem, protože jsou muslimové anebo neumí perfektně jazyk.“

Nepřátelská nálada společnosti vůči islámu z praktického hlediska znesnadňuje fungování a sebeorganizaci muslimských skupin. Komunita může být tímto tlakem stmelována a soužit jako bezpečná zóna, v níž je možné alespoň na chvíli odpoutat „muslima“ od své paty. Současně ale může tlak vést také k zavržení vlastní víry a oddálení se od prostředí. Otázce podob interakcí mezi věřícími a nemuslimskou majoritou se však budu blíže věnovat až v následujících kapitolách. V této chvíli z výše uvedeného vyplývá, že jednotná komunita, inspirovaná a motivovaná teologickým konceptem, je ideálem a vizí téměř všech věřících. V praxi se však drobí nejen kvůli osobním preferencím a sympatiím, ale také na základě kategorií jako jsou etnicita nebo gender.

Na závěr bych ráda ještě připojila komentář Marie k možnostem ideálně fungující komunity.

„Líbilo by se mi, kdybychom si fakt rozuměli. Kdyby to bylo tak, jak je to podle Koránu zamýšlený, to by bylo úplně úžasný. Ale je to trochu utopie. Vztahy si vytváříte na základě různých společných věcí. A my všichni máme společnou víru, všichni věříme v to stejné, ale každý trošičku jinak, takže občas není na čem stavět.“

KDYBY SE JEN BYLO KAM INTEGROVAT

V předchozí kapitole jsme viděli, že praktikující muslimové a muslimky v Česku tvoří uzavřené homogenní prostředí. Ač jde o početně velmi malou skupinu, je diverzifikovaná na základě řady názorů a postojů. Věřící neobývají paralelní realitu, jejíž každodennost by se zásadně vymykala té, kterou zažívá nemuslimská majorita. Chodí do školy, do práce, do parků, do kaváren nebo do kina. Nicméně je možné identifikovat několik faktorů, jež jejich pohyb ve veřejném prostoru limitují a znesnadňují, a právě těm se budu věnovat v této kapitole.

Přestože většina zdejších muslimů a muslimek má migrační historii, celá generace mladších věřících se již narodila nebo alespoň strávila větší část svého dětství v Česku. Současně stále přibývá českých konvertitů a konvertitek. Muslimové a muslimky jsou ale stále často vnímány jako cizinci, což prohlubuje jejich začlenění do kategorie Jiných. Jejich náboženská identita je také nadsazována nad ostatní sociální identity (Jiráčková, Kollárová, Kraméreková 2016: 145). Navzdory již mnohokrát zmiňované malé početnosti muslimské populace v Čechách se jí dostává nepoměrně výrazné pozornosti v mediálním prostoru, bohužel především v souvislosti s různými konflikty a kontroverzemi (Křížková 2006). Jednotliví věřící jsou také pod silným drobnohledem svého bezprostředního okolí.

Pojem *modelové menšiny* (*model minority*) vznikl a je používán ve spojení s lidmi s asijským původem. Zahrnuje v sobě pozitivně se tvářící vlastnosti jako pracovitost nebo vysokou inteligenci. Jelikož se však stále jedná o stereotyp, jeho fungování v praxi nelze označit za kladné. Jednak homogenizuje velkou a rozmanitou skupinu lidí a nezaručuje jejich vyřazení z kategorie Jiných. Současně vytváří tlak na splnění určitých kvalit a lidé, kteří jsou do něj zařazeni, častěji bojují s pocitem selhání a vlastní nedostatečnosti. Rétorika vzorové a ideální asijské menšiny také byla, a stále bývá, používána jako rasistický argument, sloužící ke kritice pozice jiných menšin (Wu 2014). Nechci tedy jakkoliv navrhovat rozšíření významu tohoto toxického narativu, jenom bych ráda poukázala na paradoxní situaci, v níž se čeští muslimové a muslimky nacházejí. Jelikož je z nich výše popsaných důvodů velká část věřících žijících v České republice v dobré ekonomické pozici, splňují většinu atributů modelové menšiny. Často studují na vysokých školách, nejčastěji pak medicínu nebo technické obory, jež jsou společností považovány za validnější nežli například sociální vědy. Současně většina muslimů pocházejících z rodin s migrační historií ovládá minimálně tři jazyky. I přes to však převládá narativ, že se jedná o problematickou skupinu. V debatách o muslimech a muslimkách je často

skloňován pojem integrace. Sami věřící tento termín sami často v našich rozhovorech používají, a integraci nevnímají jako diktování pravidel, ale kýžený společný cíl. Říkají však, že se chtějí integrovat, nikoliv asimilovat a ztratit tak vlastní identitu.

Konkrétní témata, na která se v této kapitole zaměřím jsou: diskriminace na pracovním trhu, pozice ve školním prostředí, praktikování modlitby, utváření přátelských vazeb, tlak na podrobné vědomosti o víře, požadavek na odsuzování teroristických útoků a dalšího násilí veřejném prostoru.

Většina z nich vychází z podnětů, jež do našich rozhovorů vnášeli sami věřící, s výjimkou kultury odsouzení, na níž jsem se tázala v návaznosti na sborník esejů *I Refuse to Condemn* (Odmítám odsoudit). Z toho důvodu budu v rámci kapitoly věnovat prostor i rámcovému představení této knihy a jejích hlavních myšlenek.

MUSLIMOVÉ NÁM NEBEROU PRÁCI

Zásadním vlivem, jenž má za následek oddalování muslimů, a především muslimek české majoritě, je diskriminace na pracovním trhu. Nejčastěji jsou jí vystavovány ženy, které se zahalují. Ty jsou pak postaveny před dilema, zda šátek kvůli práci odložit nebo zda hledat zaměstnání v odvětvích, kde jejich zahalení sice není považováno za problém, ale jež se často neslučují s jejich zaměřením či preferencemi. Kromě šátku může hrát roli také nečesky znějící jméno nebo přízvuk. Muslimové a muslimky žijící v Česku se tak dostávají do paradoxní situace oproti komunitám v zemích západní Evropy. Jak jsme již zmiňovala, velká část současných muslimů a muslimek jsou potomky lidí, jež přišli do Evropy jako levná pracovní síla. Do České republiky však takzvaná první generace přichází především za studiem v rámci programů spřátelených socialistických států a získává uplatnění na kvalifikovaných, a tedy lépe platově ohodnocených pozicích. Vzniká zde tedy otázka, na kterou v rámci této práce nedokážu odpovědět, a sice zda diskriminace na pracovním trhu může do budoucna trvale proměňovat ekonomickou situaci komunity.

Typickým příkladem tohoto jevu je situace Mayerbekovy matky. Ta od svého příchodu z Čečenska pracovala téměř deset let jako zdravotní sestra. Lékařka, u níž byla zaměstnaná, ale odešla do důchodu a ona si od té doby, navzdory svému zdravotnickému vzdělání a praxi, nemůže najít nové místo.

„Dříve jí nepozvali ani na pohovor, protože měla cizí příjmení. Když se ale provdala za mého nevlastního otce a vzala si jeho české příjmení, doufala, že se to tím zlepší. A opravdu jí začali zvat na pohovory, ale ve chvíli, kdy se tam objevila v šátku, tak jí vždycky řekli, že to bohužel nepůjde. Už to úplně vzdala.“

Obdobné zážitky se mnou sdílejí téměř všechny muslimské ženy, s nimiž jsem hovořila. Muži problém mívají pouze pokud mají cizí jméno (především evokující, že by daný člověk mohl pocházet z globálního Jihu), případně pokud je na nich jejich jiný než český původ vidět vizuálně.

„Můj nevlastní tat'ka konvertoval k islámu, ale protože to na něm není vůbec vidět, tak to nikdo neřeší a nemá s tím problémy. Tak alespoň on může živit rodinu,“ dodává Mayerbek.

V případě žen je zásadním problémem nošení hidžábu. „Většina mých kamarádek, které se zahalují, se mi svěřovala, že mají velký problém najít práci,“ vypráví Karolína. „Mě se to stalo jednou, když jsem měla brigádu jako hosteska, tak jsem si ho musela sundat. Tenkrát jsem ho ještě nenosila trvale, takže jsem to zvládla. Teď už bych to ale neudělala, tak nevím, jak si budu jednou hledat práci.“

Tento strach sdílí většina mladých žen. Všechny muslimky, s nimiž jsem mluvila, mají naštěstí možnost se během studia spolehnout na finanční podporu ze strany rodiny. Tíží je však obava z budoucnosti a také by při studiu rády alespoň částečně pracovaly, aby získávaly zkušenosti a emancipovaly se. V současné situaci je to však velmi složité.

Pro Marii je jako pro matku samoživitelku udržení stabilního zaměstnání klíčové. Když žádala o své současné zaměstnání na pozici vedoucí obchodu, bylo jí oznámeno, že by ji rádi přijali, ale jedině bez šátku. Jelikož v té době neměla na výběr, hidžáb vždy při příchodu do práce odložila. Po několika letech začala jedna z jejích kolegyně nosit šátek na hlavě jako módní doplněk, s čímž nikdo neměl problém. Marie si v té chvíli uvědomila, že je možné tímto způsobem pravidlo obejít a v šátku do práce chodit, jen když nebude vypadat „islámsky“. Od té doby nosí turban.

„Argumentují to tím, že pracuji se zákazníky, kteří by s tím mohli mít problém a přestat k nám chodit,“ vysvětluje.

Většina muslimek, s nimiž jsem mluvila o nesnázích při shánění práce, kvituje, že jim nikdo neřekl napřímo, že by měl on či ona problém se zahalováním. Nejčastějšími argumenty bývají právě zájmy zákazníků a zákaznic, případně přání neadresného vedení. Ke své velké nevoli toto ostatně musela udělat i sama Marie, když do obchodu, jenž má na starost, přijímala další muslimské ženy.

„Musela jsem jim říct, že je tam nemůžu pustit se šátkem. Ať nosí třeba taky turban, ale kdyby přišel někdo z vedení a viděl je tam v hidžábu, tak je vyhodí, i když by to samozřejmě oficiálně odůvodnili jinak. Bylo to fakt strašný, že jsem jim to musela říct, zvlášť já.“

V tomto kontextu připojuje svou další pracovní zkušenost.

„Vystudovala jsem sociální práci a když jsem se hlásila o pozici terénní pracovníce v jedné organizaci, tak mi řekli, že mě se šátkem nevezmou. Ale prý ne proto, že by oni nechtěli, ale že by mě třeba mohli napadnout nějací klienti a že je to tedy pro moje vlastní bezpečí.“

„Většina ostatních sester, které nemohou najít práci, nakonec pracuje v kebabech a orientálních potravinách, kde šátek nevadí, nebo třeba v call centrech, kde zase nejsou vidět,“ uzavírá Marie.

Že jsou muslimské ženy nuceny volit z pouze velmi omezeného výběru zaměstnání, často mimo svůj obor či přání, potvrzuje také Nassrin.

„Já pracuju v neziskovce, kde jsou v pohodě a taky se jim tam hodím kvůli arabštině. Ale všichni okolo mě pracují buď na ambasádách nebo něco učí Araby. Kam se podívám, tam je někdo, kdo nemůže najít práci, protože má na hlavě šátek anebo má přízvuk. To je dost psychicky náročný a taky to nakonec může lidem zkazit vztah k víře, protože se naštvou na to náboženství, že jim komplikuje život a oddálí se od něj.“

Elena se narodila v Česku, její otec je Arab a matka česká křesťanka. Jejím celoživotním zájmem je chemie, kterou nyní studuje na vysoké škole. Doufá, že po absolvování nalezne uplatnění ve vědecké sféře.

„Budu ale zalezlá někde v laborce a nebudu nikomu dávat žádné rozhovory,“ říká. Toto její rozhodnutí je založeno na zkušenosti, kterou udělala na střední škole poté, co vyhrála regionální chemickou olympiádu. Místní deník s ní udělal rozhovor, jenž otiskl i s její fotkou. Posléze ho na své stránky umístila tehdy ještě existující iniciativa Islám v ČR nechceme.

„Lidi tam psali, jak by mě znásilnili a zakopali někde v lese. To bylo fakt hrozný. Od té doby nikde veřejně nemluví, protože mám strach, i když jsem si dřív říkala, že by mě to bavilo.“

Jak jsem již zmiňovala, muslimové mívají se sháněním práce problém především v případě, že jejich jméno nezní česky, respektive zní „východně“. Jedním z nich je i Zaurbek.

„Nikdo mi napřímo neřekl, že mě nevezme, protože jsem muslim nebo cizinec. Ale když rozesílám životopisy, tak se mi skoro nikdy neozvou zpátky, tak myslím, že to souvisí s mým jménem.“

Pracuje tedy v obchodu svého nevlastního otce, kde to, že je muslim nikdo neřeší. Dokazuje to i skutečnost, že náš rozhovor vedeme online, zatímco je v práci, a o věcech spojených s vírou otevřeně hovoří i před přicházejícími zákazníky a zákaznicemi.

Muslimové českého původu prý problémy v práci nemívají, pokud o své víře přímo nehovoří. Někteří se proto rozhodují ji se svými kolegy a kolegyněmi nesdílet, pokud nenavážou důvěrnější kontakt.

„Já jsem v nové práci nikomu neřekl, že jsem muslim, protože jsem v minulém zaměstnání měl nějaké zvláštní zkušenosti. Myslím, že to stejně všichni vědí. Ale stejně dělám třeba to, že když je Ramadán, tak řeknu, že jdu na oběd, ale pak si jen někde sednu a čtu si, abych nemusel nikomu nic vysvětlovat,“ říká Milan.

MODLITBA

Dalším problémem jak v zaměstnání, tak při studiu může být snaha vykonávat denní modlitby v předepsaných časech.

„Já mám v práci ve skříňce schované koberečky a holky vědí, že když se chtějí jít pomodlit, tak mi jenom řeknou, že nebudou chvíli na placu a mohou jít dozadu. Ale neumím si představit, jak by tohle mohlo fungovat v jiné firmě,“ říká Marie.

Několik muslimských studentek sdílí své pozitivní zkušenosti ohledně prostoru k modlení ve školách. Například Asma, jejíž rodina do Česka uprchla před válkou v Čechensku, vděčně vzpomíná, že jí na základní škole jedna z jejích učitelek půjčovala k modlení svůj kabinet. Na Sárú zase na vysoké škole narazil její vyučující, jak se modlí v rohu opuštěné chodby a nabídl jí k tomu účelu svou pracovnu.

„Já jsem se ve škole nikdy modlit nezkoušel a domů to mám daleko, takže se vždycky odpoledne domodlím všechny modlitby, když přijdu,“ říká Matěj. „Ale vždycky, když jsem v nějaké muslimské zemi, tak mi přijde fakt dobrý, jak je tam modlitebna na každém kroku, třeba i v obchodáku. Moc by se mi líbilo, kdyby něco takového fungovalo i u nás. Vůbec to nemusí být zasvěcené jednomu náboženství, prostě mít nějakou klidnou místnost, kde se může člověk na chvíli zastavit a vydechnout, nemusí tam být žádné symboly.“

V kontextu nedostupnosti modlitebních míst v běžném provozu bych ráda připojila ještě Samiho zkušenost:

„Jednou jsem seděl v parku na dece a byl zrovna čas na modlitbu. Kolem bylo celkem prázdno, tak jsem si říkal, že bych se pomodlil tam. Necítil jsem se ale bezpečně, tak jsem se nakonec modlil jenom v sedě v duchu, aby to nebylo poznat, ono se to tak dá udělat. Nechtěl jsem, aby na mě lidi zírali anebo i třeba měli strach. Ale zase často vídám v parku lidi, kteří cvičí jógu nebo tai-či a nikomu to nevadí, přitom já bych zabral asi tam metr čtvereční na maximálně deset minut.“

MUSLIMOVÉ ŠKOLOU POVINNÍ

Především na nižších vstupních vzdělávání je škola pro žáky a žákyně stěžejním sociálním prostředím. Tráví zde podstatnou část svého času ve společnosti lidí, jenž si do svého okruhu sami nezvolili, navíc v důležitém, formativním věku. Zkušenosti ze školního věku se zásadně propisují do následného života. Zajímalo mě tedy jak tuto dobu reflektují mladí muslimové a muslimky, kteří prošli nebo právě procházejí českým vzdělávacím systémem.

Několik muslimek uvádí, že byly u přijímacího řízení upozorněny, že škola bude mít problém s jejich nošením šátku. Nicméně pouze malá část z nich uvádí, že by měly problémy s vedením nebo vyučujícími na školách, na které již byly přijaty. Tuto zkušenost sdílejí také mužští věřící. Častěji reflektují utváření vazeb s ostatními spolužáky a spolužačkami. Vztahy s vrstevníky jsou v tomto věku nepřekvapivě zásadní a jde proto i o velmi zranitelnou oblast.

„Spolužáci ve škole na mě nebyli zrovna hodní, ale nebylo to jen kvůli tomu, že jsem byla muslimka. Když jsme přišli do Čech, nenosila jsem ještě šátek a víra mě zase tak moc nezajímala. Takže většina narážek se týkala toho, že neumím pořádně česky a nadávali mi spíš do ‚Rusaček‘ a říkali mi, že sem nepatřím. Čas mezi hodinami jsem tedy víc trávila s vyučujícími než s ostatními dětmi,“ vzpomíná Deshi. „Hrozně moc jsem si tenkrát přála být jako ostatní holky, moc jsem si to přála. Myslela jsem si, že je to hrozně cool. Teď už vím, že to tak není, ale stejně to bylo psychicky hodně náročný. Zvláště v tom mladém věku, neměla jsem z toho vůbec dobrý myšlenky. Teď už je to ve škole lepší, protože mě tam znají a je to víc v pohodě. Občas mi třeba říkají teroristko, ale už tak víc ze srandy nebo třeba taky, že na mě pošlou Konvičku, když je budu štvát. Můj brácha se ale jmenuje Mohamed a ten to teda schytává víc,“ dodává.

I Sára souhlasí, že postoje spolužáků a spolužaček se proměnily po delším společně stráveném čase. „Pro ty lidi, kteří mě znají, už ten šátek neexistuje, stejně jako třeba neřeší, jaký má kdo vlasy. Zvykli si na to. Ale musím teda říct, že je to docela rozdíl oproti vysoké, kde to vůbec nikdo neřešil úplně od začátku.“

„Já jsem prostě začala do školy chodit v šátku ve chvíli, kdy jsem se ho rozhodla trvale nosit. Ale znám i kamarádky, které už šátek nosily běžně, ale když nastoupily na novou střední, tak tam chvíli chodily bez něj, aby si první vytvořily vztahy s ostatními a až pak se začaly do školy zahalovat,“ sdílí některé s možných strategií.

Asma zaznamenala velkou změnu, když se s rodinou přestěhovali z vesnice, v níž vyrůstala, do většího města.

„U nás na vesnici nás všichni znali a měli dost rádi naši mamku, takže to bylo úplně v pohodě. Otázky a poznámky na moji víru a původ jsem začala dostávat až pak ve městě. Na základce jsem nikdy moc problémy, neměla až na jednoho učitele, který mi jednou v osmé třídě řekl, že si musím sundat šátek, nebo jít do ředitelny. Všichni na mě jen koukali a čekali, co udělám, bylo to hrozně nepříjemné, tak jsem se rozbřečela a odešla ze třídy. Došla jsem do ředitelny a pořád jsem brečela, ale ředitel mě utěšil a řekl mi, že si šátek samozřejmě sundávat nemusím a ten učitel se mi musel omluvit. Každopádně mi ale říkal, že pokud půjdu na chemickou školu, což jsem plánovala, tak ho stejně v laboratoři nosit nebudu moct. No a teď na ní jsem a nic takového se nenastalo.“

Mayerbek zase vzpomíná, že nemíval problémy s ostatními spolužáky a spolužačkami, ale spíše s jejich rodiči, kteří svým dětem zakazovali, aby se s ním přátelili, poté co zjistili, že je muslim. Ti se s ním sice potom často dále přátelili, museli to ale před rodiči skrývat.

„Stalo se mi to několikrát, tak pětkrát, řekl bych. Jednou to bylo se spolužákem, s nímž jsem se kamarádil už asi tři roky. Jednou když jsem u něj přespával, tak jsem se i víc zapovídal i s jeho rodiči a řekl jsem jim, že jsem muslim. A oni mu pak zakázali se se mnou dál vídat. To bylo dost divný.“

„S dalším spolužákem jsem se neznal zase tak dlouho, ale vídali jsme se po škole skoro denně. Jezdili jsme spolu hodně na kole a tak. Byl jsem párkrát u i něj doma, ale když tam nikdo nebyl. Pak jsme tam jednou šli, když byl doma jeho táta a on se těsně přede dveřmi zastavil a říkal mi, ať hlavně nezmiňuju, odkud jsem a že jsem muslim. Že jeho táta nesnáší muslimy, cikány a kohokoliv přistěhovalýho. A vůbec ať se radši držím v pokoji a vyhýbám se mu. Tak jsem se s ním pak přestal vídat, protože jsem si nechtěl takhle komplikovat život.“

Dodává také, že se ho kamarádi před svými rodiči snažili nejednou bránit, nicméně argumentovali hlavně tím, že on přece není jako ostatní muslimové.

„Bylo mi smutno, že se mě nezastali pořádně. Přitom jsem se jim snažil mnohokrát vysvětlit, že teroristů je úplně maličkatý procento z obrovského islámu. Ale oni si pořád dál myslí, že islám a Korán vede k něčemu špatnému, jenom že já něco vynechávám, a proto to jako jediný nedělám.“

Popisuje tak částečné vyjmutí z diskurzivního obrazu „muslima“, a pomyslné zbavení „teologické zátěže, která ale stále zůstává u jeho paty. Na základě utvořené osobní vazby může být konkrétní jedinec přeřazen do kategorie „ten náš“, což však neproměňuje náhled na skupinu,

z níž daný člověk vychází a neproměňuje stereotypní uvažování. Jednoduše tedy nevede k odbourání dichotomie „oni a my“ a neruší kategorii Jinakosti.

JINÝ KAMARÁD

Tento princip vidíme například také ve zkušenosti, kterou se mnou sdílí Lukáš, jemuž prý lidé často říkají, že on a jeho žena nejsou jako ostatní muslimové, protože jsou Češi.

„Přijde mi to vážně divný, když mi to někdo říká. Máme jako Češi určitý privilegium, zvláště já, že se nás tolik prakticky nedotýká ta všeobecná nenávisť. Ale ostatní muslimové a muslimky, ať už jsou odkudkoliv, jsou naši bratři a sestry, tak se mi nelíbí, když o nich někdo takhle mluví. Navíc já se chovám, tak jak se chovám, hlavně proto, že jsem muslim, ne navzdory tomu. Islám mě učí se chovat a vystupovat dobře k ostatním lidem.“

Muslimové a muslimky si tak ve vztazích, jež navazují s lidmi z české majority mohou připadat nepřetržitě konfrontovaní se svou Jinakostí, ale také pod dohledem, který může vést k dalšímu oddalování.

Deshi vypráví, že s lidmi ve své třídě sice přátelí, někdy však cítí, že se jí snaží přistihnout při něčem, z čeho by mohli následně obvinít islám.

„Jednou jsem si povídala se spolužačkami a svěřila jsem se jim, že mě tat'ka doma kvůli něčemu seřval a ony hnedka byly samý: ‚Ha, násilí! To je ten islám, my jsme ti to říkaly.‘ A přitom ony si pořád stěžují na to, jak je štvou rodiče a co špatného jim dělají kluci a tak. Tak je pro mě pak snazší se kamarádit s muslimkami než s nějakými random Češkami. Máme podobnou zkušenost a víru a můžeme se v tom třeba i podporovat a hecovat, abychom byly lepší.“

Klady přátelství s lidmi stejné víry pojmenovává také Sára.

„Jako určitě můžete mít plnohodnotný vztah s lidmi jiné nebo žádné víry. Ostatně jedna z mých nejlepších kamarádek je židovka. Ale s ostatními muslimy a muslimkami to má ještě další rozměr. Třeba když mám nějaký problém, tak mi někdo, kdo není věřící může poradit řešení, které je podle jeho nejlepšího svědomí, ale neslučuje se to s náboženskými příkázáními. Navíc s věřícími kamarády si třeba občas píšeme zprávy jako: ‚Hele, modlil ses už dneska? Ne? Tak zvedni ten svůj línej zadek a dělej!‘ A to je fajn, máme velkou sdílenou věc.“

Sami naopak říká, že by se moc rád přátelil s lidmi mimo svůj muslimský a arabský okruh, někdy se mu z něj ale těžko hledají cesty.

„To že jsem praktikující muslim neznamena, že musím pořád mluvit jenom o islámu. Zajímají mě věci z české kultury a z křesťanství nebo se vůbec nemusíme bavit o náboženství, mám i jiné zájmy. Ale někdy je těžké takové vazby vytvářet. Třeba bych si přál mít bližší vztahy se sousedy v naší budově, aby třeba občas přišli na čaj, ale nic takového se bohužel neděje.“

Nesnadnosti v navazování přátelství popisuje také Marie:

„Mám pocit, že jsem pořád někde mezi. Pro muslimy, jež jsem potkala, jsem moc málo náboženská a pro nemuslimy zase moc. Mám ráda, když se nemluví jenom o náboženství, jako kdyby to byla sféra úplně oddělená od zbytku života.“

I tyto typy zkušeností mohou zapříčinit určité oddělení věřících lidí od většinové české společnosti. Všichni se shodují, že se chtějí hlavně cítit normálně, aby na ně nebylo pohlíženo jako na nějakou zvláštní anomálii.

„Já třeba nemám rád, když mi někdo říká, že jsem cizinec. Protože fakt nejsem, narodil jsem se tady, je to můj hood,“ komentuje nelibost k naznačování jeho Jinakosti Matěj. „A mám sice arabské příjmení a část rodiny v zahraničí, za níž rád jezdím na návštěvu, ale to ze mě nedělá cizince.“

ISLÁMSKÉ INFORMAČNÍ CENTRUM – OTEVŘENO NONSTOP

Další faktor, který může prohlubovat nevídaný pocit jinakosti jsou neustálé a často se opakující otázky, které jsou věřícím kladeny buď na základě víry, případně původu. O repetitivních otázkách jsem slýchala v každém rozhovoru a vždy jsem si představovala, jak by mě samotnou rozčilovaly. Překvapilo mě tedy s jakou trpělivostí k nim sami věřící přistupují. Často zmiňují, že je pro ně výrazně příjemnější, když se jich někdo na věci ptá, než když na ně hned útočí. Nejčastěji kladené otázky by se daly přibližně rozřadit do tří kategorií: zvědavé otázky, „blbé“ otázky a útočné otázky. Každý a každá z dotazovaných má vlastní metr na to, jaké otázky vítají a jaké jsou jim již nepříjemné.

Zvědavé otázky bývají ty, jichž si věřící dle svých slov váží. Do takových konverzací vkládají naději, že se jim skrze ně podaří zlepšit veřejný náhled na islám. Přestože reflektují, že nárok na jejich vědomosti o islámu je v porovnání s příslušníky jiných náboženských tradic nepoměrně vyšší, přijímají je jako příležitost se více vzdělávat.

„Já jsem moc rád, když jsou to otázky, které mají hlavu a patu,“ říká Mayerbek. „A když něco z toho nevím, беру to jako upozornění, že bych si to měl dostudovat, když to zajímá i Čechy. Nevnímám to jako snahu mě nějak nachytat.“

Také Sára zmiňuje, že o své víře ráda diskutuje, pokud nejsou otázky pokládány útočně a není od začátku jasné, že tazatele odpověď nezajímá. Vnímá asymetričnost požadavků na své vzdělání oproti jiným náboženstvím, přistupuje k ní však pozitivně.

„Když jsem třeba v nějaké muslimské zemi, tak se tam cítím bezpečně, že tolik netrčím z davu a že když udělám nějaký trapas, tak si to všichni nebudou do konce života spojovat se všemi muslimy světa. Je příjemné být někde, kde je normální být muslimkou a kde vám za to nikdo neublíží. Vidím ale i to, že lidé, kteří v islámu vyrůstali se v něm nemají takovou potřebu vzdělávat. Jeden z důvodů, proč se v Česku tolik vzděláváme je i to, že je na nás vytvářen neustálý tlak, abychom kdykoliv odpověděli na jakoukoliv otázku. To je na jednu stranu náročné, ale vlastně i dobré. V muslimské zemi můžeš na otázku odpovědět prostě, že to tak Bůh řekl a je to hotový, ale já tady musím znát historický a politický kontext, jak je to v různých odnožích islámu a jak se něco takového reflektované třeba i v křesťanství. Je to náročnější, ale jsem vlastně nakonec ráda, že to všechno vím.“

Anežka říká, že je otázkám otevřena a snaží se k nim přistupovat s co největší trpělivostí. To, že se však neznalost detailů své víry promítá příslušníkům jiných náboženství a muslimům a muslimkám ne, vnímá jako důkaz dvojího metru, jímž je jim měřeno.

Milan souhlasí, že je dobré, se ve vlastní víře vzdělávat, nicméně dodává, že tlak vnímá negativně vzhledem k tomu, že muslimové na sebe následně nahlíží očima druhých a sledují jejich nároky, nikoliv své vlastní.

Hussein je zase přesvědčen, že znalost vlastní víry je povinností každého věřícího, nejen muslimů a muslimek, a proto tlak považuje za oprávněný. S tímto postojem se ztotožňuje také Zaurbek, který dodává, že jemu se nikdy nestalo, že by se jen tak začal vyptávat někdo cizí, vždy to byli spolužáci nebo přátelé, a to mu dělá radost.

S otázkami týkajícími se víry se od neznámých lidí setkávají spíše ženy, jež nosí šátek.

„Jednou jsem čekala na zastávce a koukala na mě jedna paní. Tak já už jsem automaticky čekala něco hnusného a říkala jsem si: ‚Tak už si to řekni a půjdeme dál.‘ A ona za mnou přišla a stydlivě a dost mile se mě zeptala, proč nosím šátek a začaly jsme se normálně bavit. Tak to bylo hezký, ale současně je to ten moment, kdy člověk musí mít všechny ty znalosti, jinak si to náboženství neobhájí,“ vypráví Aliyah, která není jednou ženou, které by kladli otázky neznámí lidé na ulici.

Jak moc velký význam je přikládán tomu v diskusích obstát, dokazuje také náplň již zmiňovaných pátečních setkání s teplejším šejchem.

„Skoro se tam nebavíme o ničem jiném, než jak odpovídat na otázky a jak se vyhnout hejtům. Řešíme to úplně pořad,“ říká Aliyah.

Většina věřících nicméně nemá s tímto nárokem problém, pokud pokládané otázky nejsou motivovány zlým úmyslem a také pokud dávají alespoň trochu smysl. Příkladem otázek, jež nejsou útočné, ale je možné je označit na „blbě“, může být následující konverzace, kterou mi popisuje Deshi.

„Spolužáci se mě jednou vyptávali, jestli fakt půjdu do pekla, když budu pít alkohol. Tak říkám, že jo. A oni se ptali, jestli to platí i když se napiju omylem. Nebo jestli půjdu do pekla i když se třeba říznu do jazyku a ošetří mi to dezinfekcí, v níž bude alkohol. A tak dále a pořad dokola. Tak to je trochu vyčerpávající.“

„Taky se mě třeba ptají, jestli se v tom šátku doma i sprchuju. Tak říkám, že jasně, že jsem ho nesundala z hlavy už několik let,“ směje se Asma.

„Většina spolužáků se mě pořad ptá na různé sexuální věci, co můžeme a nemůžeme dělat s holkama, to je trochu otravný,“ přidává příklad „blbých“ otázek Mayerbek.

Většina věřících, s nimiž jsem hovořila, má zkušenost i s otázkami, jež označují za útočné. Při takových konverzacích vnímají, že tazatel či tazatelka nemají motivaci si poslechnout, co si o tématu myslí oni. Pouze je konfrontují s tématy jako je islamistický terorismus nebo patriarchální násilí. Často se také jedná o určité detaily související s interpretací pasáží Koránu či islámského práva. Pokud se ukáže, že věřící nemá o dané věci rozsáhlé znalosti, vnímají to tazatelé či tazatelky jako důkaz, že dotyčný či dotyčná o vlastní víře nemá dostatečně informace, a to má být potom oním důvodem, proč islám nepovažuje za problematický. Otázky tedy nejsou skutečnými otázkami, ale slouží jako potvrzení již existujícího názoru.

Elena zmiňuje, že i když útočné otázky přímo na její islámskou víru jsou nejvíce frekventované, je přesvědčena, že problém má další vrstvu a tou je obecná nedůvěra k náboženství v českém prostředí. Demonstruje to svou zkušeností z vědeckého tábora, jehož se zúčastnila na začátku střední školy.

„Byli to takoví ti ateisti, kteří tě nenechají žít a když zjistí, že jsi věřící, tak ti pořad něco cpou. Škádli mě, ať se napiju alkoholu nebo ať si sundám šátek, to by ještě šlo. Ale oni se hlavně hrozně moc ptali a já jsem byla docela dost mladá a tolik jsem toho nevěděla. Ptali se mě na věci, nad kterými jsem ještě před tím ani nepřemýšlela a měla jsem z toho nakonec velkou krizi víry. Začala jsem první pochybovat o sobě, pak o islámu, a nakonec to došlo tak daleko, že jsem

začala zpochybňovat existenci Boha. Byla to pro mě náročné období a cesta zpátky mi trvala dost dlouho,“ vzpomíná.

Většina muslimů a muslimek, s nimiž jsem mluvila, se shoduje, že se často nedobrovolně ocitají v pozici odborníka či odbornice na islám a jsou nuceni se s ní konfrontovat.

„Já se hodně učím říkat, že něco nevím,“ komentuje to Lukáš. „Snažím se lidem vysvětlovat, že nemusím vědět, proč je přesně takhle věta na tomhle místě v Koránu nebo jak nějaký malý detail funguje v islámském právu, že to není moje odbornost. A taky rovnou dodávat, že jsou pro mě mnohem důležitější věci jako obecné morální principy a tak. Ale někdy je to těžké. Občas cítím, že se mě fakt lidi snaží nachytat. Ale mnohem častěji je to tak, že je zrovna v tu chvíli napadne nějaká blbost, a pak na tom staví.“

Strach z postavení do pozice odborníka nebo odbornice na islám se může propisovat i do velkých životních rozhodnutí jako je i to, před nímž stojí Julie. K islámu konvertovala před několika měsíci po odchodu z evangelické církve a následném dlouhém hledání. O jejím rozhodnutí však zatím nikdo kromě několika dalších muslimů a muslimek zatím neví. K váhání ohledně svého náboženského coming-outu má několik důvodů, tím nejzásadnějším je však obava z reakce okolí. Její situace je komplikována i proto, že působí ve veřejné funkci a je tedy poměrně exponovaná.

„U nás ještě nikdy žádná muslimská politička nebyla a nevím, jak se cítím na to být první. Mám taky velkou obavu z toho, že kdybych o své víře začala otevřeně mluvit nebo kdybych dokonce začala nosit šátek, tak se najednou stanu dost viditelnou ‚odbornicí na islám‘, a to té muslimské komunitě prostě nemůžu udělat. Všechny ostatní konvertitky, s nimiž jsem mluvila, právě říkaly, že jen co mají na hlavě hidžáb, tak za nimi pořád někdo chodí, ať jim něco vysvětlí, a z toho mám vážně děs a hrůzu. Já poslední měsíce studuju fakt hodně intenzivně, té konverzi ostatně předcházelo rozsáhlé studium. Ale není to lehké hned na všechno dokázat odpovědět, ještě na místě a vlastními slovy. Tak se zatím zdráhám a budu to brát pomalu, i když mě to mrzí, protože po duchovní stránce jsem hrozně moc spokojená a naplněná.“

V kontextu vzdělávání se o islámu bych ráda zmínila ještě fenomén zaujetí islámem skrze islamofobní diskurz. Tuto zkušenost mají dva věřící, s nimiž jsem mluvila, několik dalších však zmiňovalo, že mají ve svém okolí lidi, jež k islámu dovedla podobná cesta.

Karolína pochází z ateistické rodiny, nicméně vždy cítila, že je spirituálně založená a hledala náboženskou tradici, která by jí vyhovovala. Islám však mezi její možnostmi nikdy nepatřil.

„Byla jsem dost zarytá islamofobka,“ vypráví. „Měla jsem ho spojený jen s tím nejhorším, s utlačováním práv, násilím na ženách, s terorismem. Když ho pak ale byla plná média

v souvislosti s ISIS, tak mě to začalo zajímat. Říkala jsem si, jak je to možné, že může existovat náboženství, které navádí k takovým věcem. Četla jsem si o něm tedy víc, první různé články na internetu, pak jsem si poříдила Korán, začala se učit arabsky, a čím dál tím víc jsem zjišťovala, že je to o něčem úplně jiném, než jsem si představovala. Pak jsem se na sociálních sítích začala propojovat s muslimy a muslimkami a povídat si s nimi, a nakonec jsem také konvertovala a je to nejlepší rozhodnutí, jaké jsem v životě udělala.“

Davida k islámu přivedla také zvědavost vyvolaná zvýšenou pozorností, jež byla tomuto náboženství věnována v mediálním a veřejném prostoru.

„Bylo to v době, kdy se v médiích začaly objevovat ty hrůzy, kterých se dopouštěl ISIS. Tenkrát to bylo obrovské téma, mluvilo se o tom úplně všude, vznikala ta velká protiislámská hnutí, tak jsem se o tom všem chtěl dozvědět víc a zjistit, zda to, co se říká o islámu, je pravda. Nějakou dobu jsem to studoval a začalo mi to dávat smysl, a tak jsem po čase sám konvertoval,“ popisuje svou cestu k víře. „Ti islamofobové by si asi rvali vlasy, kdyby viděli, co způsobili.“

KULTURA ODSOUZENÍ

Požadavkem, jenž je na muslimy a muslimky často kladen, je tlak na odsuzování islamistického terorismu. Jedná se o téma, jež v našich rozhovorech jako jediné nevzešlo od mých informátorů a informátorek. Začala jsem se na něj ptát na základě přečtení souboru esejů *Odmítám odsoudit (I refuse to condemn 2020)*, jehož vznik inicioval Asim Qureshi. S ním jsem osobně nehovořila, nicméně bych v této části ráda sdílela i jeho zkušenost, která podnítila vydání zmiňované knihy a také některé postoje, jež z ní vycházejí.

Asim Qureshi je výzkumným ředitelem britské organizace CAGE, která se věnuje obhajobě lidí, kteří čelí dehumanizaci, ať už přímým výkonem represivní moci nebo veřejným diskurzem. Svou činnost zahájila v roce 2003 v reakci na založení vojenského vězení Guantánamo v rámci „války proti teroru“. Její členové tak chtěli dát jména a hlas lidem, kteří tam byli zadrženi a mučeni, aniž by posuzovali důvodnost obvinění, která jsou proti nim vznesena. Za své ústřední poslání organizace označuje připomínání principu presumpce nevinny, ale i nutnost zachování základních lidských práv odsouzeným. Chtějí tak varovat před posouváním hranic bezpráví. Zároveň se věnují pomoci komunitám i jednotlivcům, na které dopadají důsledky „války proti teroru“ (Cage.ngo).

Jedním z jejich klientů se stal také Mohammed Emwazim, později známý jako Jihadi John. Když byla v roce 2015 zveřejněna videa, na kterých měl Emwazi zavraždit několik rukojmích ISIS, a vyšlo najevo, že byl klientem CAGE, strhla se okolo činnosti organizace mediální pozornost. Asim Qureshi na svolané tiskové konferenci prohlásil, že je těžké uvěřit tomu, co se

stalo, protože Mohammed, kterého osobně znal, byl nesmírně „krásný člověk“. Následně také hovořil o tom, že si společnost musí uvědomit, že pokud bude některé lidi vylučovat, půjdou a budou si hledat jiné místo, kam by mohli patřit (BBC 2015). Část výpovědi, kritizující diskriminační britskou politiku, zapadla, ale slova o „krásném člověku“ následně plnila titulky velkých médií. Qureshi se za svá slova o rok později omluvil s ohledem na bolest, kterou mohou působit rodině a blízkým obětí.

Asim Qureshi byl v době probíhající kauzy také pozván do pořadu Chanel 4 News: *Jihadi John Unmasked*, kde ho konfrontoval moderátor Jon Snow (Channel 4 News 2015). Qureshi se hájil, že jeho záměrem bylo vnést do debaty rovinu problematičnosti opatření činěných ve jménu bezpečnosti a vykreslit tak plastičtější obraz situace. Tvrdí, že není možné Emwazimovo jednání vysvětlit jednoduše nenávisť k „Západu“ a je důležité se snažit porozumět jeho možným motivacím. Jon Snow mu následně pokládá otázku, zda Emwaziho činy odsuzuje. Qureshi ve své reakci vysvětluje, že ho daná otázka uráží, tvrdí, že je zcela absurdní ji vůbec pokládat, a vyjadřuje své přesvědčení, že je mu položena pouze proto, že je muslim. Odmítá na ni proto odpovědět, po krátké chvíli nicméně tlaku podlehne a prohlásí, že Emwaziho činy odsuzuje. Po návratu ze studia našel doma zprávy od svého známého, bílého muže, se kterým se seznámil v Palestině, kde společně cestovali. Zahrnul jej vulgárními nadávkami v reakci na jeho odmítnutí přistoupit na výzvu k odsouzení. Qureshi si jej po krátké, nikam nevedoucí debatě na dané sociální síti zablokoval, jeho tehdejší přítel ho následně dle jeho slov verbálně napadal na dalších platformách, což vyústilo v úplné zamezení kontaktu s danou osobou na všech dostupných kanálech (Qureshi 2020).

K rozhovoru na Channel 4 se vrací v úvodu knihy esejů *I refuse to condemn*. Otázka, zda odsuzuje činy, kterých se Emwazi dopustil, ho prý šokovala o to víc, že ji od svého oblíbeného moderátora nečekal. Dotklo se to, že si Jon Snow potřebuje ověřit jeho lidskost, než s ním bude hovořit. Qureshi přes ubezpečování moderátora, že by stejnou otázku položil komukoliv spojenému s případem, kupříkladu právníkům z *Amnesty International*, zůstává přesvědčený, že otázka byla položena jemu pouze proto, že je muslim, že je Jiný. Argumentuje mimo jiné tím, že před rozhovorem s ním v pořadu hovořila bývalá Emwaziho učitelka, která sdílela i své pozitivní vzpomínky a jisté rozčarování z jeho budoucího osudu, a k odsouzení vyzvána nebyla. Dodává také, že v nedávné době se například o Tommym Mairovi, vrahovi poslankyně Joanne Cox, mluvilo jako o vlídném, ale opuštěném chlapci a panovala snaha objasnit jeho motivace a veřejnost se nad tím nepohoršovala. Zážitek při rozhovoru označuje za traumatický a upozorňuje, že on sám má dostatečnou psychologickou průpravu, aby odhalil symptomy

traumatu, ovšem velká část lidí, kteří čelí strukturálnímu rasismu a vyloučení, tyto znalosti nemá a trauma na nich tudíž může zanechat dlouhodobější následky. Zdůrazňuje nutnost snažit se rozumět lidem a neredukovat jejich jednání na zjednodušující vysvětlení, která nenapomáhají posunu v debatě. Motivací k vzniku publikace je i snaha vysvětlit, proč „kultura odsouzení“ muslimům a muslimkám ubližuje a zraňuje je, ale také poskytnout prostor pro sdílení zkušeností a strategií resistance. Asim Qureshi je rozhodně kontroverzní osobou i proto, že v minulosti podpořil fundamentalistické hnutí *Hizb ut-Tahrir* (Youtube 2006). Nicméně je nesporné, že nejen do britské debaty přináší citlivá, až bolestivá témata, která je nutné otevírat, jako jsou kontext radikalizace, sekuritizace a rasisticky motivovaného dvojího metru.

Kromě esejů muslimů a muslimek, většinou z anglosaského světa, se v knize také nachází empirická kapitola britské vědkyně věnující se islamofobii Shenaz Bunglawaly. Ta v ní shrnuje výstupy ze svého výzkum z roku 2017, na jehož základě uvažovala o užitečnosti odsouzení terorismu muslimy. Jeho výsledky stručně shrnuje prohlášením: „do háje s odsuzováním“ (Bunglawala 2020: 6). Bunglawaly svůj výzkum se svým týmem prováděla v různých lokalitách v Británii s různě velkým muslimským osídlením za využití kombinace kvantitativních i kvalitativních metod. Jedním z jejích poznatků je, že lidé, kteří k muslimům zaujímali negativní postoj, si většinou nebyli vědomi existence kampaní, v jejichž rámci se muslimové a muslimky vymezovali proti násilí. Naopak lidé, kteří negativní postoj apriori nezaujímali, se s některými takovými kampaněmi setkali.

Podle Bunglawaly však ze získaných dat není možné vyvozovat kauzální vztah, tedy že by dané kampaně měly prokazatelný vliv na veřejné mínění a dokázaly postoj zásadně proměňovat. Spíše platí, že lidé, kteří mají vůči muslimům a muslimkám pozitivnější vztah se častěji dostávají s danými kampaněmi do kontaktu a jsou jim otevřenější. Z výzkumu sice vyplývá, že terorismus islamistických radikálů je signifikantním faktorem pro utváření negativního postoje k muslimům a muslimkám, nicméně muslimské vymezování se vůči němu nehraje tak silnou roli. Řada respondentů a respondentek také zmiňovala, že si nemohou být jisti, zda muslimové a muslimky myslí své odsuzování upřímně. Také by potřebovali vědět, zda daný postoj sdílejí opravdu úplně všichni muslimové a muslimky. Aby jej byli ochotni považovat za přesvědčivý, uvítali by vedle verbálního odsouzení také převedení slov v činy, ideálně aktivní účastí na preventivních programech, ale také v následné pomoci pozůstalým po útocích.

Na pozadí získaných dat se také ukazuje, že ať už lidé k muslimům a muslimkám zaujímají pozitivní či negativní postoj, jsou stále většinou vnímáni jako Jiní. Podle mnohých respondentů se totiž muslimové a muslimky odsouzením útoků staví na stranu britských občanů

a proti „svým vlastním“. Aktivním odsouzením tedy dávají najevo, že se ohledně terorismu cítí stejně jako ostatní britští občané a jsou lidmi, jako všichni ostatní. Přihlásí se tak o svoje místo v rámci konceptu normality.

„Zdá se tedy, jako by lidskost muslimů a muslimek byla zpochybněna vždy, když dojde k teroristickému útoku, a většinová společnost mohla znovu volně dýchat, teprve když z muslimských úst vyjdou slova odsouzení,“ shrnuje klíčový problém Bunglawala (ibid.: 5). Dále dochází k závěru, že muslimové a muslimky by neměli nést zodpovědnost za vlastní veřejný obraz, těmi, kdo by se měli aktivně pokoušet o proměnu svého vnímání, jsou naopak lidé, kteří uvažují v rámci vlastních předsudků.

Musíme se tedy zamyslet, odkud se bere potřeba slyšet slova odsouzení, co jejich vyžadování představuje a jak se může psychicky podepisovat na jednotlivcích, po nichž je odsouzení vyžadováno. Politolog Yassir Morsi v dalším z esejů ve sborníku situaci nazývá „hrou o odsouzení“. Ta probíhá v kontextu narativu války proti teroru a hlavní roli v ní má právě postava muslima, kterou si bíla společnost globálního Severu sama stvořila. Odsouzení je pak podle Morsiho performativním aktem, který napomáhá normalizaci brutality koloniálního systému tak, že násilí označuje za výsledek činnosti lidí zařazených do kategorie Jiných, nikoliv za důsledek předešlé násilné historie (Morsi 2020: 2). Muslimové a muslimky pak participací na hře o odsouzení zůstávají uvězněni v jazyku války proti teroru a ztrácí tak možnost přetvářet diskurz. Hlavními atributy muslima, jenž je zkonstruován v protikladu k tomu, čím chce „Západ“ být, jsou dogmaticčnost, násilnost, misogynie a neschopnost přemýšlet. Tato figura se pak stává pro muslimy a muslimky stínem, který je nejen následuje na každém kroku, ale může se stávat i součástí jejich sebevnímání. Jedinou cestou, jež pak muslimům a muslimkám zbývá, je snaha přerůst obraz muslima, například hlasitým a veřejným odsouzením jeho jednání. Podle Morsiho se ale jedná o past. Lidé by se totiž neměli snažit vystoupit ze stínu, který není jejich, ale byl na ně vržen společností. Odsuzování terorismu lidé potvrzují svou spojitost s vinami, jež napáchal jejich stín a je tak kontraproduktivní (ibid.: 3).

Není samozřejmě možné tvrdit, že názor, který prezentují autoři a autorky publikace sdílejí i ostatní muslimové a muslimky především ve Spojených státech a Velké Británii. Sami zmiňují, že řada lidí v jejich okolí chová stále ke konceptu odsuzování naději na vylepšení vlastního obrazu, případně jej přijímají jako nutné zlo. Zajímalo mě tedy, jak ke kultuře odsouzení přistupují čeští muslimové a muslimky.

Česká konvertitka pracující pro vládní kampaň *Hate Free* Kateřina Gamal Richterová se k tomu vyjádřila na konci roku 2020 na svém facebookovém účtu. Napsala, že si sice váží prohlášení

českých islámských organizací a jednotlivců, jež mají své místo a smysl, osobně se k nim ale již připojovat nebude. Vysvětluje to tím, že za páchané násilí necítí žádnou zodpovědnost a nechce vzbuzovat nejmenší pocit, že se za ně omlouvá a je za ně, jakkoliv zodpovědná. Dodává, že muslimové nemají žádnou povinnost se někomu omlouvat za to, za co nemohou. Nemusí za každou cenu odsuzovat terorismus, aby splnili svou domnělou povinnost, kterou jim přisoudilo jejich okolí. Rozumným lidem by prý mělo být jasné, že se běžní muslimové s vraždami nevinných lidí ani v nejmenším neztotožňují.

Pod jejím příspěvkem se objevilo několik souhlasných reakcí, pouze dva komentáře se ohrazovaly, že je nutné se proti zlu stavět aktivně. Celkově však nedošlo k nijak bouřlivé debatě, a to ani mimo virtuální prostor. Své prohlášení publikovala během probíhající pandemie, tedy v čase, kdy k debatám mimo internetové prostředí téměř nedochází, nicméně, dle jejích slov nejde o téma, o kterém by se svými muslimskými známými někdy předtím debatovala.

Že se v rámci komunity nejedná o živé téma potvrzují i další muslimové a muslimky, se kterými jsme o tomto tématu mluvili. Jejich postoje ke kultuře odsouzení se pak různí, nejtypičtější reakcí je však unavený smích. Někteří zase vyjadřují pochopení pro potřebu na kulturu odsouzení přistoupit, jiní ji zcela odmítají.

V reakci na teroristické útoky v Paříži na počátku roku 2015 se někteří čeští muslimové a muslimky zúčastnili fotografické kampaně *Ne mým jménem* a protestovali tak proti násilí páchanému ve jménu islámu. Reakcí na jejich zveřejnění na portálu *Hate Free* byly stovky výhružek smrtí a žádosti o jména a adresy dotyčných. Fotografie se následně objevily jako transparenty i na protimuslimské demonstraci a na sociálních sítích byly doprovázeny urážlivými komentáři.

„Za to, že jsme se vymezili vůči násilí, jsme byli vystaveni veřejnému lynči,“ vzpomíná na události Anežka, jedna z účastnic kampaně. V té době byla přesvědčená, že je nutné a užitečné, aby se muslimové a muslimky veřejně postavili proti činům ISIS, kterých byly tou dobou plná média. Tento postoj si ještě nějakou dobu udržela, nicméně po několika dalších obdobných zkušenostech došla k závěru, že je to naprosto zbytečné.

„Lidem stejně nejde o nějaké naše omlouvání, chtějí nám jen diktovat, co máme podle jejich názoru dělat a já odmítám na něčí objednávku něco odsuzovat, to vážně ne,“ vysvětluje svůj názorový posun. „Představitelé největších českých muslimských center po každém islamistickém útoku posílali odsuzující prohlášení do tisku, veřejnost to ale stejně nezajímalo. Současně jsem došla i k závěru, že tím, že se budeme vymezovat vůči teroristickým útokům,

jako bychom dávali lidem za pravdu, že násilí je součástí islámu, jen pár hodných českých muslimů to tady odsuzuje,“ dodává.

„To je snad jasný, že s tím každý normální člověk nesouhlasí, ne? A když nás společnost nutí odsuzovat věci, se kterými nemáme nic společného, staví nás vlastně do pozice, že s tím něco společného máme,“ ztotožňuje se s tímto názorem Sára. Je přesvědčená, že útoky by neměla veřejně odsuzovat ani muslimská obec, protože to jenom poutá pozornost a živí narativ, že za útoky mohou všichni muslimové. Když v době, kdy došlo někde v Evropě k islamistickým teroristickým činům, upozorňovala na svých sociálních sítích na jiné věci, které jí štvou a na útoky nereagovala, psali jí lidé, které téměř vůbec neznala a vyžadovali od ní odsouzení nebo alespoň vysvětlení toho, proč útoky nekritizuje. „Říkala jsem jim, že se snad můžu vyjadřovat, k čemu chci. Ti lidé, kteří se mi ozývali, to taky nikde neodsuzovali, tak proč bych měla já. Když někdo v kostele říká homofobní sračky, tak nikdo nechce po všech křesťanech na světě, aby se k tomu vyjadřovali,“ rozčiluje se.

Nad absurditou požadavku odsouzení se pozastavuje také Mayerbek. „Je to divný, říkat lidem, že něco takového nepodporuju, protože to je přece jasný, že to nepodporuju. To se jich pak rovnou můžu zeptat zpátky. A já taky nevolám třeba na indickou ambasádu, aby se mi omluvili pokaždý, když se tam stane nějaký útok na muslimy.“

„Já myslím, že to lidi odsuzují už tak automaticky jako prevenci. Aby pak někdo nepřišel a neházel nám to na hlavu. Já fakt nemám nic společného s nějakými teroristickými skupinami, na druhou stranu chápu, proč si to lidi začali spojovat s námi, to nemůžu říct, že nechápu. Ale je pravda, že tím, že to odsuzujeme, tak možná utvrzujeme představu, že to s námi má co dělat,“ uvažuje Aliyah.

Pochopení naopak vyjadřuje Zaurbek a iniciativu muslimů a muslimek považuje za nezbytnou. „Já jim vlastně rozumím. Kdybych nebyl muslim, žádného neznal a vnímal jenom to, co se říká v médiích, tak bych se taky bál a myslel bych si to samé. Proto si myslím, že je naší povinností iniciovat takové kampaně jako *Not in my name* anebo se jich alespoň účastnit. Když to neuděláme my, tak kdo? Vy nevíte, že taková nejsme, tak je naším úkolem vám to ukázat.“

NÁSILÍ

Nepřátelský postoj společnosti vůči muslimům a muslimkám se kromě doposud popsáných interakcí projevuje také explicitním násilím ve veřejném prostoru, ať už verbálním nebo fyzickým. To se bohužel stalo běžnou součástí života především muslimských žen a je

výrazným faktorem jejich vytlačení z veřejného prostoru. To, že jsou ženy, které se zahalují, mnohem častějším terčem útoků reflektuje i většina mužů, s nimiž jsem hovořila. Část z nich o nepoměrně zvýšeném riziku začíná mluvit sama od sebe. Muži se s nenávisí ve veřejném prostoru setkávají pouze pokud jsou jiné než bílé barvy pleti, anebo pokud jsou ve společnosti zahalené ženy. I potom je pak většina pozornosti soustředěna na ni.

Mayerbek se s násilím ve veřejném prostoru přímo vůči své osobě nesetkal, nicméně několik klíčových aspektů shrnuje ve vyprávění o své rodině. Jeho nevlastní otec je český konvertita a jeho jediná násilná zkušenost se prý odehrála právě v přítomnosti jeho ženy.

„Byli jsme jednou u nás na chatě a kousek od ní se konal nějaký hudební festival. Přijeli jsme tam, když skončil, a všude tam byla spousta pytlů s odpadky. Jeden chlápek, očividně dost opilý chlápek ty pytle trhal a vyhazoval z nich nepořádek ven. A asi hledal lahvičky, které by mohl vrátit. Tak za ním táta šel a říkal mu, ať tady nedělá bordel. Ten chlap se s ním chvíli dohadoval, jako docela v klidu, ale pak si všimnul, že v autě sedí mamka v šátku a začal na něj hrozně rvát: ‚Tak ty sis vzal muslimku, jo, ty zmrde!‘ Tak se potom poprali, no.“

„Určitě to mají chlapi jako muslimové jednodušší než ženský. To je neuvěřitelný rozdíl. Moje mamka už kvůli tomu, jak se to v posledních letech zhoršilo, ani nejezdí veřejnou dopravou. Zkoušela chvíli jezdit na kole, ale jednou když čekala na křižovatce na červenou, tak z vedlejšího auta někdo vyskočil a praštil jí. Tak to ji dost vyděsilo a teď jezdí autem. Hodně se to vyostřilo okolo toho roku 2016. Předtím na ni někdo něco křiknul jednou za pár měsíců.“

„Taky to dost vidím, když jdu po ulici sám nebo právě s mamkou nebo s kamarádkami, které se zahalují, to je hrozný rozdíl. Skoro vždycky na ně někdo pokřikuje něco o špinavých muslimkách,“ dodává.

Právě ulice a veřejná doprava jsou nejčastějším dějištěm útoků.

„Před asi dvěma lety mě napadnul chlap cestou do školy,“ vypráví Nassrin. „Vycházela jsem z metra a najednou někdo zařval: ‚ty zkurvená muslimko‘ a trefil mě rukou do krku. Jak jsem se lekla, tak jsem to neustála a spadla jsem po zádech dolů, naštěstí jsem měla na zádech batoh, jinak moc nevím, jak by to dopadlo. A lidi nic, prostě chodili dál kolem. Tak to bylo zatím takový moje maximum,“ uzavírá svou nejnásilnější zkušenost.

Mezi muslimskými ženami, s nimiž jsem mluvila, nebyla žádná, jež by nezažila alespoň verbální násilí. Několik z nich se však zmiňovalo o několika ženách, jež tuto zkušenost nemají, někdy slyšely.

„Máme na internetu takovou skupinu a několik sester tam psalo, že se jim nic takového nikdy nestalo,“ říká Marie. „Ale může to být tím, že jsou to ženy, které se straní veřejných míst a venku chodí jen s manželem, což je pak bezpečnější.“

„Já osobně jsem už několikrát dostala na ulici facku. Vždycky to byli starší muži. Přišli za mnou a ptali se mě, odkud jsem. No a když jsem řekla, že odtud, tak jsem jednu dostala. Myslím, že to mělo být jako výchovné, ale nevím, vždycky šli hnedka pryč. Častěji někdo něco pokřikuje, ale skoro vždycky jsou to muži. Jen jednou na mě křičela žena,“ dodává svou zkušenost.

„Nejvíce na mě vždycky křičeli na takové rušné křižovatce, přes kterou jsem chodila do školy. Když jsem čekala na přechodu, tak na mě často troubili anebo pokřikovali z aut. Většinou je to něco jako ‚špinavá muslimko‘, ale i mírnější jako ‚hej, není ti v tom vedro‘, občas po mě něco hodí. Ale jsou i hezký reakce, třeba lidí bez domova u nádraží na mě křičeli, že jsem krásná, ti si váží lidí. Často se o mě taky třeba v dopravních prostředcích baví nahlas. Jednou jsem jela autobusem a takový mladý pár, co stál nedaleko ode mně, si o mě povídali a já na ně křikla, že je slyším, a to docela koukali. Asi si myslí, že jsem cizinka a že neumím jazyk, protože jsem doma u plotny,“ shrnuje své nejčastější zážitky Deshi.

„Na ulici jsem takový chodící šátek,“ říká Sára. „Všichni na vás koukají a člověk z toho začne být paranoidní, že mu někdo něco provede, a necítí se bezpečně, i když se třeba zrovna ten den nic nestane.“

„To koukání je fakt zvláštní,“ popisuje Johana, která se zatím běžně nezahaluje, jednou však udělala pokus, když jela na setkání s muslimskými ženami. „Jela jsem v tom pár zastávek a naštěstí se nestalo nic úplně zlého, ale na to koukání si teda budu muset zvyknout,“ komentuje svou první zkušenost. „Šly jsme pak s ostatními sestrami na procházku do přírody, takže jsem si ho pak nechala na hlavě, protože tam bych snad nikoho známého nepotkala a cítila jsem se v něm fakt dobře. Jen občas, když jsme potkali nějakou skupinku lidí, tak hrozně zírali, kde se tam v lese vzala banda muslimek,“ směje se.

Násilí na ženu dopadá výrazněji i ve chvílích, kdy na ni není přímo zacíleno. Příkladem může být série útoků na brněnskou mešitu. Mezi lety 2014 a 2015 ji ve všech případech neznámí pachatelé pomazali vepřovým sádlem, polili motorovým olejem, pohodili před její vchod vepřovou hlavu a také rozbili její okna (iHned 13. 11. 2015). V roce 2020 zase na její zeď někdo nasprejoval nápis: „Nešířte islám v ČR! Jinak vás zabijeme.“ (iRozhlas 4. 1. 2020). Především po posledním útoku klesl počet žen, které modlitebnu navštěvovaly. Často je od toho zrazují jejich mužští příbuzní.

„Chlapi někdy řekli svým ženám, ať tam nechodí, protože to není bezpečné. Pro ženy není modlení v mešitě povinné, tak tam chodí mnohem méně, skoro vůbec. Ale my tam chodíme dál. Stejně kdyby se nám tam něco špatného stalo, dostaneme za to dobrý skutek,“ shrnuje situaci jeden z jejích pravidelných návštěvníků.

„Můj muž mě moc nechce pouštět ven samotnou. Když jdu s kamarádkami, tak je to v pohodě, ale nelíbí se mu, když jezdím sama veřejnou dopravou. Sem do města jsem se přestěhovala až nedávno za ním, a když jsem slyšela některé příběhy o tom, co se tady ženám děje, tak se mu vůbec nedivím,“ říká Katya, jejíž rodiče se do Česka přestěhovali z Ruska krátce před jejím narozením. „Vyprávěl mi třeba, že v centru města jednu ženu polili kyselinou, to je dost hrozný.“

Ženy jsou tedy nenávidnou náladou ve společnosti zatlačovány do soukromého prostoru. Z výpovědí věřících, s nimiž jsem hovořila, se do bezpečí domova uchyluje spíše starší generace žen, mladší muslimky se tomuto tlaku nerady podvolují. O strategiích, jež věřící k útokům ve veřejném prostoru zaujímají, bude ještě více řeč v následující kapitole.

Jak jsem již zmiňovala v úvodu, většina věřících, s nimiž jsem mluvila, vnímá výrazné zhoršení situace okolo roku 2015. Za hlavní příčiny označují rozsáhlou medializaci zločinů ISIS a takzvané uprchlické krize, a také aktivitu protiislámských skupin. Většina dotazovaných označuje toto období za zatím nejhorší v životech muslimů a muslimek žijících v Česku i ve srovnání se situací po roce 2001. Zde je na místě připomenout, že v době teroristických útoků v New Yorku nebyla přibližně polovina mých informátorů a informátorek ještě naživu (což je lehce frustrující, ač mě Deshi v tomto kontextu moc hezky utěšuje, že jí nepříjdu zase tak stará). Vycházejí zde tedy z vyprávění svých starších příbuzných a známých. Také většina konvertitů a konvertitek, s nimiž jsem hovořila, konvertovala až v pozdějších letech po útocích. Mluvila jsem tedy pouze s několika věřícími, kteří v daném období v Česku žili. Hussein vzpomíná, že se tenkrát situace zhoršila, a to opět především pro muslimské ženy, nejednalo se však o tak organizovaný a dlouhodobý tlak. Probíhaly „jen“ decentralizované protiislámské akce jako například společná iniciativa církve bratrské, římskokatolické, českobratrské evangelické a církve československé husitské proti plánované stavbě mešity v roce 1995. V jejím rámci organizátoři označili islám za ortodoxní a agresivní náboženství a deklarovali, že stavba mešity by byla pro zemi s křesťanskou tradicí ztrátou (Bečka, Mendel 1998: 192–193). Jednotlivé útoky, ale nebyly tolik provázené a neměly příliš silnou odezvu a dlouhodobé dopady, i když například zmiňovaná iniciativa křesťanských církví vedla k odložení záměru stavby. Mimo

frekventovaných demonstrací pořádaly iniciativy protestní akce zaměřené přímo proti muslimským setkáním, nejčastěji v době svátků.

O několika takových konfrontacích vypráví Mayrbek.

„Když máme svátek, tak se většinou scházíme v nějakém větším stadionu, kam se všichni vejde. Posledně jsme se modlili a přišli tam proti tomu demonstrovat lidi s izraelskýma vlajkama. Jakože Češi, kteří neměli s Izraelem vůbec nic společného, přišli na náš náboženský svátek. Tak asi chtěli jenom provokovat, ale dost jsme na ně teda koukali.“

„Pak jsme taky jednou pořádali v mešitě společnou večeři pro muslimy i nemuslimy a byla na to veřejná facebooková událost. Takže se toho chytila nějaká protiislámská skupina, že tam prý budeme na ulici porážet zvířata a pouštět jejich krev po ulicích a začali organizovat protest, na nějž se přihlásilo výrazně více potenciálních účastníků než na naši večeři. Tak jsme z toho měli obavu, co se stane. Ale nakonec tam přišlo asi pět mladých kluků, kteří tam chvíli něco skandovali, ale pak nakonec šli dovnitř a dali si něco k jídlu.“

Několik věřících, s nimiž jsem mluvila, vyjadřuje naději, že v poslední době hysterie rozpoutaná po roce 2015 pomalu utichá a doufají, že by to tam mohlo i zůstat. Pojďme tedy doufat s nimi, že se nejedná pouze o utlumení související s pandemickou situací.

Z rozhovorů vyplývá, že muslimové a muslimky v České republice při kontaktu s majoritou potýkají s řadou problémů vycházejících z předpojatosti a dvojího metru, jenž je vůči nim uplatňován. Jsou jimi situace, které se mohou hluboce propisovat do psychiky a pocitu bezpečí věřících jako zažívání pocitu Jinakosti, ale i explicitního násilí. Současně se může jednat o momenty, které ovlivňují možnosti seberealizace či ekonomickou situaci jako diskriminace ve vzdělávacích institucích nebo na pracovním trhu. V následující kapitole se budu věnovat reakcím a strategiím, které vůči nim zaujímají a také jaké jsou jejich představy o lepším fungování společnosti.

STRATEGIE A SVOBODA

V minulé kapitole jsem se věnovala situacím, jež věřící, s nimiž jsem hovořila, nejčastěji zmiňují jako ztěžující jejich životy. Nyní na ně navážu a budu se věnovat postojům a reakcím, které k nim muslimové a muslimky zaujímají. Diskriminační chování může ovlivňovat každodenní realitu věřících, ať už se jedná o pohyb ve veřejném prostoru či dělání životních rozhodnutí. Věřící v našich rozhovorech zmiňují různorodé postupy, které volí, v závislosti na řadě faktorů od podoby konkrétního případu až po jejich osobní charakter. Postupně se tedy nyní zaměřím na možnosti přímých situačních reakcí i dlouhodobých strategií. Dále se v rámci této kapitoly pokusím zodpovědět otázku, proč se věřící po zkušenosti s diskriminačním chováním, většinou neobrací na policii. Budou mě také zajímat reflexe pocitu individuální svobody, důvěry ve státní systém a představy o lepším fungování společnosti.

ÚTĚK JE NĚKDY LEPŠÍ NEŽ ÚTOK

Jak jsem již zmiňovala s explicitním fyzickým či verbálním násilím ve veřejném prostoru se nejčastěji setkávají muslimské ženy, které se zahalují. Jsou tak vystaveny nejenom samotnému aktu nenávisti, ale také tlaku na přímou reakci. V tomto ohledu je možné najít řadu společných rysů s obtěžováním na ulici, s nímž mají zkušenost téměř všechny ženy, nehledě na vyznání či původ. V případě muslimek bývají interakce výrazně agresivnější a také je nikdo nerámuje tak, že by za mě měly být vlastně rády. Vidím však jisté paralely v tlaku na „správnou reakci“. Ženám obecně bývá doporučováno, aby jednaly asertivně a svou reakcí člověka, který je obtěžuje usměrnily. Nicméně každá žena, která obtěžování na ulici zažila a dokázala se proti němu ohradit ví, že její reakce může v útočnickovi jednak vzbudit uspokojení, případně může vystupňovat jeho agresivitu. Často tedy poznámky ignorují, což bývá nejefektivnější taktika, nicméně z dlouhodobého hlediska v nich zanechává hořkou pachut'. Muslimky, s nimiž jsem hovořila, se asertivitě také z pravidla vyhýbají, většinou se tedy situaci snaží ignorovat, případně se jí pokoušejí odlehčit, tak že se na útočníka usmívají nebo odpoví vtipem. Záleží však také na jejich momentálním rozpoložení.

„Když jdeme s kamarádkami nebo se ségami a někdo na nás řve, tak se většinou jakože smějeme a říkáme: ‚Ten byl dobrej, co?‘ Ale jednou jsem měla fakt blbou náladu, s někým jsem se zrovna pohádala a spěchala jsem přes město a někdo na mě zakřičel: ‚Ty zkurvená

muslimko,‘ tak jsem na něj křikla zpátky: ‚Běž si prosím tě radši vyčistit zuby.‘ Ale normálně to nedělám. Útěk je někdy lepší než útok,“ shrnuje své nejčastější reakce Deshi. Dodává, že jí k zachování klidu pomáhá i víra, že by se případnému fyzickému útoku dokázala ubránit, jelikož se několik let věnovala bojovým sportům. S dalšími muslimkami plánují založení klubu, v němž by se učily sebeobraně.

Nejčastější dlouhodobou strategií je pak snaha o zmírnění vážnosti a intenzity nátlaku.

Příkladem toho je Mariin přístup:

„Od doby, co nosím šátek, jsem na ulici dostala čtyři facky, ale když si vezmu, kolik denně potkám lidi, kteří mi nic neudělají, tak je to vlastně hodně malé procento.“

V tomto ohledu pomáhá i zaměření se na pozitivní momenty, jako o tom vypráví Karolína:

„Když jsem začala nosit šátek, hodně jsem se bála, jaké to bude. Ale nakonec to nebylo tak hrozné. Třeba jednou jsem nastoupila do autobusu s velkým kufrem a jedna paní mi od sebe cvakla lístek, abych se nemusela cpát přes lidi, to bylo hezké.“

Někteří věřící také lidi, kteří se na nich dopouští verbálního násilí, omlouvají. Tvrdí, že rozumí tomu, že si o islámu myslí špatné věci a mají z muslimů a muslimek strach, když se k nim z médií a od politiků dostávají jenom samé negativní informace.

Mnoho žen zmiňuje, že postupem času došlo k jistému otupení a zvýšila se tak jejich snášenlivost nenávislných situací.

„Člověk si zvykne na ledačos, ale obecně se se vším lépe vyrovnává, když má jinak dobrý život,“ dodává Marie.

Všichni věřící, s nimiž jsem na toto téma hovořila, zmiňují, že zásadní roli hraje individuální charakter každého člověka a jeho schopnost vyrovnávat se se stresem.

„Hodně záleží, jak jsi seš sama sebou jistá,“ shrnuje Sára. „Jsou lidi, co si berou názory ostatních hodně k srdci a všechno je vykolejí a pak jsou lidi, kteří jsou víc flegmatický a řeknou si: ‚Ha, to byl nějaký debil, a dál to neřeší.‘“

„Já mám rád, když jsem se všema za dobře, někdy možná až moc, tak je to občas těžký,“ říká Matěj, kterého negativní komentáře od okolí vždy dlouhodobě mrzí, i když jim nebývá vystaven tak často jelikož je dle svých slov „takový bělejší po mámě“.

VYHÝBAT SE MÍSTŮM, KDE JE HODNĚ LIDÍ, NEBO OBECNĚ LIDI

Muslimové a muslimky také zaujímají strategie, jak konfliktům předcházet. Jednou z nich může být nesdílet svou víru s lidmi, jenž dobře neznají. Tato možnost je však otevřená pouze lidem,

kteří nesplňují vizuální charakteristiky zařazující do kategorie Jiných, jednoduše řečeno tedy bílým mužům.

Někteří věřící zmiňují i to, že se při komunikaci s nemuslimskou většinou snaží upravovat svůj jazyk, aby nepoutali pozornost. Neříkají tedy výrazy jako „inšálláh“ (dá-li Bůh) nebo „alhamdulillah“ (chvála Bohu), jenž jsou jinak běžnou součástí jejich mluvy.

Muslimské ženy jsou vystaveny dilematu, zda v rámci taktiky zneviditelnění odložit hidžáb. Mezi ženami, s nimiž jsem mluvila, pouze Zada, jejíž rodina do České republiky utekla před válkou v Sýrii, šátek kvůli obavám z reakcí nenosí.

„Chtěla bych ho nosit, ale necítím se v něm tady bezpečně,“ vysvětluje. „Je to ale jenom moje rozhodnutí, některé moje příbuzné ho nosí a moje rodina to tak respektuje.“

Z vyprávění muslimských žen, žijících v Česku se zdá, že debata o nošení šátku v evropském kontextu je velmi živým tématem. Argumentem proti jeho nošení je pak to, že v daných podmínkách neplní svůj zamýšlený účel.

„Jedním z důvodů, proč ženy nosí hidžáb v muslimských zemích je i to, aby na sebe nepoutaly nevyžádanou pozornost. Tady to ale funguje úplně opačně. Až když ho sundáte, stanete se jednou z davu,“ objasňuje Nassrin.

Asma mi říká, že jí její matka někdy nabádá, ať si místo šátku vezme čepici. Ona se jej však nechce vzdát. I další ženy zmiňují, že ve svém okolí pozorují rodiče, kteří svým dcerám doporučují, aby buď šátek odložily, případně jej nosily tak, aby nepůsobil „islámsky“.

„Znám spoustu žen, které si ten šátek uvážou tak, aby to působilo jenom, jako nějaká móda,“ připojuje Mayerbek.

Reakce na odkládání šátku kvůli osobní bezpečnosti jsou různé.

„Máme tady jednu rodinu, takovou hodně známou, mají spoustu dětí a jejich matka je velice vážená. Jednou jsem je potkala v mešitě a její dcery neměly na hlavě šátek. Tak mi to přišlo zvláštní, ale říkala jsem si, že je to jen tam vevnitř, ale ony pak bez něj vyšly i na ulici. Tak jsem se odvážila té paní zeptat a ona mi říká: ‚Musíš si uvědomit, že žena je tady v nebezpečí, tohle je pro ně to nejlepší rozhodnutí.‘ To jsem dost koukala, že se takhle schovávají, člověk by se neměl stydět za to, co je. A přece pro tu víru musíš přinést i nějakou oběť,“ rozhořčuje se Aliyah.

Vedle nesnadné otázky, zda v současném prostředí nosit šátek, ženy často řeší, jak moc se obecně vystavovat kontaktu s většinovou společností.

Maybek je jednoduše shrnuje tak, že pozoruje, že se ženy „vyhýbají místům, kde je hodně lidí, nebo obecně lidi.“

Podle mladých věřících se však k tomuto stranění se veřejnosti uchylují především ženy v generaci jejich matek. Mladé muslimky odmítají ustupovat do privátního prostředí a doufají, že se situace výhledově změní, aby tomuto dilematu vůbec nemuseli čelit.

AKTIVITA

Někteří věřící zmiňují, že jim při vyrovnávání se s bytím „muslimem“ pomáhá aktivní participace na snaze o proměnu situace. I ta tedy může být vnímána jako jedna ze strategií. Naději pak věřící vkládají především do již zmiňovaných debat s nemuslimskou veřejností, v rámci kterých, se snaží napravovat vlastní obraz. Někteří pak k tomuto účelu využívají i své sociální sítě. Častěji to však bývají muži. Ženy mají až na výjimky profily pro veřejnost uzavřené, aby snížily pravděpodobnost, že jim někdo bude posílat nenávistné zprávy.

Na tomto místě bych ráda zmínila ještě jednu aktivitu, do níž se věřící zapojují a věří, že může vést k proměně diskurzu. Jsou to mezináboženské dialogy, do nichž se z lidí, s nimiž jsem hovořila, zapojují převážně čeští konvertité. Dialogy jsou většinou pořádány v rámci platformy Společný hlas, neformální sdružení, jenž propojuje zástupce, a velmi výjimečně zástupkyně, křesťanské, židovské a islámské náboženské tradice. Milan, s nímž jsme si o této činnosti povídali, se setkání sám aktivně účastní, není si však jistý, jejich reálným dopadem.

„Jednou jsem byl na takovém setkání, kde muslimy zastupoval ještě bývalý imám z Bosny Emir Omič. Za křesťany tam byl Halík a za židy Sidon. A bylo to hodně vtipný, protože Sidon si v rámci toho stěžoval, jak po něm v Palestině házeli kamínky a Halík komentoval, že v Koránu něco nedává smysl vůči křesťanské teologii. Emir se jako jediný snažil dostát toho, že tam tak formálně řekne ty věci, na kterých se shodneme. Tak to bylo takový bizarní a moc ne dialog.“

Po událostech spojených se zásahem v modlitebnách v roce 2014, se však ukázalo, že tato iniciativa má potenciál budovat funkční solidární síť. Člen platformy Společný hlas, evangelický farář Mikuláš Vymětal tenkrát svolal shromáždění na podporu muslimské obce, ale především Vladimíra Sáňky. Na schůzku se dostavilo mnoho lidí i mimo tradiční kruhy mezináboženských dialogů. Setkání mělo, v té chvíli velmi důležitý, psychologický efekt na poškozené, zároveň ale zástupci křesťanských a židovských organizací, i někteří religionisté, se ve veřejných prohlášeních v médiích postavili na stranu muslimské komunity.

PROČ JSI TO NENAHLÁSILA?

Muslimové, a především muslimky, se na různých úrovních setkávají s chováním, jenž by mohlo být stíhané zákonem. Jen ve výjimečných případech se však uchylují k oficiálním stížnostem.

„Obec náš několikrát nabádala, abychom ty útoky hlásily, ale to je úplně zbytečný, stejně s tím nikdo nic neudělá,“ shrnuje obecnou zkušenost Aliyah. Sama byla vystavena několika násilným, verbálním i fyzickým, útokům ve veřejném prostoru. V předchozí kapitole jsem například zmiňovala, že ji neznámý muž shodil v metru ze schodů. Pouze jedno se rozhodla si stěžovat, nikoliv však na policejní stanici.

„Byli jsme na dovolené v lázních a jeden chlapík tam na mě plivnul a něco zanađával. Byl to uzavřený komplex, takže se neměl kam ztratit, Šla jsem to tedy nahlásit manažerovi toho hotelu a oni ho našli dostal pokutu. Ale když toho člověka někam nedotáhneš za rukáv, tak si na nikom nic nevezmeš. Nedokážeš to a lidi ti nevěří, nemáme tady na to postavení.“

Žádná další z muslimských žen, s nimiž jsem mluvila, se se svou zkušeností s násilím neobrátila na úřady, s výjimkou případu Kateřiny Gamal Richterové. V roce 2018 začala facebooková skupina *Miloš Zeman – Prezident ČR* šířit koláže s její fotografií. Ta původně pocházela z fotografického koutku *Hate Free* na Prague Pride. Kateřina na ní držela kartonovou bublinu s protihomofobním heslem. Autoři koláže však fotografii upravili do dvaceti tří různých variant, mezi nimiž byly nápisy jako: „Ne holčičkám pošťeváček nechybí“ nebo „Pane doktore, všude vidím nadržené muže“. Pod příspěvkem se záhy objevily desítky výhružek smrti. Řada lidí je posílala i přímo Kateřině, která se rozhodla bránit právní cestou. Jedno ze soudních řízení stále probíhá, nicméně jeden ze soudů záležitost posunul k civilnímu řízení a řešil jej tady pouze městský úřad. Kateřina v tomto kontextu dodává, že si není vědoma žádného soudního procesu, iniciovaného muslimy, v němž by byl někdo skutečně odsouzen.

Český konvertita Hynek připojuje svou zkušenost ze shánění bydlení:

„Měli jsme už přislíbený byt, ale pak se majitel dozvěděl, že je moje žena z Afriky a že nosí šátek, a nakonec nám jen nedali. Stěžovat si by ale nemělo smysl. Oni si vymyslí nějaký vágní důvod a nikomu nedokážete, že si to vymýšlí. Bývá to chytrý a rafinovaný.“

Problémy spojené s neochotou pronajímat prostory muslimů a muslimkám ovlivňují také organizaci náboženského života.

„Vždycky jsme si na svátek pronajímali jednu halu. Ale jeden rok se nějak zorganizovali odpůrci islámu a psali jim tam spousta výhružných dopisů. A tak nám ten pronájem na poslední chvíli zrušili, i když jsme měli podepsanou smlouvu. Vymluvili se na havarijní stav stropu, ale já znám paní, co tam pracuje a ta mi potvrdila, že to nebyla pravda,“ popisuje často se opakující situaci jeden ze zástupců muslimské obce.

„Ono je fakt těžký přinést důkaz. I kdybychom si nějaké diskriminační jednání nahráli, tak ti lidé vám musí dát souhlas s nahrávkou, jinak takový materiál nejde použít u soudu. A to nikdo neudělá. Nikdo vám nepodepíše papír, že vás odmítnul na základě vaší víry,“ dodává Marek.

Nevůle poskytovat prostor muslimům nekomplikuje pouze shánění modlitebních prostorů, ale i muslimského pohřebiště. Momentální kapacity jsou téměř zaplněny, obcím se však nedaří vyjednat nové místo.

„Jak kdyby i ten mrtvej muslim pořád někoho otravoval,“ komentuje to Milan.

Nedůvěru k úřadům si mohou začít budovat věřící, kteří do Česka přišli ze zahraničí hned na začátku své místní zkušenosti. Nassrin, která několikrát doprovázela nově příchozí při vyřizování povolení k pobytu zmiňuje, že se k nim velmi často chovali velmi nekorektně. Nikdy však nezvažovali oficiální stížnost.

„Ale když ti lidé neumí jazyk a pořádně se tu neorientují, tak se nikam neodvolají, všude je pošlou do háje,“ shrnuje.

„Když sem někdo jen tak migruje, protože se mu tady líbí a má peníze, tak to bývá v pohodě. Ale jen co utíká třeba z války, tak to se nikomu nelíbí,“ myslí si Mayerbek. „My jsme tady získávali občanství skoro třináct let. Úřednice, co nás měla na starost tu žádost pořád vracela, kvůli různým detailům. Mamka si na ni pak nakonec stěžovala a tu ženskou snad nějak vyhodili nebo minimálně potrestali. Ale mamka se k tomu odhodlala až po delší době, kdy už pořádně ovládala jazyk a celkově se cítila jistější. Předtím bylo hrozně jednoduchý zneužívat, že všemu pořádně nerozumí,“ vypráví.

Nicméně Sami si myslí, že muslimové a muslimky v Čechách si na diskriminační chování nestěžují, jelikož v nich přetrvává negativní zkušenost z jejich domovských zemí, kde se na systém nemohli obrátit. Věřící, že v České republice fungují úřady spravedlivě a věřící se je časem naučí využívat.

Z lidí, s nimiž jsem mluvila, je však jediný, kdo je přesvědčen o tomto vysvětlení. Častěji jsou za příčiny označovány právě strach z nedůvěry ze strany dotyčných orgánů, nemožnost shromáždit relevantní důkazy a obava z označení za kverulanty.

DŮVĚŘUJ, ALE PROVĚŘUJ

Překvapilo mě, jak silně většina věřících, s nimiž jsem hovořila, deklaruje svou důvěru v místní státní systém, především pak jeho bezpečnostní složky. Drobnohled ze strany policie je dle výpovědí častým předmětem debat českých muslimů a muslimek. Mezi lidmi se šíří dohady, zda jsou v modlitebnách odposloucháváni, kdo má „napíchnutý“ telefon, či zda se mezi nimi pohybují tajní policisté. Jelikož z povahy věci neexistují relevantní informace o skutečném rozsahu dohledu, diskuse se pohybují na úrovni dohadů. Však už jen skutečnost, že k nim dle výpovědí dochází tak často, má sama o sobě výpovědní hodnotu. To, že jsou některá místa a lidé odposloucháváni, se následně potvrdilo v kontextu události po zásazích v pražských modlitebnách v roce 2014. Několik věřících dále zmiňuje, že kdyby se v mešitě objevil někdo podezřelý, asi by je první napadlo, že jde o policistu v civilu, než že se někdo skutečně radikalizoval.

Většina muslimů a muslimek, s nimiž jsem mluvila, nicméně tvrdí, že jim představa možné kontroly není nepříjemná, a že jsou ve věci bezpečnosti ochotni obětovat své soukromí. Na otázku, zda by jim nevadilo, pokud by se zjistilo, že jsou odposloucháváni přímo oni, zpravidla reagují, že nikoliv. Zdůvodňují to tím, že nemají co skrývat. Často také dodávají, že pokud by v Česku došlo k radikalistickému útoku, výrazně by to zhoršilo již tak nepřátelskou náladu, a tedy i životy místních věřících.

Ač tento postoj nikdo mezi mými informátory a informátorkami nezastává, ráda bych ještě zmínila možný přístup, jenž v již zmiňované publikaci *I Refuse to Condemn* prezentují Asim Qureshi a Saffa Mir. Qureshi tvrdí, že na základě práce pro CAGE dochází k závěru, že drobnohled a sekuritizace může vést k prohloubení pocitu vyloučení a následné radikalizaci (Qureshi 2020). Studentka práv Mir zastává na problematiku obdobný názor a reflektuje zkušenost z protestů proti britské vládní kampani *Prevent*. Účelem kampaně měla být prevence inklinace k radikalismu. Mir a její kolegyně a kolegové však tvrdí, že vede především k postavení muslimských studentů a studentek do pozice konstantních podezřelých. Vyučující byli v rámci kampaně motivováni, aby sledovali chování svých studentů a studentek a hlásili případné podezřelé změny (Mir 2020). Jednání, které mohlo skončit výsledkem, zahrnovalo i například změnu vzhledu nebo participaci na politické činnosti. Černí a muslimští studenti a studentky se k těmto rozhovorům dostávali výrazně častěji nežli jejich Nejiní spolužáci. Důvodem bylo v některých případech například zapojení do kampaně za zvýšení minimální mzdy nebo za ukončení okupace Palestiny. V jiném případě zase, že muslimský student četl

odbornou knihu o terorismu, která byla součástí povinné literatury jím navštěvovaného kurzu (Students not Suspects 2017). Mir a další lidé, kteří se ke kampani připojili, tedy drobnohled považují za nelegitimní a cítí potřebu mu vzdorovat.

KDO SE CÍTÍ SVOBODNÝ?

Cítí tedy muslimové a muslimky v Česku svobodu praktikovat svou víru, navzdory všem situacím, které se mnou sdíleli a jejichž reflexe jsem do této chvíle prezentovala? Odpovědi věřících, s nimiž jsem si to tom povídala, jsou pochopitelně nejednotné. Opět zde hraje velkou roli individuální zkušenost. Zásadní jsou také faktory etnického původu, ekonomického postavení a genderu. Možnost praktikovat víru především není možné oddělit od žité každodennosti.

I zde opět vidíme diametrální odlišnosti v ženské a mužské zkušenosti. Všichni muslimové, kterým jsem otázku ohledně svobody položila, odpověděli buď jednoznačné ano nebo v podstatě ano. Někteří z nich pak sami dodávali, že ženy budou pravděpodobně odpovídat jinak. A skutečně odpovídaly. Žádná muslimka, s níž jsem mluvila, neodpověděla rezolutní ano. Nejčastější reakce vypadala tak, že chvíli nahlas uvažovaly nad formálním hlediskem zakotveným v zákoně, následně ale vzpomínaly celou řadu momentů, v nichž se svobodně necítí a většinou docházely v závěru, že je to tak nějak napůl.

„V některých věcech mám velikou svobodu, v jiných ale zase extrémně malou. Praktikovat tu jakoby můžu, ale ne bez toho, aby na mě u toho někdo pořád ukazoval prstem,“ říká Deshi.

„Pro mě je svoboda v tom, co prožívám každý den. Svoboda je to, že můžu chodit po ulici a nikdo mi nic neudělá, protože jsem muslimka. Svoboda je, když můžu dát svoji fotku na CV, aniž bych se bála, že mi neodepíšou, protože mám na hlavě šátek. Vědomí, že se můžu dovolávat někam k nejvyššímu soudu, a když vyhraju, dají mi podle platných zákonů za pravdu, že jsem byla vystavena diskriminaci, je jen malá útěcha proti tomu, čemu jsme vystavováni každý den,“ říká Aliyah. „Nemám tedy úplně pocit, že bych tu měla svobodu, no. Ale jako chápu, že to závisí hodně i na předešlé zkušenosti. Pro lidi, co zrovna přišli z války, je třeba svoboda, že můžou jít po ulici a na hlavu jim nepadne bomba, a tak to pak vnímají jinak,“ dodává ještě.

Tomu by odpovídala zkušenost Abdula, který do Česka přišel před necelými dvěma lety jako nezletilý uprchlík bez doprovodu. Jako jediný mezi věřícími, s nimiž jsem hovořila, nemá

k pozici muslimů a muslimek v ČR vůbec žádné výhrady. Rychle si prý našel přátele, studuje na střední škole a nikdy se neseťkal s nenávisťnými útoky ani poznámkami. Je rád, že se může chodit modlit do mešity a jediné, co mu chybí, je jeho rodina.

Matyáš se sice cítí svobodně, ale poukazuje na křehkost současné situace, která může budít obavy a nejistotu:

„V tuhle chvíli tady mám všechno, co potřebuju. Mám se kam jít pomodlit a kde si koupit halal maso. Ale je to otázka pár zákonů, aby to tak nebylo. V parlamentu ostatně sedí strana, v jejímž programu je ilegalizace islámu.“

Věřící si všímají omezení jak na osobní, tak na institucionální bázi. Na institucionální restrikce upozorňují častěji muži, na nichž není jejich příslušnost k islámu vizuálně rozpoznatelná, a kteří tedy nejsou omezování osobní svobody vystavováni na každodenní bázi, jako ženy.

„Sice tady máme základní zázemí, ale v současných podmínkách se nedá moc rozšiřovat. Je prostě těžké tu cokoliv vybudovat, když nám nikdo nechce nic pronajímat, nechat nás stavět, a tak podobně,“ dodává Lukáš.

ZVÍTĚZÍ PRAVDA A LÁSKA NAD LŽÍ A NENÁVISTÍ?

Komplikace, jež věřící, kteří si přejí být aktivní, reflektují, mohou odrazovat ostatní potenciálně aktivní členy a členky komunity. Strach z reakcí okolí může zabraňovat i většímu otevření a zpřístupnění muslimských prostor.

„Pamatuju si, že obec chtěla tenkrát vyvěšovat na internet informace o tom, kdy jsou jaký modlitby a ostatní setkání. A byla z toho hrozná scéna v mešitě. Ženský tam řvaly, že nikde nic veřejně nebude, že nám někdo přijde ublížit. Tak to je pak těžký,“ vzpomíná Aliyah.

Neplatí to ale pouze o participaci v již existujících muslimských organizacích, nebo o ambici zakládat nové, ale i obecné angažovanosti v rámci celospolečenského dění. Řada věřících, s nimiž jsem hovořila, vyjadřuje přání a chuť aktivně vstupovat do občanské společnosti. Nálepka Jiného jim to ale znesnadňuje, ne-li znemožňuje.

„V momentě, kdy řekneš, že jsi muslim nebo muslimka nebo nejsi etnicky Čech, tak končíš. Upřímně se divím, že to Okamura a Feri dotáhli takhle daleko,“ komentuje situaci Sára.

Na tomto místě bych ráda znovu připomněla situaci Julie, která se odhodlává stát se první političkou v českém kontextu, která konvertovala k islámu. Váhá však kvůli obavám z tlaku, jemuž bude následně vystavena.

Věřící označují za klíčovou proměnu nejenom celospolečenského vnímání muslimů a muslimek, ale i jinakosti. Jako nástroje, jež by k ní mohly vést, vidí především osvětu a vzdělávání. Současně ale vnímají, že nestačí pouze tlak zdola a změna musí přijít i z vyšších pozic.

„Jak je třeba možný, že může někdo při předvolení kampani objíždět Česko v autě s nápisem: Stop islámu! Jak tohle může být legální?“ rozčiluje se Matěj.

„Když je dáván prostor lidem, kteří šíří očividně diskriminační myšlenky, jejich postoje jsou tím legitimizovány,“ myslí si také Nassrin.

Někteří za problém považují i způsob vyučování, především historie, na školách, které upevňuje a reprodukuje diskurz koloniálního myšlení. Dále pak slovo „médiá“, v našich rozhovorech zaznívá snad ještě častěji, nežli věta: „Slyšíme se?“. Muslimové a muslimky jsou v nich častým tématem, téměř vždy se však mluví o nich, a ne s nimi, a v převážné většině případů s negativními konotacemi.

Mayerbek v této situaci připomíná 90. léta, kdy do Česka přišlo mnoho muslimů a muslimek, jak z bývalé Jugoslávie, tak i z bývalých sovětských republik, a upozorňuje na diametrálně odlišný mediální i politický diskurz. Ve společnosti tedy panovala solidarita vůči lidem přehajícím před válkou. Milan dodává, že na přelomu tisíciletí byli věřící do médií zváni třeba v průběhu svátků, aby mluvili o svých zvyklostech, nikoliv pouze ve spojitosti a násilnými událostmi.

Mezi věřícími, s nimiž jsem hovořila, nicméně panuje jistý optimismus, že by změna mohla přijít s novou generací. A to nejenom s generací mladých muslimů a muslimek, kteří se dobře orientují v českém prostředí, ale také zástupců majority, kteří by mohli být v návaznosti na dospívání v globalizovaném světě otevřenější. Je však otázkou, nakolik se tato naděje potvrdí, a zda se nejedná o podléhání iluzi o větší otevřenosti mladších lidí.

Mnoho českých muslimů a muslimek tedy vidí cestu na zlepšení situace v celospolečenské osvětě. Deklarují dokonce ochotu, aktivně se podílet na zlepšování vlastního obrazu a performování své „normality“. Informování veřejnosti v otázkách spojených s muslimy a muslimkami či islámem nevidí jako řešení pouze sami věřící, ale i řada badatelů a badatelek. Například Luboš Kropáček uvádí jako jeden z důvodů šíření islamofobních postojů omezené znalosti (Kropáček 2017: 9). Tento přístup však částečně rozporují závěry kvalitativní sociologické studie *Jedna společnost – různé světy* (STEM 2021), analyzující postojovou diverzitu současné české společnosti. Studie se sice nezaměřuje specificky na postoje české společnosti vůči muslimům a muslimkám, i tak jsou některé její výstupy pro tuto problematiku

relevantní. Její autoři a autorky dochází k závěru, že příčinou některých postojů, nemusí být nedostatek informací o daném tématu, ale nedostatek pozornosti, který se dostává životní zkušenosti lidí, jež je zastávají (ibid.: 70). Může se například jednat o lidi, kteří čelí sociálnímu vyloučení a s ním spojeným pocitem ztráty bezpečí a kontroly nad směřováním společenského diskurzu (ibid.: 71). Současně, jak jsem již psala v úvodu, je situace podle Yassira Morsiho podmíněna liberální jazykem, jenž předznamenává cesty, kterými usilovat o toleranci. To může omezovat imaginaci a hledání cest, jak ze současného nastavení vykročit (Morsi 2017).

Nabízí se zde nicméně otázka, proč by za proměnou situace měli být muslimové a muslimky, kteří nenesou vinu za podobu diskurzivního obrazu, jenž je připoután k jejich patám. Je nutné překračovat zavedené rámce binárního myšlení, bez přenášení veškeré tíhy na ty, kteří jsou zařazeni v kategorii Jiných. V procesu je však nutné neustále reflektovat, zda se člověk neuchyluje do paternalistických poloh, protože i akt „dávání hlasu“, může být výrazem mocenské pozice. Bez dostatečné vůle ke spolupráci se tedy nikdy nepohneme z místa.

NA ZÁVĚR

Cílem mé práce bylo zkoumat, jak praktikující muslimové a muslimky v současném Česku reflektují efekt diskurzivního obrazu popsaného v teoretické části na své životy. Při formulaci závěrů vycházím především z dat získaných při rozhovorech s věřícími v kombinaci s rešerší související odborné literatury. Sledováním dvou hlavních výzkumných otázek docházím k několika dílčím závěrům.

Většina věřících, s nimiž jsem hovořila, se přiklání k tvrzení, že je v českém kontextu možné hovořit o muslimské komunitě, je však nutno specificky definovat obsah pojmu. Předobrazem, jenž by si věřící přáli přenášet do žité reality, je pak teologický koncept *ummy*, která ovlivňuje motivaci k propojování a jednotě, ač to strukturální podmínky komplikují.

Na rovině muslimské sebeorganizace je vliv normativního diskurzu patrný především ve dvou základních dimenzích. Prvním očividným problémem jsou nesnáze plynoucí z nevěle poskytovat muslimům a muslimkám fyzický prostor. To se netýká pouze, v současné chvíli již téměř nemyslitelné, stavby modlitebního prostoru, jenž by nesl vizuální znaky islámské sakrální architektury. Muslimské organizace mají ztížený přístup ke koupi či k pronájmu prostorů, jež by využívali za účelem zbudování dlouhodobě fungujícího islámského centra nebo pro jednorázové účely jako setkání ke slavení svátků či pro volnočasové aktivity. Podobné problémy mají i se sháněním prostoru pro muslimský hřbitov, což v krátké budoucnosti povede k nemožnosti pohřbívat zesnulé věřící podle náboženských pravidel.

Situace tak může vést k demotivaci věřících aktivně se do utváření podoby muslimské komunity zapojovat. Jednoduše celou situaci shrnuje již zmiňovaný komentář českého konvertity Lukáše: „V těchto podmínkách je prostě těžké cokoliv vybudovat.“

Druhým zásadním aspektem je pak princip, který je možno označit za „zcírkevnění islámu“. Legislativa, která ošetřuje podmínky náboženských společenství, není neutrální, ale vychází z historického a politického kontextu. Z toho důvodu požadavky na náležitosti, jež mají náboženské skupiny splňovat, odpovídají zejména tomu, jak jsou organizovány křesťanské církve. Tyto standardy jsou následně aplikovány na další náboženské skupiny, bez reflexe toho, zda vyhovují specifickým formám organizace a hierarchií. To mimo jiné zdůrazňuje partikularitu sekularismu, který bývá obecně považován za univerzální princip. Ač je Česká republika dle ústavy sekulárním státem a míra sekularity obyvatel a obyvatelek je zde velmi vysoká, negarantuje systém různým náboženským společenstvím stejné možnosti.

V některých zemích západní Evropy je možné pozorovat jistou domestikaci muslimského prostředí skrze požadavek generovat zástupce pro komunikaci se státními orgány. Tímto způsobem jsou prioritizována společenství, jež státní instituce označují za „umírněné“. Tato tendence není v českém prostředí patrná. Jedním z důvodů může být teologická homogennost místního muslimského prostředí, ale i státní pasivita. Ústředí muslimských obcí svůj vztah s Ministerstvem kultury označuje za velmi korektní, nedostávají se s ním však často do aktivní komunikace.

Na rovině každodennosti muslimové a muslimky reflektují řadu situací, s nimiž jsou nuceni se vyrovnávat, vlivem zařazení do kategorie Jiných. Ve dvou posledních kapitolách se tedy věnují především prezentaci těchto situací, vycházejících z našich rozhovorů a také spektru reakcí, jež k nim jednotlivci zaujímají. Míra vystavení daným situacím a volba reakcí na ně se odvíjí od různých faktorů jako jsou původ či věk. Za nejzásadnější determinující faktor je však možné označit gender. Z výpovědí muslimských žen vyplývá, že jsou vystaveny konstantnímu tlaku, ať už v oblasti vzdělávání, uplatnění na pracovním trhu nebo při pohybu ve veřejném prostoru. Na tomto místě si dovoluji osobnější komentář, že všechny muslimky, s nimiž jsem měla možnost se alespoň prostřednictvím online komunikace seznámit, jsou pro mě superhrdinkami, k nimž chovám nehynoucí obdiv.

Celkově mě ze strany věřících, s nimiž jsem hovořila, velmi překvapila deklarovaná míra trpělivosti a schopnosti omlouvat společnost za její stereotypní postoje. Mnoho z nich zmiňuje, že jsou ochotni se podílet na zlepšování vlastního veřejného obrazu, potýkají se však s absencí prostoru pro takovou činnost. Mnoho muslimů a muslimek v našich rozhovorech vyjadřuje i chuť se podílet na obecném chodu občanské společnosti. Vnímají však, že tato možnost je jim buď zcela odepřena, nebo znamená vystavit se veřejným útokům. Vyjevuje se zde tedy zásadní paradox. Ve veřejných debatách je často skloňován pojem integrace. Muslimové a muslimky však nejen vyjadřují silnou ochotu být součástí majoritní společnosti, současně by velké procento z nich bylo možné označit za „modelovou menšinu“. Ani to však nevede k umenšení vlivu normativního diskurzu. Věřící, s nimiž jsem mluvila, sice vyjadřují překvapivou míru vůle přesvědčovat majoritu o své „normalitě“, nicméně odmítají zcela submisivní pozici a nechtějí se přizpůsobovat za cenu ztráty vlastní identity. To, že mnoho muslimů a muslimek v rámci našich rozhovorů často říkalo, že situace vlastně není „zase tak hrozná“, vnímám také jako typ resistance proti zařazení do kategorie Jiných a s ním spojenou marginalizovanou pozici.

Zde se tedy obloukem vracím k původní tezi, že to, co dělá z muslimů a muslimek „rozdílné“, je normativní diskurz a „spor o normalitu“, jež Nejiná majorita musí přestat vést. Není totiž žádný důvod k tomu, proč by mělo být zodpovědností muslimů a muslimek ukazovat světu, že jsou také lidmi.

Jak říká britská muslimská autorka Suhaiymah Manzoor-Khan ve své básni „This Is Not a Humanising Poem“:

“Because if you need me to prove my humanity I’m not the one that’s not human”. (2017)

ZDROJE

- Asad, T. 2003. *Formation of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*. CA: Stanford University Press.
- Arkilic, A. 2015. „The Limits of European Islam: Turkish Islamic Umbrella Organizations and their Relations with Host Countries—France and Germany.“ *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 35, No. 1, 17–42.
- Barša, P. 2016. „Je islám slučitelný s demokracií?“ In Árnason, J.P. M. Hanyš (eds.) *Mezi náboženstvím a politikou*. Praha: Togga.
- Barša, P. 2011. *Orientálcova vzpoura*. Praha: Dokořán.
- Barša, P. 2001. *Západ a islamismus: Střet civilizací, nebo dialog kultur*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bečka J., M. Mendel. 1998. *Islám a české země*. Olomouc: Votobia.
- Boellstorff, T, B. Nardi, C. Pearce, T.L. Taylor. 2012. *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton: Princeton University Press
- Fanon, F. 1952. *Černá kůže, bílé masky*. Praha: Tranzit.cz.
- Bunglawa, S. 2020. „Remaking rule #1: 'I utterly refuse to condemn ...'“ In A. Quareshi *I Refuse to Condemn*. Manchester University Press.
- Čermáková E, T. Janků, L. Linhartová. 2016. „Polistopadový islám: muslimové v České republice“. Pp. 23–35 in D. Topinka (ed.). *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Fadil, N. 2019. „The Anthropology of Islam in Europe: A Double Epistemological Impasse.“ *Annual Review of Anthropology*. 48:117–32.
- Fanon, F. 1952. *Černá kůže, bílé masky*. Praha: Tranzit.cz.
- Fanon. F. 1961. *Psanci této země*. Praha: Tranzit.cz.
- Hammersley M., P. Atkinson. 2007. *Ethnography: Principles in practice*. London: Routledge.

- Hesová, Z. 2016. „Náš český „Islám“ neexistuje.“ Pp 116–127 in Beránek, Ostránský (eds.) *Stíny minaretů: Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik*. Praha: Academia.
- Hesová, Z. 2017. „Problém s „islámem“: Tři vrstvy protiislámského diskurzu a jejich kontext“ Pp 155–179 in B. Ostránský *Islamofobie po česku*. Praha: Vyšehrad.
- Janků, T. 2013. „Analýza přiznání (zvláštních) práv muslimské náboženské obci v ČR.“ Pp. 83–110 in Benák, J. *Církev a stát 2013: sborník příspěvků z 19. ročníku konference*. Brno: Masarykova univerzita.
- Janků, T. 2016. „Diskuze ohledně případné registrace II. stupně Ústředí muslimských obcí.“ Pp. 85–92 in D. Topinka (ed.). *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Jensen, S. Q. (2011). „Othering, identity formation and agency.“ *Qualitative Studies*, 2 (2): 63–78.
- Jiráčková, K., A. Kollárová, V. Kramářková. 2017. „Mladí muslimové v České republice.“ Pp. 143–171 in P Rosůlek (ed.). *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Praha: Dokořán.
- Kassir. S. 2013. *Being Arab*. London: Verso.
- Kuru, A. 2009. *Secularism and State Policies Toward Religion The United States, France and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Kropáček, L. 2017. „Předmluva“ Pp 9–13 in B. Ostránský *Islamofobie po česku*. Praha: Vyšehrad.
- Křížek, D. 2017. „Vývoj západních představ o islámu a muslimech: O stereotypech a předsudcích.“ Pp 105–154 in B. Ostránský *Islamofobie po česku*. Praha: Vyšehrad.
- Madden, R. 2010 *Being ethnographic. A Guide to the theory and practice of ethnography*. London: SAGE.
- Mahmood, S. 2016. *Religious Difference in A Secular Age: A Minority Report*. Oxfordshire: Princeton University Press.
- Melichárek, T. 2011. „Analýza členské základy Muslimské náboženské obce v letech 1940–1945 a její možná interpretace.“ *Sacra aneb Rukověť religionisty* 9 (2): 26–39.

- Mendel, M. 1996. „Muslimská náboženská obec v českých zemích (1934-1945).“ *Religio: revue pro religionistiku* 4 (2): 167–182.
- Mir, S. 2020. „Guilty without a crime“ in A. Quareshi *I Refuse to Condemn*. Manchester University Press.
- Morsi, Y. 2017. *Radical Skin, Moderate Masks: De-radicalising the Muslim and Racism in Post-racial Societies*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Morsi, Y. 2020. „The (im)possible muslim.“ in A. Quareshi *I Refuse to Condemn*. Manchester University Press.
- Needham, A.D., R.S. Rajan. 2007. *The crisis of secularism in India*. Duke University Press.
- Ort, J. 2020. „Kudy se vydat v postsekulární krajině?“ Pp 31–39 in *Budoucnost*. Praha: Idea.
- Pink, S. 2015. *Digital Ethnography: Principles and Practice*. Newbury: SAGE Publishing.
- Tarhan, G. 2011. „Roots of the headscarf debate: Laicism and secularism in France and Turkey.“ *Journal of Political Inquiry*, 4, 1-17.
- Topinka, D. Topinková H. „Muslimové v číslech – údaje ze Sčítání lidu, domů a bytů.“ Pp 36–50. in D. Topinka (ed.). *Muslimové v Česku. Etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Račius, E. 2020. *Islam in Post-communist Eastern Europe: Between Churchification and Securitization*. Leiden: Brill.
- Rahimi, F. 2020. „Jak jsem (ne)našla svého boha.“ Pp 16–29 in *Budoucnost*. Praha: Idea.
- Roy, O. 2013. „Secularism and Islam: The Theological Predicament.“ *The International Spectator*, 48:1, 5–19.
- Said, E. W. 2006. *Orientalismus*. Praha: Paseka.
- Spivak G. C. (1985). „The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives.“ *History and Theory*, 24(3): 247-272.
- Speer, Albert. 1969. *Inside the Third Reich*. New York: Simon & Schuster.
- Wu, E. D. 2014. *The Color of Success: Asian Americans and the Origins of the Model Minority*. Princeton: Princeton University Press.

Zahraník, L. P. Rosůlek. „Islamofobní diskurz v České republice a programová východiska českých politických stran v době „migrační krize.“ Pp 70–108 in Rosůlek P. *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“*. Plzeň: Dokořán.

INTERNETOVÉ ZDROJE

Asim Qureshi speaks at Hizb ut-Tahrir rally. 2006. [online]. Youtube. [cit. 29.6. 2013].

Dostupné z:

https://www.youtube.com/watch?v=DXGPqyK3Srg&ab_channel=MoonbatMedia

BBC. 2015. *IS 'Jihadi John' suspect 'a beautiful young man'* [online]. BBC [cit. 26.4. 2021].

Dostupné z: <https://www.bbc.com/news/av/uk-31650427>.

CAGE: *About Us* [online] Cage.ngo [cit. 24.4. 2021]. Dostupné z:

<https://www.cage.ngo/cage-about-us>.

Chanel 4 News. *Jihadi John unmasked: Asim Qureshi on Mohammed Emwazi* [online].

Youtube [cit. 18.4. 2021]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=0X7Cwl8QIUU>.

Deník.cz. 14. 8. 2019. *Dluh 20 tisíc. Muslimové přišli o modlitebnu za deset milionů* [online].

Deník [18.4. 2021]. Dostupné z: <https://www.denik.cz/regiony/dluh-20-tisic-muslimove-prisli-o-modlitebnu-za-deset-milionu-20190814.html>.”

iDNES.cz. 8. 10. 2014. *Mešity jsou nebezpečné, zaznělo při jednání o petici kritické k islámu*

[online]. iDNES [cit. 3.3. 2021]. Dostupné z: https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/poslanci-o-petici-islam-v-cesku-nehceme.A141008_160005_domaci_kop.

iHned. 13. 11. 2015. *Další útok na mešitu v Brně: Někdo ji v noci polil motorovým olejem*

[online]. Hospodářské noviny [cit. 6.5. 2021]. Dostupné z: domaci.ihned.cz/c1-64860960-dalsi-utok-na-mesitu-v-brne-nekdo-ji-v-noci-polil-motorovym-olejem.

iRozhlas. 4. 1. 2020. *Brněnskou mešitu někdo posprejoval protiislámským vzkazem.*

Muslimům za šíření víry vyhrožuje smrtí [online] Český rozhlas [cit. 28.4. 2021]. Dostupné z:

https://www.irozhlas.cz/zpravy-domov/brno-muslimska-obec-mesita-anonymni-utok-vyhrozovani-posprejovani-ciziho-majetku_2001041311_vtk.

iRozhlas. 21. 10. 2017. *Parlamentní volby 2017* [online] Český rozhlas [cit. 26.6. 2021].

Dostupné z: <https://www.irozhlas.cz/volby/parlamentni-volby-2017/slozeni-snemovny>.

Hesová Z. 2005. *Gastarbeitři, přistěhovalci, muslimové* [online]. Centrum pro studium demokracie a kultury [cit. 24.4. 2021]. Dostupné z: www.cdk.cz/gastarbeitri-pristehovalci-muslimove.

Hesová Z. 2015. *Islamoložka Zora Hesová: Islámská identita muslimů v Evropě* [online]. Hlídací pes [cit. 24.4. 2021]. Dostupné z: <https://hlidacipes.org/islamolozka-zora-hesova-islamska-identita-muslimu-v-evrope/>.

Hesová, Z. 2015. *Jsme ve válce s islámem?* [online]. Amo.cz [cit. 24.4. 2021]. Dostupné z: www.amo.cz/islamolozka-zora-hesova-jsme-ve-valce-s-islamem/

Historie [online]. Ústředí muslimských obcí [cit. 28.2. 2021] Dostupné z: <http://www.umocr.cz/historiecz.pdf>.

Kalistová, K. 2014. *Zvláštní práva pro muslimy* [online]. Deník referendum [cit. 23. 2. 2021]. Dostupné z: <https://denikreferendum.cz/clanek/18205-zvlastni-prava-pro-muslimy>.

Křížková, M. 2006. *Neviditelná menšina. Analýza mediálního obrazu českých muslimů* [online]. Migrace Online [cit. 20. 4. 2013]. Dostupné z: http://aa.ecn.cz/img_upload/79a33131c9c4293e0fcefb50bfa263ef/Krizkova_islam_final_1.pdf.

Lupton, D. (2020) „Doing fieldwork in a pandemic“ [online]. Crowd-sourced document. [cit. 23.6. 2021]. Dostupné z: <https://docs.google.com/document/d/1clGjGABB2h2qbduTgfrqribHmog9B6P0NvMgVuiHZC18/edit?ts=5e88ae0a#>.

Maddox, A. 2020. „Doing Online Interviews“ in Doing fieldwork in a pandemic. Lupton (ed). [online]. Crowd-sourced document. [cit. 23.6. 2021]. Dostupné z: <https://docs.google.com/document/d/1clGjGABB2h2qbduTgfrqribHmog9B6P0NvMgVuiHZC18/edit?ts=5e88ae0a#>.

Národní listy. 29. 1. 1935. *Islam v Praze*. [online] Kramerius [cit. 28.4. 2021]. Dostupné z: <http://kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPageDoc.do?id=6902801?>.

Neovlivní. 18. 12. 2015. *Dramatická razie v mešitě v Praze bude mít soudní dohru* [online] Neovlivní [cit. 9. 6. 2021]. Dostupné z: <https://neovlivni.cz/dramaticka-razie-v-mesite-v-praze-bude-mit-soudni-dohru/>.

Staročeská Mladá Fronta. 25. 1. 1947. *Mohamed Abdul Brikcius před soudem* [online] Kramerius [cit. 28.4. 2021]. Dostupné z: kramerius.nkp.cz/kramerius/PShowPageDoc.do?id=8509823.

STEM: Buchtík, M. P. Eichler, O. Kopečný, K. Smejkalová, J. Uhrová. 2021. Jedna společnost – různé světy. [online]. STEM, Ústav empirických studií, z. ú. [cit. 27. 6. 2021]. Dostupné z: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/prag/18056.pdf>.

Text: President Bush Addresses the Nation. 2001. [online]. The Washington Post [cit. 18.4. 2021]. Dostupné z: washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/bushaddress_092001.html.

Topinka, D. 2006/2007. *Integrační projekt muslimů v České republice – pilotní projekt. Výzkumná zpráva: Ministerstvo vnitra*. [online]. mnvr.cz [cit. 18.4. 2021].

Trusinová, M. 2014. *Duchovní kritizují zásah policie v muslimských modlitebnách. Ministr policisty brání* [online] Radiožurnál [cit. 8. 6. 2021]. Dostupné z: radiozurnal.rozhlas.cz/duchovni-kritizuji-zasah-policie-v-muslimskych-modlitebnach-ministr-policisty-7993623.

Vojtíšek, Z. 2004. *Posouzení Ústředí muslimských obcí vzhledem k řízení o registraci podle zákona 3/2002 SB*. [online]. mkcr.cz [cit. 18.4. 2021]. Dostupné z: www.mkcr.cz/assets/povinne-zverejnovane-informace/Znalecky-posudek-I.pdf.

4:3. 2020. *Sama' Abdulhadi: The Palestinian techno queen blasting around the globe* [online]. Youtube [cit. 18.5. 2021]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=9Wn6x1m1APU&ab_channel=4%3A34%3A3.

