

Nešpor, Zdeněk R.

Náboženství a emigrace 20. století : český případ

Religio. 2003, vol. 11, iss. 2, pp. [205]-226

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125056>

Access Date: 22. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Náboženství a emigrace 20. století. Český případ

Zdeněk R. Nešpor*

Docházelo-li v tradiční společnosti k pohybům obyvatelstva, které bychom dnes označili za mezinárodní migrace, bylo to především (třebaže nikoli výlučně) z náboženských důvodů. Emigrovaly náboženské minority nebo lidé doufající v nalezení či vytvoření nábožensky pravdivější společnosti, nového světa,¹ ať již přitom šlo o dobyvatele nebo vyhnance – ostatně „otcové poutníci“ z lodi *Mayflower* zde mohou být příkladem *par excellence*, stejně jako pobělohorští 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 migračního faktoru souviselo, vedle mnoha dalších skutečností, s rostoucí mírou sekularizace západních společností a s proměnou vztahů mezi státem a církví (resp. od osvícenské tolerance církvemi).³ V moderní, postosvícenské společnosti (alespoň na čas) přestalo být nutné emigrovat z náboženských důvodů.

Přes tyto pronikavé změny však 20. století rozhodně nebylo věkem, v němž by nábožensky motivované migrace zcela ustaly. Vznik „moderních“ implicitně náboženských režimů, především socialismu a v zemích Třetího světa také nacionalismu, totiž samozřejmě měl negativní dopad na postavení věřících nejrůznějších vyznání. Nábožensky motivované pronásledování proto zůstalo jedním z hlavních důvodů přiznávání statutu „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. Z7028912-I002 „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, *Charles I and the Puritan Upheaval*, London: Allen & Unwin 1955; John Horace Parry, *The Age of Reconnaissance*, London: Weidenfeld and Nicolson 1963.

2 Z nejnovější literatury viz např. Michaela Hrubá (ed.), *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*, Ústí nad Labem: Albis international 2001.

3 René Rémond, *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1989-1998)*, Paris: Editions du Seuil 1998, 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.

nomickými / dobrovolnými) e/imigranty a (ideovými a politickými / nucenými) uprchlíky,⁵ v české literatuře se projevující diferenciací „emigrantů“ a „exulantů“,⁶ vedlo i k badatelskému rozrůznění obou výzkumných polí, aniž se brala do úvahy jejich fundamentální shoda v řadě ohledů (např. v otázce integrace do hostitelské společnosti). Jinak řečeno, badatelé v oblasti „migračních studií“ jaksi nebrali do úvahy existenci „uprchlíků“, takže tato skupina – včetně mezinárodních migrantů z náboženských důvodů – se nijak neprojevila ve výsledných historických, sociologických a ani dalších typech migračních výzkumů. K tomu přistoupil i jistý „latentní ateismus“ řady moderních humanitních a společenských vědců,⁷ fundamentální nezájem o náboženskou problematiku, neboť roli symbolického univerza pro ně dosud hraje právě postsovětská věda. Nebyl-li náboženský faktor v komplexu migračních studií zcela pomíjen, byl alespoň nadlouho silně marginalizován, zatímco vrchu nabyly klasické ekonomistické modely mezinárodních migrací. Právě ty však jsou již drahně let předmětem výrazné vědecké kritiky.⁸

Jedním z klíčových argumentů odpůrců *rational choice theory* a dalších ekonomistických modelů sociálního jednání je přitom poznatek, ve vyhrocené podobě vyjádřený sociologem a historikem Ch. Tillym, že nemigrují jednotlivci, nýbrž sociální sítě.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

5 Tato konceptualizace je dnes široce zpochybňována (viz např. 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 across Disciplines*, New York – London: Routledge 2000, 43-60: 50), její uplatňování ještě i v nedávné minulosti však bylo značné.

6 Zdeněk R. Nešpor, *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty: Prolegomena k sociologickému studiu českých emigračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. 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; nejnověji srov. Mary Midgley, *Evolution as a Religion*, London – New York: Routledge 2002.

8 Recentní přehled vývoje migračních teorií podávají Caroline B. Brettell – James F. Hollifield (eds.), *Migration Theory: Talking across Disciplines*, New York – London: Routledge 2000; S. Castles – M. J. Miller, *Age of Migration...*, 20-27; T. Faist, *The Volume and Dynamics...*, 35-59.

9 Charles Tilly, „Transplanted Networks“, in: Virginia Yans-McLaughlin (ed.), *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics*, New York – Oxford: Oxford University Press 1990, 79-95: 85.

10 T. Faist, *The Volume and Dynamics...*, 11-19, 96-102.

můžeme sledovat posun od zjednodušujících neoklasických škol k tzv. nové ekonomické sociologii,¹¹ uvažující 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, vrací 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 řídí na bostonské univerzitě Ústav pro studium *ekonomické* kultury (zvýraznil autor).¹⁴

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

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* 40/2, 1997, 161-182. V češtině srov. Amitai Etzioni, *Morální dimenze ekonomiky*, Praha: Victoria Publishing 1995.

12 Teoretické a metodické důsledky tohoto posunu ve vztahu k migračním studiím jsem diskutoval v monografii Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 27-32.

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 Bergerovu religionistickému a teologickému dílu srov. nejnověji sborník Linda Woodhead – David Martin – Paul Heelas (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London – New York: Routledge 2001.

15 Caroline B. Brettell, „Theorizing Migration in Anthropology“, in: Caroline B. Brettell – James F. Hollifield, *Migration Theory: Talking across Disciplines*, New York – London: Routledge 2000, 97-135: 117. Významným komparativním počinem bylo vydání sborníku R. Stephen Warner – Judith H. Wittner (eds.), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Philadelphia: Temple University Press 1998; z novější literatury viz zejm. Fenggang Yang – Helen Rose Ebaugh, „Religion and Ethnicity Among New Immigrants: The Impact of Majority/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.

případech fundamentální) významnosti 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 zámoří, nástup komunistické diktatury vedl k nárůstu politicky 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),¹⁷ 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 „návrat religiozity“, respektive alespoň rozvolnění institučního tlaku vůči většině jejích formálně organizovaných i privatizovaných podob. Z hlediska sledované migrační problematiky nastaly v 90. letech 20. století tři důležité změny. Česká republika se stala svědkem příchodu relativně velkých skupin nábožensky vymezených cizinců,¹⁸ zároveň došlo k reemigraci Čechů ze zemí někdejšího Východního bloku, která v mnoha případech proběhla také na náboženské bázi,¹⁹ a konečně – přičemž ze sociologického hlediska jde o nejvýraznější pohyb²⁰ – došlo k částečné reemigraci českých emigrantů na Západ z období vlády komunistického režimu. Právě této skupině, respektive partikulární otázce její dosud zcela pomíjené religiozity,²¹ věnuji tuto studii.

Studie vychází z dat získaných v průběhu autorova kvalitativního sociologického a sociálně-antropologického výzkumu, realizovaného na Sociologickém ústavu AV ČR v letech 2002-2003.²² 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. majoritní příslušnost ukrajinských pracovníků v ČR ke Svědkům Jehovovým či k baptistům a význam těchto náboženských skupin pro fungování daných komunit. Tomuto tématu se věnuje Helena Nosková, „Tolerance, minority a cizinci v České republice“, in: Olga Šrajerová (ed.), *Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí*, Opava: Slezský ústav SZM – Praha: DIS RE 2002, 45-54.

19 Zdeněk R. Nešpor – Martina Hornofová – Marek Jakoubek, „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku IV: Religiozita reemigrantů. Závěry“, *Lidé města: Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace* 8, 2002, 85-104.

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

21 Celkový přehled o české západní reemigraci 90. let 20. století viz Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*; též, „The Disappointed and Disgruntled: A Study of the Return in the 1990s of Czech Emigrants from the Communist Era“, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38/6, 2002, 789-808.

22 Podrobnější teoretické, metodické i technické vymezení výzkumné práce viz Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 60-67.

reprezentativní. Výsledky šetření byly dále rozšířeny o analýzu publikovaných i nepublikovaných písemných pramenů, především tzv. subjektivních dokumentů.²³

Sociální funkce religiozity v českých západních emigracích v letech 1948-1989

Empirická i komparativní literatura zdůrazňuje význam sociálních a symbolických pout, která podmiňují vzájemné mezilidské závazky, reciprocity a solidaritu v rámci migračních procesů. Přitom platí, že „často nejde jen o sociální, ale také o symbolické vazby, zejména mezi uprchlíky a v zahraničí je přijímající skupinou“,²⁴ jinak řečeno také o nábožensky podmíněné interpersonální vazby. Vzhledem ke specifické situaci Československa v období komunistického režimu, kdy náboženské vyznání bylo vždy více či méně potlačováno, se však religiozita projevila i jako významný emigrační faktor.

Ještě než se budeme této otázce věnovat podrobněji, nutno udělat malou odbočku. Vzhledem k tomu, že provedený výzkum nebyl primárně orientován na religionistická studia a zároveň do značné míry akcentoval respondenty subjektivně vnímaná „emická“ hlediska, k náboženské problematice se nevyjádřili všichni respondenti, nýbrž jen ti, pro které byla (ať už s jakýmkoli hodnotícím znaménkem) subjektivně významná. V případě reemigrantů do České republiky šlo o 43 osob, z nichž naprostá většina (40 osob; 93%)²⁵ 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 přežitek minulosti a nábožensky podmíněnou sociální kontrolu v některých západních společnostech, s níž se setkávali, za „temnej středověk“.²⁶

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

24 T. Faist, *The Volume and Dynamics...*, 102, srov. též 30-35, 54, 97; F. Yang – H. R. Ebaugh, „Religion and Ethnicity...“, 367; Suneng Chan, „European and Asian Immigration into the United States in Comparative Perspective“, in: Virginia Yans-McLaughlin (ed.), *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics*, New York – Oxford: Oxford University Press 1990, 37-75: 61.

25 Není-li uvedeno jinak, veškeré relativní hodnoty jsou ve validních procentech.

26 Resp. č. 127 (21.5. 2003). V daném případě šlo navíc o příznivce východních náboženských tradic, který kritizoval toliko západní křesťanství, nikoli náboženství obecně.

V intenzitě osobního prožitku, jeho racionalizace a verbalizace, nezávisle na formálním přihlášení se ke konkrétním církvím 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 dotklo 11 respondentů (37%), z nichž jen 8 (73%) zastávalo podobně pozitivní stanoviska. Diferenci v hodnocení religiozity jakožto významného osobního a sociálního faktoru mezi reemigranty a těmi, kdo reemigraci odmítli, přitom můžeme vysvětlit odlišným přístupem sociální majority daných zemí k náboženským otázkám. Na jedné straně silně sekularizovaná česká společnost²⁷ a její mody sociálního jednání náboženskou angažovanost, sebepochopení a sebedeklaraci v jistém smyslu provokovaly, zatímco v řadě zemí západního světa k ničemu 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 nejsekularizovanějších sociálních skupin, „výjimek potvrzujících pravidlo“ současné celosvětové desekularizace.²⁸ Slovy jednoho respondenta:

být podřízen nějaké doktríně, ať už nábožensky nebo politicky, je krokem zpět proti času a vývoji, kdy byla člověku odpírána svoboda samostatně se rozhodovat, co je „dobré“ a co „špatné“, [přičemž] téměř 300 let katolického teroru v letech 1620 až 1918 a 40 roků komunismu by mělo lidem stačit k tomu, aby se už nemuseli odevzdaně spoléhat na náboženskou autoritu.²⁹

Mezi reemigranty do České republiky naproti tomu nebyl tento typ respondentů tak hojně zastoupen, přičemž většina z nich se zároveň považuje za svého druhu „vývozce“ 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 stran formálně organizované religiozity, přitom je však otázkou, není-li vhodné soudobou českou zbožnost charakterizovat také jiným způsobem. (Srov. k tomu mou recenzi in: *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38/5, 2002, 637-647; viz též Zdeněk R. Nešpor, „Česká folková hudba 60.-80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství“, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 39/1, 2003, 79-97). Dané tvrzení se tím ovšem nijak neruší.

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

29 Resp. č. 61 (31.3. 2003).

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

Na prvním místě je třeba zdůraznit, že mezi českými emigranty před komunistickým režimem byla poměrně významná skupina židů, statisticky mnohonásobně převyšující praktikanty judaismu v české populaci (6 respondentů; 11%). Šlo přitom vlastně o pokračování předválečných a bezprostředně poválečných migrací židů ze střední Evropy, aniž ovšem tyto emigrace nutně vedly do „zaslíbené země“. Mnohdy byl dokonce pravdou pravý opak, respektive 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 židovský stát zase opouštěli. Izraelská kombinace vyhraněné formy nacionalismu s náboženským vyznáním byla většině židů přicházejících z Československa silně proti mysli a nedokázali se do tamní společnosti náležitě integrovat. Podobně se přitom stavěli i k ortodoxním židovským komunitám kdekoli ve světě; slovy jednoho respondenta:

v podstatě jsem si uvědomil, že jsem žid z Prahy, což je jiný než z Ostravy, nebo z Krakova. A úplně jiný, než z Izraele nebo ze Států.³⁰

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

jak to moje prostředí doma bylo svobodomyslnější, tak to jejich né tolik. Já jsem třeba chtěl chodit s jednou křesťankou, a voni říkali: „No, Joe, to my bysme našim synům nedovolili.“³¹

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

Nezávisle na své náboženské liberálnosti se všichni židovští emigranti setkali s podporou svých souvěrců v zahraničí, přičemž její míra byla podstatně větší než „obecná podpora“ poskytovaná českými emigrantskými kruhy nově příchozím.³² Tím nemá být řečeno, že by se čeští emigranti stranili svých (někdejších) židovských spoluobčanů na náboženském základě. K takovému (sebe)vymežování 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 nakonec jen dva z pěti židovských respondentů výzkumu uzavřeli sňatky mimo společenství judaismu.

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

ko všichni ostatní. 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 většinou z nich byla vícekrát využita. Židovští uprchlíci z Československa proto nepřestali akcentovat své náboženské vyznání. Zůstal jim vlastní či spíše ještě posílili

pohled na svět židovským prizmatem ve smyslu toho – je to dobrý pro židy, nebo není to dobrý pro židy? Je to dobrý pro stát Izrael, [ve kterém respondent nikdy nežil a žít odmítl], nebo není to dobrý pro stát Izrael?³⁴

V případě emigrantů jiných vyznání nebyla situace tak vyhraněná; jen pro malou část z nich náboženství – 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 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 sociální pomoci věřícím českým emigrantům začaly podílet i jejich vlastní (především katolické) církevní organizace, přičemž k nejaktivnějším patřil londýnský *Velehrad* či mnichovská farnost sv. Štěpána. Kromě Londýna a Mnichova existovala katolická ohniska emigrace, poskytující duchovní i materiální pomoc nově příchozím i již integrovaným Čechům v zahraničí, také v Římě, Paříži a Vídni.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 zřejmě 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 servírování, všecko na stříbře, první třída hotel,“ s vděčností vzpomínala jedna respondentka na pomoc švýcarské katolické církve. Resp. č. 46 (2.1. 2003).

36 Jan Stříbrný, „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, 78-115: 84.

Uplatnily se zejména až ve druhé velké emigrační vlně, po roce 1968, kdy Československo opustila většina emigrantů protestantských vyznání,³⁷ a to především formou přímých sociálních kontaktů s konkrétními faráři. K vytvoření trvalé organizace českých emigrantů protestantských vyznání z období vlády komunistického režimu nikdy nedošlo, ačkoli například ve Švýcarsku se podobné snahy objevily (Curych).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 poemi-gračním období nelze jejich úlohu při adaptaci českých emigrantů v západních společnostech podceňovat. Z dlouhodobého hlediska se staly (spolu s krajanskými spolky, sokolskými organizacemi a do určité míry i s exilovými politickými stranami)⁴⁰ významnými centry sociálního a kulturního života těch zahraničních Čechů, kteří se rozhodli uchovat si „jistou míru češství“, symbolické spojení se „starou vlastí“. V rámci církevních organizací docházelo ke krajanskému sdružování, jež sice nebylo nejvýznamnějším typem sociálních kontaktů emigrantů, většinou se rychle integrujících 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 fosilií“, jako tomu začasť bylo v případě „krajanské etnicity“ a krajanského sdružování vůbec,⁴² nýbrž plnilo velmi důležité sociokulturní funkce.

37 Mezi protestantskými emigranty v letech 1968-1989 bylo i poměrně značné množství farářů (většinou těch, kteří již dříve ztratili státní souhlas k vykonávání duchovenské činnosti a pro které tak emigrace byla jedinou možností naplnění tohoto životního poslání). Jejich naprostá většina, narozdíl od katolických emigrantů, se po krátkém čase stala faráři zahraničních církví (především ve Švýcarsku, Spojených státech a Spojeném království), někteří po roce 1989 reemigrovali do Československa.

38 Svatopluk Karásek (– Š. Hájek – M. Plzák), *Vino Tvé výborné: Rozhovory*, Praha: Kalich 2000, 218

39 Např. resp. č. 9 (6.6. 2002).

40 Této otázce se věnovali především Joseph Chada, *The Czechs in the United States*, Washington: SVU Press 1981; Zdeněk Jirásek, *Československá pouťorová emigrace a počátky exilu*. Brno: Prus – Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR 1999; Zdeněk Jirásek – Miloš Trapl, *Exilová politika v letech 1948-1956*, Olomouc: Centrum pro československá exilová studia 1996; Miloš Trapl, *Exil po únoru 1948*, Olomouc: Centrum pro československá exilová studia 1996. Provedený výzkum nicméně ukazuje značné přeceňování úlohy krajanských (a především politických) spolků v rámci české západní emigrace v dosavadní odborné literatuře, neboť většina emigrantů se tomu typu sdružování spíše vyhýbala.

41 Jan Filípek, *Odlesky dějin československého exilu*, [s.n.]: vl. nákl. 1999, 61; Z. Jirásek, *Československá pouťorová emigrace...*, 41-45.

42 Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 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 totiž tvořili farníci mnichovské svatoštěpánské farnosti, angažující se v katolickém sdružení *Velehrad* či v tamní odbočce *Křesťanské akademie*, což se významnou měrou projevovalo ve vysílací struktuře této rozhlasové stanice.⁴⁴ Teprve s příchodem nové emigrační vlny po roce 1968, jejíž některé příslušníky vedení RFE angažovalo, se tato situace začala postupně měnit. RFE se začala do určité míry „sekularizovat“, neboť podle (oprávněného) názoru nově příchozích emigrantů se v Československu obecně snižoval zájem o náboženskou problematiku. Avšak ještě i po přesunu RFE do Prahy v letech 1994-1995 jeden z jejích redaktorů prohlásil, že „my jsme tady vlastně taková misijní stanice“.⁴⁵

Ještě důležitější než působení náboženských organizací českých emigrantů, které se výrazněji dotýkalo jen jejich věřící části, bylo setkání prakticky všech utečenců 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 velkým sociokulturním 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 Nepochybně extrémním případem byla Jihoafrická republika, kam směřovala významná část českých emigrantů bezprostředně po roce 1968.

V tý Africe zezačátku, teď už samozřejmě ne, teď je to jiná [černošská] Afrika ... tam třeba stačilo jít do obchodu, zaplatit minimum ... a prostě přísahat, že to doplatíte, a to zboží vám vydali jenom prostě na slovo. ... Tam stačilo skutečně přijít, položit ruku na Bibli a říct: „Ano, já jsem tu univerzitu udělal,“ a oni vám to věřili.⁴⁷

43 J. Stříbrný, „Katolická církev...“, 86, 92-93.

44 Resp. č. 54 (14.1. 2003) byla přímou pamětnicí, tehdejší redaktorkou RFE.

45 Resp. č. 59 (31.3. 2003).

46 Ale např. ještě i emigranti do Skandinávie z roku 1978 si silně uvědomovali religiozitu podstatné části tamní společnosti, v extrémní podobě se projevující např. náboženským hnutím Laestadiánů. Resp. č. 127 (21.5. 2003).

47 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 religijně podmíněných hodnot, s níž se museli vyrovnat všichni příchozí 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 jedinou 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, neznamenalo to ještě její pozitivní hodnocení. S negativním hodnocením se však setkáváme jen v malém počtu případů (11 respondentů; 8%), často navíc ve spojení s nízkou mírou skutečného porozumění náboženské problematice.⁴⁸ Naprostá většina respondentů naopak hodnotila vyšší religiozitu západních společností kladně, a to i v případech, že sami byli nevěřící. Uplatňovala se podle nich především v hodnotové oblasti, často působením silného sociálního tlaku, a v tomto smyslu postupovala všechny instituční sféry. Jinak řečeno, „Weber má pravdu“,⁴⁹ 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 nepodceňoval, alespoň co se morálky týká. To je náký Desatero a to platí. ... Tam prostě je přikázání Nepokradeš!, tak se nekrade.⁵⁰

Někteří respondenti – především ti, kteří odmítli reemigraci – dokonce zdůrazňovali i náboženský rozměr současné evropské integrace.⁵¹ Rozpoznání (částečně) náboženského charakteru západních společností a obdiv 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 neznamenal. Zatímco 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 (6.5. 2003)

49 Resp. č. 48 (9.1. 2003). Další respondentka tuto skutečnost opsala slovy: „Ne, že by v Německu nebo v Anglii chodili lidé každou neděli do kostela, ... ale jejich život je od kolébky ovlivněn těmito, křesťanskou etikou.“ Resp. č. 54 (14.1. 2003).

50 Resp. č. 122 (14.5. 2003).

51 Resp. č. 30 (17.11. 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 setkání s tamní minoritní katolickou komunitou a některými jejími postoji a aktivitami, plynoucími právě z menšinového statusu, „začal jsem definovat svůj katolicismus podle svého, říkal jsem, že jsem český katolík“.⁵³

Jindy to zase byla emigrace a (pro řadu respondentů první) setkání s vyšší sociální mírou religiozity, co je vedlo k náboženským konverzím. Jak na jiném empirickém materiálu upozornil K. Park, naprosto přitom nejde o okrajový jev.⁵⁴ V případech českých emigrantů na Západě ovšem tak daleko dospěla jen jejich malá část. Ke křesťanství konvertovali jen 2 respondenti (1%), zatímco v ostatních případech buď již šlo o věřící osoby, nebo tito lidé zůstali věrni svému ateistickému přesvědčení. Relativně častější naproti tomu byly konverze k nejrůznějším minoritním náboženským skupinám, většinou orientálního původu, či – ještě spíše – k nepříliš jasně, silně privatizovanému konglomerátu teologických představ částečně přijatých z dálnévýchodních náboženských tradic, do značné míry ovšem vnímaných „západní optikou“. Pro tento typ náboženského (sebe)vymezení jsem již jinde zavedl označení „amorfní religiozita“,⁵⁵ zatímco P. Heelas hovoří o „HS-faktoru“.⁵⁶ Tuto skutečnost si sdostatek jasně uvědomil již citovaný respondent, podle kterého

všichni sme, bohužel, lajznutý západokřesťanskou kulturní enklávou, byt' mě reálně strašně sere, protože se z toho člověk v životě nedostane. I když [jsem] se narodil v komunismu, v rodině naprosto bezvěrecký, tak stejné ty hodnoty tam sou a těžko z nich dál jít. Ale, díky Bohu, že tady nebyl islám.⁵⁷

K tomuto typu náboženského přesvědčení, s nímž se poprvé setkali až v emigraci, 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 Frýbort, *Češi očima exulanta aneb Osmaosmdesát pohledů zvenku*, Praha: Annonce 2000, 334.

53 Resp. č. 90 (19.3. 2003). Podobně resp. č. 37 (4. 12. 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: Linda Woodhead et al. (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London – New York: Routledge 2002, 357-377: 370.

57 Resp. č. 127 (21.5. 2003).

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 naprostá 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 nízkou míru sociálních projevů české religiozity. Právě z ní západní reemigranti často vyvozují strukturální a funkční důvody pomalosti české sociální, ekonomické a politické transformace, přetrvávání „bolševického myšlení“, jakož i řadu negativních průvodních jevů těchto procesů.⁵⁸ Při vědomí nezbytnosti jisté korekce takto získaných informací přitom můžeme v tradici fenomenologické sociologie považovat právě reemigranty za svrchované důležité informátory stran současného stavu české společnosti a jejích sociokulturních i symbolických rozměrů.⁵⁹

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 církev, 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 Curychu mi to [dojíždění do ČR] tolerovali čím dál míň ... Protože mi umožnili ten rok a půl v Čechách, tak teď zase chtěli, abych jel naplno v Curychu ... Posledních šest let jsem byl ve Švýcarsku vlastně proti své vůli. Blokovala mě tam rodina [a církev], připadal jsem si jako ve fešáckém kriminále.⁶⁰

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 nesouviselo, 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 uvnitř židovské obce našli své životní partnery.⁶¹ Úloha tohoto ná-

58 Srov. např. L. Frybort, *Češi očima exulanta...*, 16.

59 Teoretická a metodická východiska této konceptualizace viz Z. R. Nešpor, „Disappointed and Disgruntled...“, 789-790.

60 S. Karásek, *Víno...*, 239-242.

61 Resp. č. 57 (27.1. 2003) a č. 92 (20.3. 2003).

boženského společenství v rámci reemigrace však zůstala omezena na poskytování sociálního prostoru, 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 pomineme-li do značné míry specifickou situaci reemigrujících duchovních, kteří všichni byli přijati vysoce pozitivně), byla naproti tomu podstatně složitější. Vzhledem k jejich širšímu sociálnímu zázemí se zde navíc mnohdy uplatnil i negativní postoj české majority vůči reemigrantům. K bezproblémové integraci došlo jen v sedmi případech (19%), zatímco všichni ostatní věřící reemigranti zůstali buď na okraji daných náboženských komunit, nebo dokonce mimo ně. Výše citovaného kanadského „českého katolíka“ vedlo dokonce setkání s reálným fungováním českého katolicismu k ateismu,⁶² přičemž jiná respondentka si stěžovala na naprosto nekřesťanské normy sociálního chování v prostředí katolické charitativní organizace.⁶³ Na nepřípadně velkou míru nedůvěry, intolerance a nedostatečnou funkci interpersonálních vazeb uvnitř církve si však stěžovali i respondenti z řad protestantů.⁶⁴ 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 % stoupců privatizovaných forem východní religiozity a 90% křesťanů. Podobně je tomu i v případě vlivu hostitelských zemí na náboženské aspekty reemigrací. Pomineme-li statisticky zavádějící případy,⁶⁵ 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 platnost 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 stoupců různých náboženských přesvědčení je však většinový názor českých zá-

62 Resp. č. 90 (19.3. 2003).

63 Resp. č. 69 (13.2. 2003).

64 Resp. č. 12 (9.7. 2002).

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

padních reemigrantů na současnou majoritní společnost, neboť věřící i nevěřící ve vzácné shodě akcentují relativně malou či jen deklarativní sociální roli religiozity v České republice jako hlavní důvod „transformačních problémů“. Standardní fungování mezilidských vztahů, politiky a především ekonomické sféry, ke kterému česká transformace směřuje, je totiž podle názoru naprosté většiny respondentů do značné míry podmíněno internalizací náboženských hodnot, k čemuž v dnešní České republice nedochází. Ať reemigranti tento problém konceptualizovali jako protiklad (západní) „křesťanské tradice hodnot“ a (postkomunistického) „totalitního myšlení“,⁶⁶ nebo jakkoli jinak, nezávisle na svém náboženském přesvědčení se shodovali na tom, že

duchovní stránku věci tady [ČR] v rámci toho kapitalismu lidi pomíjejí, protože myslí, že to tam není ... Spousta lidí nenavštěvuje kostel, nezamejšlí se nad duchovní stránkou života a jenom prostě hromadí majetek. A to není vůbec správný.⁶⁷

Lidi jsou si [v USA] obrovsky nápomocný, to u nás [ČR] není ... Vlivem té komunistické propagandy tady jsme, myslím tady v Čechách, asi nejateističtější země Evropy. Zatímco v Americe, [a] ten pokrok jde především z Ameriky, v Americe vlastně skoro nevěřícího člověka nepotkáte. Jsou to nejrůznější náboženství ... podstatné však je, že v něco vícššího věříte. A voni i podle toho nějakým způsobem po praktický stránce fungují.⁶⁸

Z této nábožensky podmíněné 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“, tolerancí ke korupci a dalším nelegálním praktikám.⁶⁹ Základní rozdíl 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.

České republice nechybí morálka, taková ta velká slova, o nichž mluvil pan prezident Havel. Víte, tomu já sem buď moc nerozuměl, nebo sem si myslel, že je to prázdné tlachání ... „tady nechybí taková ta teoretická morálka, tady chybí docela prostá mezilidská slušnost. A to je mnohem důležitější.“⁷⁰

Na absenci tohoto rozměru v současné české sociální kultuře přitom žehrali prakticky všichni reemigranti, neboť si třeba v pracovní oblasti museli (znovu) zvykat na vysokou míru nepoctivosti. Nejedná se ovšem o ja-

66 Resp. č. 10 (13.6. 2002).

67 Resp. č. 43 (18.12. 2002); tato respondentka byla nevěřící.

68 Resp. č. 59 (31.1. 2003).

69 Z. R. Nešpor, *Reemigranti...*, 74-79.

70 Resp. č. 89 (18.3. 2003).

kousi „globální nepoctivost“, nýbrž o nepoctivost vyvolanou primárně touhou po co možná okamžitém osobním prospěchu bez zvažování delší časové perspektivy. Tento typ sociálního jednání, stojící v přímém protikladu k weberovské „protestantské etice“ a její koncepci návratnosti (rentability), přitom můžeme charakterizovat prostřednictvím anglických termínů *honesty* a *integrity*.⁷¹ Obojí znamená poctivost, avšak v prvním případě poctivost primárně podmíněnou obavou z trestu, zatímco ve druhém poctivost ve vztahu k vyznávaným vnitřním hodnotám, poctivost plynoucí z hodnotové racionality (Weber).⁷² Důsledkem osobnostní *integrity* je totiž vysoká pracovní etika, dlouhodobá úspěšnost kapitálových investic (včetně sociálního a kulturního kapitálu) a v neposlední řadě životní optimismus v intencích jamesovského pojetí „náboženství zdravé mysli“.⁷³

Jejich [Kanaďanů] sebevědomí jim dovoluje to, že si vážej sami sebe ... Ten člověk si váží sám sebe, a proto nekrade v samoobsluze a nedělá lumpárny. Né proto, že by se na to mohlo přijít, ale pro sebe samýho. ... [Zatímco] tady [ČR] nejní etika, etika lidská, etika obchodní. Tady v podstatě všecko je uplácený, tady je korupce naprosto všude a já bych řekl, že jsou jenom výjimky, který tý korupci nepodléhají. Pravidlo je korupce. ... Češi jsou šikovný a dokážou bejt pracovitý – když mají pocit, že na tom záleží nebo když jsou přinucený. Ale je tu taková ta podivná namíchanost. Ten člověk se třeba živí 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 nalézají pokrytectví, patrně především v recepci vztahu náboženských skupin i jednotlivců ke komunistickému režimu, které se někdejší „spolupracovníci s režimem“ (včetně přímých agentů StB) namnoze snaží zakrýt obzvlášť horlivou vnější zbožností. Ostatně, alespoň podle mnohých nábožensky založených reemigrantů, tak či onak s režimem kolaborovali téměř všichni – zatímco „domácí“ emigrantům vyčítají relativní snadnost života ve

71 Za tuto konceptualizaci vděčím resp. č. 126.

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

73 William James, *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha: Melantrich 1930, 68-100.

74 Resp. č. 87 (12.3. 2003). Pro přesnost dlužno dodat, že 3 respondenti (reemigranti z Kanady, Spojených států a Rakouska) naopak vyjádřili přesvědčení, že vysoká sociokulturní role, v těchto zemích tradičně připisovaná religiozité, není než vyprázdněnou skořápkou. Např. resp. č. 98 (26.3. 2003): „v Rakousku je mnohem více přesvědčených ateistů než v Čechách, formální církevnictví v tom nehraje roli.“ S ohledem na *sociální* (nikoli *teologické*) aspekty sledované problematiky však tato skutečnost, nehledě na její pravdivost, naprosto nehraje roli, neboť sociální tlak podmíněný sdílenými náboženskými hodnotami se samozřejmě uplatňuje bez ohledu na jejich „vnitřní pravdivost“.

svobodném světě a mnohdy i „neúměrné“ materiální bohatství. V této atmosféře vzájemného podezřívání, závisti 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, celkově popisujícími období vlády komunistického režimu, ale dobře aplikovatelnými i na stav křesťanských církví v této době,

těžko si představit režim stálejší. Byly stálý ceny, společnost fungovala stále stejně, používala stejných technologií, na klíčových místech seděli titíž lidé. Snad jenom faraónský Egypt v době své největší stability se s tím moh' vyrovnat ... Na novověkou společnost ty změny byly nulový ... v cyklickém bezčasí se odvíjela sekvence slavností každý rok stejně – v něčem to připomínalo civilizace pozdně bronzové doby.⁷⁵

Celosvětový náboženský vývoj se však zatím nezastavil, spíše naopak, takže Sametová revoluce zastihla 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 nárůst náboženského fundamentalismu všeho druhu, především jeho „lidové verze“. Fundamentalismus tohoto typu, který podle názoru reemigrantů vykazuje značná 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 ortopraktických důrazech.

Podle názoru křesťanských reemigrantů se tak současná česká náboženská scéna dělí na mlčící, ve víře dosti vlažnou, „ze zvyku věřící“ většinu – a na malé, agilní kroužky, *ecclesiola 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 vyloučena, poněvadž s ním žije v nesezdaném soužití.⁷⁸ Nízká míra tolerance, stejně jako mezináboženského dialogu, jíž jsou reemigranti v České republice svědky, přitom sice do určité míry koresponduje se současnou náboženskou deprivatizací a s růstem fundamentalistických tendencí v některých církvích, je však v naprostém rozporu se subjektivními přáními a motivy reemigrantů. Někteří z nich se totiž do „staré vlasti“ vrátili (kro-

75 Resp. č. 98 (26.3. 2003).

76 Možná je lépe upřesnit: většinu věřících. Někteří teologové na katolické i protestantské straně si totiž tento vývoj, vedoucí například k vyšší ekumenicitě, ke snaze likvidovat dřívější mezicírkevní rozepře atd., uvědomovali a snažili se jej (bez většího úspěchu) ve svých církvích prosadit.

77 Resp. č. 20 (2.10. 2002).

78 Resp. č. 87 (12.3. 2003).

mě jiného) právě proto, aby se zde podíleli na budování liberálnějších teologických proudů, k nimž *ipso facto* v hostitelských zemích přináleželi prakticky všichni. Absence liberálních 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 „jednou stranou mince“, stejně jako v relativních i absolutních číslech vysoká míra sekularizace české společnosti.

Voni si Češi myslěj, že sou ateisti a že vlastně nejsou nacionalisti, a [zatím] sou tak podivně duchovní a sou tak podivně nacionalistický.⁸⁰

Někteří interpreti dávají tento stav do souvislosti s *longue durée* českého náboženského vývoje, především s obdobím násilné pobělohorské rekatolizace, jež v případě nekatolíků vedla k rozvoji privatizovaných náboženských forem.⁸¹ Avšak i kdyby tomu tak nebylo, skutečností zůstává poměrně nízká míra organizované církevní zbožnosti, dokumentovaná řadou empirických šetření. Právě tato malá attendance je přitom běžně považovaná za „ateismus“, přestože podstatná část české populace inklinuje k svébytným, privatizovaným a silně synkretickým náboženským přesvědčením.⁸² O těch se však naneštěstí standardními sociologickými výzkumy nedozvíme nic – a právě proto je reemigrantský pohled „z částečného odstupu“ tak významný. Jejich podstatná část, především ti, kteří se sami nehlasí 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 mantické praktiky, přes dobrý odbyt „duchovní“ literatury a hudby nebo knih popisujících „životy před životem“ a „životy po životě“, až po poměrně časté diskuse o osobním náboženském přesvědčení vedené ovšem z „ateistických“ pozic. Právě proto respondent kritizující vysokou míru ateismu formálně církevníké rakouské společnosti prohlásil, že

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

80 Resp. č. 96 (25.3. 2003).

81 L. Frýbort, *Češi očima exulanta...*, 16-17.

82 K tomu podrobněji Zdeněk R. Nešpor, „Současná deprivatizace náboženství a malá poznámka k sociologické metodě na závěr“, *SocioWEB* 3-5/2003 (<http://www.socio-web.cz>). Srov. Dana Hamplová, *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti: Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2000, 42-52; Z. R. Nešpor, „Česká folková hudba...“, 94-95.

83 Resp. č. 96 (25.3. 2003), č. 98 (26.3. 2003), č. 105 (7.4. 2003) ad. Většina církevně organizovaných respondentů tohoto postřehu naopak nebyla s to a silně zdůrazňovala antireligiózní či proticírkevní charakter současné české společnosti.

co se týká, řekněme, přání po náboženskosti a lidových náboženských myslitelů. [je ČR] daleko před Rakouskem.⁸⁴

Podobně je tomu – po mém soudu – i v případě vysoké míry implicitní religiozity, ať už se projevující v podobě revitalizovaných sekulárních ideologií 19. století (především marxismu a nacionalismu), nebo v různých typech umělecké činnosti a její recepce (citovaný případ českého folku ad.).⁸⁵ Na známou otázku P. L. Bergera po obsazích a formě evropské zbožnosti, kdy západní Evropa tvoří v celkově desekularizovaném světě „bezvěreckou enklávu“, proto lze odpovědět podobně, jako to učinila Grace Davie: „Západoevropané jsou spíše *necírkevními* populacemi, než prostě sekulárními“, přičemž jejich religiozita je dispergována mezi privatizované náboženské formy, církevní revival, nová náboženská hnutí a nejrůznější zástupné implicitně náboženské formy.⁸⁶

Závěry

Problém náboženské motivace některých mezinárodních migračních pohybů a souvisejících sociokulturních procesů ukazuje omezenost postsovíčenské kritiky a marginalizace náboženských struktur, který se ve velké míře projevoval 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, „vrací“ náboženství jeho často fundamentální sociální, ekonomický, politický a kulturní význam, což vede i k opětovnému začlenění religionistického aspektu do migračních studií. Tento typ vědecké analýzy byl v této studii uplatněn na příkladu podstatné části českých migračních procesů 20. století, emigrací na Západ 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 nové imigranty stále důležité ... přičemž mj. trvale poskytuje sociální prostor pro vyjádření etnických rozdílů“.⁸⁷

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: EPPC – Grand Rapids: Eardmans Publishing 1999, 65-83: 68.

87 F. Yang – H. R. Ebaugh, „Religion and Ethnicity...“, 367. Jak ale ukázal G. Engbergsen, nemusí přitom jít o formálně-instituční podobu religiozity (Godfried Engbergsen, „The Unanticipated Consequences of Panopticon Europe“, in: Virginie Guiraudon – Christian Joppke [eds.], *Controlling a New Migration World*, London – New York: Routledge 2001, 222-246: 225).

V případě českých západních (re)emigrací tvořili specifickou skupinu židé, jejichž odchody ze socialistického Československa byly do značné míry motivovány nábožensky a kterých proto emigrovalo podstatně větší množství, než odpovídalo jejich zastoupení ve společnosti. Židovští uprchlíci se v zahraničí setkali s vysoce kladným přijetím ze strany svých souvěrců, přestože sami zastávali značně liberální pojetí židovské víry, což vedlo k jejich poměrně snadné sekundární socializaci a výrazně přispělo k jejich sociálnímu a ekonomickému úspěchu v hostitelských zemích. Vzhledem k tomu, že šlo o typ náboženské etnicity,⁸⁸ význam náboženského (sebe)vymezení prostřednictvím judaismu v emigraci překročil význam etnicko-geografického hlediska českého původu. Přesto podstatná část židovských emigrantů z Československa po Sametové revoluci reemigrovala. Svůj návrat do „staré vlasti“ přitom nezdůvodňovali nábožensky, avšak vzhledem k uvedené významnosti judaismu jakožto osobního i 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, ačkoli 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 vysoce soudržnou nábožensky vymezenou skupinu, zatímco v případě křesťanských (re)emigrantů se v podstatně větší míře uplatnily celospolečenské tendence. Naprostá většina emigrantů ze socialistického Československa, nezávisle na jejich osobním náboženském přesvědčení, tak tuto zemi nepouštěla z náboženských důvodů, přičemž jen asi jedné pětina z nich byly s to v bezprostředně poemigračním období pomoci církevní organizace hostitelských zemí. Teprve v delší perspektivě se vliv formálně organizovaných náboženských skupin na křesťanské či – v podstatně menší míře – nevěřící emigranty zvětšil, primárně však šlo o náboženské organizace vytvořené jimi samotnými. Do činnosti místních církví v hostitelských zemích se aktivně zapojilo jen asi 15% věřících emigrantů, zatímco ostatní

88 F. Yang a H. R. Ebaughová v návaznosti na P. E. Hammonda a K. Warnera (1993) a další badatele rozlišili v případě moderních migračních pohybů tři typy vztahů religiozity a etnicity: (1) etnickou fúzi, kdy vědomí etnicity plně vychází z náboženské identity subjektu; (2) etnické náboženství, kdy religiozita je jedním z (několika) pilířů etnicity, avšak etnicita může být deklarována i bez náboženské (sebe)identifikace, zatímco opak je výjimečný; (3) náboženskou etnicitu, kdy etnická skupina sdílí náboženské představy s dalšími etnickými skupinami, přičemž religiozita může být distinkčním faktorem nezávisle na etnicitě. F. Yang – H. R. Ebaugh, „Religion and Ethnicity...“, 369.

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

Přestože čeští emigranti na Západě jen výjimečně konvertovali k některému z křesťanských vyznání (častější naopak byly konverze k privatizovaným synkretickým formám východní zbožnosti, s nimiž se poprvé setkali právě v prostředí hostitelských zemí), náboženské faktory se významnou měrou uplatnily v rámci reemigrace těchto subjektů. Ani reemigrace sice nebyly obvykle primárně motivovány nábožensky, nicméně čeští emigranti do vyspělých zemí se v průběhu své tamní sekundární socializace sžili 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. Internalizace nábožensky zakotvených a sociálně sdílených norem 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 zahájen 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 části věřících, zatímco pro ostatní se jejich náboženské přesvědčení stalo toliko vnějšně-deklarativním.

Zároveň je však nutno zdůraznit, že proticírkevní 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. Provedený 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 spiritualitě protikladná materializace. Jinak řečeno, přes poměrně značnou míru latentní religiozity české populace pro současný vývoj obecně platí weberovská koncepce účelové racionality před racionalitou hodnotovou, *honesty* před *integrity*.

SUMMARY

Religion and Migration in the 20th Century: The Czech Case

Recent social science in many cases sees certain circumscriptions of modern, post-Enlightenment antireligious scientific approaches and goes backwards. As it can be seen in the case of the so-called new economic sociology, it deals with religious values and institutions, which provide an important symbolic frame of social behaviour. One good example is the topic of international migrations, which have been influenced by religious factors even in the 20th century. This article provides an analysis of Czech emigration to the West during the communist era and the return of these emigrants to the Czech Republic in the 1990s from such point of view.

A special group among Czech emigrants was constituted by Jews, who usually left the country for religious motives and who have found high acceptance among believers of Judaism in the host countries, although they were followers of more liberal forms of Judaism. Religious ties between the emigrants and the receiving groups abroad were stronger than the ties founded on the same geographic origin (i.e. their community with other Czech emigrants) in this case, while both constituted an important social networks and spaces for them. Quite a similar became true about their return to the Czech Republic. Jewish returnees were quickly integrated into Czech Jewish communities and they behave there as opinion leaders.

Other Czech emigrants were either Christians or non-believers, due to the fact of high secularism of Czech society, but both of these groups were influenced by higher measure of social role of religion and religious values in the West. This was especially true in the case of Austria, the US, UK, Australia, and South Africa. While only one fifth of the believers have entered Christian churches and religious groups in the host countries (some others have formed their own religious organizations), and even lesser part became Christians there, they were influenced by mentioned fact. During and after their return they have found huge difference between themselves and the Czech majority (and even the Czech churches). They perceive little inter- and intrareligious tolerance in the Czech lands and high dependency of religious organizations on the majority, and at the same time they are unacceptable for them. Their return back to the homeland (and the same was true about relatively small portion of people, who became followers of the Oriental religions in the West), has led to their religious desocialization. In other words, it has led to the increase of privatized forms of piety. Simultaneously, social and symbolic impact of western religious values, transmitted by the returnees, to the contemporary Czech society is quite poor.

Sociologický ústav
Akademie věd ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1

ZDENĚK R. NEŠPOR

e-mail: nespor@soc.cas.cz