

Náboženství a emigrace 20. století. Český případ

Zdeněk R. Nešpor

Docházelo-li v tradiční společnosti k pohybu obyvatelstva, které bychom dnes označili za mezinárodní migrace, bylo to především třebaže nikoli výlučně z náboženských důvodů. Emigrovaly náboženské minoritety nebo lidé doufající v nalezení či vytvoření nábožensky pravdivější společnosti nového světa, ať již přitom šlo o dobyvatelce nebo vybanace – ostatně „otcové poutníci“ z loď *Maryflower* zde mohou být příkladem *par excellence*, stejně jako pobělohorskí čeští nekatolíci.² Změna nastala teprve se zásadní proměnou mezinárodních pohybů obyvatelstva, s nástupem „věku migrací“ v 19. století, kdy mezi hlavními (e)migračními důvody začaly převažovat ekonomické otázky. Snižování významu náboženství jako emigračního faktoru souviselo, vedle mnoha dalších skutečností, s rostoucí mírou sekularizace západních společností a s proměnou vztahů mezi státem a církví (resp. od osvícenské tolerance církvem).³ V moderní postosvícenské společnosti (alespoň na čas) přestalo být nutné emigrovat z náboženských důvodů.

Přes tyto proměny změny však 20. století rozhodně nebylo věkem, v němž by nábožensky motivované migrace zcela ustaly. Vznik „modelních“ implicitně náboženských režimů, především socialismu a v zrcelném Třetího světa také nacionalismu, totiž samozřejmě měl negativní dopad na postavení věřících nejruznějších vyznání. Nábožensky motivované pronásledování proto zůstalo jedním z hlavních důvodů přiznávání statusu „uprchlíka“ (*refugee*) podle mezinárodních konvencí⁴ – jenže právě zde je skryt „kámen úrazu“: Politicko-právně motivované rozlišování mezi (eko-

* Článek je výstupem interního grantu AV ČR č. 77028912-1002 „Reemigrace zahraničních Čechů, zejména emigrantů z vyspělých zemí, do ČR v 90. letech 20. století“. Autor děkuje za tuto finanční podporu výzkumu

1 Allen French, *Cherish I and the Puritan Uproval*. London: Allen & Unwin 1955; John Herace Parry, *The Age of Reconnaissance*. London: Weidenfeld and Nicolson 1963.

2 Z nejnovější literatury viz např. Michaela Hrubá (ed.), *Věra nebo víra? Exil v českých dějinách české novověka*. Ústí nad Labem: Albis international 2001.

3 René Rønneid, *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1989-1993)*. Paris: Editions du Seuil 1995, 171-172.

4 Stephen Castles – Mark J. Miller, *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. New York – London: Guilford Press 1998, 87.

normickým / dobrovolným) emigranty a lidskými a politickým / nuceným) uprchlíky.⁵ v české literatuře se projevující diferenciací „emigrantů“ a „exulantů“.⁶ vedlo i k badatelskému rozlišení obou výzkumných polí, aniž se bralo do úvahy jejich fundamentální shoda v řadě oblastí (např. v otázce migrace do hostitelské společnosti). Jinak řečeno, badatelé v oblasti „migrančních studií“ jaksi nebrali do úvahy existenci „uprchlíků“, takže tato skupina – včetně mezinárodních migrantů z náboženských důvodů – se jinak neprojevila ve výsledných historických, sociologických a ani dalších typech migračních výzkumu. K tomu přistoupil i jistý „latentní antisemitismus“ řady moderních humanitních a společenských vědů.⁷ fundamentální nezájem o náboženskou problematiku, neboť roli symbolické univerzy pro ně dosud hraje právě postsovietemská věda. Nečtyřl náboženský faktor v komplexu migračních studií zcela pomíjen, byl alespoň nadlouho silně marginalizován, zatímco vahu nabyla klasické ekonomické modely mezinárodních migrací. Právě ty však jsou již drabně let předmětem výrazné vědecké kritiky.⁸

Ještěm z klíčových argumentů odpárců *rational choice theory* a dalších ekonomistických modelů sociálního jednání je přitom poznatek, ve výhledné podobě vyjádřený sociologem a historikem Ch. Tillym, že nemůžeme jednoduše, nýbrž sociální síte.“⁹ Jinak řečeno, jde o zhodnocení významu silných i slabých sociálních vazeb v průběhu mezinárodních pohybů obyvatelstva, stejně jako jejich sociokulturních podloží (včetně náboženských). Modernějším přístupem k migračním otázkám se proto zprvu stala především teorie sociálních sítí a nejnověji antropologická teorie transnacionálních sociálních prostorů.¹⁰ I v této partikulární otázce tak

můžeme sledovat posun od zjednodušujících neoklasických škol k tzv. nové ekonomické sociologii,¹¹ uvazující o sociokulturním zakotvení (*embeddedness*: termín M. Granovettera) či zapouzdření (*encapsulation*, termín A. Etzioniho) ekonomického jednání.¹² Ekonomická sociologie se tak, stejně jako tomu kdysi bylo v díle Maxe Webera, vrátila k analýze hodnotového a symbolického „podloží“ sociálního jednání, na prvním místě právě religijní povahy.¹³ Paradigmatickým autorem této transformace je v mnoha ohledech Peter L. Berger, přičemž není náhodou, že tento patrně největší žijící sociolog náboženství šel na bosonohé univerzitě vlivem pro studium *ekonomické kultury* (zvýraznějí autor).¹⁴

Zvýšený zájem o sociokulturní a náboženské aspekty moderních migračních procesů v rámci tzv. nové ekonomické sociologie výrazně souvisel se zmiňovaným zpočtybním dichotomie mezi emigranty a uprchlíky, stejně jako s proukavým; desekularizačními změnami posledních desetiletí. Náhle začala být pocítována palčivá nedostatečnost či úplná absence religionistických studií mezinárodních pohybů obyvatelstva a v poměně krátké době spatřily světlo světa i první pokusy o prolomení této bariéry.¹⁵ Nešlo a nejde přitom jen o svého druhu „návrát (náboženských) uprchlíků“ do zorného pole badatelů v těchto oblastech, vyvolané masivní desekularizací v některých zemích,¹⁶ nýbrž především o rozšíření perspektivy tradičních migračních studií prostřednictvím poznání (v mnoha

5. Tato konceptualizace je dnes široce zpočtybná (viz například Thomas Faist, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford: Clarendon Press 2000, 22-24; Charles B. Keely, „Demography and International Migration“, in: Caroline B. Brettell – James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory: Talking in two Disciplines*, New York - London: Routledge 2000, 43-60; 50; její uplatňování je ale i v nedávné minulosti však bylo značné.

6. Zdeněk R. Nešpor, *Konvergenční a sociálně sítěné hodiny: Průběh migrace k sociálně-přírodnímu ústřednímu prostoru 19. století ve světovém kontextu a v českém ústřednímu prostoru* 96. let, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2002, 22-23.

7. Robert N. Bellah, „Christianity and Symbolic Realism“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 9, 1970, 89-96; napovídá rovněž Mary Mudgeley, *Emigration as Religion*, London - New York: Routledge 2002.

8. Keonini přelbil vývoje migračních teorií podávají Caroline B. Brettell - James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory: Talking across Disciplines*, New York - London: Routledge 2000; S. Charles B. Keely, „Demography and International Migration“, in: *The Volume and Dynamics of International Migration*, 43-60; 50.

9. Charles Tilly, „Transnational Networks“, in: Virginia Yanis McLagan (ed.), *Immigrant Remittances: History, Sociology and Politics*, New York - Oxford: Oxford University Press 1990, 59-95; 85.

10. T. Faist, *The Volume and Dynamics of International Migration*, 43-60; 50.

11. Neil J. Smelser - Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton - New York: Princeton University Press - Russel Sage Foundation 1994; Richard Swedberg, „New Economic Sociology: What Has Been Accomplished, What Is Ahead?“, *Acta Sociologica* 48(2), 1997, 163-182. V češtině srov. Armita Etzioni, *Modely ekonomické sociologie*, Praha: Victoria Publishing 1995.

12. Teoretické a metodické úvahy tohoto posunu ve vztahu k migracím stačím jen diskutovat v monografii Z. R. Nešpora, *Konvergenční*, 27-30.

13. Srov. Robert Wuthnow, „Religion and Economic Life“, in: Neil J. Smelser - Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton - New York: Princeton University Press - Russel Sage Foundation 1994, 620-646; 629-630.

14. K. Bergerova religionistická a teologická díla srov. zejména: sborník Linda Woodhead - David Martin - Paul Heelas (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London - New York: Routledge 2001.

15. James F. Hollifield, *Migration Theory: Talking across Disciplines*, New York - London: Routledge 2000, 97-135; 117. Významným komparativním počinem bylo vydaní sborníku K. Stephen Warner - Judith H. Wittner (eds.), *Comparative Perspectives on Religion, Community and the New Immigration*, Philadelphia, Temple University Press 1998; z největšího tržního viz zejména Fenggang Yang - Helen Rose Ebaugh, „Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Minority/Minority Status in Home and Host Countries“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, 2001, 367-378.

16. Peter H. Schuck, „Law and the Study of Migration“, in: Caroline B. Brettell - James F. Hollifield, *Migration Theory: Talking across Disciplines*, New York - London: Routledge 2000, 187-204; 190.

reprezentativní. Výsledky šetření byly dále rozšířeny o analýzu publikovaných i nepublikovaných přímých pramenů, především tzv. subjektivních dokumentů.²⁵

Sociální funkce religiozity v českých západních emigračních letech 1948-1989

Empirická i komparativní literatura zdůrazňuje význam sociálních a symbolických pouť, která posilují vzájemné mezilidské závazky, sociálnost a solidaritu v rámci migračních procesů. Přímo platí, že „často nejde jen o sociální, ale také o symbolické vazby; zejména mezi uprchlíky a v zubraních je přijímatelci skupinou“.²⁶ Jinak řečeno také o nábožensky podmiňené interpersonální vazby. Vzhledem ke specifické situaci Československa v období komunistického režimu, kdy náboženská víra a znalosti bylo vždy více či méně potlačováno, se však religiozita projevovala i jako významný emigrační faktor.

Ještě než se budeme této otázce věnovat podrobněji, nutno udělat malou odbočku. Vzhledem k tomu, že provedený výzkum uchl primárně orientován na religiozitu studia a zároveň do značné míry akcentoval respondenty subjektivně vnímané „emická“ hlediska. k náboženské problematice se nevyjadřili všichni respondenti, nýbrž jen ti, pro které byla (at už s jakýmkoli hodnotícím znaménkem) subjektivně významná. V případě reemigrantů do České republiky šlo o 43 osob, z nichž naprostá většina (40 osob, 93%)²⁷ se sama označila za hluboce věřící, přičemž náboženství v jejich životech funguje jako významný subjektivní motivační faktor jednání, nebo se alespoň k náboženství stavěla neutrálně a akcentovala jeho vysoce pozitivní sociální význam. Naopak jen 3 respondenti (7%) považovali religiozitu za svého druhu přežití minulosti a nábožensky podmíněnou sociální kontrolu v některých západních společnostech. s níž se setkávali za „temné středověk“.²⁸

25 *Ibid.*, 22-23. Teoretická a metodická východiska pro studium migračních procesů prostřednictvím subjektivních dokumentů a otázky jejich srovnatelného významu řeší Virginia Yans-McLaughlin „Members of Self in History: Subjectivity, Oral Narrative, and Immigration Studies“, in: Virginia Yans-McLaughlin (ed.), *Immigration, Resocialization: History, Sociology, and Politics*, New York: Oxford University Press 1990, 254-290.

26 T. Faist, *The Volume and Dynamics...*, 102, str. 87, 30-35, 54, 97, F. Yang - H. R. Elough, „Religion and Ethnicity...“, 367; Suning Chan, „European and Asian Immigration into the United States in Comparative Perspective“, in: Virginia Yans-McLaughlin (ed.), *Immigration Resocialization: History, Sociology, and Politics*, New York - Oxford: Oxford University Press 1990, 37-75; *oj.*

25 Není Ji uvedeno jinak, vesměr relativní hodnoty jsou ve valběních procesech. Resp. č. 127 (13. 2003). V daném případě šlo navíc o příznivce východních náboženských tradic. Který kritizoval i kile západní křesťanství, mohl náboženský etnocentrismus.

případech fundamentální významosti náboženských faktorů v rámci všech procesů. Konceptualizace tohoto problému na jednom konkrétním případě přitom bude předmětem následujících úvah.

Zatímco totiž v období před druhou světovou válkou převažovaly v Československu ekonomicky motivované emigrace, především do zámoží, nástup komunistické diktatury vedl k nárustu politiky a ideologicky motivovaných odchodů za hranice. Jedním z důvodů emigračních vln v letech 1948-1989, třebaže nikoli důvodem jediným (nelze pominout ani hospodářské a osobnostní faktory),²⁹ bylo totiž právě potlačování religiozity komunistickým režimem. Jeho pád, který české země zároveň otevřel nové vlně globálních migračních pohybů, pak alespoň do určité míry znamenal „návrát religiozity“, respektive alespoň rozvolnění institucionálního tlaku vůči většině jejich formálně organizačních i privatizovaných podob. Z hlediska sledované migrační problematiky nastaly v 90. letech 20. století tři důležité změny. Česká republika se stala světkem přímého relativně velkých skupin nábožensky vymezených vln, zároveň došlo k reemigraci Čechů ze zemí někdejšího Východního bloku, která v mnoha případech proběhla také na náboženské bázi,³⁰ a konečně – přičemž ze sociologického hlediska jde o nejvýraznější pohyb³¹ – došlo k částečné reemigraci českých emigrantů na Západ z období vlády komunistického režimu. Právě této skupině, respektive partikulární otázce jejího dosud zcela pomíjené religiozity,³² věnuji tuto studii.

Studie vychází z dat získaných v průběhu autorova kvalitačního sociologického a sociálně-antropologického výzkumu, realizovaného na Sociologickém ústavu AV ČR v letech 2002-2003.³³ Výzkum probíhal formou nestandardizovaných rozhovorů se 100 respondenty na celém území ČR (dalších 30 respondentů tvořilo zahraniční referenční skupinu) a vzhledem k použité technice sběru dat lze považovat jeho výsledky za

17 Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 41-54.

18 Málo známou skutečností je např. nalornu přislíbené ukrajinských pracovníků v ČR ke Světům selčovými či k baptistům s významného náboženských skupin pro fungování daných komunit. Tomuto tématu se věnuje Helena Nesková, „Tolerance, intolerance a etnická vlna v České republice“, in: Olga Skerjavová (ed.), *Národnostní menšiny za přelomu tisíciletí*, Olava: Slezský ústav SZM - Praha: DIS RE 2002, 45-54.

19 Zdeněk R. Nešpor - Mariina Uroardová - Marek Jakoubek, „Čestí nekatoáci v rumunském Banátu s v Bulharsku IV: Religiozita reemigrantů. Závěry“, *Liše mřoz: Revue pro etnologii, antropologii a etnologii komunikace* 8, 2002, 85-104.

20 Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 54-59.

21 Celkový přehled o české západní emigraci 90. let 20. století viz Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 52. „The Disappointed and Disgruntled: A Study of the Return in the 1990s of Czech Emigrants from the Communist Era“, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 33(6), 2002, 789-808.

22 Podrobnější teoretické, metodické a technické vymezení výzkumné práce viz Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 60-61.

V intenzitě osobního prožitku, jeho racionalizace a verbalizace, nezávisle na formálním přihlášení se ke konkrétním církvám a náboženským skupinám (např. prostřednictvím censu), přitom nepochybně jde o výrazně pozitivnější přístup k religiozitě, než je v české společnosti běžné. Níže budu zkoumat důvody i další implikace tohoto reemigrantského postoje, na tomto místě je však třeba říci, že takto zkoumaná religiozita skupiny emigrantů, kteří návrat do ČR v 90. letech 20. století odmítli, byla značně menší. Alespoň zdánlivě. Náboženských otázek se tak či onak dotýká 11 respondentů (43,7%), z nichž jen 8 (73%) zastávalo podobné postojní stanoviska. Differenci v hodnocení religiozity jakožto významného osobního a sociálního faktoru mezi reemigranty a těmi, kdo reemigrační odmítli, přitom můžeme vysvětlit odlišným přístupem sociální majority daných zemí k náboženskému otázkám. Na jedné straně sáhne se kularizovaná česká společnost²⁷ a její módy sociálního jednání náboženskou angažovanost, sebe pochopení a sebe deklaraci v jistém smyslu pro-vokovaly, zatímco v řadě zemí západního světa k ničem takovému nedocházelo, a proto respondenti nepovažovali za nutné se o svém náboženském přesvědčení zmiňovat. Do hry však vstupuje ještě jeden faktor. Poměrně značná část zahraničních respondentů totiž pracovně a sociálně patří mezi příslušníky vysoce vzdělané mezinárodní technokratické vrstvy, tedy jedné ze dvou nejskularizovanějších sociálních skupin.²⁸ Výjimek potvrzujících pravidlo²⁹ současné celosvětové deskularizace.³⁰ Slovo jednoho respondenta:

byl politizen nějaké doktríně, at už nábožensky nebo politicky, je krokem zpět proti času a vývoji, kdy byla člověku upřisrána svoboda samostatně se rozhodovat, co je „dobře“ a co „špatně“. [přibližně] téměř 300 let katolického teroru v letech 1620 až 1918 a 40 roků komunistu by mělo jít jen stačit k usnu, aby se už nemuseli odeví zlatě společat na náboženskou autoritu.³¹

Mezi reemigranty do České republiky naproti tomu nebyl tento typ re-spondentů tak hojně zastoupen, přičemž většina z nich se zároveň považuje za svého druhu „vývoze“ a prostředníky západního kulturního kapitálu, včetně náboženského, do českého prostředí, a to nezávisle na vlastním náboženském přesvědčení. K této otázce se ještě vrátím níže, nyní však již

27 Toto tvrzení nepochybně platí i pro formálně organizované religiozity; přitom je však otázkou, není-li vhodné souborou českou zbrožovat charakterizovat také jiným způsobem. (Stov. k tomu mou reemigr. in: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38(5), 2002, 637-647; viz i 167 Zdeněk R. Nešpor, „Česká folková hudba 60. 80. let 20. století v kontextu sociologie nábožensství“, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 39(4), 2003, 79-97). Dané tvrzení se tím ovšem nijak neustí.

28 Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview“, in: Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Renouveau Religion and World Politics*, Washington: EPPC – Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, 1-18.

29 Resp. č. 61 (31.3. 2003).

můžete věnovat pozornost sociální roli religiozity při odchodech českých emigrantů na Západ a v jejich integraci do tamních společností.

Na první místo je třeba zdůraznit, že mezi českými emigranty před komunistickým režimem byla poměrně významná skupina židů, statisticky mnohonásobně převyšující prakticky judaismu v české populaci (6 respondentů; 11%). Slo přitom vlastně o pokračování předválečných a bezprostředně poválečných emigrací židů ze střední Evropy, aniž ovšem bylo emigrace nutné vést do „zaslíbené země“. Mnohdy byl dokonce pravdou právě opak, resp. křivě židovští emigranti se bezprostředně po svém odchodu z ČR na čas usadili v Izraeli, protože to pro ně bylo vzhledem k izraelské imigrační politice výhodné, avšak záhy židovské star začaly se opouštět. Izraelská kombinace vyhraněné formy nacionalismu s náboženským vyznáním byla většině židů přicházejících z Československa silně proti rýchlí a nedokázali se do tamní společnosti náležitě integrovat. Podobně se přitom stavěti i k ortodoxním židovským komunitám kdekoliv ve světě; slovy jednoho respondenta:

v podstatě jsem se uvědomil, že jsem žid z Prahy, což je výř než z Ostravy nebo z Krakova. A úplně jiný, než z Brnače nebo ze Státa.³²

Židovští emigranti, třebaže při jejich odchodu z Československa hrálo náboženské významné důležitou roli, vykazovali podstatně toleranější postoj k jinověrcům a celkově se hlásili spíše k liberálním proudům moderního judaismu. Tyž respondenti poznal odlišnost pražské židovské obce 60. let a amerického judaismu záhy po svém příchodu do Spojených států, neboť

jak to moje prostředí doma bylo svobodomyšlnější, tak u jejich ně tolik. Já jsem třeba chci chodit s jeitnou křesťankou, a vous říkali: „Ne, Jo, to my by sme našim synům nevolali!“³³

Emigranti tohoto typu se proto nejčastěji usazovali v liberálním židovském prostředí, ve Spojených státech či ve Spojeném království.

Nezávisle na své náboženské liberálnosti se většim židovští emigranti setkali s podporou svých souvěrců v zahraničí, přičemž její útra byla podstatně větší než „obecná podpora“ poskytovaná českými emigrantskými kruhy nově přichozím.³⁴ Tím nemá být řečeno, že by se čeští emigranti stali jedním z (někdejších) židovských spoločenství na náboženském základě. K takovému (sebe)vynezdování v prostředí zahraničních Čechů naprosto nedocházelo. Židovští emigranti se účastnili jejich aktivit ve stejné míře ja-

30 Resp. č. 76 (5.3. 2003).

31 Resp. č. 76 (5.3. 2003). Přesto nekone: jen dva z pěti židovských respondentů výslovně uzavřeli vztahy mimo společenský judaismus.

32 Resp. Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 51-53.

ko všichni ostání. Jejich vlastní, nábožensky podmíněné sociální vazby však byly silnější, ve většině případů jim zajistily první ubytování a často i první pracovní kontrakty na Západě,³³ tedy nejdůležitější podmínky pro sociální fungování. Někteří z židovských uprchlíků z Československa se pak dokonce stali významnými představiteli zahraničního a mezinárodního židovského kulturního a sociálního života, ačkoli šlo spíše o výjimečné případy. Naopak nabídka pracovních příležitostí prostřednictvím formálních i neformálních organizací a sítí uvnitř židovské náboženské komunity zůstala otevřena všem praktikujícím, přičemž většina z nich byla vskakovat využita. Židovští uprchlíci z Československa proto nepřestali akcentovat své náboženské významy. Zůstal jim vlastní či spíše ještě pevnější

pohled na svět židovským jazykem ve svazku toho – je to dobrý, pro židy, nebo se ni to dobrý pro židy je to špatné, i ve kterém respondent nikdy nechtěl a žiti odotit], neboť už to dobý pro stať traelj“³⁴

V případě emigrantů jiných vyznání nebyla situace tak vyhraněná: jen pro malou část z nich náboženský – respektive jeho potlačování v socialistickém Československu – hrálo podstatnější úlohu při jejich odchodu na Západ (2 případy; 4% věřících a 2% všech respondentů). Větší byla role politických, ekonomických, sociálních, osobnostních či dalších důvodů. Nezávisle na tom se však některým emigrantům dostalo křesťanské pomoci či v jejich prvním po-emigračním období, zejména v podobě ubytování a stravování v azylových domech či zprostředkování (a zaplacení) ubytování jinde (7 případů; 17% věřících a 5% všech respondentů).³⁵ Brzy po svém vzniku se na této formě svazání pomoci většinou českým emigrantům začaly podílet i jejich vlastní (především katolické) církevní organizace, přičemž k nejbližším patří londýnský *Velhrad* či mnichovská farma sv. Štěpána. Kromě Londýna a Mnichova existovala katolická obniska emigrace, poskytující duchovní i materiální pomoc nově přichozím i již integrovaným Čechům v zahraničí, také v Římě, Paříži a Vídně.³⁶ Vzhledem k podstatně nižšímu zastoupení protestantů v české populaci, jakož i z dalších důvodů, byla úloha protestantských komunit v české emigraci menší.

33 Jedním z důvodů této vysoké míry sociální pomoci na náboženském základě byl zejména postoj některých křesťanů, kteří se snažili využít těžké životní situace židovských emigrantů, aby na nich vynutili konverzi, např. „výměnou“ za ubytování v azylovém domě, jak si stěžovala jedna respondentka. Resp. č. 33 (18.11.2002).

34 Resp. č. 92 (20.3.2003).

35 „Tak zvané Missionshaus, to bylo celý servisován, všecko na sítě, první třída hotel“ s vědomostí vzpomínala jedna respondentka na pomoc švýcarské katolické církve. Resp. č. 46 (2.1.2003).

36 Jan Šřibůň, „Katolická církev v českých zemích v čase dvou totalit“, in: Libor Jan (ed.), *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2000, 78–113: 84.

Uplatily se zejména až ve druhé velké emigrační vlně, po roce 1968, kdy Československo opusila většina emigrantů protestantských vyznání,³⁷ a to především formou přímých sociálních kontaktů s konkrétními faráři. K vytvoření trvalé organizace českých emigrantů protestantských vyznání z obou stran – vizy komunistického režimu nikdy nedošlo, ačkoli například ve Švýcarsku se podobné snahy objevily (Curcy).³⁸ Ve Spojených státech se někteří z těchto migrantů zapojili do činnosti již existujících protestantských sborů, vytvořených českými emigranty z 19. a první poloviny 20. století, šlo však spíše o výjimečné případy.³⁹

Přes relativně nevelký význam církevních struktur v prvním poemigračním období nelze jejich slabou při adaptaci českých emigrantů v zahraničí společnostech podceňovat. Z dlouhodobého hlediska se staly ispolu s krajauskými spolky sokolskými organizacemi a do určité míry i s exilovými politickými stranami⁴⁰ významnými centry sociálního a kulturního života těch zahraničních Čechů, kteří se rozhodli uchovat si „jistou míru češství“, symbolické spjení se „starou vlastí“. V rámci církevních organizací docházelo ke krajauskému sdružování, jež sice nebylo nejvýznamnějším typem sociálních kontaktů emigrantů, většinou se rychle integrovali do hostitelských společností, přesto jim však pomáhalo při této sekundární socializaci i v řešení konkrétních životních problémů, zejména při zprostředkování zaměstnání apod.⁴¹ Toto náboženské zakotvení se přitom obvykle nestalo nějakou „folklorní frází“, jako tomu začasté bylo v případě „krajauské etnicity“ a krajauského sdružování vůbec,⁴² nýbrž philo velmi důležité sociokulturní funkce.

37 Mezi protestantskými emigranty v letech 1968–1989 bylo i poměrně značné množství farářů (většinou těch, kteří již dříve ztratilí sváti souhlas k vykonávání duchovenství činnosti a pro které tak emigrace byla jednou možností napuštění tohoto životního postání). Jejich naprostá většina, namídl od katolických emigrantů, se po krátkém čas se stala faryi zahraničních církvi (především ve Švýcarsku, Spojených státech a Spojeném království), někteří po roce 1989 reemigrovali do Československa. Svatopluk Karásek (– S. Hájek – M. Plzak), *100 let výborné: Kuchyně, Praha: Kalich 2000*, 218.

38 Např. resp. č. 9 (6.6.2002).

39 Tato otázka se věnuje především Joseph Chabá, *The Czechs in the United States, Washington: SVU Press 1987*; Zdeněk Jiráček, *Československá politická emigrace a poválečná exila*, Brno: Prais – Praha: Ústav pro sociální dějiny AV ČR 1999; Zdeněk Jiráček – Milos Trápl, *Emigraní politika v letech 1948–1956*, Olomouc: Centrum pro Československá exilová studia 1996; Milos Trápl, *Exil po útoku 1948*, Olomouc: Centrum pro Československá exilová studia 1996. Provalení výzkumu mezinárodně uznávané je značné přeceňování úlohy krajauských (a především politických) spolků i rámci české západní emigrace v dosavadní odborné literatuře, neboť většina emigrantů se tímto typu sdružování spíše vyhýbala.

40 Jan Filipek, *Židovské dějiny Československého exila*, [s.n.]: n. nakl. 1999, 61; Z. Jiráček, *Československá politická emigrace*, s. 41–45.

42 Z. R. Nešpor, *Reemigranti*, s. 38, 43–45.

Nezanedbatelné konečně bylo i mediální a kulturní působení těchto náboženských skupin, značně přesahující komunitu věřících českých emigrantů a šířící se dokonce i do Československa⁴³. Tu je třeba zmínit především výrazně se projevující katolicismus na vlnách *Rádia Svobodná Evropa* (RFE) v 50. a 60. letech. Značnou část první generace redaktorů RFE tvořili farníci mnichovské svatoštěpánské farnosti, angažující se v katolickém sdružení *Větrnáček* či v tamní odbočce *Křesťanské akademie*, což se významnou měrou projevovalo ve vyslání struktur této rozhlasové stanice.⁴⁴ Nejprve s příchodem nové emigrantské vlny po roce 1968, když některé příslušníky vedení RFE angažovalo, se tato situace začala postupně měnit. RFE se začala do určité míry „sekularizovat“, neboť podle (oprávněnějšího) názoru nově přichozích emigrantů se v Československu obecně snižoval zájem o náboženskou problematiku. Avšak ještě i po příchodu RFE do Prahy v letech 1994–1995 jeden z jejích redaktorů prohlásil, že „my jsme tady vlastně taková misijní stanice“.⁴⁵

Jesté důležitější než působení náboženských organizací českých emigrantů, které se výrazněji dostalo jen jejich věřící části, bylo setkání prakticky všech utěčených s podstatně větší sociální rolí náboženství v hostitelských zemích, než na jakou byli zvyklí. Československo bylo již v meziválečném období silně sekularizované a hojně se v něm uplatňovala protináboženská propaganda, přičemž komunistický režim tento trend samozřejmě velmi posílil. Čeští emigranti se proto na Západě setkali s velmi různorodým a mnohdy i politickým a ekonomickým významem členství v náboženských skupinách a s nábožensky zakotvenými sociálními zvyklostmi a normami, které nezbytně museli v rámci své sekundární socializace internalizovat. Bylo tomu tak prakticky všude v mimoevropské oblasti (Spojené státy a Kanada, některé země Latinské Ameriky, Austrálie, Jižní Afrika) a v případě emigrantů z let 1948–1968 do značné míry i v západní Evropě, přestože evropská sekularizace v poválečném období rychle postupovala.⁴⁶ Nepochoytně extrémním případem byla Jihoafrická republika, kam směřovala významná část českých emigrantů bezprostředně po roce 1968.

⁴³ V Africe *revoluční*, teď už samozřejmě ne, teď je to jiná [jezuitská] Afrika ... tam třeba svatý Jiří do obchodu, zaplatit mizernou ... a prosit přisáhat, že to doplatíte, a to zboží vám vyдах jenom poslat na slovo. ... Tam stačilo skutečně přijít, položit ruku na Bibli a říct: „Ano, já jsem tu univerzitu udělal“ a oni vám to věřili“.

⁴⁴ J. Šifřínová, „Katolická církev...“, 86, 92–93.

⁴⁵ Resp. č. 54 (14. 2003). Další přímoji pančnicki, tehdejší redakce RFE.

⁴⁶ Resp. č. 59 (21. 5. 2003).

⁴⁷ Ale např. ještě i emigranti do Skandinávie z roku 1978 si silně uvědomovali religiozitu podstatné části tamní společnosti v extrémně pokrokové se projevující tamní náboženským hnutím *Lacshadami*. Resp. č. 123 (21. 5. 2003).

⁴⁸ Resp. č. 69 (13. 2. 2003).

Křesťanská společnost jihoafrického apartheidu byla do značné míry izolovaná od vnějších vlivů, a právě proto v ní došlo k petrifikaci mimořádně vysoké sociální role náboženství a religiozity podminěných hodnot, s níž se museli vyrovnat všichni přichozí emigranti. Na druhou stranu právě tato vysoká míra religiozity a její vliv v hodnotové oblasti velmi usnadnil jejich sociální akceptaci a zjednodušil jejich přijetí do bělošské části jihoafrické společnosti. Svou roli zde jistě hrálo i to, že prakticky žádnou podmínkou, kterou JAR kladla českým zájemcům o imigraci, bylo to, že nikdy nesměli být členy komunistické strany.

Setkala-li se velká většina českých emigrantů ve vyspělém světě s vyšší mírou religiozity, než jakou znala z domova, významovalo to ještě její pozitivní hodnoty. S negativním hodnocením se však setkáváme jen v malé části případů (1 respondentů; 8%). Často navíc ve spojení s názorovou mítou skutečného porozumění náboženské problematice.⁴⁷ Naproti tomu většina respondentů naopak hodnotila vyšší religiozitu západních společností kladně, a to i v případě, že sami byli nevěřící. Uplatňovala se podle nich především v hodnotové oblasti, často působením silného sociálního tlaku, a v tomto smyslu prostupovala všechny institucionální sféry. Jinak řečeno, „Weber má pravdu“ v přičemž názor o fundamentální náboženské podmíněnosti hodnotového zázemí kapitalistického podnikání samozřejmě sdíleli i další respondenti nezávisle na (ne)znalosti slavné teze o „protestantské etice“. Jeden příklad za všechny:

Já bych to náboženství nejudicoval, alespoň co se mneálky týká. To je náky

Desatero a to platí. ... Tam prosit je přisáhati Nepobradeš, tak se nekrade.⁴⁸

Někteří respondenti – především ti, kteří odmítli reemigraci – dokonce zdůrazňovali i náboženský rozměr současné evropské integrace.⁴⁹ Rozpoznání (částečné) náboženského charakteru západních společností a obavy k těmto sociokulturním hodnotám, stejně jako jistá vděčnost za případnou pomoc z této strany (pokud k ní došlo), však ještě nemuselo znamenat aktivní participaci. Ve většině případů ani neznamenalo. Zároveň dané hodnotové a symbolické zázemí museli alespoň do jisté míry internalizovat všichni respondenti, nebo se s ním museli alespoň „naučit žít“; nábožensky angažovanými se v místních církvích hostitelských zemí stala jen malá část (19 respondentů; 15%). Další se buď angažovali

⁴⁸ Např. jeden respondent hovořil o „křesťansko katolické společnosti“ v USA. Resp. č. 120 (6. 3. 2003).

⁴⁹ Resp. č. 48 (9. 2. 2003). Další respondentka tuto skutečnost opsala slovy: „Ne, že by v Německo nebo v Anglii chodili lidi každou neděli do kostela ... ale jejich život je od kolešky ovlivněn tímto. Křesťanstvo etickou.“ Resp. č. 54 (14. 2003).

⁵⁰ Resp. č. 122 (14. 5. 2002).

⁵¹ Resp. č. 30 (12. 3. 2002).

v emigrantských církevních a náboženských organizacích nebo jejich setkání s odlišným typem zbožnosti vedlo k „vytvoření soukromého náboženského názoru“.⁵² Kanadský emigrant, věřící katolík, uvedl, že po selhání s tamní minoritní katolickou komunitou a některými jejími postoji a aktivitami, plynoucími právě z menšinového statusu, „začal jsem dělat nově svůj katolicismus podle svého. říkal jsem, že jsem český katolík“.⁵³

Jindy to zase byla emigrace a tíra řada respondentů (první) setkání s vyšší sociální mírou religiozity, co je vedlo k náboženským konverzím. Tak na jiném empirickém materiálu upozornil K. Park, naprosiv přítomně jde o okrajový jev.⁵⁴ V případě českých emigrantů na Západě ovšem tak daleko dospěla jen jejich malá část. Ke křesťanství konvertovali jen 2 respondenti (1% v zatměno v ostatních plináčech buď již šlo o věřící osoby, nebo úto lidé zůstali věrní svěmu ateistickému přesvědčení). Relativně častější naproti tomu byly konverze k nejrůznějším minoritním náboženským skupinám, většinou orientálního původu, či – ještě spíše – k nepřítis jasněmu, silně privativovanému konglomerátu teologických představ častobně přijatých z dálnovýchodních náboženských tradic, do značné míry ovšem vnímaných „západní optikou“. Pro tento typ náboženského (ne)bevyomezení jsem již jinde zavedl označení „amorfni religiozita“,⁵⁵ zatímco P. Heelas hovoří o „HS-faktoru“.⁵⁶ Tato skutečnost si s dostatek jasné uvedomil již citovaný respondent, podle kterého

všichni smí, bohužel hlavně západokřesťanskou kulturní esklávou, byl mně reálně siračné sete, protože se z toho člověk v životě nedostane. I když jsem se narodil v komunistu, v rodině naprosto bezvěrecký, tak stejně ty hodnoty tam sou a věřko z nich dál jít. Ale díky Bohu, že lady nebyl islám!

K tomuto typu náboženského přesvědčení, s nímž se poprvé setkali až v cizině, se přitom hlásili čtyři respondenti (3%).

Religiozita západních reemigrantů a soudobá česká společnost

Přestože náboženské přesvědčení nebylo nejdůležitějším faktorem při adaptaci a integraci českých emigrantů do vyspělých společností, jeho ro-

- 52 Luděk Přibor, *Češi očima evropanů aneb Osobnostevat pohledu zvenku*, Praha: Annonce 2000, 334.
- 53 Resp. č. 90 (19.3. 2003). Podobně resp. č. 37 (4. 10. 2002) protestantského vyznání.
- 54 K. Park cit. dle C. B. Brettell, „Theorizing Migration...“, 117. Srov. též F. Yang – H. R. Ebaugh, „Religion and Ethnicity...“, 374.
- 55 Z. R. Nešpor, „Česká folková hudba...“, 85.
- 56 Paul Heelas, „The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality...“, in: Janina Woodhead et al. (eds.), *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*, London – New York: Routledge 2002, 351–377, 370.
- 57 Resp. č. 127 (21.5. 2002).

li v životě části z nich nelze podceňovat. Stejně tak tomu bylo i v případě reemigrantů po roce 1989, tedy menšiny emigrantů, která se po Sametové revoluci rozhodla vrátit do českých zemí. Nejobecněji přitom lze říci, že sice jen naprosivá minorita do České republiky reemigrovala primárně z náboženských důvodů a jen o málo větší část reemigrantů se aktivně zapojila do českého náboženského života, přesto však velká část ostatních na základě svých zahraničních zkušeností negativně vnímá názkou míru sociálních projevů české religiozity. Právě z ní západní reemigranti často vyvozují strukturu a funkční důvody pomalosti české sociální, ekonomické a politické transformace, přetrvávání „bolševického myšlení“, jež – i když v řadě negativních průvodních jevů těchto procesů.⁵⁷ Při vědomí nezhavozí jisté korekce takto získaných informací přitom můžeme v tužici častomnožičně se totiž považovat právě reemigranti za srovnatelně důležité informátory stran současného stavu české společnosti a jejich sociokulturních i symbolických rozměrů.⁵⁸

Primárně náboženské důvody vedly k reemigraci do českých zemí jen malou část západních emigrantů (7 respondentů, 7%), přičemž téměř z poloviny šlo o „náboženské profesionály“, katolické kněží či protestantské duchovní. Ani ti se však nevrátili všichni a tím spíše ne hned po Sametové revoluci, neboť ze stejných důvodů cítili svou vázanost na zahraniční církve, které jim poskytly sociální prostor pro jejich působení, a vědomí jisté povinnosti a závazku vůči nim. Patrně nejznámější duchovní z řad reemigrantů, Svatopluk Karásek, toto dilema vyjádřil slovy:

V Carvychu mi to [dojždění do ČR] uobrováči čím dál mň ... Protože mi umožnit ten rok a půl v Čechách, tak teď zase cítím, abych jel naplo v Carvychu ... Posledních šest let jsem byl ve Švýcarsku vlastně proti své vůli. Blonková má tam rošnja ta církev, připadal jsem si jako ve lesáckém křtinále.⁵⁹

Podobně jako v případě emigrace i při reemigraci do ČR jen část nábožensky založených reemigrantů zakotvila v českých církevních kruzích. Opět se přitom ukázala jako méně problematická reintegrace židů do židovských obcí (především pražské). Všichni čtyři židovští reemigranti (4% všech reemigrantů), jakkoli jejich náboženské přesvědčení s reemigrací nijak nespojilo, se aktivně zapojili do nového budování židovských obcí a byli náboženskou komunitou vysoce pozitivně přijati. Dva z nich, jeden muž a jedna žena, dokonce prostřednictvím sociálních kontaktů uvěřili židovské obce nalezli své životní partnery.⁶⁰ Úloha tohoto ná-

58 Srov. např. L. Přibor, *Češi očima evropanů...*, 16.

59 Tematická a metodická východiska této kasepkuabace viz Z. R. Nešpor, „Disappointed and Disoriented...“, 739–792.

60 S. Karásek, *Vánoce...*, 219–242.

61 Resp. č. 57 (21.5. 2002) a č. 99 (20.3. 2003).

boženského společenství v rámci reemigrace však zůstala omezena na poskytování sociálního proslonu, případně i jisté míry sociálního vlivu reemigrantům, aniž v ní častěji docházelo ke zprostředkování pracovních či socioekonomických kontaktů, jako tomu bylo v zahraničí.

Akceptace křesťanských reemigrantů jejich mateřskými náboženskými skupinami (zvláště pomíneme-li do značné míry specifickou situaci reemigrujících duchovních, kteří všichni byli příjati výsoco pozitivně), byla naproti tomu podstatně složitější. Vzhledem k jejich sášímu sociálnímu zájmu se zde navíc mnohdy uplatnil i negativní postoj české majoroty vůči reemigrantům. K bezproblémové integraci došlo jen v sedmi případech (19%), zatímco všichni ostatní větší reemigranti zůstali buď na okraji daných náboženských komunit, nebo dokonce mimo ně. Výše citovaného kanadského „českého katolika“ vedlo dokonce seikání s reemigrujícím členem českého katolicismu k ateismu,⁶¹ přičemž jiná respublikánka či seřoval na naprosto nekřesťanské normy sociálního chování v prostředí katolické charitativní organizace.⁶² Na nepřípadné velkou rúmu nedvěry, intolerance a nedostatečnou funkci interpersonálních vazeb uvinit můžeme však stěžovali i respondenti z řad protestantů.⁶³ Tato situace vedla k poměrně značné náboženské desocializaci západních křesťanských reemigrantů – zůstávají sice věřícími, avšak stojí mimo běžný církevní provoz. Podobně tomu bylo i v případě všech věřících reemigrantů hlásících se k východním náboženským kulturám (3 respondenti; 3%).

Vzhledem k poměrně malému rozsahu vzorku, respektive jeho další vnitřní diferenciaci na náboženském základě, nelze s určitostí posoudit vliv příslušnosti k jednotlivým vyznáním na případnou reemigraci subjektů. Z daného vzorku reemigrovalo 67% židů, 75 % stoupenců privatizovaných forem východní religiozity a 90% křesťanů. Podobně je tomu i v případě vlivu hostitelských zemí na náboženské aspekty reemigraci. Pomíneme-li statisticky zavádějící případy,⁶⁴ největší „míra návratnosti“ nábožensky založených reemigrantů byla ze Spojeného království (88% reemigrantů bylo věřících), z dalších anglosaských zemí (Spojené státy, Austrálie, nikoli však Kanada) a Rakouska (ve všech případech okolo 40%). Přitom však i relativní planost těchto čísel, a tím spíše k nim vedoucí sociální situace, musí být ověřena dalšími výzkumy a nelze z nich na daném místě vyvozovat žádné závěry.

Snad ještě důležitější než konkrétní reemigrační zkušenosti stoupenců různých náboženských přesvědčení je však většimový názor českých zá

61 Resp. č. 96 (19.3. 2003).

62 Resp. č. 60 (13.2. 2003).

63 Resp. č. 12 (9.7. 2003).

64 Například z Nizozemí reemigrovaly dva subjekty, z nichž jeden byl věřícím – slo by tedy o 50% návratnost věřících.

vidních reemigrantů na současnou majoritní společnost, neboť věřící i nevěřící ve vzkřísě stode akcentují relativně malou či jen deklarativní sociální roli religiozity v České republice jako hlavní důvod „transformačních problémů“. Standardní fungování mezifilských vztahů, politiky a především ekonomické slery, ke kterému česká transformace směřuje, je totiž podle názoru naprostě většiny respondentů do značné míry podmiňováno termalizaí náboženských hodnot, k čemuž v dušiční České republice nedochází. Ať reemigranti tento problém konceptualizovali jako prokřiklad (západní „křesťanské tradice hodnot“ a (post)komunistického) „totalitního myšlení“⁶⁵ nebo faktotli jinak, nezávísle na svém náboženském přesvědčení se shodovali na tom, že

duchovní stránka, veškerý [ČR], v rámci toho kapitalismu lidí bozřejmě přouže má v to, že se tam není ... Správně lidí umozřuje v křesť, nezaměřili se na d... abovně traučtu záročí v křesťan... prostě cítili majetek. A to má vlně zřetelný.⁶⁶

Lidi jsou si v USA, obrovsky nepochopily, to u nás [ČR] není ... Vlivem té konkrétní propagandy byly lidé myšlení lady v Čeřech, asi nejpopulističtější země Evropy. Zatímco v Americe, já, jen pokrok jde předevšim z Ameriky, v Americe vlastně skoro nevěděliti úroveň nejkráče. Jsou to nejuznejší nábožensví ... poustane však je, že v něbo vyššího věří. A vóni i poče tolar nákyim zřívobem je praktické střeče langujou.⁶⁷

Z této nábožensky podmiňené dichotomie mezi současnou českou společností a některými společnostmi vyspělými podle respondentů pramení fundamentální rozdíly v sociálním jednání, projevující se v rodicím se českém kapitalismu např. konzumním vztahem k majetku, krátkodobou perspektivou „rychlého zbohatnutí“, toleranci ke korupci a dalším nedejme praktickým.⁶⁸ Základní rozdíly je pak v privatizaci sociálního prostoru, v ohledech pouze na osobní či úzce rodinný prospěch, aniž je bráno do úvahy blaho většího sociálního celku, což se projevuje především v praktickém každodenním jednání.

Česká republika nechýbí morálka, taková ta velka skona, o nížž mlouví Jan Pieřidnt Havel. Víte, tomu já sem buď více nerozuměl, nebo sem si myslel, že je to prázdne lačchání ... tedy nechýbí taková ta teoretická morálka, tedy chýli docela prosně lidská slušnost. A to je mnohem důležitější.⁶⁹

Na absenci tohoto rozměru v současně české sociální kultuře přitom žehřili prakticky všichni reemigranti, neboť si třeba v pracovních oblastech museli (znovu) zvykat na vysokou míru nepoctivosti. Nejčastěji se ovšem o ja-

66 Resp. č. 19 (13.6. 2002).

67 Resp. č. 43 (5.12. 2003); tato respondentka byla nevěřící.

68 Resp. č. 59 (31.1. 2003).

69 Z. R. Nešpor, *Reemigrace*, ... 71-79.

70 Resp. č. 89 (18.3. 2003).

kousí „globální nepoctivost“, nýbrž o nepoctivost vyvolanou primárně kauzou po co možná okamžitě osobním prospěchu bez zvažování delší časové perspektivy. Tento typ sociálního jednání, slojící v přímém protikladu k weberovské „protestantské etice“ a její koncepci návratnosti frontality, přitom můžeme charakterizovat prostřednictvím anglických termínů *bonerity* a *integrity*.⁷¹ Objí znamená poctivost, avšak v prvním případě poctivost primárně podmíněnou obavou z trestu, zatímco ve druhém poctivost se vztahuje k významným vnitřním hodnotám, poctivostí plynoucí z hodnotové racionality (Weber).⁷² Důsledkem osobnosti *integrity* je totiž vysoká pracovní etika, dlouhodobá úspěšnost kapitálových investic i včetně sociálního a kulturního kapitálu a v neposlední řadě životní optimismus v intencích jamesovského pojetí „náboženství zdravé mysli“.⁷³

Ze slov „křesťanské sebehvěry“ ovšem dovoďte to, že si vážejí sami sebe... Ten, čí ověření je třeba zkusit, věří, že proto nekouká v samostatné a rozdílné směry. Ne jano, ne by se na to mohlo pohlížet, ale pro sebe samého... [Zatímco] tady [KR] nejí etika, etika lidská, etika obchodní. Tady v podstatě všechno je upláceno, tady je korupce naprosto v každé a já bych řekl, že jsou jenom výjimky, který je korupce nepodléhá. Právilo je korupce... Češi jsou šikovný a dokážou být poctiví... když mají pocit, že na tom záleží nebo když jsou přinuceni. Ale je tu taková ta podivná samičbunost. Ten člověk se třeba žít poctivě a svou práci dělá dobře, ale potom, jak má příležitost, tak vás zaskočí.⁷⁴

Jak již bylo zmíněno, s podobnými – avšak ze subjektivního hlediska mnohem horšími – problémy a nedostatky se reemigranti setkávají i v rámci českých náboženských organizací. Často zde totiž nalezájí pokrytectví, patrně především v receptce vztahu náboženských skupin i jednotlivců ke komunistickému režimu, které se někdejší „spolupracovníci s režimem“ (většně přímých agentů StB) namnoze snaží zakrýt obzvlášť horlivou vnější zbožností. Oslatně, alespoň podle mnohých nábožensky založených reemigrantů, tak či onak s režimem kolabovali téměř všichni – zatímco „domácí“ emigrantům vyčítají relativní snadnost života ve

71 Za tuto koncepci viz vděčím Josp. č. 126.

72 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley: University of California Press 1978, 24–26, 339.

73 William James, *Průběh náboženské zbožnosti*, Praha: Melantrich 1930, 68–100.

74 Resp. č. 83 (12.3. 2003). Pro přesnost dležno dodat, že 3 respondenti (reemigranti z Kanady, Spojených států a Rakouska) napřak vyjádřili přesvědčení, že vysoká sociálně-kulturní role v těchto zemích tradičně připsovaná religiozitě, není než výprázdňnou skřípku. Např. resp. č. 98 (26.3. 2003): „v Rakousku je mnohem více přesvědčených ateistů než v Čechách, formální církevnictví s tím nebuje roli.“ S ohledem na rovněž (mnohdy teologické) aspekty sledované problematiky však tato skutečnost zlehčí na její pravdivost, naprosto nebráje roli, neboť sociální tlak podmiňující sdílení náboženskými hodnotami se samozřejmě uplatňuje bez ohledu na jejich „vnitřní pravdivost“.

svobodném světě a mnohdy i „neoměrně“ materiální bohatství. V této atmosféře vzájemného podezřívání, závislosti a nesnášenlivosti ovšem těžko najít „společnou řeč“ a mnohdy i společnou cestu. Navíc k tomu přistupuje ještě jeden faktor, vývojová dynamika jednotlivých náboženských skupin. Slovy jednoho respondenta, češkově popisujícími období vlády komunistického režimu, ale dobře aplikovatelnými i na stav křesťanských církví v této době:

těžko s představit čísní situaci. Byly stále rny, společností fungovala stále vojně, používala stávajících technologií, na křesťanských místech se cítili už lidé. Snad jenom Litvaňský Egypt v době své největší stability se s nimi mohl vyrovnat... Na novověkou společnost v ústředí byly mlčky... v cyklickém, bezčasé se odvíjela sekulace slavnosti každého výjevu... a zároveň připomínalo zvlášť pozdně bronzové doby.⁷⁵

Celosvětový náboženský vývoj se však zatím nezastavil, spíše naopak, takže Sametova revoluce zařadila většinu církví⁷⁶ naprosto nepřipravenou vyrovnat se se sociopolitickými důsledky pozdní modernizace (či postmodernizace) a globalizace, stejně jako s inter- i intracírkevními posuny posledních desetiletí. „Tradiční“ reakcí na tento stav se stal nárust náboženského fundamentalismu všeho druhu, především jeho „lidové verze“. Fundamentalismus tohoto typu, který podle názoru reemigrantů vykazuje značnou část „domácích“ věřících, se přitom neprojevuje ani tak v teologii (jež je přenechávána „náboženským profesionálům“), nýbrž především v interpersonální komunikaci a (deklarované) každodenní etice, respektive v některých konkrétních oropraktických dírazech.

Podle názoru křesťanských reemigrantů se tak současná česká náboženská scéna dělí na mlčíci, ve více dosti vlašnou, „ze zvyku věřící“ většinu – a na malé, agilní kroužky, *ecclesiole in ecclesia* (Wach), vykazující zřetelné sektářské rysy. Taková skupina mladých křesťanů, „to je v českých podmínkách super typická konzervativní parta,⁷⁷ prohlásil jeden reemigrant, zatímco životní partnerka dalšího byla z podobné skupiny vykloučena, poněvadž s ním žije v nesezdaném soužití.⁷⁸ Nizká míra tolerance, stejně jako mezináboženského dialogu, již jsou reemigranti v České republice svědky, přilom sice do určité míry koresponduje se současnou náboženskou deprivatizací a s růstem fundamentalistických tendencí v některých církvích, je však v naprostém rozporu se subjektivními pěními u mnohých reemigrantů. Někteří z nich se totiž do „staré vlasti“ vrátili (kro-

75 Resp. č. 95 (26.3. 2003).

76 Mážna je lépe upřesnit: většinu věřících. Některé teologové na katolické i protestantské straně si totiž tento vývoj, vedoucí například k vyšší ekumenicitě, ke svazce likví dovozí důležitější metafyzickými rozepře aut., uvědomovali a snažili se jej i bez většího úspěchu ve svých církevních prosadit.

77 Resp. č. 20 (2.10. 2002).

78 Resp. č. 83 (12.3. 2003).

mě jiného) právě proto, aby se zde podíleli na budování liberálnějších teologických proudů, k nimž *ipso facto* v hostitelských zemích přimáleželi prakticky všichni. Absence liberálnějších teologických směrů uvnitř všech křesťanských vyznání⁷⁹ proto podstatnou měrou přispívá k minimalizaci integrace věřících reemigrantů do místních církví a náboženských skupin.

Popsaný stav je ovšem jen „jednu stranou mince“, stejně jako v relativně i absolutně většině vysoká míra sekularizace české společnosti.

Vnímá-li Češi myslějící, že sou součástí a že vlastně nejsou nacionalističtí a izolační, sou tak podivně důchovní a sou tak podivně nacionalističtí.

Někteří interpreti dávají tento stav do souvislosti s *langue d'arée* českého náboženského vývoje, především s obdobím násilné pobělohorské rekatolizace, jež v případě nekataliků vedla k rozvoji privatizovaných náboženských forem.⁸¹ Avšak i kdyby tomu tak nebylo, skutečnost zůstává poměrně úzká míra organizované církevní zbožnosti, dokumentovaná řadou empirických šetření. Právě tato malá atendance je přitom hezkně považována za „ateismus“. Přestože podstatná část české populace inklinuje k světytým, privatizovaným a silně synkretickým náboženským přesvědčením.⁸² O těch se však naneštěstí standardními sociologickými výzkumy nedozvíme nic – a právě proto je reemigrantský pohled „z častějšího odstupu“ tak významný. Jejich podstatná část, především ti, kteří se sami nehlásí ke konkrétním náboženským skupinám, si totiž na základě svých západních zkušeností tuto skutečnost plně uvědomila.⁸³ Privatizovaná česká religiozita se přitom projevuje řadou „lidově-náboženských“ forem, počínaje vysokým společenským zájmem o horoskopy a další manuálně praktiky, přes dobý odyby „duchovní“ literatury a buchy nebo knih popisujících „životy před živěním“ a „životy po živěti“, až po poměrně časté diskuse o osobním náboženském přesvědčení vedené ovšem z „ateistických“ pozic. Právě proto respondent kritizující vysokou míru ateismu formálně církevní rakouské společnosti prohlásil, že

79 Český judaismus naproti tomu, jak bylo řečeno výše, do značné míry zůstává bílel ně orientovaný. Právě proto dochází v případě reemigrantů židovského vyznání k jejich podstatně hlubší integraci do židovských náboženských obcí v ČR.

80 Resp. č. 96 (7.5.3. 2005).

81 I. Prábořt, *Čeští očima exulanti...* 16–17.

82 K tomu podrobněji Zdeněk R. Nešpor, „Současná deprivatizace náboženství a malá poznánka k sociologické metodě na závěr“, *Sociologický časopis pro teorii a metodu* 37 (2003), 323–342; *Stav Daria Hamplová, Náboženství a nepřítomnost ve společnosti (Mémoránní vzpomínání na základě empirického výzkumu IASPP, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2000, 42–52; Z. R. Nešpor, „Česká folková hudba...“ 94–95*

83 Resp. č. 96 (7.5.3. 2005), č. 105 (7.4. 2004) ad. Věštna sřikuvně oi gaulizovaných respondentů tohoto postřeha nanejāk nebyla s to a silně zdůrazňovala an (ne)integraci či protřikrtnivý charakter současné české společnosti.

co se týká, řečnoue, jřání po náboženskost a i nových náboženských myšlenk, je ČRJ daleko před Rakouskem.⁸⁴

Poulně, je tomu – po mém soudu – i v případě vysoké míry implicitní religiozity, ať už se projeví v podobě revitalizovaných sekulárních ideologií 19. století (především marxismu a nacionalismu), nebo v různých typech umělecké činnosti a její recepcie (celovaný případ českého folku ad... Na zřetelnou otázku P. J. Bergera po obsazích a formě evropské zbožnosti, kdy západní Evropa tvoří v celkově deskularizovaném světě „bezvěrečnou enklávu“, proto lze odpovědět podobně, jako to učinila Grace Davie: „Západocynpané jsou spíše nezřeknutými populacemi, než prostě sekulárními“. Přičemž jejich religiozita je dispergována mezi privatizované náboženské formy, církevní revival, nová náboženská hnutí a nejrůznější závažné implikce a náboženské formy.⁸⁵

Závěry

Problém náboženské motivace některých meznárodních migračních pohybů a souvisejících sociokulturních procesů ukazuje omezenost postsvětské kritiky a marginalizace náboženských struktur, který se ve velké míře projevovat i v dosavadní vědecké práci. Teprve v poslední době tzv. nová ekonomická sociologie a další příbuzné disciplíny, navazující mj. na „vnitřně rozumějící“ (*verstehende*) tradici humanitních věd, „vrať“ náboženství jeho často fundamentální sociální, ekonomický, politický a kulturní význam, což vede i k opětovnému začlenění religiozníckého aspektu do migračních studií. Tento typ vědecké analýzy byl v této studii uplatněn na příkladu podstatné části českých migračních procesů 20. století, emigrací ze Západu v období vlády komunistického režimu a reemigrací z vyspělých zemí na přelomu 20. a 21. století. Empirický výzkum přitom potvrdil platnost závěrů jiných badatelů, že „náboženství je pro nově imigранty stále důležitě... přičemž mj. trvale poskytuje sociální prostor pro vyjádření etnických rozdílností“.⁸⁶

84 Resp. č. 98 (26.3. 2003).

85 Z. R. Nešpor, „Česká folková hudba...“ 80 (s dalšími odkazy).

86 Grace Davie, „Europe: The Exception That Proves the Rule?“, in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington: EPPIC – Grand Rapids: Eerdmans Publishing 1999, 65–83–88.

87 F. Yang, H. R. Ebaugh, „Religion and Ethnicity...“ 367. Jak ale ukáza G. Engstrosen, nemusi přitom jít o formálně-instituci podobu religiozity (Gerdtrich Engstrosen, „The Unanticipated Consequences of Postcolonial Europe“, in: Virginia Guiraudon – Christian Dopke (eds.), *Constructing a New Migration World*, London: New York: Routledge 2001, 222–246: 225).

V případě českých západních (re)emigrací tvořili specifickou skupinu židů, jejichž odchody ze socialistického Československa byly do značné míry motivovány nábožensky a kterých pro (re)emigraci podstatně větší imunitu než odpovídalo jejich zastoupení ve společnosti. Židovští uprchlíci se v zahraničí setkali s výsokou kladným přijetím ze strany svých souvěrců, přestože sami zastávali značně liberální pojetí židovské víry, což vedlo k jejich poměrně snadné sekundární socializaci a výrazné příspělo k jejich sociálnímu a ekonomickému úspěchu v hostitelských zemích. Vzhledem k tomu, že šlo o tyti náboženské etnicity, význam náboženského (sbe)vyvymezení, prosřednictvím judaismu v emigraci překročil význam etnicko-geografického hlediska českého původu. Přesto představila část židovských emigrantů z Československa po Sametové revoluci reemigrační vlnu. Svůj návrat do „staré vlasti“ přitom bezdůvodněvali nábožensky, avšak vzhledem k uvedené významnosti judaismu jakožto osobního skupinového identifikačního rámce se vcelku pochopitelně obrátili na místní židovské komunity. Byli v nich pozitivně přijati, snadno se do nich integrovali a často zde působí jako významní názoroví vůdci, ač koli vliv českých židovských obcí na jejich životy nepřesahuje sféru poskytování sociálního prostoru.

Výzkum ukázal, že socializační a integrační aspekty sledovaných procesů do značné míry souvisí se sociálním statusem daného náboženství. Minoritní judaismus díky tomuto svému postavení představoval výsokou soudržnou nábožensky vymezenou skupinu, zatímco v případě křesťanských (re)emigrantů se v podstatně větší míře uplatňují celospolečenské tendence. Naproti většina emigrantů ze socialistického Československa nezávisle na jejich osobním náboženském přesvědčení, tak i na zemi nepoužívala z náboženských důvodů, přičemž jen asi jedné pětině z nich bylo s to v bezprostředně poemigračním období pomoci církevní organizace hostitelských zemí. Teprve v další perspektivě se vliv formálně organizovaných náboženských skupin na křesťanské či v podstatně menší míře u nevěřící emigranty zvětšil, primárně však šlo o náboženské organizace vytvořené jimi samotnými. Do činnosti místních církví v hostitelských zemích se aktivně zapojovali jen asi 15% věřících emigrantů, zatímco ostatní

88 T. Yang a H. K. Flaughlová v návaznosti na P. E. Hammond a K. Wamela (1993) a další badatele rozšířili v případě moderních migračních pohybů tři typy vztahu teologické etnicity: (1) etnickou fází, kdy věřící etnicity přinejmenším v náboženské rovině subjektivně etnické náboženství, kdy religiozita je jedním z (etnicko)kvalifikačních faktorů, avšak etnicka může být deklarována i bez náboženské (sbe)identifikace, zatímco etnicita je významnější; (2) náboženskou etnicitu, kdy etnicka skýtá sdílení náboženské (sbe)identifikace; (3) náboženskou etnicitu, kdy etnicka skýtá sdílení náboženské (sbe)identifikace i etnické. Přičemž religiozita může být distinkčním faktorem nezávislým na etnicitě. P. Yang – H. R. Flaugh. „Religion, and Ethnicity...“: 369.

dávali přednost vlastním, emigračním církvím, emigračním skupinám, či zůstali věřícími mimo rámec formálních organizací. Šlo tedy o typ etnického náboženství, přičemž jen část emigrantů bylo lze považovat za religiozni, tato skutečnost samozřejmě souvisí s dosavadní vysokou mírou sekularizace české společnosti, ačkoli mezi emigračními bylo větší množství věřících než mezi standardní populací.

Přestože českí emigranti na Západě jen výjimečně konvertovali k některému z křesťanských vyznání (častěji mluvíme o konverzi k privatizovaným synkretickým formám východní zbožnosti, s nimiž se poprvé setkali právě v prostředí hostitelských zemí), náboženské faktory se významnou měrou uplatňují v rámci reemigrace těchto subjektů. Ani reemigrace sice nebyly obvykle primárně motivovány nábožensky, nicméně českí emigranti do vyspělých zemí se v průběhu své tamní sekundární socializace sžíli s podstatně větší mírou sociálního významu religiozity, než bylo (a je) obvyklé v české společnosti. Typicky tomu tak bylo v případě emigrantů do anglosaských zemí (včetně Jihoafrické republiky) a Rakouska. Internazace nábožensky zakotvených a sociálně sdílených norm je pak po reemigraci do České republiky na jedné straně vedla ke kritice majoritní populace a místní funkce sociálních, ekonomických a politických institucí (včetně „českého kapitalismu“), na druhé straně výrazně zbraňovala jejich integraci do české společnosti. V případě věřících reemigrantů docházelo dokonce k jejich desocializaci, k posílení privatizačního vývoje jejich zbožnosti, jenž byl zabráněn již během jejich pobytu na Západě. Katolíci i protestanti českým církvím vytýkají především přílišnou závislost na (v jejich optice sekularizované) majoritní populaci, nízkou míru tolerance projevující se jak v absenci mezináboženského dialogu, tak ve fundamentalistických tendencích částí věřících, zatímco pro ostatní se je jejich náboženské přesvědčení stalo toliko vnější-deklarativním.

Zároveň je však nutno zdůraznit, že protikřkevní charakter české společnosti nutně nemusí být protináboženským, jak se to ostatně projevilo i u samotných (re)emigrantů. Podstatná část současné české společnosti má totiž blízko k privatizovaným, často implicitním náboženským formám, což koresponduje s celkovou privatizací symbolického prostoru, méně však již s jeho materializací, která je druhým významným rysem revoluční transformace. Provedení výzkum nedovoluje posoudit relativní významnost těchto dvou sociokulturních pohybů. Privatizace symbolické a sociální sféry je však mnohdy tak důsledná, že implikuje shodné behaviorální tendence jako spirituálně protikladná materializace. Jinak řečeno, přes poměrně značnou míru latentní religiozity české populace pro současný vývoj obecně platí webroevská koncepce účelové racionality před racionalitou hodnotovou, *homesty* před *integrity*.