

**Univerzita Karlova v Praze**

Fakulta humanitních studií

Evropské kulturní a duchovní dějiny

Bc. Fatema Rahimi

**Náboženská identita mladých Afghánců v Česku v historické perspektivě**

Diplomová práce

Praha 2021

Vedoucí práce: **prof. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, PhD.**

### **Prohlášení**

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

V Praze dne: 23. 6. 2021

Bc. Fatema Rahimi

## **Poděkování**

V první řadě bych ráda poděkovala svému vedoucímu práce prof. PhDr. Zdeňku R. Nešporovi, PhD. za jeho podporu, odborné rady a konzultaci, ochotu, trpělivost a vstřícnost po celé době vedení práce. Dále děkuji Václavu Walachovi za dlouhé diskuze během pandemických procházek a za jazykovou korekturu textu práce. Děkuji svým rodičům, že mi umožnili se vzdělávat, neboť je to velký dar. V neposlední řadě děkuji svým respondentům za otevřenost a důvěru.

## **Abstrakt**

Diplomová práce bude zkoumat roli náboženství mezi mladými Afghánci v Česku. Afghánský „exodus“ začal svržením Záhir Šáha v roce 1973 a v průběhu 80. a 90. let byl následován masivními emigračními vlnami. I v posledním desetiletí zůstávají Afghánci jednou z nejpočetnějších skupin uprchlíků v Evropě. Cílovou destinací pro většinu Afghánců v Evropě jsou Velká Británie, Německo, Nizozemsko nebo Skandinávie. Nicméně také v Česku žije nezanedbatelné množství afghánských uprchlíků. Diplomová práce nejprve zmapuje složitou historii migrace z Afghánistánu do Evropy obecně a do Česka zvláště. Vzhledem k tomu, že Afghánci bývají chápáni jako muslimové, bude rovněž v práci analyzována historie muslimů v Česku. Poté se práce zaměří na roli náboženství ve formování identity mladých Afghánců v Česku. Analýza sekundárních zdrojů bude doplněna vlastním kvalitativním výzkumem formou hloubkových rozhovorů s mladými Afghánci.

Klíčová slova: identita, náboženství, etnicita, migrace, Afghánci, muslimové

## **Abstract**

The thesis will examine the role of religion among young Afghans in the Czech Republic. The Afghan “exodus” began with the overthrow of Zahir Shah in 1973 and was followed by massive waves of emigration during the 1980s and 1990s. Even in the last decade, Afghans remained one of the largest groups of refugees in Europe. The destination for most Afghans in Europe is the United Kingdom, Germany, the Netherlands or Scandinavia. However, a significant number of Afghan refugees also live in the Czech Republic. The thesis first maps the history of migration from Afghanistan to Europe in general and to the Czech Republic in particular. Given that Afghans are often understood as Muslims, the work will also analyze the history of Muslims in the Czech Republic. Then the work will focus on the role of religion in shaping the identity of young Afghans in the Czech Republic. The analysis of secondary sources will be complemented by my own qualitative research in the form of in-depth interviews with young Afghans.

Keywords: identity, religion, ethnicity, migration, Afghans, Muslims

## Obsah

1. Úvod.....	8
2. Teoretická část .....	12
2.1. Vymezení pojmů .....	12
2.2. Afghánská identita.....	17
2.3. Téma identity ve výzkumů muslimů-přistěhovalců v Česku.....	19
2.3.1. Náboženská identita.....	20
2.3.2. Etnická identita .....	24
2.3.3. Genderová identita.....	25
2.3.4. Migrační identita.....	27
2.3.5. Shrnutí .....	29
3. Historie islámů a muslimů v Evropě.....	31
3.1. Islám a muslimové ve střední Evropě .....	32
3.2. Islám a muslimové v Československu .....	34
3.3. Islám a muslimové v Česku .....	36
3.3.1. Počet muslimů v Česku .....	39
4. Afghánistán v kontextu historického vývoje .....	42
4.1. Migrace z Afghánistánu .....	43
4.1.1. První fáze migrace: sovětská intervence .....	45
4.1.2. Druhá fáze migrace: občanská válka a vláda Tálibánu .....	49
4.1.3. Třetí fáze migrace: Afghánistán po pádu Tálibán .....	52
4.2. Historie afghánsko-českých vztahů.....	53
4.2.1. Afghánsko-české vztahy v letech 1979–2001 .....	54
4.2.2. Afghánsko-české vztahy po roce 2001 .....	56
5. Metoda výzkumu.....	58
6. Praktická část .....	61
6.1. Náboženská identita .....	61
6.1.1. Náboženská výchova a její aktéři .....	62
6.1.2. Sebeidentifikace.....	64
6.1.3. Náboženské praktikování .....	65
6.1.4. Funkce náboženství .....	69
6.1.5. Vztah k jiným náboženstvím .....	71
6.2. Etnická identita.....	72

6.3. Genderová identita .....	75
6.4. Migrační identita .....	77
7. Závěr.....	82
Literatura .....	86

## 1. Úvod

Islamolog Bronislav Ostřanský již od roku 2014 pravidelně ve svých knihách (Ostřanský, 2017; Beránek & Ostřanský, 2016; Ostřanský, 2014) konstatuje, že o islámu a muslimech se (nejen) v české společnosti mluví více než kdy předtím. Nezdá se, že by se na tomto trendu něco změnilo. V čase tzv. uprchlickou krizí v roce 2015, kdy do Evropy přicházela řada uprchlíků před válečnými konflikty, pak nejspíš došlo ještě k jeho posílení. Téma mé diplomové práce s tímto vývojem úzce souvisí. Pocházím z Afghánistánu, země dlouhodobě postižené násilím a hospodářskými problémy. Stejně jako miliony jiných Afghánců musela naše rodina svou rodnou zemi opustit. Do Česka jsme přišli jako uprchlíci a na konci roku 2000 zde požádali o azyl. Od té doby zde žijeme nepřetržitě.

I když jsem se narodila do muslimské rodiny – v Afghánistánu jsou téměř všichni muslimové –, o náboženství a svou náboženskou identitu jsem dlouho nejevila zájem, zkrátka jsem o tom nepřemýšlela. To se změnilo až s vysokoškolským studiem. Dokud jsem se však nezačala zamýšlet o tématu diplomové práce, nemyslela jsem si, že bych islám a migrační zkušenost mohla zkoumat. Téma „Religiozita imigrantů a její recepce v české společnosti, zejména v případě islámu“, vypsané panem profesorem Zdeňkem Nešporem, mě hned zaujalo a vybrala si ho.

Mou motivaci dále posílila výše zmíněná uprchlická krize, která mě donutila více o svém původu, islámu a vztahu k většinové společnosti přemýšlet a zjišťovat si k nim podrobnější informace. Zčásti proto, abych uměla odpovědět lidem, kteří se mě na tato témata začala ptát – ne vždy v přátelském duchu. V roce 2018 jsem pak jako novinářka pracovala na mapování vzestupu protiuprchlického populismu a nenávisti vůči muslimům a cizincům v Česku. Ve svých textech jsem se zaměřovala především na jejich příčiny a lidi, kteří nenávist šíří. Díky své diplomové práci jsem se mohla začít soustředit na ty, o nichž se ve veřejné debatě často mluví, aniž by však oni sami do ní výrazně přispívali. Takový byl aspoň můj dojem z doby uprchlické krize a následujících let. A protože se pohybuji mezi Afghánci v Česku a také kvůli svému už zmíněnému původu, rozhodla jsem se, že se budu ptát přímo jich, co si myslí o islámu a migraci.

Cílem diplomové práce je zodpovědět otázku, jakou roli hraje náboženství mezi mladými Afghánci v Česku v historické perspektivě. To znamená, že budu zkoumat, jak se formovala náboženská identita mladých Afghánců v Česku v průběhu jejich dosavadního života. Na svou výzkumnou otázku se pokusím odpovědět prostřednictvím analýzy rozhovorů,



kteře jsem provedla s deseti respondenty, přičemž se v ní specificky soustředím na proměny jejich náboženské identity v souvislosti se zkušeností migrace a následné adaptace na život v nové společnosti. Jsem přesvědčena, že k zodpovězení mé výzkumné otázky je nejvhodnější kvalitativní výzkum, protože dává respondentům možnost se vyjádřit vlastními slovy a v rámci toho zohlednit témata, která považují za důležitá. S výjimkou několika diplomových a bakalářských prací studie o Afgháncích v Česku neexistují. Svůj výzkum proto chápu také jako malý příspěvek k otevření debaty o tom, jak Afghánci vnímají své žití v této zemi.

Afghánci jsou dnes jednou z nejpočetnějších skupin, které migrují do Evropy. Afghánská emigrace byla vyvolána afghánsko-sovětským konfliktem, který byl zahájen v roce 1979 a skřze své důsledky stále ovlivňuje vývoj afghánské společnosti. Do Evropy Afghánci přicházejí od devadesátých let. Afghánská emigrace je tedy, co se historie týče, poměrně nový fenomén. Přesto je možné jej studovat v rámci soudobých evropských dějin, neboť ty jsou především „*dějin[ami] spoluprožívaného času*“ (Beneš, 2014: 188).

Beneš (2017) soudobé dějiny definuje jako historickou disciplínu studující dějiny poslední historické epochy, přičemž tato epocha je v každé zemi vymežována různě. Například ve Francii je datována do revolučního roku 1789 do současnosti. V Německu je za počátek poslední historické epochy považován vstup Spojených států amerických do první světové války. V české historiografii podle Beneše (2014) platí, že soudobé dějiny mají počátek v letech 1938 až 1948. Události a děje této doby totiž nelze od sebe oddělit. Toto období pak má tvořit jednotný celek, spoluprožívaný proto, že jeho dějiny mají svůj bezprostřední přesah do každodenního politického i kulturního života. Beneš také uvádí, že nelze jednoznačně říct, kde leží konečná hranice této epochy. Ptá se: „*Kdy končí historie a začíná přítomnost?*“ (ibid.:189). Zároveň však naznačuje, že jakýmsi koncem by mohl být rok 1989. Soudobé dějiny jsou podle něj také zpravidla vymeženy obdobím tří až čtyř generací, mezi nimiž se udržuje přímé či sdílené, již ne přímými účastníky předávané, přesto „živé“ rodinné vyprávění.

Já ve své diplomové práci nahlížím na poslední historickou epochu z perspektivy svých respondentů. S přihlédnutím k jejich věku a metodě kvalitativních rozhovorů proto budu soudobé dějiny vnímat jako ohraničené délkou jejich dosavadního života před konáním rozhovoru. Historická perspektiva, uvedená v názvu mé diplomové práce, tedy odkazuje k období zhruba posledních 30 let, neboť především ty je možné z hlediska mladých Afghánců a jejich jedinečné zkušenosti první nebo druhé generace imigrantů v Česku chápat jako *spoluprožívaný čas*. Vzhledem k tomu se moje práce překrývá se sociální a kulturní antropologií, která se rovněž zabývá tématem identity (viz níže).

Celkově je práce rozvržena do pěti hlavních kapitol. V první kapitole obsahuje vymezení klíčových pojmů, jako je především identita, náboženská identita a etnická identita. Následuje představení kategorie afghánství, jak Sadat (2008) nazývá afghánskou identitu, a dalších studií, které se vztahují k identitě a zkušenosti Afghánců žijících v diaspoře zejména v Evropě. Poslední část první kapitoly tvoří analýza studií, které se zabývaly přistěhovými muslimy v Česku. Jak již bylo řečeno, kromě několika studentských prací se identitou Afghánců v Česku žádná studie nezabývala. Protože jsou však Afghánci převážně muslimové, je možné využít ty studie, které se věnovaly identitě muslimů přistěhovaných do Česka ze země svého původu. Lze předpokládat, že jejich zkušenost může mít něco společného se zkušeností Afghánců. V rámci analýzy rozlišuji čtyři vrstvy identity, a to: náboženská identita, etnická identita, genderová identita a migrační identita. Tyto vrstvy pak využívám také při prezentaci závěrů z analýzy výzkumných rozhovorů.

Druhá kapitola pojednává o historii islámu a muslimů v Evropě, neboť tvoří důležitý kontext pro můj vlastní empirický výzkum. Po stručném přiblížení evropské zkušenosti s islámem a muslimy následují tři podkapitoly, které se zaměřují na historii islámu a muslimů ve střední Evropě, v Československu a v Česku. Všechny tři podkapitoly spojuje náhled na islám a muslimy jako na součást evropských, respektive českých dějin. Islám má na evropském kontinentě dlouhou historii a také v českých dějinách má své nezpochybnitelné místo. V souladu s literaturou jsou popisovány zejména snahy o uznání islámu jako státem registrovaného náboženství a islámských společností.

Třetí kapitola zprostředkovává další důležitý kontext, jímž je historie afghánské migrace. Vzhledem k cíli práce se soustředím hlavně na dění po rozpadu monarchie v roce 1973 a popisuji tři fáze migrace s přihlédnutím k politickým, kulturním a jiným souvislostem. První fáze začíná intervencí Sovětského svazu do Afghánistánu v roce 1979 a končí odchodem sovětských vojáků v roce 1989. Druhá fáze pokrývá období občanské války mezi mudžahedíny a vlády Tálibánu v letech 1990 až 2001. Třetí fáze trvá dodnes, přičemž významnými milníky jsou roky 2008 a 2014, kdy došlo ke zhoršení ekonomické a politické situace v zemi, mimo jiné s tehdy oznámeným záměrem Spojených států amerických a jejich spojenců stáhnout své vojenské jednotky z Afghánistánu. Druhou podkapitolu pak tvoří přiblížení vztahů Afghánistánu a Československa, respektive samostatného Česka, včetně přítomnosti Afghánců na českém území.

Ve čtvrté kapitole popisuji metodu svého výzkumu. Konkrétně se jedná o způsob výběru respondentů, otázky použité v rozhovoru, průběh rozhovorů a složení vzorku z hlediska

vybraných charakteristik. Dále přibližuji, jak jsem rozhovory přepsala a analyzovala za použití programu MAXQDA. V tomto programu jsem vytvářela kódy a ty pak používala k označení tematicky odpovídajících pasáží. Pasáže označené kódy jsem pak analyzovala samostatně. V neposlední řadě kapitola obsahuje reflexi etické roviny výzkumu.

Pátá kapitola představuje těžiště celé diplomové práce, jsou v ní prezentovány závěry z analýzy rozhovorů. Při prezentaci využívám strukturu čtyř hlavních kódů, jimiž jsou náboženská identita, etnická identita, genderová identita a migrační identita. Ačkoli se v práci soustředím na náboženskou identitu, ta se ukázala i v mých datech jako propojená s dalšími aspekty identity mých respondentů. V souladu s cílem práce jsem se při analýze jednotlivých identit soustředila na její formování v čase a na změny, které v rámci tohoto procesu respondenti popisovali.

Závěrečná kapitola jsou shrnuty poznatky z analýzy ve formě odpovědi na výzkumnou otázku. Zároveň tyto poznatky vztahuji ke studiím z českého i zahraničního kontextu, které jsem v předchozích kapitolách rozebírala.

## 2. Teoretická část

### 2.1. Vymezení pojmů

Identita patří mezi základní koncepty sociálních věd. Není ale všemi přijímána bezvýhradně a někteří ji dokonce jako kategorii analýzy odmítají (Jenkins, 2014; Paleček, 2008). Nakonečný (2020, kurzíva původní) definuje identitu obecně jako „*jednot[u] vnitřního psych. života a jednání, která též bývá nazývaná autentickým bytím*“. Autor také poukazuje na to, že pojem identity je používán v různých významových variantách. Popisuje identitu z psychologického hlediska a vidí rozdíl v pojmání pojmu v psychologii osobnosti, kde se hovoří o vědomí identity, což je podle něj vědomí trvalé totožnosti, a prvek vědomí a ve vývojové psychologii, kde se mluví o „hledání identity“ jako o významném znaku adolescence. Toto hledání je pak spojeno s otázkami: Čím jsem? Jsem už dospělý? V kontextu humanistické psychologie se v případě identity mluví o schopnosti „být tím, čím člověk opravdu je“, to je tedy sám sebou. Sociální psychologie pak rozlišuje „autentické bytí“ a „neautentické bytí“. Sociologie pak podle Nakonečného (2020) nastoluje otázku, do jaké míry je člověk autentický ve svých rolích.

Pro tuto práci je důležitější sociologické pojetí identity. Podle Jenkinse (2014: 6) je možné identitu obecně definovat jako „*lidskou schopnost – zakořeněnou v jazyce – vědět ‚kdo je kdo‘ (a tím pádem i ‚co je co‘)*“. Odvolává se na etymologický původ latinského „identitas“, spočívající ve slově „idem“, který znamená „stejně“. V jádře pojmu identity se tedy nachází představy o stejnosti a odlišnosti. Zároveň autor upozorňuje na to, že identita není nějakou daností, ale spíše něčím, co člověk dělá: „*Identita má v sobě něco aktivního, co nemůže být ignorováno: není to něco, co ‚zkrátka je‘, není to ‚věc‘, vždy musí být ustavena*“ (Jenkins, 2014: 18, kurzíva původní). Identifikovat se s něčím tedy znamená hlásit se k něčemu či považovat se za součást toho, k čemu se člověk hlásí, čímž zároveň dochází k vymezení se vůči tomu, k čemu se nehlásí.

Podobně Eriksen (2007: 64) upozorňuje na to, že identita není ani tak věc, kterou lidé buď vlastní, nebo ne, jako spíše „*kontinuálně probíhající proces*“. Proces identifikace pak popisuje takto:

„*Identifikace se děje pouze v procesu etablování podobností s někým (identifikování se s někým) a jeho opaku – tedy prostřednictvím etablování rozdílů vůči někomu jinému*“ (ibid.: 68).

Identita je tedy ve své podstatě relační a situační. Identifikace má povahu proměnlivého procesu, neboť vždy závisí na tom, s kým se identifikujeme. Je rozdíl, jestli se vztahujeme ke svým rodičům, přátelům nebo třeba učitelům na vysoké škole.

Identita má svou sociální či kolektivní dimenzi. Identifikace má často

*„co dočinění s tím, k jaké skupině jedinec náleží, s kým se identifikuje a s tím, jak lidé etablojí a zachovávají hranice mezi námi a jimi“ (ibid.: 65).*

Teoretici sociální identity v tomto ohledu rozlišují mezi osobní a sociální identitou, kdy osobní identita odkazuje k sebeidentifikaci, zatímco sociální identita odkazuje k identitě člověka coby člena určité společenské skupiny (Platt, 2014). Skupinová identita může být založena například na jazyce, domovu, příbuzenství, národnosti, etnické příslušnosti, vzdělání, politickém názoru, sexuální orientaci, sociální vrstvě nebo na náboženství. Kým člověk je, může být pochopeno na základě toho, jakou důležitost připisuje jednotlivým vrstvám své identity.

Podle Eriksena (2007: 73) není snadné říct, proč jsou některé identity v některých situacích důležitější než jiné. Do jisté míry však odpověď na tuto otázku souvisí s faktem, že část identity je lidem vnucená či připsaná (Peek, 2005). Člověk sám se sice může identifikovat jako člen některé společenské skupiny, stejně tak jej ale mohou za člena této skupiny označovat jiní lidé. Identifikace se tedy *„vytváří jak zevnitř, tak zvenjšku, tedy v setkávání sebezprezentace s pohledy ostatních“* (Eriksen, 2007: 70). Pokud je vnucená identita spojena se stigmatizací a útlakem, dochází k jejímu posilování. Eriksen (2007: 73) tento princip, kdy je vnitřní soudržnost skupiny odvislá od míry vnějšího útlaku, nazývá jako *„Simmelovo pravidlo“*, neboť to byl podle něj právě tento německý sociolog, kdo jej jako první formuloval.

Simmelovo pravidlo bývá používáno mimo jiné ve výzkumu přistěhovalců a jejich potomků do evropských zemí ze společností, kde je islám převládajícím náboženstvím (Verkuyten & Yildiz, 2007). Týká se to zejména identity druhé a třetí generace migrantů. V některých případech dochází k identifikaci s majoritní společností, v jiných je naopak posilována minoritní identita. Identifikace s minoritní identitou se objevuje často z důvodu nepřijetí majoritní společností, kvůli diskriminaci, vyloučení či pocitu ohrožení. Platt (2014: 48) to popisuje jako *„etnické obrození“*. Zároveň však pracuje s možností, že namísto posilování etnické identity, předané rodiči, se příslušníci druhé generace přistěhovalců mohou upnout k náboženské identitě. Podobně Nešpor a Lužný (2007) upozorňují na to, že se

přistěhovalci v důsledku svého statusu „občanů druhé kategorie“ mohou začít identifikovat s islámem, i když o něm mohou mít jen velmi omezené informace.<sup>1</sup>

Vedle pohlaví, respektive genderu<sup>2</sup>, a věku patří mezi klíčové zdroje identity etnicita a náboženství (Eriksen, 2007; Verkuyten & Yildiz, 2007). Slovo „etnický“ pochází z řeckého „ethnos“, které znamenalo barbar nebo pohan. Teprve v 19. století začalo být chápáno ve Velké Británii ve smyslu „rasových“ charakteristik a v době druhé světové války byl termín „ethnics“ používán jako označení pro skupiny považované za méněcenné ve srovnání s dominantní skupinou bílých anglosaských protestantů ve Spojených státech amerických (Eriksen, 2012). Podle Eriksena (2012: 22) si slovo „etnicita“ v běžném jazyce

*„stále zachovává tón ‚problémů menšin‘ či ‚rasových vztahů‘, nicméně v sociální antropologii odkazuje jednoduše k aspektům vztahů mezi jakýmkoliv skupinami, které jsou jak vlastními členy, tak ostatními nahlíženy jako kulturně odlišné“.*

Etnicitu lze tedy pojímat jako „sociální identitu (založenou na kontrastu ke konkrétním ‚druhým‘) vymezenou metaforickým či fiktivním příbuzenstvím“ (Eriksen, 2012: 37). Pro etnické skupiny je charakteristické, že jejich členové sdílejí mýty o společném původu a bývají výrazně endogamní.

Hubinger (2020, kurzíva původní) definuje etnicitu obecně jako

*„vzájemně provázaný systém kult. (materiálních a duchovních), rasových, jazykových a teritoriálních faktorů, hist. osudů a představ o společném původu, působících v interakci a formujících etnické vědomí člověka, jeho etnickou identitu a orientaci“.*

Aby uvedené faktory byly uznány jako etnicita, je nutné podle autora, aby došlo ke splnění následujících podmínek: hromadnost (spojená s pocitem sounáležitosti), trvalost, omezená variabilita, respektive relativní stabilita, obecná srozumitelnost a přijatelnost a vzájemná komplementárnost. Všichni příslušníci etnika nemusí podle autora nutně sdílet

---

<sup>1</sup> V souvislosti s islámem, ale i jinými náboženstvími, které se pokouší etablovat ve veřejném prostoru, se hovoří o tzv. deprivatizaci náboženství (Topinka, 2010). Sekularizace, spojená s modernizací evropských společností, měla z náboženství učinit soukromou záležitost. Proces deprivatizace naopak z této soukromé věci dělá součást veřejného života. Náboženství má hrát veřejnou roli, má ovlivňovat nejen soukromý, ale i veřejný prostor.

<sup>2</sup> Gender je podle Čermákové (2018) termín používaný pro skupiny vlastností a chování, které jsou formované kulturou a jsou spojené s obrazem muže a ženy v dané společnosti. Sociologický přístup vychází z práce Margaret Meadové „Pohlaví a temperament u tří primitivních společností“, která rozlišuje mezi pojmy gender a pohlaví. Na rozdíl od pohlaví, které je podle ní biologickou charakteristikou, gender je společenskou konstrukcí. Rozdíly mezi „mužským a ženským“ nejsou přirozené a mohou se významně lišit v čase a v prostoru.

všechny znaky etnicity. Dále autor etnicitu popisuje jako jednu ze základních charakteristik člověka jakožto kulturní a společenské bytosti. Etnicita je

*„komplexní a dynamický otevřený znakový systém vzájemně a trvale se ovlivňujících prvků, které vznikají, reprodukují se a zanikají v kultuře a ve společnosti“ (Hubinger, 2020).*

Rozdíl mezi etnickou skupinou a národem spočívá v tom, že zatímco ta první žádá etnická uznání a kulturní práva, národ má přímou vazbu na stát. Nacionalisté požadují, aby se politické hranice kryly s hranicemi kultury, aby národ disponoval vládou nad státem (ibid.). Podle Eriksena (2012: 194) je nicméně většina nacionalismů „ve své povaze etnická“. Zároveň ovšem rozlišuje mezi „etnickým“ a „občanským“ nacionalismem. Zatímco první zdůrazňuje sdílené kulturní kořeny (*ius sanguinis*), ten druhý sdílená občanská práva (*ius soli*). Etnický nacionalismus je příznačný pro východoevropské země, včetně Česka.

Dostáváme se k definici náboženství. Podle Hory (2020) označuje vztah člověka k tomu, co ho přesahuje. Je to zároveň představa nebo jen pocit, že

*„vedle světa přirozeného existuje nadpřirozený svět, a víra, že je člověk na této transcendentní skutečnosti nějakým způsobem závislý. Tato víra implikuje snahu navázat s nadpřirozenem přímý nebo zprostředkovaný styk.“*

Existují různé přístupy k náboženství. Přístup z hlediska „subjektu“ si všímá, že k primárním znakům náboženství patří emoce. V náboženství podle tohoto přístupu převažuje složka hodnotící nad informační. Věřící člověk se pak ptá, jak nadpřirozená síla ovlivňuje náš svět, a hledá způsob, jak získat její lásku, zájem a ochranu. Touto komunikací může člověk překročit pozemskou realitu. Různá náboženství pak vytvořila praktiky, které umožňují navázat a posléze i upevňovat kontakt s nadpřirozenou silou. Navázání může probíhat individuálně nebo také skupinově. Jako například při skupinové meditaci nebo individuálně ve chvíli mystické extáze. Podle Hory (2020) pak

*„...k primárním znakům n. patří i role mediátora (prostředníka), který má věřícím pomáhat navázat kontakt s nadpřirozeným světem nebo k tomu dokonce má zcela výhradní právo.“*

Náboženství má společenskou funkci. Podle Émila Durkheima je náboženství podstatnou složkou kolektivních představ a má ve společnosti integrující úlohu. Podle Bronislava Malinowského je náboženství jakousi odpovědí na potřeby daného společenství. Robert Harry Lowie jej zase vnímá jako nedílný prvek kultury (Hora, 2020).

Náboženská identita pak podle Werbner (2009: 233) odkazuje k

*„rozdělení mezi lidským a posvátným světem, osobou a Bohem, posvátným a profánním. Konceptualizuje a ztělesňuje kosmologie rozdílu mezi živými a mrtvými. V tomto ohledu náboženská identita poukazuje na zkušenost transcendence a božství jak u jednotlivce, tak u kolektivů“.*

Pro věřící náboženství představuje *„důležitý významový systém pro porozumění bytí a tlumení existenciální úzkosti“* (Verkuyten & Yildiz, 2007: 1449). Životy věřících jsou uspořádány kolem náboženských představ, hodnot a praktik, které jim poskytují jistotu a smysluplnost. Proto v jejich případě může hrát náboženská vrstva identity stěžejní roli.

Vztah mezi etnickou a náboženskou identitou je složitý (Hamar, 2008a). U monoteistických náboženství mezi ně nelze klást rovnítko. Například islám vyznává množství etnik, které se navzájem odlišují. Na druhé straně dochází ke ztotožňování některých etnických skupin s náboženstvím. Pro některé etnické skupiny je určité náboženství důležitým prvkem identity. Týká se to také některých skupin migrantů. Například afghánská identita bývá chápána jako zahrnující islámskou identitu (Sadat, 2008). Pro některé migranty či jejich potomky je důležitější spíše etnická než náboženská identita, náboženství považují za součást své etnické identity. Někteří migranti či jejich potomci se naopak kloní k náboženské identitě (Peek, 2005). Minoritní etnická nebo náboženská sebeidentifikace ovšem ještě nemusí znamenat, že se jedinec neidentifikuje se zemí, kde žije. Mnoho muslimů nevidí mezi svou náboženskou identitou a identifikací s majoritní společností rozpor (Ali, 2011; Platt, 2014).

Muslimové v Evropě by neměli být vnímáni jako jednodatá masa a jejich identita odvozována z různých stereotypů, přesto právě to se děje. Zejména muslimská mládež

*„je spojována s nesmiřlivostí k majoritní společnosti a jejím hodnotám, terorismem, návratem k normativním formám islámu jakožto ideálu, frustrací a odhodláním zapojit se do ‚svaté války‘, ať je již kdekoliv“* (Jiráčková, Kollárová & Kramáreková, 2017: 144).

V souvislosti s imigrací bývá používán pojem „diaspora“. Ten se *„vztahuje k nábožensky vykládaným sociálním realitám a zkušenostem“* (Hamar, 2008b: 244). Původně označoval rozptýlené židovské obyvatelstvo s odkazem na mytizovanou zemi původu. Dnes bývá používán pro různé skupiny imigrantů, kteří si do nových poměrů přinesli s sebou také náboženství, a jejich potomků. Před takovým chápáním diasporu varuje Hamar (2008b). S ohledem na náboženství tvrdí, že je důležité klást důraz na *„čtyřstranný a průběžně*



vyjednáváný vztah mezi diasporickou komunitou, symbolicky zvýznamněným místem původu jejich příslušníků, současnými domovy těchto příslušníků a dalšími ‚ko-etnickými‘ diasporami nacházejícími se v jiných částech světa“ (ibid.: 245). Diasporické náboženství tedy není jen náboženstvím migrantům, ale je to náboženství, které se stává transnacionálním.

## 2.2. Afghánská identita

Podle Sadata (2008) sdílejí Afghánci kulturní tradici, kterou nazývá jako afghánství (afghániat). Tato tradice je základem afghánské identity, která umožňuje překonat vnitřní různorodost afghánského obyvatelstva v Afghánistánu i v diaspoře<sup>3</sup>. Jejím základem je vztah k vlasti (vatan). Zároveň afghánství zahrnuje morální hodnoty (achlagh-e vejdání), víra (agha-id) a zvyky (ananat). Hlavní afghánskou sociální a kulturní institucí je rodina, která má povahu klanu. Zatímco například americká společnost je založena na individualismu, afghánství zdůrazňuje kolektivismus, rodinné a sociální síť. Klíčovou hodnotou je čest (nang), která klade zvláštní nároky na muže a ženy a jejich výchovu. Tradiční afghánská rodina je patriarchální a z hlediska západních standardů obecně konzervativní.

Důležitými složkami afghánství jsou také jazyk a náboženství. Podle Sadata (2008) je islám základem afghánské identity. „Ačkoli někteří Afghánci jsou narozeni a vychováni jako hinduisté nebo sikhové, většina Afghánců má islámské nábožensko-kulturní zázemí“ (ibid.: 338). Podobně Saidi (2019) řadí islámské náboženství společně s příbuzenstvím a vlastí mezi hlavní pilíře afghánské identity. Podle ní jsou „náboženské záležitosti hluboce zakořeněny v každém jednotlivém aspektu rodinných vztahů a kulturních tradic“ (ibid.: 80).

V diaspoře nicméně takto definované afghánství čelí různým výzvám, historicky dochází k jeho proměnám, které jsou závislé na mnoha faktorech, včetně zkušeností s adaptací na poměry v přijímací zemi. Sadat (2008) ve svém výzkumu Afghánců v Severní Americe, Evropě a Austrálii upozorňuje na to, že někteří Afghánci se natolik identifikují s novou zemí, že afghánství ztrácejí. Zmiňuje konflikt mezi rodiči a dětmi, kdy rodiče kladou na své děti určité nároky, které se mohou být v konfliktu s nároky majoritní společnosti. Zdrojem mezigeneračního konfliktu může být například to, že mladí Afghánci mezi sebou komunikují jazykem nové země, kterému rodiče příliš nerozumí. Někteří starší Afghánci to vnímají jako ztrátu afghánství, a proto se k němu staví kriticky.

Afghánství však podle Sadata (2008: 334) ohrožuje také identifikace s „multikulturní muslimskou identitou“, tedy takovou kolektivní identitou, ve které etnická identita ustupuje do

pozadí a rozdíly mezi jednotlivými etnickým skupinami se stírají. Jako ohrožení afghánské identity interpretuje autor rovněž identifikaci s íránskou komunitou, kde podle něj mají Afghánci druhořadé postavení „těch druhých Peršanů“. Někteří Afghánci také přejímají fundamentalistické interpretace islámu, což je jinými vnímáno jako „*extremismus*“ neslučitelný s afghánstvím. Na druhé straně někteří Afghánci přestávají dodržovat islámské předpisy, jako je stravování se *halál*<sup>4</sup> (jedí vepřové), vyhýbání se alkoholu nebo držení půstu během Ramadánu. Tito Afghánci o sobě někdy tvrdí, že jsou „*nejprve Afghánci, až potom muslimové*“ (ibid.: 339). Sadat (2008) si také všímá odlišného přístupu k mužům a ženám v afghánské diaspoře, která se historicky etabloval ve zkoumaných zemích. Zatímco mužům je navštěvování klubů, nezávazné milostné vztahy a promiskuita tolerováno, ženám ne. Je tomu tak proto, že jejich „*cudnost reprezentuje rodinnou čest*“ (ibid.: 337), a výše uvedené prohřešky tak mohou zpochybnit afghánství nejen dotyčných žen, nýbrž i jejich příbuzných, především otce.

Fischer (2017) zkoumala Afghánce ve Velké Británii a Německu. Zjistila, že mezi sebou rozlišují na základě rodinných vazeb, etnicity a politiky. Toto rozlišování pochází z nastavení afghánské společnosti, nicméně v důsledku migrační a adaptační zkušenosti dochází k jeho proměnám. Podobně jako v Afghánistánu také v evropských zemích rodina znamená pro Afghánce „*základ sebe-identifikace a vnější kategorizace*“ (ibid.: 22). Z hlediska etnicity je rozlišováno zejména mezi Paštuny, Tádžiky a Hazáry. Někteří Afghánci se na tomto základě považují za nadřazené vůči příslušníkům ostatních skupin a v Afghánistánu požadují jejich větší vliv na výkon státních funkcí. Prakticky se etnická identifikace může projevat v pocitech nepřijetí při návštěvě komunitního centra, které má být určeno jen lidem z jedné etnické skupiny. Politické identity odpovídají politickým skupinám v Afghánistánu. Afghánci v evropských zemích se mohou sdružovat podle toho, se kterou politickou silou v Afghánistánu sympatizovali, případně podle toho, zda utekli před levicovou vládou nebo před *mudžahedíny* (viz níže). Fischer (2017) nicméně zjistila, že zejména pro potomky přistěhovalců přestávají etnické a politické rozdíly být důležité a spíše se identifikují s jednotnou afghánskou identitou. To zčásti souvisí s jejich historickou zkušeností, že v zemi, kde žijí, jsou právě jako Afghánci identifikováni jinými společenskými skupinami.

Saidi (2019) popisuje různé trajektorie hazárských žen, které migrovaly z Afghánistánu do Německa. U jedné skupiny byla po příchodu do nové země jejich náboženská identita

---

<sup>4</sup> „Halál“ (povolené) se v islámském právu označuje vše, co je muslimovi dovoleno, týká se to zejména potravin, ale také aktivity, například sexuální (Ostřanský, 2014).

posílena. Tyto ženy se více soustředily na praktikování islámu a zapojovaly se do různých islámských sdružení. Ne vždy se však z nich staly hluboce věřící. Identifikace s islámem pro některé znamenala spíše způsob překonání osamělosti a příležitost k navazování sociálních kontaktů. Druhá skupina se naopak od náboženského praktikování odklonila. Tyto ženy se považovaly za sekulární muslimky a kvůli adaptaci na nové společenské poměry se vzdaly nošení šátku či tradičního afghánského oblečení. Třetí skupina se nachází někde mezi výše uvedenými skupinami. Definuje ji tzv. brikolážové náboženství, které označuje redefinování tradičních hodnot moderním způsobem. Tyto ženy například přestaly nosit šátek, ale když jdou do mešity, tak si jej vezmou.

### 2.3. Téma identity ve výzkumů muslimů-přistěhovalců v Česku

V českém prostředí nejsou k dispozici odborné studie, které by se zabývaly tématem identity u Afghánců v Česku, s výjimkou několika diplomových a bakalářských prací (Hrabcová 2015; Jenková, 2009; Lomová, 2010). Dostupné však jsou studie věnující se identitě muslimů v Česku. Jak již bylo uvedeno výše, většina Afghánců byla vychována v islámském prostředí a lze se domnívat, že rovněž v Česku jsou považováni především za muslimy. Proto jsem se rozhodla analyzovat identity muslimů-přistěhovalců v Česku, abych se měla o co opřít v rámci analýzy svých rozhovorů a interpretace jejích závěrů.

Podle Topinky (2015) tvoří většinu muslimů v Česku imigranti.<sup>5</sup> Ani téma identity muslimů, kteří se přistěhovali do Česka z jiných zemí, však zatím nebylo příliš akademicky zpracováno. Alespoň to platí pro výzkumy, které by se ptaly přímo muslimů. Dostupné studie se zabývají různými aspekty identity muslimů (Bürgerová, 2015; Čermáková et al., 2016; Jiráčková, Kollárová & Kramáreková, 2017; Pavlíková, 2012; Topinka, 2015), respektive identity příslušníků národů z převážně muslimských zemí, jako je Čečensko (Zajícová, 2015) a Írán (Vaňková, 2020).

V této podkapitole shrnu závěry, které výše citované studie, včetně studentských prací<sup>6</sup>, přinesly v oblasti formování identity. Podle Topinky (2016: 13) je „*zarážející, jak málo toho vůbec víme o tom, jak o svém postavení, životě a událostech přemýšlejí sami muslimové*“, o tom, jaké významy svému náboženství přiřkládají a jakým vědění a zkušenostmi o islámu

---

<sup>5</sup> Z výzkumu Čermákové et al. (2016) vyplynuly následující důvody k odchodu muslimů z domovské země: partnerské vztahy, studium, práce, politická perzekuce, diskriminace, znevýhodnění či válka. Samotnou migraci podle délky rozlišují na migraci trvalou a migraci dočasnou, přičemž dočasná migrace se může změnit na migraci trvalou a opačně.

<sup>6</sup> Všechny tři studentské práce byly úspěšně obhájeny.

disponují. Já se toto vědění nyní pokusím shrnout. Nebudu se však omezovat pouze na náboženství, protože identita je utvářena širším okruhem faktorů.

Z předchozích podkapitol vyplývá, že identita má mnoho vrstev. Já se zaměřím na náboženskou, etnickou, genderovou a migrační identitu, protože je lze v případě muslimů se zahraničním původem považovat za klíčové. Studie muslimů-přistěhovalců v Česku se soustředily hlavně na náboženskou a etnickou identitu. Genderovou identitou se některé také zabývají, přestože explicitně tento pojem nepoužívají. Podobné to je u migrační identity, kterou chápou jako vyvstávající ze zkušenosti cizince v nové společnosti (Čermáková et al., 2016). Obecně studie ukazují, že náboženská, etnická, genderová a migrační identita koexistují a navzájem na sebe působí. Často není snadné mezi nimi rozlišit, například migrační identita bývá pojednávána v rámci etnické identity. Proto je třeba níže uvedené rozlišení čtyři typy identit chápat jako výsledek mé analýzy, jakkoli jsem se v co největší míře snažila respektovat pojetí analyzovaných textů.

Studie byly realizovány na základě kvalitativních, zpravidla polostrukturovaných rozhovorů s respondenty, kteří sami sebe považovali za muslimy nebo za Afghánce, Čečence a Íránky. V metodologie výzkumu autoři popisují podmínky pro výběr respondentů, jakým způsobem je vyhledávali a oslovili, kolik pořídili rozhovorů a jak s nimi pracovali. Některé studie řeší také etickou stránku výzkumu. Zajícová (2015) se své výzkumné metodě podrobně nevěnuje, pouze odkazuje na svou diplomovou práci, v rámci které dělala terénní výzkum.

### **2.3.1. Náboženská identita**

Z hlediska provedených výzkumů je zřejmé, že náboženskou identitu nelze v případě muslimů vymezit pouze na základě praktikování náboženství, ale je třeba zohlednit také rovinu sebeidentifikace. Například Topinka (2015) ve své studii rozlišuje muslimy na praktikující a nepraktikující. Ty respondenty, kteří se snažili žít podle pravidel ukládaná normativním islámem, označuje jako praktikující muslimy. Nepraktikujícími muslimy jsou pak ti respondenti, kteří byli v prostředí islámu socializováni, ale po mnoha letech v jiné zemi islám již nepraktikovali. Svě identity muslima se však nevzdali, stále sami sebe jako muslimy identifikovali. Tento vývoj byl zaznamenán také v dalších studiích (viz níže).

Jiráčková, Kollárová a Kramáreková (2017) se ve svém výzkumu soustředili na mladé muslimy v Česku – svůj výzkum označují za první svého druhu. Jejich respondenty byl islám chápán jako „návod na život“, soubor předpisů, jak být dobrým člověkem, tedy jako jakýsi

morální kompas. Islám jim má podle zjištění autorek být zejména „*oporou v těžkých časech*“ (ibid.: 152). Respondentce Sáre například poslouchání Koránu pomáhá nebýt smutná:

*„[...] když jsem smutná a pustím si Korán, tak je mi hned líp. Nebo když si něco přeju a pomodlím se za to, tak se mi přání plní a věřím v to“* (ibid.).

S praktikováním islámu jsou spojeny předpisy upravující stravování, konzumaci alkoholu a omamných látek. Pavlíková (2012) se ve svém výzkumu věnovala halál stravě. Zjistila, že mnoho respondentů považuje za důležité si halál stravu zajistit. Zároveň však píše o omezené dostupnosti obchodů s halál nabídkou:

*„Jídlo je trochu problém. Protože máme pravidla v islámu, maso například, maso musí být řezané podle normy islámské. My víme, že to tady tak není. Protože zabíjejí šokem a uvnitř zůstane krev a to jako učiní to maso jako nečistý. Takže my nemůžeme jíst to maso. Nakupujeme v arabském obchodě, ale to je málo a je to dražší“* (ibid.: 73).

Jiráčková, Kollárová a Kramáreková (2017) se zajímaly o vztah mladých muslimů a muslimek k alkoholu a cigaretám. V islámu jsou všechny omamné látky zakázány a kouření je považováno za nemorální. Bohužel autorky neuvádějí, jak mladí muslimové kouření cigaret vnímají. Ohledně alkoholu nicméně podotýkají, že jejich respondenti měli k alkoholu zdrženlivý vztah, přestože většina z nich alkohol někdy v životě zkusila. Mahmúd spojoval konzumaci alkoholu s vlivem kamarádů: *„Alkohol moc nepiju. Když mě kamarádi ukecají, dám si jednoho panáka. Ale nemám rád chuť alkoholu“* (ibid.: 162).

Součástí náboženského praktikování je také navštěvování mešity. Podle Pavlíkové (2012) poměrně velká část muslimů žijící v Česku mešitu nenavštěvuje. K tomu podle ní vedou důvody jako: nedostupnost mešit (její respondenti žili ve městě, kde žádná mešita nebyla), pracovní povinnosti nebo neinformovanost o existenci mešit v Česku. Za překážku označuje také jazykovou bariéru: *„Moc nechodím do mešity, hlavně kvůli jazykové bariéře. Oni umí česky a já ne. Já neumím arabsky a oni nemluví anglicky. Ale jinak jsou fajn“* (ibid.: 66).

Náboženská identita může mít různou intenzitu. Čermáková et al. (2016) rozlišují silnou a slabou náboženskou identitu. Za silnou náboženskou identitu považují takovou, kde islám zaujímá v jedincově životě pevnou, důležitou a nedílnou součást – je středobodem jeho života. Pro některé muslimy znamená náboženská identita univerzální prvek, který spojuje všechny muslimy bez ohledu na zemi či kulturu. Změny v intenzitě náboženské identity lze v řadě

případů ztotožnit s migrační zkušeností respondentů. V čase může posilovat nebo naopak oslabovat v závislosti na řadě faktorů. Nyní se na některé identifikované ve studiích zaměřím.

Oslabení náboženské identity se týká především míry náboženského praktikování. Podle Čermákové et al. (2016) může snížení frekvence praktikování souviset s nízkým počtem muslimů v české společnosti a již zmiňovanou nízkou dostupností náboženských prostorů a služeb. Jeden jejich respondent popsal svoje obtíže s praktikováním takto:

*„U nás je 80 % populace muslimů, takže u nás najdeme vše, co je spojeno s naším náboženstvím, všude – mešitu, modlit se můžeme všude, jídlo halál, připravené islámským způsobem, a také vyjádřit islámskou identitu je u nás snazší než tady“ (ibid.: 321).*

Dalším důvodem je podle Čermákové et al. (2016) to, že slavení muslimských svátku, například ramadánu, může v neislámské společnosti ztrácet slavnostní atmosféru. Autoři také na základě výpovědí informátorů zjistili, že na oslabování náboženské identity se může podílet nepřítomnost příbuzných či přátel. V důsledku toho v Česku chybí „sociální prožívání rituálu“ (ibid.: 321), které může k praktikování motivovat. Jeden respondent to komentoval následovně:

*„To (praktikování – pozn.) člověk tam (v zemi původu – pozn.) respektoval, že ta společnost byla taková, takže šel s davem, by se dalo říct. A když tady nikdo nebyl, tak nebyl důvod“ (ibid.).*

Uvedená citace poukazuje na to, že náboženské praktikování může být utvářeno společenským kontextem. Člověk „jde s davem“, tedy praktikuje. Když „dav“ chybí, mizí i praktikování. Podobně se ve výzkumu Jenkové (2009: 13) vyjádřil respondent Masúd:

*„Je to těžké tu (v České republice – pozn. autorky) dodržovat všechny naše muslimské povinnosti – nemůžete se modlit pokaždé, kdy to Korán nakazuje.“*

K oslabování náboženského praktikování může přispívat stigmatizování islámu ve veřejném prostoru. Čermáková et al. (2016) upozorňují na to, že jejich respondenti byli jakožto muslimové vystavováni zájmu a pozornosti okolí. Často museli vysvětlovat, kdo jsou a co znamená být muslimem. Tento zájem byl vnímán různě. Někteří informátoři zmiňovali, že byli z neustálého objasňování své náboženské identity a odpovídání na stále se opakující otázky unaveni. Jiní to přijímali spíše kladně nebo cítili podporu a respekt jako například níže citovaný muž: *„Držíme půst a oni (spolupracovníci – pozn.) nás respektují, třeba že nechtějí jíst přede mnou a já jim říkám, to je ok, není problém“ (ibid.: 322).*

Ve studii Čermákové et al. (2016) se také píše, že identita není neměnná, dynamicky se utváří v čase a klíčovou roli v tom hraje socializace. Z rozhovorů se svými respondenty vyvodili, že u některých muslimů může být náboženská identita pocíťována jako významná teprve v pozdějším životě. Kromě konvertitů se to týká také rodilých muslimů, kteří se o islám začali zajímat a považovat ho za důležitou součást svého života až v dospělosti. V tom podle nich mohou sehrát důležitou roli různé události, od studia teologie po migraci. Dopady migrační zkušenosti jsou nicméně různorodé. Jak již bylo řečeno v předchozích podkapitolách, náboženskou identitu může migrace posílit nebo oslabit, stejně tak ale nemusí mít žádný vliv (ibid.).

Oslabování náboženské identity se ukázalo jako důležité téma také ve výzkumu Jiráčkové, Kollárové a Kramářkové (2017). Autorky zjistily, že ačkoli respondenti přikládali své náboženské identitě značný význam, v českém prostředí ji projevovali podstatně méně. Jako příklad uváděli to, že se méně často modlí, a sami se hodnotili jako „*línější*“ (ibid.: 152–153).

Podle autorek však někdy může pobyt v ne-islámské společnosti náboženskou identitu naopak posílit. Ve svém výzkumu vyzorovaly, že muslimové bývají majoritou často identifikováni na základě náboženské identity, ostatní identity jsou jí spíše neviditelné. To pak u muslimů vede k tomu, že jsou o své náboženské identitě nuceni přemýšlet a veřejně se k ní hlásit. Čím více jsou za muslimy označováni, tím více mají potřebu svou víru bránit a k tomu potřebují informace (ibid.).

Některé studie se zaměřovaly na vztah mezi náboženskou a etnickou identitou. Topinka (2015) rozlišuje své informanty na základě stanovení dvou ideálních typů muslimů: muslimové s vazbou na muslimskou komunitu a muslimové bez vazby na tuto komunitu. Zatímco pro sebepojetí těch prvních je určující náboženská identita, u muslimů bez vazby na komunitu převládá identita etnická, jakkoli není od té náboženské zcela oproštěna. Autor z rozhovorů s respondenty vyvodil, že muslimové s vazbou na komunitu jsou většinou praktikující muslimové, kteří reprezentují islám směrem k české společnosti a aktivně se zapojují do činnosti komunity. Mezi muslimy bez vazby na komunitu jsou pak nejen ti praktikující, ale také semi-praktikující (tj. praktikující náboženství pouze částečně) či nepraktikující muslimové.

Podle Jiráčkové, Kollárové a Kramářkové (2017: 152) vnímali jejich respondenti svou náboženskou identitu jako velmi důležitou, respektive důležitější než jiné identity:

„[V]ětšina dotazovaných se považuje za muslima před Čechem nebo svou etnicitou či původní národností.“

V tomto ohledu citují Karímu, která řekla, že ví, že je rozhodně muslimkou, zatímco u své etnické identity si je mnohem méně jistá tím, kým je.

Naopak podle Hrabcové (2015: 41) jsou náboženská a etnická identita od sebe jen obtížně oddělitelné: „*Identita Araba, Čechence či Afghánce v sobě obsahuje i identitu muslima.*“

Bürgerová (2015) zase dává do vztahu náboženskou identitu a občanskou identitu, kterou definuje jako projevování zájmu o veřejné dění a snahy se do něj zapojovat. Tato identifikace souvisí s vnímáním občanství jako určité formy identity, příslušnost k určité skupině, společnosti. Koncept občanství souvisí s konkrétním jazykem, zákony či historickými souvislostmi. Občanská identita tedy nemusí být v rozporu s náboženskou identitou, muslim může být maximálně angažovaným občanem a vedle náboženské identity mít i identitu občanskou.<sup>7</sup>

### 2.3.2. Etnická identita

Analyzované studie se shodují, že etnická identita se vztahuje k původu jedince a vnímání sebe sama v kontextu země původu, regionu, etnické skupiny či rodiny. Důraz je zde kladen na kulturní tradici v širokém slova smyslu, jejíž součástí je specifický výklad islámu. Jedná se o zvyky, rituály, jazyk a další atributy, které jsou spojovány s určitou etnicitou či národem. U respondentů byly zjištěny různé hierarchie prožívání dílčích aspektů identity. Důležité je, že někteří vnímají etnickou identitu jako důležitější než tu náboženskou a že na jejím prožívání se může podílet migrační zkušenost.

Čermáková et al., (2016) vymezují silnou etnickou identitu jako takovou identitu, kdy je dotyčný hrdý na svůj etnický původ a považuje jej za hlavní zdroj své identity. Ilustrovat to můžeme na výroku jednoho z jejich respondentů, který v rozhovoru prohlásil: „*My (pozn. muslimové ze Senegalu) jsme nejdřív Senegalec, Afričan než muslim*“ (ibid.: 319).

Dále Čermáková et al. (2016) zjistili, že silná etnická identita se může projevovat udržováním pravidelných kontaktů s členy etnické skupiny v nové zemi, případně s lidmi v zemi původu či s příslušníky etnické skupiny napříč zeměmi.

---

<sup>7</sup> Autorka mezi respondenty zařazuje jak přistěhovalé muslimy, tak konvertity z Česka a Slovenska. Z textu nelze poznat, koho z nich cituje.



Zajícová (2015) ve své studii o integraci čečenských azylantů do české společnosti píše, že pro Čečence je etnická identita velmi důležitá a upřednostňují ji před tou náboženskou. Připomíná, že Čečenci etnickou identitu řešili i v domovské zemi, kde byli obklopeni ruskou majoritou. Silnou etnickou identitu dokládá citace jedné respondentky:

*„Je dobře známo, se Rusové vždycky snažili, aby smíchali naši krev s krví ostatních národů. Čečenci to ale nikdy nedopustí, natolik jsou hrdý na to, že jsou Čečenci“* (ibid.: 116).

Autorka z rozhovorů dále zjistila, že etnická identita může být zesílena ve chvíli, kdy se jedinci obávají ztráty své kultury, respektive při vymezování se vůči majoritní společnosti. Zdůraznění etnické identity u některých přistěhovalců interpretuje jako možný projev jejich snahy o vymezení se vůči individualistickým hodnotám moderní společnosti, což může vést až k určité separaci od majoritní společnosti, které jsou tyto hodnoty připisovány. Zajícová (2015) tedy prezentuje separaci jako otázku zachování především etnické identity v prostředí individualistické a ateistické společnosti. Pro Čečence představuje určitou výzvu, s níž se musejí vypořádat.

Z výzkumu Zajícové (2015) dále vyplývá, že čečenské rodiny se snaží o zachování etnické identity u svých dětí, a to například tím, že na ně mluví čečenským jazykem nebo jim čtou čečenské pohádky. Děti zároveň navštěvují český vzdělávací systém a jsou v kontaktu se svými českými vrstevníky. Podle autorky se tak generace mladých Čečenců učí přecházet mezi těmito „*dvěma reality*“ (původní čečenské a té české), a tak vzniká nová „*diasporická identita*“ (ibid.: 129). Není úplně jasné, co tím autorka myslí. Patrně ale jde o střet či kombinování dvou etnických identit, té vztahující se k zemi původu a té k nové zemi.

Hrabcová (2015) ve své studii řeší podobný proces. Jedinci, především děti, jsou podle ní socializováni do dvou kultur (původní a české), přičemž jsou na ně kladeny odlišné nároky. Podle autorky to vytváří tlak, který může vést k tomu, že se jedinec raději upne k náboženské identitě a etnickou identitu upozadí.

### **2.3.3. Genderová identita**

Pojem genderové identity žádná studie explicitně nepoužívá, ale některé obsahují zmínky o genderu či tradičních mužských a ženských rolích. Především Vaňková (2020: 54) ve svém výzkumu íránských žen dochází k závěru, že „*patriarchát není statickou kulturní jednotkou upoutanou na místo, ale přemísťuje se spolu s nositeli kultury*“. Ilustruje to na příkladu žen, které emigrovaly z důvodu nemožnosti navázat rovnocenný partnerský vztah a tlaku ze strany rodiny s ohledem na tradiční pojetí genderových rolí.

S tím souvisí nošení šátku. Jejími respondentkami byl prezentován jako nástroj ženského podřízení, a proto jej v nové zemi přestaly nosit. Vaňková (2020: 52) tento akt označuje za „*nejviditelnější změ[n]u, kterou život v emigraci mnohým ženám přinesl*“. To znamená, že i když může docházet k přemísťování patriarchy, migrační zkušenost jej může pomoci problematizovat a vzepřít se jeho projevům, jako je podle respondentek v autorčiném výzkumu právě nošení šátků.

Pavlíková (2012) ve své studii také popisuje názory některých svých respondentů na oblékání, které vychází z tradičních představ o vhodném ženském odívání. Jedna informátorka to komentovala takto:

*„Mám syna, je ještě mladý, ale je moje noční můra, až dospěje a bude z něj teenager, že bude chodit na rande s nějakou dívkou, která bude mít minisukni a všechno ostatní proti mým principům (smích). Toho se fakt bojím. Já jsem dost otevřena novým věcem a novým názorům, ale minisukně je minisukně [...]“ (ibid.: 90).*

Zároveň Pavlíková (2012: 90) uvádí, že z rozhovorů vyplynulo, že respondenti nechtěli, aby to jejich děti přeháněly „*v radikálním přístupu k oblékání*“. Patrně tím myslela, že nemusí přísně dodržovat zahalování celého těla.

Autorka dále na základě výpovědí svých respondentů došla k tomu, že větší část muslimů v Česku tradiční oblečení považuje spíše za součást kulturních (etnických) než náboženských tradic. Genderová identita se silně prolíná s náboženskou a etnickou identitou. Toto dokládá citací jednoho respondenta, který řadil burku mezi typický znak nikoli islámské, nýbrž arabské identity:

*„Třeba burka, já si myslím, že je to typické pro islám jako náboženství. Není to typické pro muslimky, je to typické pro arabskou kulturu. Tak si to myslím. Nevíme přesně, jak naše situace souvisí s naší kulturou...víte, co si myslím? Prostě v arabských zemích se často nosí černé dlouhé šaty, a v Indonésii ne. Je to stejné jako s katolíky. Katolíci v Indonésii jsou také velmi odlišní od katolíků v Evropě. A tyto odlišnosti jsou kulturní“ (ibid.: 91).*

Zajícová (2015) upozorňuje na přeměnu tradičních rolí čečenských mužů a žen v českém prostředí. Čečenci podle ní výrazně odlišují mezi úlohou muže a ženy v rodině, což spojuje s tradičním patriarchálním uspořádáním čečenské společnosti. Toto uspořádání registruje ve všech rodinách svých informátorů. Pojem ženství je pak podle autorky spojován s rolí dobré manželky, matky a hospodyně, kdežto muž je spojován s představou ochránce a

živitele rodiny. Autorka nicméně dodává, že tato přeměna nenastala až s migrací. Podle ní změnu genderových rolí vyvolaly válečné události v Čečensku, v českém kontextu mohly však posílit. Její respondentka uvedla:

*„...to žena si vždycky najde nějakou práci, protože má děti a kvůli nim má pocit, že je stále potřebná. Kdežto můj muž, když najednou ztratí úplně vše – práci, auto, dům nad hlavou, cítí se úplně zbytečný, je z toho frustrovaný“ (ibid.: 112).*

Autorka na základě rozhovorů s respondenty také poznamenává, že u čečenských migrantů v Česku má striktní výchova dívek především vést k endogamním svazkům mladých lidí: Čečenka by si měla vzít Čečence. Jedná se o cílenou snahu o udržení etnické identity čečenských migrantů v nové zemi. Jedna respondentka k sňatku své dcery řekla:

*„Jsem proti tomu, aby to byl Čech muslim, Arab, byť syn arabského šejcha. Mně je to jedno. Musí to být Čečenec“ (ibid.: 118).*

Jiráčková, Kollárová a Kramáreková (2017: 169) zjistily, že

*„při výběru partnera hraje názor rodiny důležitou roli. Její doporučení je respektováno, avšak výběr partnera byl primárně na participantech samotných“.*

Z hlediska genderových rozdílů konstatují, že muži jsou při výběru partnera mnohem otevřenější. Ženy upřednostňují muslima.<sup>8</sup> Českého partnera nehledají, ale zároveň by preferovali někoho, kdo má zkušenost s evropským způsobem života a liberální názory na práva žen. Autorky dospěly k následujícímu závěru:

*„[Ž]eny jsou svědomitější a více dbají na dodržování náboženských nařízení. I když je pro ně ‚randění‘ v určitých mezích akceptovatelné, tak k intimnímu sblížení před svatbou nedochází. Většinou je naplněn onen ideál, jímž je sňatek s manželem stejného vyznání, sdílená domácnost a pohlavní styk po svatbě“ (ibid.: 170).*

#### **2.3.4. Migrační identita**

Podle Čermákové et al. (2016) je součástí migrační identity nejen samotná zkušenost s migrací, ale také zkušenost být ostatními označován za cizince. Podle Topinky (2015) se migrační identita utváří v procesu adaptace imigrantů a jejím výsledkem může být:

---

<sup>8</sup> Je třeba ovšem dodat, že z hlediska islámu si muž ženu jiného abrahámovské vyznání může vzít za manželku, aniž by musela konvertovat. U žen to neplatí, muž by musel konvertovat k islámu. V tomto případě je proto třeba uvedenou „otevřenost“ u mužů vnímat v kontextu nerovného nastavení islámských předpisů.

- asimilace: ztráta předchozí etnické identity na základě začlenění do nové společnosti,
- marginalizace: opuštění etnické identity bez začlenění do nové společnosti,
- integrace: kompromisní varianta, jedinec je začleněn do nové společnosti, ale zachovává si etnickou identitu, či
- separace: důsledné lpění na vlastní etnické identitě na základě odmítnutí přijímající společnosti.

Migrační identita je tedy identitou, která vzniká na základě interakce mezi přistěhovalcem a přijímací zemí. To ale platí v případě přistěhovalců do jisté míry u všech identit. Výše bylo ukázáno, že ke změnám dochází v důsledku interakce s majoritní společností dochází také v náboženské, etnické a genderové identitě. Proto zde chápe migrační identitu v užším slova smyslu, a sice jako identitu cizince v nové společnosti.

Z rozhovorů s respondenty Čermáková et al. (2016) vyvozují, že důležitou roli v rozpoznávání člověka jako jiného hraje jeho vizuální odlišnost. Vaňková (2020) píše o případě íránské ženy, která se rozhodla odložit svůj šátek, přesto se stále cítila kvůli svému fyzickému vzhledu jiná než ostatní. Podle autorky může být tato zkušenost považována za překážku v socializaci do nové společnosti. Pokud je člověku dáváno, že do společnosti nepatří, může se s takovým postojem sám ztotožnit a na základě toho jednat.

Lomová (2010) ve svém výzkumu role rodiny v migraci na případě afghánských rodin v Česku zjistila, že jestliže jedinec bývá často konfrontován s nepřijetím na straně většinové společnosti, nabývá jeho etnická identita na významu co do jeho identifikace. Na základě výpovědí svých respondentů to popisuje takto:

*„Afghánská identita je tak často formována přístupem majoritní společnosti, jednáním institucí, vyčleňováním a diskriminací na základě národnosti. Pokud bude jednotlivcům ze skupiny s afghánskou národností neustále národnost zdůrazňována, například přehnanými kontrolami dokumentů apod., stane se tato identita důležitou“ (ibid.: 12).*

Na druhé straně ne všichni přistěhovalí muslimové se musejí cítit cizinci, jak to konstatují Čermáková et al. (2016). Doložit to můžeme výpovědí informátora, který říká: *„Přišel jsem, bylo mi 18 a dnes je mi 44, takže fakt jsem doma už tady“ (ibid.: 327).* Podobně Jiráčková, Kollárová a Kramářková (2017: 170) dospívají k závěru, že ačkoli se jejich respondenti setkali s různými projevy rasismu a diskriminace,

*„jsou dobře integrování do společnosti; český způsob života je jim vlastní, mají zde kamarády, jsou spokojení s prací a v mnohých případech už ani v zemi původu žít nechtějí“.*

### **2.3.5. Shrnutí**

Z analyzovaných studií je zřejmé, že identita má různé aspekty, které se navzájem prolínají, posilují, ale také si konkurují, a tyto procesy podléhají vývoji v čase, v čemž migrační zkušenost a zkušenost adaptace na nové společenské poměry může hrát důležitou roli. Komplexní vztahy mezi různými aspekty identity se typicky ukázaly v případě náboženské a etnické identity. Pro některé respondenty byla důležitější náboženská identita, zatímco pro jiné ta etnická. Náboženská identita je studována na dvou úrovních: sebeidentifikace a praktikování. Respondenti, kteří se s identifikovali s identitou muslima, zmiňovali, že pro ně islám znamená oporu v těžkých časech a jakýsi morální kompas, který jim pomáhá v úsilí být lepším člověkem. Co se praktikování týče, studie poukazují spíše na jeho oslabování v důsledku migrační a adaptační zkušenosti. Souvisí to často s tím, že v české společnosti není praktikování islámu běžnou součástí společenského života. V důsledku malé společenské podpory a omezeného sociálního prožívání rituálu jsou přistěhovalí muslimové méně motivováni se praktikování účastnit. Důležitá je také omezená dostupnost halál pokrmů a silný společenský tlak na konzumaci alkoholických nápojů.

Etnická identita je, jak už bylo řečeno, u některých respondentů silnější než ta náboženská. Zjevné to je především ze studie Zajícové (2015) o Čečencích v Česku, kde byla silná etnická identita výsledkem strachu z její ztráty (nejen v nové zemi, ale obecně) a také vymezování se vůči individualistickému a ateistickému charakteru české společnosti. Praktikování etnické identity se vyznačuje udržováním kontaktů s členy etnické skupiny v nové zemi i v té původní, používáním rodného jazykem či způsobem výchovy dětí.

U Čečenců byla rovněž popisována zásadní proměna genderových rolí, kdy se ženy stávají živitelkami rodiny. Zároveň bylo zaznamenáno pokračování některých tradičních názorů ohledně genderových rozdílů, například co se týče vhodného oděvu a výběru partnera, příznačné pro poměry v zemi původu. Studie ukazují, že i v tomto případě jsou nároky kladeny převážně na ženy. V souladu zachování čečenského národa se mají čečenské ženy podřídit principu endogamie a uzavírat sňatky pouze s Čečenci. Samy některé muslimky by preferovaly muslima, ale s liberálním pohledem na ženská práva. Lze říct, že i zde dochází k určitému posunu daného migrační zkušeností a adaptací v nové společnosti. Některé ženy se mohou setkávat s tím, aby se oblékali cudně a příliš se neodhalovaly. Jiné naopak odložily po příchodu

do Česka šátek, protože jej vnímaly jako symbol patriarchálních nerovností a útlaku žen. To opět svědčí o historických změnách v muslimské identitě, v tomto případě Íránek.

Z hlediska migrační identity se ukazuje, že zkušenost či pocit nepřijetí je přítomný také u některých muslimů-přistěhovalců. S tím souvisí nošení šátku, ale i vizuální odlišnost. Podle Lomové (2010) může docházet u afghánských rodin v důsledku nepřijetí k upevňování etnické identity. Zároveň jsou konstatovány pozitivní zkušenosti s integrací do české společnosti, ne všichni přistěhovalí muslimové či jejich potomci se totiž setkávají s nepřijetím, předsudky a diskriminací.

### 3. Historie islámů a muslimů v Evropě

Islám tvoří v Evropě menšinové náboženství, s dějinami tohoto kontinentu je však úzce spjat již od osmého století. Z historického hlediska lze současnou přítomnost islámu v Evropě podle Mendla (2016) rozdělit do pěti základních vývojových typů. První se vztahuje k přítomnosti islámu a muslimů na Pyrenejském poloostrově během osmého až 15. století a vládě muslimů nad Sicílií, Maltou a jižní Itálií během sedmého až 12. století. Ačkoli v obou oblastech nakonec převládli křesťané, vliv arabsko-islámské civilizace zůstal například ve sféře kultury patrný dodnes:

*„Projevuje se v antropologických rysech, mentalitě, mimice rukou a obličejů, životním stylu, některých zvycích, lidové kultuře – oděvu, hudbě a poezii. Stopy arabštiny jsou patrné v národních jazycích...“* (Mendel, Ostránský & Rataj, 2007: 55).

Druhý typ představuje důsledek vpádu mongolského etnika do východní a střední Evropy během 13. století. Mongolové sice přišli jako vyznavači různých polyteistických kultů a některých proudů buddhismu, po několika generacích však přijali islám a snažili se ho pak na svém území upevnit. Jednalo se zejména o oblast historicky známou jako Zlatá horda, jejíž jádro se nacházelo v jižním a středním Povolží a u severních březích Černého moře (ibid.).

Mongolská nadvláda v těchto částech Evropy zanechala i po svém rozpadu enklávy muslimského, etnický tatarského obyvatelstva. Ve středním Povolží jde například o dnešní Tatarstán. Na jižním Uralu pak žijí muslimové v Baškorstánu, jehož hlavní město Ufa bylo v době sovětské moci sídlem muftího, tedy hlavy jedné ze čtyř tehdejších muslimských diecézí na území Sovětského svazu. Malé enklávy tatarských muslimů pak žijí také na území dnešního Finska, ve východním Polsku či Bělorusku (Mendel, 2016).

Třetí typ odkazuje na přítomnost Turků a osmanské říše. Šlo o zhruba 500 let trvající mocenské působení hlavně na Balkáně a ve střední Evropě. Dnešní autochtonní muslimy, jimiž se myslí původní muslimové dlouhodobě žijící převážně na Balkáně a evropské části dnešního Turecka, Mendel, Ostránský a Rataj rozdělují na etnické Turky a etnický „domácí“ obyvatelstvo, které přijalo islám (Mendel, Ostránský & Rataj, 2007).

Turci rovněž tvoří početnou menšinu například v Bulharsku. Kromě Turků pak v Bulharsku žijí Pomakové, tedy muslimové, kteří jsou jazykově a etnicky Bulhary (ibid.). Různé menší či větší muslimské enklávy, které během osmanské říše přijaly islám, můžeme najít na území dnešního Rumunska, Srbska, Makedonie nebo v Řecku. Více než milion a půl

muslimů žije v Bosně a Hercegovině, více než 50 procent obyvatelstva Albánie se hlásí k islámu a opomenout nelze ani Kosovo, kde se většinové obyvatelstvo také hlásí k islámu.

Čtvrtý typ se váže na střední a západní Evropu, respektive k těm částem, které nikdy nebyly po delší dobu pod muslimskou nadvládou. Muslimské enklávy se na těchto územích etablovaly od 17. století. Šlo například o zajatci z osmanské armády nebo elitních vojenských jednotek, které působily v rámci „*zvláštních vztahu*“ (Mendel, 2016: 36) mezi Pruskem a tehdejší osmanskou říší. Zvláštními vztahy se zde myslí různé formy spolupráce obou říší, a to jak na diplomatické, tak i na hospodářsko-vojenské rovině. Muslimové se do zmíněných částí Evropy také stěhovali v důsledku obsazení Bosny a Hercegoviny Rakousko-Uherskem, dále během první světové války a Říjnové revoluce v Rusku a po druhé světové válce. „*Všechny tyto události přivedly do západní a střední Evropy tisíce muslimů*“ (ibid.: 37).

Jako pátý typ uvádí Mendel (2016) evropské konvertity, kteří z různých důvodů a v různých obdobích přistoupili na islámskou víru. Zpravidla se hlásí k některému z většinových proudů sunnitského islámu a přidávají se k muslimským obcím, v nichž se sdružují praktikující přistěhovalci. V západní a střední Evropě dnes působí desítky islámských center. Mají své imámy nebo například hřbitovy.

Podle amerického think tanku Pew Research Center bylo v Evropě v roce 2017 zhruba 19 až 25 milionů muslimů, tvořili tak asi pět procent evropské populace (Hackett, 2017). Získat přesné údaje je však složité. V některých zemích, jako je například Francie, Velká Británie, Nizozemí, Švédsko či Německo, je podíl muslimů na obecné populaci vyšší. V některých evropských zemích jako Kosovo, Albánie či Bosna a Hercegovina tvoří většinu. Jde však o co do počtu obyvatel spíše menší země.

Z hlediska přítomnosti muslimů v dnešní Evropě Luboš Kropáček píše o dvou rozdílných historických procesech. Starší typ představují muslimské skupiny na Balkáně a ve východní Evropě, kterým daly vznik tatarská migrace a zmíněná expanze osmanské říše. Druhý typ se zformoval převážně teprve v posledním století, a to hlavně v západní a severní Evropě hromadným přistěhovalectvím za prací, bezpečím či za obchodem (Kropáček, 1999). Muslimové se do Evropy také stěhovali z bývalých evropských kolonií, protektorátu a ovládaných území Magrebu, subsaharské Afriky či jižní nebo jihovýchodní Asie.

### **3.1. Islám a muslimové ve střední Evropě**

Pro střední Evropu je relevantní jak Mendlova typologie – vyjma prvního typu –, která reflektuje historický vývoj islámu v Evropě, tak i Kropáčkovou rozlišení historických procesů,



kteře se více zaměřuje na dnešní podobu muslimských společenství. Obě východiska popisují dějinné souvislosti, které se týkají střední Evropy. Muslimové se zde začali usazovat již ve zmíněném 17. století za Rakousko-Uherska, během existence osmanské říše i po její rozpadu. Důležité bylo již uvedené stěhování z Bosny a Hercegoviny, stejně tak onen zvláštní vztah Pruska s osmanskou říší, který přetrvával i po první světové válce a ovlivňoval tak složení střeoevropské populace.

V průběhu 18. století navázalo Prusko mnohostranné diplomatické vztahy s Osmanskou říší. Tato spolupráce se během druhé poloviny 19. století rozšiřovala, na území Německa tak již tehdy žila skupina tureckých muslimů. Svědčí o tom mimo jiné to, že v roce 1866 byl v Berlíně založen muslimský hřbitov a mešita (Mendel, Ostřanský & Rataj, 2007). Další významný nárůst počtu muslimských obyvatel v Německu přinesla až druhá světová válka. V souvislosti s ekonomickým rozmachem nejen v Německu, ale i v dalších evropských zemích vznikla poptávka po kvalifikované pracovní síle, v roce 1961 a 1964 tak Německo uzavřelo dohodu s Tureckem o nábore gastarbeitřů pro německé hospodářství (Kropáček, 1999).

Evropské státy počítaly s tím, že se pracovníci budou vracet zpět do zemí původu. Toto očekávání se nenaplnilo, za gastarbeitřy naopak postupně přijížděly manželky a děti. V souvislosti s potomky přistěhovalých pracovníků se hovořív o druhé, respektive dnes už i třetí či čtvrté generaci přistěhovalců. Německo zastavilo nábor zahraničních pracovníků na začátku 70. let (ibid.). Nicméně počátkem 80. let začali přijíždět uprchlíci z krizových oblastí tzv. třetího světa. Často se jednalo o Kurdy nebo Iránce, kteří utíkali před represi ze strany posledního íránského Šáha Mohammada Rezy Pahlavího a později také v důsledku Islámské revoluci před islamisty. Svou vlast také opouštěli Afghánci, kteří prchali před sovětskou okupací a později před fundamentalisty z hnutí Tálíbán.

V Německu dnes žije zhruba pět milionů muslimů z různých částí světa, nejpočetnější zastoupení mají Turci (Hackett, 2017). Muslimové žív i v dalších střeoevropských zemích, jako je Polsko, Maďarsko či Česko.

Pro český kontext je podstatná historická zkušenost, kdy české země byly součástí habsburské říše. Podle Mendela, Ostřanského a Rataje (2007: 66) učinilo Rakousko-Uhersko ve druhé polovině 19. století s islámem „*zcela ojedinělou zkušenost, kterou se nemůže pochlubit jiná stře- a západoevropská země*“. V roce 1878 Rakousko-Uhersko zahájilo válečné tažení s cílem vytlačit Turky z Bosny a Hercegoviny. Z válečného vítězství vzešel nový způsob začlenění islámu do života střední Evropy:

*„Náboženskou skladbu obyvatelstva dunajského soustátí anexe obohatila o zhruba půl milionů nových spoluobčanů islámského vyznání. Na tuto skutečnost reagoval rakouský parlament v roce 1912 zákonem číslo 59 (sic)<sup>9</sup> o uznání vyznavačů islámu hanafijského směru jako náboženského společenství“ (Kropáček, 2011: 33).*

Zákon č. 159, tzv. Islamgesetz, zajišťoval muslimům rovnoprávné postavení s ostatními náboženskými společenstvími, včetně dominantní katolické církve. V souladu s občanským právním řádem nebyla muslimům povolena polygamie a šariátské tělesné tresty (ibid.). Podobný zákon odhlasoval i uherský sněm v roce 1916. Tzv. článek 17 uznal rovnoprávnost islámu. Oproti rakouské legislativě se nadto neomezoval pouze na hanafijskou právní školu, ale týkal se islámu obecně.

Se zánikem Rakousko-Uherska začíná i nová etapa pro organizovanou přítomnost muslimu ve střední Evropě, v Československu a později i pro samotnou Českou republiku.

### **3.2. Islám a muslimové v Československu**

České země se vzhledem ke své zeměpisné poloze a historickému vývoji nedostaly do trvalejšího nebo přímého styku s islámem a muslimy. Byly to většinou okrajové kontakty středověkých obchodníků, cestovatelů, ojedinělé poznávací cesty českých měšťanů či šlechticů nebo účast Přemyslovců na křížových výpravách do Svaté země (Bečka & Mendel, 1998). V novověké éře byla zkušenost s islámem a muslimy pestřejší, byla však převážně zprostředkovaná nebo utvářena v kontextu politického boje habsburské monarchie s osmanskou říší.

Během 19. století se příležitosti setkávání se s islámem a muslimy zvětšovaly. V této době však něco jako mezináboženský dialog de facto nebyl formulován. Přesto byli tací, kteří se snažili o hlubší pochopení „islámského druhého“. Mezi známější osobnosti patří v tomto ohledu arabista Alois Musil. Moravský rodák procestoval na konci 19. století země Blízkého východu s cílem srovnávat tamní život s biblickým. Musil byl totiž také katolickým knězem. Jeho cestopisné spisy a poznámky znamenaly a dodnes mají velký vědecký přínos (Kropáček, 2014).

K prvnímu významnějšímu kontaktu v moderních českých dějinách dochází na konci 19. století v kontextu anexe Bosny a Hercegoviny. Připojení balkánského území k Rakousku-Uhersku tak nakonec přispělo k usazování spoluobčanů muslimského vyznání. Ani po rozpadu

---

<sup>9</sup> Jde o zákon číslo 159, ne 59 (Bečka & Mendel, 1998).

monarchie a vzniku samostatného Československa v roce 1918 se pohyb muslimského obyvatelstva neomezil. Mnozí z balkánských muslimů se trvale usadili v Československu a vzhledem k lepší hospodářské situaci přijížděli další. Zároveň se k nim připojovali nepočetní muslimští emigranti ze Sovětského svazu (Bečka & Mendel, 1998).

Do 30. let se muslimové v Československu praktikovali islámské rituály spojené s modlitbami či náboženskými svátky buď jako jednotlivci, nebo v rámci skupiny definované na základě národnosti. V polovině 30. let se začínají sdružovat podle náboženského příslušenství. Nejde pouze o emigranty, mezi aktivními členy muslimů jsou i čeští konvertité. Jedním z výraznějších představitelů muslimské obce a její pozdější předseda byl Alois Bohdan Brikcius.

První úvahy o založení muslimské obce – *Moslimskou<sup>10</sup> náboženskou obec pro Československo s ústředím v Praze* (dále MNO) – získají konkrétnější podobu v roce 1934 (ibid). Nejprve se aktivní členové dohodli, že zmapují počet pražských muslimů a zjistí, jestli se dotyční budou vůbec ochotni budování obce účastnit. Ukázalo se, že muslimové, kteří bydleli v Praze, o sobě často nevěděli a ani neměli jasno v legislativních podmínkách. V důsledku toho se celý proces ustavování muslimské obce zpomalil. Obec vznikla v dubnu 1935 na shromáždění, kterého se zúčastnili lidé z řad pražských intelektuálů i podnikatelských klubů, které měly zájem o obchodování s muslimskými zeměmi. Přítomni byli též zástupci úřadů islámských států. Veřejně o ustavení obce informoval časopis MNO nazvaný „Hlas“ (ibid). Za svůj první úkol si MNO vytkla výstavbu mešity v Praze. Jak se však později ukázalo, cíl to byl jen o obtížně splnitelný.

MNO se několik let pokoušelo o získání registrace jakožto náboženská společnost. Odkazovala se přitom na výše zmíněný zákon č. 159 z roku 1912. Jelikož rakouský zákon schvaloval pouze islám hanafijského ritu, MNO se z toho to důvodu snažila zaregistrovat jako hanafijská islámská právní škola. To se podařilo až v roce 1941, tedy za protektorátu. MNO měla tehdy zhruba 700 členů, do skončení protektorátu se toto číslo nezvýšilo. MNO o svou registraci přichází spolu s Benešovými prezidentskými dekrety, které všechny právní akty z doby Protektorátu anulovaly (ibid.).

Až do revoluce v roce 1989 muslimové v Československu nevykazují zásadní aktivity. Podle Jiřího Bečky a Mendela (1998: 161) se MNO změnila „ve svého druhu volné zájmové

---

<sup>10</sup> Moslimská, psáno s „o“, není překlep (Bečka & Mendel, 1998).

*sdružení jednotlivců*“. Počet muslimů, respektive občanů původem z arabských i nearabských muslimských států však v zemi roste.

Tento fakt je především výsledkem zahraniční politiky Československa vůči blízkovýchodním státům. Od zhruba poloviny 50. let se Československo stává důležitým partnerem některých arabských zemí, mluví se o tzv. spolupráci s „*pokrokovými arabskými zeměmi*“ (Zidek & Siebir, 2009: 15). Později, hlavně v 70. a 80. letech, také navazuje spolupráci se zeměmi, které svou zahraniční politiku orientují na Sovětský svaz. Mezi těmito státy je také Afghánistán. Do Československa tak přicestují stovky především vysokoškolských studentů ze „*přátelých*“ zemích. Někteří z nich pak zde zůstávají a založí rodiny.

### **3.3. Islám a muslimové v Česku**

Po revolučním roce 1989 začíná v Československu i nová etapa pro náboženské skupiny. Podle Topinky (2015) charakterizují polistopadové období ve vztahu k přítomnosti islámu, muslimů a jejich etablování ve veřejném prostoru dvě zásadní změny, přispívající k dynamickému rozvoji muslimské obce. Ta první se týká vzniku několika muslimských organizací, které časem získávají právní subjektivitu. Druhá souvisí s pokračující, i když stále poměrně omezenou imigrací muslimů do Česka. Jednalo se o obchodníky, studenty, ale i o uprchlíky před válečnými konflikty a politickým útlakem. Postupně někteří získali povolení k dlouhodobému i trvalému pobytu, potažmo i české občanství (ibid.). V roce 1998 byl počet angažovaných muslimů odhadován na přibližně 600, z nichž asi desetinu tvořili etničtí Češi (Bečka & Mendel, 1998).

První polistopadovou dekádu (1990–1999) tak charakterizuje úsilí o institucionalizaci islámu a narůstající počet muslimů na českém území. Vzniklo několik organizací<sup>11</sup>, které zastřešuje Ústředí muslimských obcí (ÚMO). Některé z nich fungují dodnes. Co se veřejného prostoru týče, islám velký zájem nevzbudil. To znamená, že nebyl moc tematizován, a pokud ano, bylo to v rámci specializovaných diskurzů spojených například s lázeňskými hosty či uprchlíky z muslimských zemích. V médiích se o něm mluvilo ve spojení s arabsko-izraelským

---

<sup>11</sup> Sálím Vladimír Voldán založil Islámský svaz – klub přátel islámské kultury v roce 1990. Zároveň v roce 1992 vznikl Všeobecný svaz muslimských studentů v ČR z iniciativy Mohammada Abbáse původem ze Súdánu. Kromě toho Nazír Burhán roku 1992 založil v Brně Islámské centrum, později přejmenované na Islámské centrum v ČR. Souběžně vznikají dvě Nadace pro založení a provoz islámského centra v Praze a v Brně (1993). V Praze založil Petr Pelikán Ligu českých muslimů (1993). (ibid.). Všechny uvedené organizace byly ministerstvem vnitra registrovány jako kulturní centra, nikoli jako náboženské společnosti. V roce 2012 pak v Kuřimi v areálu firmy Agroaad vznikla šíitská modlitebna, o čtyři roky později se přestěhovala do Brna. Při realizaci projektu došlo k několika protestním akcím (Janků, 2018).

konfliktem, rozpadem Jugoslávie či Války v Zálivu (operace „Pouštní bouře“). Na konci první dekády se začala rozebírat výstavba mešity v Praze a v Brně<sup>12</sup> (Čermáková, Janků & Linhartová, 2016).

Druhá polistopadová dekáda (2000–2009) přinesla nárůst zájmu veřejnosti o islám. Během prvních let 21. století bylo na Západě spácháno několik teroristických útoků motivovaných islámským fundamentalismem, a sice v New York City (2001), v Madridu (2004) a Londýně (2005). V reakci na ně se poměrně rychle zformoval protiislámský diskurz. Na mediální výstupy reagují představitelé muslimských organizací, vystupují na veřejnosti a islám hájí (Topinka, 2015). V tomto období rovněž došlo k právní registraci Ústředí muslimských obcí. Zákon o církevních a náboženských společnostech z roku 2002 do značné míry zjednodušil proceduru registrace dosud nezaregistrovaných náboženských komunit. Především zákon z roku 1992 uváděl, že k získání registrace je třeba 10 000 podpisů plnoletých občanů – zároveň členů obce – s trvalým bydlištěm v ČR. Nový zákon snížil tento minimální počet na 300 podpisů. ÚMO tak bylo zaregistrováno v roce 2004 (Mendel, Ostránský & Rataj, 2007).

Třetí polistopadová dekáda je Topinkou (2015) analyzována pouze do první poloviny. Islám se podle něj stává celospolečenským tématem. V nejčtenějších tuzemských denících Mladá fronta Dnes a Právo dominovala v roce 2010 tematika společenské integrace a zřizování mešity v Hradci Králové. Proti tomu vystupovalo občanské sdružení AntiMešita. (Drážďanská, 2014). Nárůst společenského významu islámu se projevil i ve volební oblasti. Protiislámská a protiimigrační tematika byla některými politickými stranami mobilizována v předvolební kampani do Evropského parlamentu v roce 2014. O rok dříve v roce 2013 podnikatel a kandidát na prezidenta Tomio Okamura založil politickou stranu Úsvit přímé demokracie Tomia Okamury, která s protiislámskou a protiimigrační rétorikou pracovala (Čermáková, Janků & Linhartová, 2016).

Situaci v roce 2014 značně ovlivnila tzv. uprchlická krize. Protiislámsky laděné skupiny nalézaly v tématu mobilizační potenciál a operovaly s obavami veřejnosti. Významnou úlohu

---

<sup>12</sup> O stavbě mešit se zvažovalo také v Teplicích, kam začátkem 90. let začalo jezdit značné množství návštěvníků z arabských zemí do lázní. První pokus byl v roce 1995, tehdy proti výstavbě protestovali především místní církve. Podruhé to bylo v roce 2004. Po medializaci projektu a jeho zasazení do kontextu mezinárodního terorismu byl projekt zastaven (Kantarová, 2006). První česká mešita tak byla otevřena v roce 1998 v Brně. Rok nato byla zpřístupněna mešita v Praze. Zatímco v prvním případě si tento akt získal značnou mediální pozornost, v hlavním městě se žádný „boj o mešitu“ nakonec nekonal (Mendel, Ostránský & Rataj, 2007).

při šíření zpráv a politické mobilizace hrála sociální média, především Facebook. Aktivity protiimigračních a protiislámských skupin nicméně přesahovaly virtuální svět. Pořádaly se demonstrace, happeningy, přednášky, podepisovaly se petice (ibid.). Nejvýraznější facebookovou skupinou byla „Islám v České republice nechceme“. V roce 2015 dosáhla zhruba 160 000 sledujících na Facebooku, v roce 2016 však byla zablokována a zrušená (Šlerka & Fiala, 2017).

Pro část české veřejnosti muslimové a islám představovali fyzické a symbolické ohrožení, které je i dnes vnímáno především skrze migraci muslimů z konfliktních oblastí. Uprchlíckou krizi předcházelo protirežimní protesty známé jako Arabské jaro, které trvalo od roku 2010 do roku 2012 (Beránek, 2013) a pak hlavně vznik samozvaného Islámského státu v roce 2014 na území Iráku a Sýrie (Beránek, 2016). Světové dění ovlivňovalo i společenskou atmosféru v Česku. Brutální a hrůzostrašná videa a fotek poprav a mučení lidí Islámského státu kolovaly českým internetem a nepochybně tak utvářely názory mnohých na islám jako takový.

Druhá polovina třetí dekády (2015–2020) se rovněž vyznačovala protiislámskými a protiimigračními projevy, na konci roku 2018 však zájem o islám začal postupně opadat. Svědčit o tom může například statistika nenávislných útoků na muslimy, které zaznamenávala a prověřovala organizace In IUSTITIA.<sup>13</sup> Statistika ukazuje, že v roce 2014 došlo v zemi k 10 islamofobním útokům. Eskalace uprchlické krize v roce 2015 a „napjatá“ debata o islámu, která ji doprovázela, způsobila, že v roce 2015 podobných případů bylo třikrát více. Islamofobní útoky tak překonaly počet antisemitských a přiblížily se k počtu útoků na Romy, které jsou v Česku obvykle převládající formou násilí z nenávisli. V roce 2016 bylo zaznamenáno 28 islamofobních útoků, v roce 2017 21 útoků a v roce 2018 pak 18 útoků. Islamofobní reakce se postupně snižovaly, jak utichaly vášně vyvolané uprchlickou krizí (Černý & Rendek, 2019; Kalibová, Petruželka & Walach, 2017).

Již od teroristického útoku na dvojčata v New Yorku byly vedeny kampaně proti odborníkům a akademikům zabývajících se islámem a muslimy, kteří se k těmto tématům veřejně vyjadřovali. Během migrační krize se terčem útoků stali také dobrovolníci a organizace, které uprchlíkům z převážně muslimských zemí pomáhali. Takových útoků nevládní organizace In

---

<sup>13</sup> In IUSTITIA je nevládní neziskovou organizací, která se zaměřuje na pomoc obětem trestných činů z nenávisli, a hájení jejich prav ve veřejném prostoru. Nenávislný útok je definován jako „útok vyvolaný predsudky a stereotypy vůči určité skupině lidí“, přičemž jeho cílem je vyslat napadeným a širšímu společnosti zprávu, že „některé skupiny do společnosti nepatří anebo si zaslouhují přinejlepším druhořadé postavení“ (In IUSTITIA, 2019: 15).

IUSTITIA zaznamenala v roce 2014 pouze jeden, o rok později jejich počet narostl na 18 a v roce 2016 dokonce na 25 (Černý, 2019). Černý (2019: 293) k tomu poznamenal:

*„Z dosud v Česku ‚neviditelných‘ muslimů, o které se minimálně až do 11. září 2001 s výjimkou úzce zaměřených akademických specialistů nikdo nezajímal, se tedy stává veřejný nepřítel. Stejně tak z těch, kdo se jich – skutečně či jen domněle – ‚zastávají‘.“*

Protiislámské nálady podporovali i někteří volení politici. Nejvýraznějším protiislámským a protiimigračním politickým aktérem zůstal Okamura. Ten v březnu roku 2015 po dlouhodobých sporech byl z Úsvitu vyloučen, v květnu téhož roku založil novou politickou stranu Svoboda a přímé demokracie (SPD), která se v roce 2017 dostala se ziskem 10,64 % voličských hlasů do poslanecké sněmovny Parlamentu ČR (ČSÚ, 2018).

Negativní postoje ze strany české společnosti byl zkoumán i mezi samotnými muslimy. Z dotazníkového šetření z roku 2015, který měl charakter ankety, vyplynulo, že mezi muslimskými respondenty je ze strany veřejnosti silně pocíťován negativní postoj k islámu a muslimům (Linhartová & Janků, 2016).

### **3.3.1. Počet muslimů v Česku**

Muslimové jsou často českou veřejností vnímáni jako homogenní komunita. Někdy dokonce tak homogenní, že je zpochybňována jejich schopnost samostatně přemýšlet. Podle Ostřanského (2016) si část veřejnosti představuje islám jako software a jeho konkrétní vyznavače jako hardware. Výsledkem je „šariátský kyborg“, který nemá „žádné jiné lidské vlastnosti, které by mu bránily být pouhopouhým nositelem idejí“ (ibid.: 223).

Nicméně muslimové v Česku netvoří homogenní skupinu, sestávají z mnoha různých národnostních či etnických skupin, nemluvě o jiných zdrojích identifikace (větev islámu, k níž se hlásí, socioekonomický status, politické přesvědčení, migrační historie aj.). Počet praktikujících muslimů byl v 90. letech zhruba 600 osob. Při Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2001 se k islámu hlásilo 3 699 osob. Podle Topinky (2015) však „reálné“ číslo může být vyšší, v roce 2005 spočítal muslimy na přibližně 11 200 osob. Používal přitom údaje Českého statistického úřadu, které se týkaly pobytu cizinců na území ČR a z geografického členění islámského světa po započtení poměrného zastoupení. Tento údaj, jak sám uvádí, vypovídá o „potenciálním“ počtu muslimů (ibid.: 34).

Topinka (2015) pak muslimy v Česku rozděluje podle jejich příslušnosti k menším subcivilizačním okruhům. Rozeznává tzv. turkické sunnity, jejich podíl na všech muslimech

v zemi odhaduje na 62,6 % muslimů. Dále to jsou arabští sunnité (28,6 %), muslimové z afrického kontinentu (16 %), indoárijské sunnité (6,3 %), perští šiité (1,8 %) a indomalajští sunnité (0,7 %). Toto rozdělení však nedostatečně vystihuje vnitřní různorodost některých zemí. Kam spadá irácký nebo afghánský šiita – příslušníci společenské menšiny v daném státě (Gebelt, 2016), není zřejmé. Navzdory tomu však uvedená typologie vhodně ilustruje heterogenitu muslimské populace v Česku.

Topinka (2015) typologii aplikoval rovněž na údaje o počtech cizinců s dlouhodobým a trvalým pobytem v Česku. Ve statistice za rok 2009 identifikoval 19 100 muslimů (oproti roku 2005 se jedná o nárůst o 7 900 osob). Ve srovnání s rokem 2005 bylo zjištěno, že počet muslimů ve všech subcivilizačních kategoriích se zvýšil. Výrazný nárůst byl zejména u turkické sunnitské subcivilizace, a to o 5,3 %, a sice na úkor dříve více zastoupené subcivilizace arabské sunnitské, kde byl zaznamenána poklesu o 6,7 %. V roce 2013 pak autor odhadoval počet cizinců z muslimských zemích na cca 22 280 osob. Nárůst už není tak velký jako v roce 2011. Na základě toho lze usuzovat, že dochází k určité stabilizaci počtu těchto cizinců (ibid.).

V roce 2011 bylo provedeno zatím poslední Sčítání lidu, bytů a domů.<sup>14</sup> K islámu se přihlásilo přibližně 3 358 osob, z toho 1 442 se hlásilo přímo k Ústředí muslimských obcí. Podle Štampacha (2015) lze mluvit o stabilní přítomnosti o něco více než 0,03 % muslimů mezi obyvateli ČR. Řada muslimů tak patrně nemá potřebu se hlásit k žádné muslimské organizaci, nechce být nikým veřejně reprezentována, a tudíž nepatří k angažovaným muslimům.

Jak ukazují čísla, údaje o počtech muslimů žijících v Česku nejsou jednotné a stěží lze očekávat, že se na tom něco změní. Jedná se totiž o různé ukazatele (země původu versus přihlášení se k víře). V rámci sčítání lidu je sledováno náboženské vyznání a jedná se o nepovinnou kategorii. Ti, kteří se během sčítání lidu se k islámu hlásili, konali na základě vlastního rozhodnutí se ke své víře přihlásit (Topinková & Topinka, 2016).

Z výsledků sčítání lidu také vychází, že je islám více záležitostí mužů. Téměř polovina mužů a žen jsou svobodní. Muslimů s vysokoškolským vzděláním je potom více než čtvrtina a více než třetina dosáhla středního vzdělání s maturitou. Nejčastěji muslimové žijí v Praze (ibid.). Dále je sledováno občanství osob. V roce 2011 během sčítání lidu bylo zjištěno 75 různých státních příslušností a 21 rozdílných kombinací. Největší počet osob hlásících se

---

<sup>14</sup> Další Sčítání lidu domů a bytů má proběhnout letos, tj. v roce 2021. Údaje budou zřejmě k dispozici až na konci roku nebo na začátku roku příštího (ČSÚ, 2021)



k islámu a k Ústředí muslimských obcí má české státní občanství. Více než 100 z nich má státní občanství turecké, bulharské, egyptské, tuniské a kazašské (ibid.).

K heterogenitě muslimů značně přispěla migrace. První vlnu tvořili studenti z muslimských spřátelených zemí, které se do Československa stěhovali v 70. a 80. letech studovat technické obory a zůstali v zde a založili rodiny. Druhá vlna se konala po revolučním roce a byla již pestřejší. Počet cizinců v čase rostl a s ním také počet muslimů. Byli to lidé z Egypta, Tuniska, Uzbekistánu, Čečenska, Kosova či Afghánistánu. Mnoha z nich dnes má české občanství (Topinka, 2015). O nové migrační vlně se mluvilo také v roce 2015 v souvislosti s „uprchlickou krizí“. Českou společnost a složení tuzemské muslimské populace však ovlivnila jen minimálně. Od roku 2015 do roku 2019 požádalo o azyl v Česku 8 077 osob (ČSÚ, 2019c), ministerstvo vnitra pak ve stejném časovém rozmezí udělilo azyl 356 osobám, nejvíce z Iráku (ČSÚ, 2019a) a doplňkovou ochranu získala 1 023 osob, nejvíce z Ukrajiny (ČSÚ, 2019b).

Co se integrace muslimů do české společnosti týká, platí, že muslimové směřují k semi-asimilaci, tedy částečné asimilaci či k integraci, nemusí se však jednat o definitivní závěr. V české prostředí, také kvůli odmítání islámu, zaniká pestrost a různorodost islámu a muslimů (Topinka, 2015).

#### 4. Afghánistán v kontextu historického vývoje

Afghánistán je vnitrozemskou, převážně hornatou zemí s pestrým etnickým složením. Nejvýznamnějšími skupinami jsou Paštunové (zhruba 40 až 55 % obyvatelstva, přesné údaje nejsou známy), Tádžikové (zhruba 20 až 30 %), Hazárové (zhruba 10 až 15 %) a Uzbekové (zhruba 10 %) (Georgiev, 2002). Většinovým náboženstvím je sunnitský islám (zhruba 84 %), na druhém místě je šíitský islám (zhruba 10 % až 15 %), jehož následovníky jsou většinou z řad etnických Hazáru a malá skupina Tádžiku. V Afghánistánu také žije menší skupina Hindů a Sikhu (zhruba 1 %). Úředními jazyky jsou paštó a darí, což je afghánský dialekt perštiny (Sadat, 2008; The South Asia Collective, 2018).

Afghánistán představuje rozvojový agrární stát, jehož mezinárodní význam historicky spočíval hlavně v jeho strategické poloze (Georgiev, 2002). Dějiny Afghánistánu tak byly vždy těsně spjaty s dějinami oblastí v jeho bezprostřední blízkosti, především s Íránem, středoasijskými zeměmi, Indií a Pákistánem (Marek, 2003). V 18. století se Afghánistán dostává do sfér zájmu tehdejších velmocí, britského a ruského impéria. V důsledku toho vznikly od konce 19. století až do 20. let 20. století tři válečné konflikty s tehdejší Británií, v historii jsou tyto konflikty známy jako první, druhý a třetí afghánsko-britský konflikt.

Afghánistán získal nezávislost v roce 1919. Emír Amánulláh se snažil zmodernizovat zemi a prosadit politické a kulturní reformy. Obsahovaly omezení mnohoženství, sekularizaci školství, snížení počtu náboženských škol a celkové omezení tradičních zdrojů autority, zejména islámského duchovenstva a kmenových náčelníků. Tyto reformy však vyvolaly nespokojenost i na straně „obyčejných“ lidí. Nové vyučovací metody zpochybňovaly tradiční způsob života a především odsouvaly na vedlejší kolej islámské učení. Pokusy o reformu tak byly převážně neúspěšné. Amánulláhovi následovníci se o tak zásadní společenské změny nepokoušejí až do nástupu krále Záhir Šáha (Marek, 2003).

Záhira Šáha vládl v letech 1933 až 1973. Reformní úsilí projevil především v 60. letech, kdy země procházela příznivým hospodářským vývojem. Například došlo ke zrušení povinnosti žen nosit závoj a stanovila trest pro každého, kdo by je k tomu nutil (Marek, 2006). V rámci zvyšování gramotnosti byly založeny nové školy, v letech 1950 až 1965 vzrostl počet škol i jejich žáků čtyřnásobně (Georgiev, 2002). Neřešeny ovšem zůstaly neutěšené hospodářské poměry na vesnici, které ovlivňovaly každodenní život naprosté většiny obyvatelstva.

Geopolitický význam země se pak silněji projevil v době studené války, zejména od 70. let, kdy se stala střetem mezi sovětským a americkým blokem, a později v kontextu války proti

terorismu. Důsledkem těchto událostí jsou válečné konflikty, které určovaly další směřování země a dodnes ovlivňují celkový život tamního obyvatelstva.

Afghánistán je již po čtyřicet let ohniskem migračních procesů. Válečné konflikty, násilí a nízká životní úroveň významně ovlivnili odchod milionů Afghánců ze země. Podle İçduygu a Karadağ (2018) představuje Afghánistán „křehký stát“, který není schopný zajistit základní služby svým občanům, včetně bezpečnosti. V této kapitole bude afghánská migrace zasazena do širších společenských souvislostí v historickém vývoji. Pro tuto práci a pochopení historických souvislostí a příčin, které vedou k masivní migraci z Afghánistánu, budou důležité především události, které následovaly po svržení krále Záhira Šáha v roce 1973. Nejprve se zaměřím na ně a pak popíšu tři fáze afghánské emigrace. Následně přejdu k analýze vztahů mezi Afghánistánem a Českem, respektive Československem, které tvoří důležitý kontext pro pochopení mého empirického výzkumu. Podrobněji se zaměřím na období po roce 1979 a 2001.

#### **4.1. Migrace z Afghánistánu**

Svržení Záhira Šáha a jeho útěk do zahraničí následovalo vyhlášení republiky za současného ustanovení tzv. Nejvyšší výbor republiky v čele s bývalým předsedou vlády a královým bratrancem Muhammadem Dáúdem. Podle Marka (2006) Dáúdova vláda sice slíbila sociálně politické změny v zájmu nejširších vrstev obyvatelstva, ale ze svého slibu mnoho nesplnila. Velkostatkáři, náčelníci kmenů i konzervativní představitelé duchovenstva si udrželi moc jak ve vládě, tak v parlamentu. V rozvoji ekonomiky kladla vláda důraz na zahraniční pomoc a v zahraniční politice posílila své vztahy k západním zemím a asijským pravicovým režimům jako například konzervativním arabským státům a íránskému císařství. Republikánská ústava z roku 1977 omezovala práva parlamentu a svěřovala nejvyšší pravomoc v zákonodárné, výkonné i soudní do rukou prezidenta republiky, tedy Dáúda (ibid.). Levicovní, ale také někteří pravicovní členové parlamentní opozice byli proti diktátorskému režimu, ale s alternativními konkrétními návrhy nepřicházeli.

Marek (2003) dále píše, že jedinou politickou organizací, byť nepočetnou, která dokázala za daných podmínek sestavit konkrétnější politický, ekonomický i sociální program, byla levicová Lidová demokratická strana. Ta byla v minulosti rozdělená do dvou frakcí Parčam (vlajka) a Chalk (lidé), po letech částečně překonaly rozepře a na sjednávací konferenci v roce 1977 rozhodly o společném postupu. Několik vedoucích funkcionářů, podporovaných důstojníky stejného smýšlení, provedlo ozbrojené povstání a nastolilo socialistickou, silně prosovětskou vládu. Povstání se uskutečnilo v dubnu 1978 (podle perského slunečního kalendáře 7. saur 1357), podle toho dostalo jméno „Dubnová (Saurová) revoluce“.

V Afghánistánu nastaly celospolečenské změny podle sovětského vzoru. Ústava z roku 1977 byla vyhlášena za neplatnou a parlament byl zrušen a místo něho vznikla tzv. Revoluční rada ozbrojených sil. Jejím předsedou se stal první tajemník ústředního výboru Lidové demokratické strany Afghánistánu Núr Muhammad Tarakí a místopředsedou Barbrak Karmal. Oficiálním názvem státu se stala Afghánská demokratická republika, změnil se státní znak i vlajka (ibid.). Nový vládní program měl za cíl modernizaci společnosti a zvýšení životní úrovně prostřednictvím pozemkové reformy, posílení armády k tzv. obraně revoluce, vyřešení národnostních problémů, zajištění rovnoprávnosti mužů a žen, odstranění negramotnosti a nezaměstnanosti, zavedení bezplatné vzdělávání pro děti a zdravotní péče pro všechny, zajištění státní kontroly cen a upevnění státního sektor ekonomiky (Marek, 2006).

Největším problémem nového režimu byla podle Marka (2006: 262) otázka náboženství: „*Naprostou většinu obyvatelstva tvořili hluboce věřící muslimové, kteří vládnoucí bezbožné komunisty z duše nenáviděli.*“ Obyvatelstvo mělo obměkčit „*populistické prohlášení*“ o tom, že „*dubnová revoluce byla provedena ve jménu ochrany zásad islámu*“ (ibid.). Muslimům byla také zaručena svoboda při vykonávání náboženských obřadů. Režim také zřídil státní fond pro stavbu mešit, zvýšil plánované kvóty poutníků do Mekky a zavázal se k veřejnému slavení všech muslimských svátků.

Další citlivou otázkou byla postavení žen ve společnosti. Socialisté potřebovali na svou stranu získat i ženy. Proto jim formálně přiznali stejná práva a zároveň zvýšili věkovou hranici pro uzavírání manželství na 16 let u žen a 18 u mužů, čímž zakázali dětské sňatky.

Drobným zemědělcům měla pomáhat reforma půdy, jejímž cílem bylo odstranit feudálních vztahů na venkově, zvýšit rostlinnou i živočišnou výrobu a rozšířit průmyslovou výrobu. Mnoho změn také nastalo i v sociálně politické oblasti. Hned v prvním roce vlády bylo založeno několik set nových světských škol a v souladu s novou „*orientací národnostní politiky*“ (Marek, 2003:56) začaly vycházet noviny a časopisy nejen v oficiálních jazycích, ale také v jazycích různých jiných etnik.

Podle Marka (2006) ale strana často konala ukvapeně a nezkušeně, nadto ji stále tížily vnitřní spory. Toho využil člen ústředního výboru strany Hafízulláh Amín. Tarakího udusil polštářem a zmocnil se nejvyšší mocenské funkce v zemi (Marek, 2006). Karmal mezitím zaujal místo velvyslance Afghánistánu v tehdejší Československu, kde zůstal i po svém oficiálním odvolání (Georgiev, 2002). Obával se, že mu v Afghánistánu hrozí smrt. Jeho

setrvání v Československu bylo odsouhlaseno přímo prezidentem Gustavem Husákem (Marek, 2006).

Amín po uchopení moci tvrdil, že Afghánistán je plně připravený na socialismus. Nespokojenost s jeho přístupem se však ve společnosti rychle šířila. Proti byly nejen jeho straníci a vedoucí činitelé, ale především obyvatelé.

*„Ukvapené změny a teroristické akce, které je doprovázely, dokázaly zaktivizovat i pravicovou protivládní opozici, která začala připravovat nový státní převrat“* (Marek, 2003:57).

Proti Amínovi také silně vystupovali bojovníci za víru – Mudžahedín<sup>15</sup> –, kteří v pozdějších letech sehráli významnou opoziční roli.

Aby odvrátil pád svého režimu, požádal Amín několikrát Sovětský svaz o ozbrojenou intervenci. Sověti to odmítli a naopak přispívali k Amínově svržení vnitřními afghánskými silami. Tak se stalo v prosinci 1979. Do čela vlády byl dosazen Karmal, toho času stále pobývající v Československu (ibid.). Karmal znovu oficiálně požádal Sověty o ozbrojenou pomoc. Sovětská vláda ozbrojený zásah tajně plánovala, proto byla připravená neprodleně zasáhnout. 28. prosince 1979 poslala do Afghánistánu své jednotky, včetně množství tanků, obrněných transportérů, letadel a vrtulníků. Marek (2006:265) to líčí takto:

*„Svou okupaci Afghánistánu se před mezinárodní veřejností snažila formálně ospravedlnit tím, že jednala v souladu s článkem 4 předem připravené sovětsko-afghánské smlouvy o přátelství, dobrém sousedství a spolupráci z 5. prosince 1978 a pomohla afghánskému lidu cizí ozbrojenou agresi. Ve skutečnosti se tím splnil dávný sen carské vlády obsadit Afghánistán vojensky.“*

#### **4.1.1. První fáze migrace: sovětská intervence**

Karmal po svém příchodu do země sestavil vládu složenou z parčamistů i chalkistů. Obnovil tradiční barvy afghánské vlajky černou, červenou, zelenou (Amín zrušil tyto barvy a nechal pouze červenou) a propustil zhruba 14 000 zadržených osob (Georgiev, 2002). Vpád sovětské armády nicméně nebyl přijat většinou obyvatel pozitivně. Aby je uklidnil, vydal Karmal provolání, že nová Revoluční rada zajistí podmínky pro návrat uprchlíků, kteří Afghánistán

---

<sup>15</sup> Mudžahedín (množné číslo). Mudžáhíd (jednotné číslo) je ten, kdo vede džihád. Termín se ujal hlavně pro účastníky různých ozbrojených konfliktů, kteří kladli důraz na svou islámskou identitu, právě jako afghánští bojovníci proti komunistickému režimu nebo proti sovětským vojákům v Afghánistánu (Ostránský, 2014).

opustili za Amínova režimu, a ti, kdo vystoupili proti jeho vládě se zbraní v ruce, nebudou potrestáni. Rovněž slíbil, že nová vláda bude chránit „*ustanovení islámského náboženství, národní i kmenovou tradici, rodinné zvyklosti a osobní vlastnictví*“ (Marek, 2006:266).

V 80. letech se režim snažil reformovat zemědělskou produkci a oživit průmysl. Za spolupráce Sovětského svazu a také Československa byly budovány nové průmyslové závody a energetika. Zvyšovala se výroba textilního, cukrářského a potravinářského závodu (ibid.). Přízeň obyvatelstva to však nepřineslo. Protirežimní ozbrojené skupiny podporované Pákistánem a Íránem – ten především podporoval skupiny šíitských Hazárů – mezitím sílily. Lidé se organizovali do různých skupin a vedli boj za víru (džihád), přičemž mířili hlavně na přítomné „nevěřící“ sovětské jednotky (ibid.). V letech 1980 až 1985 se počet sovětských vojáků zvýšil z 85 000 na 105 000 (Georgiev, 2002).

Proti komunistickému režimu a sovětské intervenci nebyla pouze většina obyvatel, ale také stoupcí monarchie, vlivní velkostatkáři, kmenoví náčelníci a především muslimští duchovní. Bojů ve jménu islámu se také účastnilo sedm hlavních opozičních stran, každá s jinou představou o budoucí podobě Afghánistánu. Přestože mezi skupinami vládly hluboké rozpory, v roce 1983 se jim podařilo vytvořit alianci zvanou Islámská jednota bojovníků za víru (Marek, 2006). Především dvě strany sehrály důležitou roli z hlediska budoucího směřování země:

1. Islámská strana v čele s Gulbuddínem Hekmatjárem byla militantní fundamentalistickou skupinou, která chtěla přetvořit Afghánistán v islámský stát (ibid.). Mezi členy patřili povstalečtí veteráni, ale také bojeschopní muži rekrutovaní z řad rostoucího počtu uprchlíků prchajících z Afghánistánu do Pákistánu (Georgiev, 2002).
2. Islámskému společenství předsedal umírněný profesor islámské teologie Burháneddín Rabbání. Strana se opírala o muslimské duchovenstvo a kladla si za cíl změnit Afghánistán v teokratický stát, jemuž by dědičně vládl rod krále Záhira (Marek, 2003). Islámská strana svou pozici udržovala zejména mezi Tádžiky, Uzbeky a Turkmeny. Členem strany byl také významný tádžický vojevůdce Ahmad Šáh Masúd (Georgiev, 2002), kterému se podle místa jeho narození přezdívalo Lev z Pandžšíru.

Islámská jednota také vytvořila exilovou vládu. Sídli v pákistánském Pešávaru a byla štědře podporována místní vládou (Marek, 2006). Pákistán na svém území podél hranici s Afghánistánem postavil přes 100 uprchlických táborů (Sliwinski, 1988), za pomoci západních zemí a humanitárních organizací je vybavila stany a příkryvkami a uprchlíky zásobila základními léky a potravinami (Marek, 2006). Mnohé z těchto táborů se postupně přeměnily na

výcviková střediska mudžahedínů. Finanční prostředky, zbraně a výbušniny neposkytoval pouze Pákistán, ale také například Spojené státy americké, Velká Británie, Saudská Arábie a Čínská lidová republika. Tyto ozbrojené skupiny pak překračovaly hranice a útočily na sovětská i vládní vojska (ibid.). Afghánský konflikt tím v 80. letech de facto opět nabyl mezinárodní charakter.

V 80. letech se zvyšovala represe vůči civilnímu obyvatelstvu. Mezinárodní organizace Helsinky Wach<sup>16</sup> upozorňovala na rozsáhle porušování lidských práv ze strany sovětských vojáků (Helsinky Wach, 1985). Později ve své zprávě z roku 1988 také popisovala útoky mudžahedínů na civilisty. Již na přelomu 70. a 80. let vzrostla migrace z Afghánistánu. Zprávy Helsinky Wach (1985, 1988) evidují miliony uprchlíků. Podle údajů organizace měly být v Pákistánu v roce 1985 zhruba tři miliony registrovaných uprchlíků a v Íránu další zhruba dva miliony (Helsinky Wach, 1985). Počet uprchlíků se přitom neustále zvyšoval, nejvíce jich utíkalo do sousedních zemí, tj. do Pákistánu a Íránu.

V Afghánistánu se mezitím komunistická vláda pokusila zvrátit sílící nepřízeň obyvatelstva. Byla svolána celostátní konference, kde byla dubnová revoluce prohlášena za národně demokratickou a v duchu toho mělo být zajištěno větší zastoupení nestraníků ve vedení země a dosažení široké celonárodní spolupráce „v zájmu všeho lidu“. Tyto cíle se však naplnit nepodařilo. Revoluční rada se pokusila mírnit odpor obyvatel personální obměnou politiků a funkcionářů. Mimořádný sjezd Lidové demokratické strany odvolal Karmala a do jejího čela v roce 1986 dosadil Muhammada Nadžíbulláha, dosavadního náčelníka Státní bezpečnosti. Hlavním cílem nové vládní politiky mělo být dosažení míru a stability i za cenu kompromisu s ozbrojenou opozicí (Marek, 2006).

Podle Marka (ibid.) tím vláda uznala svou neschopnost situaci jakkoliv řešit a vyšla svým nepřátelům vstříc tím, že navrhla jednostranně zastavit palbu a vyhlásit šestiměsíční příměří. Rozhodla se jednat s veliteli ozbrojených skupin mudžahedínů, kteří byli ochotní ke kompromisu, také se domlouvala s představiteli opozice v zahraničí a zároveň vyzvala všechny uprchlíky k návratu do vlasti. Výsledkem měla být koaliční vláda národní jednotky, kde měla být zastoupena všechna relevantní politická uskupení, a uznání základních principů stranické politiky. Tento mírový plán však selhal. Ačkoli se podle Georgieva (2002) Nadžíbulláh snažil

---

<sup>16</sup> Mezinárodní nevládní organizace se sídlem v New Yorku, která vede výzkumy o lidských právech. Dříve se organizace jmenovala Helsinky Wach. Od roku 1988 se jmenuje Human Rights Wach.

vytvořit image člověka, který je svolný ke kompromisu a má zájem diskutovat, druhá strana jeho nabídku nepřijala a v Afghánistánu dál vlekla občanská válka.

Konflikt pomohlo ukončit až vyslání zprostředkovatelské mise OSN. Po dlouhých rozhovorech došlo v roce 1988 k uzavření dohody mezi Afghánistánem a Pákistánem o stažení sovětských vojsk a ukončení války. Stahování 115 000 sovětských vojáků z Afghánistánu začalo v květnu a skončilo v únoru následujícího roku (ibid.).

Sovětsko-afghánský konflikt zanechal v průběhu svého desetiletého trvání v afghánské společnosti hlubokou stopu. Mimo jiné byly zlikvidovány tisíce vesnic, zničena byla města i infrastruktura (ibid.). Devět procent Afghánců bylo zabito, 3 % obyvatelstva měla trvalé zdravotní následky a třetina Afghánců emigrovala (Sliwinski, 1988). Na vrcholu exodu, v lednu a prosinci 1980, překročilo afghánsko-pákistánskou hranici odhadem 80 až 90 000 uprchlíků měsíčně. Celkový počet uprchlíků v Pákistánu dosáhl v roce 1989 přes tři miliony, což odpovídalo více než 3 % tehdejší pákistánské populace. Od roku 1980 do roku 2002 představovali afghánští uprchlíci v Pákistánu největší samostatnou uprchlickou populaci na světě (Grare & Maley, 2011).

Někteří Afghánci v Íránu a Pákistánu se pokoušeli dostat dál na Západ. V těchto letech především pak do Spojených států (Baden, 2017), Kanady (Akseer, 2014) a Německa. Ještě v roce 1979 žilo v Německu okolo 2 000 Afghánců, většinou to byli studenti nebo obchodníci. Po sovětské invazi do Afghánistánu v roce 1979 prudce vzrostl počet afghánských žadatelů o azyl. V letech 1980 až 1982 se počet Afghánců v Německu zvyšoval přibližně o 3 000 osob ročně. Na konci 80. let se tento trend ustálil, aby se opět zvýšil během občanské války v 90. let (Fischer, 2019).

Odchod sovětských vojáků ze země dával mnoha afghánským uprchlíkům v Íránu a Pákistánu naději na návrat. Během šesti měsíců se také vrátilo z Pákistánu nejméně 1,2 milionů Afghánců a dalších 300 000 se vrátilo z Íránu. Uprchlíci se začali vracet domů ještě předtím, než poslední sovětský voják opustil afghánskou půdu (Grare & Maley, 2011). Na začátku roku 1994 tak počet uprchlíků v Pákistánu klesl z 3,2 milionů na 1,47 milionů. Nicméně v důsledku pokračování občanské války (v letech 1992 až 1996) návrat uprchlíků značně zvolnil. V roce 1996 se vrátilo pouze 120 000 Afghánců z Pákistánu (ibid.). V Pákistánu a Íránu tak zůstalo přes dva miliony uprchlíků.



#### 4.1.2. Druhá fáze migrace: občanská válka a vláda Tálibánu

Sovětští vojáci sice Afghánistán opustili, ale konflikt se tím nevyřešil. Po odchodu ztratila Nadžibulláhova vláda vyhlídku na vítězství zejména proto, že jí Sovětský svaz přestal poskytovat materiální a finanční pomoc. Na straně opozice naopak rostl přísun moderních zbraní a občanská válka se znovu plně rozhořela. Koncem roku 1992 afghánský prezident oznámil, že je ochoten odstoupit. Ozbrojené jednotky opozice dobyly Kábul a převzaly moc. Nadžibulláh se neúspěšně pokusil utéct ze země, a tak požádal o azyl OSN a další čtyři roky se v jejich budově ukrýval. V roce 1996 ho i s jeho bratrem stoupenci Tálibánu z budovy vyvěkli a veřejně popravili (Marek, 2006).

Afghánistán ovládli mudžahedíni, kteří podle Marka (2003) nebyli schopni se s jinými skupinami domluvit, a zájem na vládnutí měli také představitelé dalších opozičních stran. Neschopnost či nezájem o dosažení kompromisu ohledně budoucího vývoje země vyústil v ozbrojené oboje, začala čtyřletá občanská válka. Bitvu o Kábul vyhrál Hekmatjár. Nejsilnější postavení mezi nepřátelými stranami si však vydobylo Islámské společenství s Rabbáním v čele. Ten spolu s jednotkami velitele Masúda nakonec dobyl hlavní město a převzal kontrolu nad západním územím Afghánistánu u hranic s Íránem. Boj mezi různými stranami mudžahedínů pokračoval. V Kábulu mezi sebou bojovali stoupenci Hekmathára a Rabbáního, což město silně poničilo (ibid.).

I do tohoto konfliktu se nakonec vložila OSN. V druhé polovině roku 1994 vyslala do Afghánistánu mírovou misi, které se povedlo navrhnout mírový plán. Na scéně se však objevila „*nová politicko-vojenská síla radikálně sunnitské hnutí Tálibán*“ (ibid.: 75) a mírový plán se v důsledku toho nepodařilo zcela prosadit.

Tálibán (studenti) je fundamentalistickým islamistickým hnutím, které dodnes v Afghánistánu působí a ovládá značnou část území. Na začátku 90. let měli jeho stoupenci za cíl zavést v zemi klid a pořádek. Věřili, že to lze udělat pouze cestou dodržování zásad ortodoxní interpretace islámu (Rashid, 1999). Vycházeli z ideologie wahhábismu, která hlásá čistotu islámu, vylučuje jakýkoliv tělesný požitek a odmítá kult svatých, včetně proroka Mohammeda (Marek, 2006).

Původní členové Tálibánu byli zřejmě studenti z tzv. madras, tedy náboženských škol, kterých v 80. letech bylo v Pákistánu přes 8 000 a v Afghánistánu podobně (Marek, 2003). Do hnutí se zpočátku přidávali většinou pašunští uprchlíci (později se k nim přidali muslimští radikálové ze Saudské Arábie, Čečenska či Indonésie), kteří opustili Afghánistán během

sovětsko-afghánského konfliktu a přebývali v uprchlických táborech u afghánských hranic (Rashid, 1999). Časem se dostali k možnosti vojenského výcviku a ke zbrání a vystupovali proti přítomnosti sovětské armády. V roce 1994 se začali vracet do Afghánistánu a usadili se hlavně v Kandaháru. Po půlroce boje proti různým mudžáhedínským frakcím, především proti Hekmatjárovi, získali kontrolu nad velkou částí země (Marek, 2003). O dva roky později již kontrolovali většinu Afghánistánu a svou moc dál upevňovali.

Většina Tálíbánu byla tvořena Paštuny, proto velmi rychle získávala podporu členů své etnické skupiny. Na rozdíl od minulých režimů (jak monarchistického, tak komunistického) byl Tálibán silně podporován venkovem, ostatně většina členů pocházela z vesnic nebo menších měst (Horák, 2008). Nástupem Tálíbánu skončilo tři roky trvající bezvládní, poznamenané násilí, krádežemi a únosy. Tálibán za ně zavedl kruté tresty a byl schopen je uplatňovat. Tálibánský režim byl tedy lidmi zpočátku vítán, protože představoval konec krvavé občanské války (Marek, 2006).

Vnímaná pozitiva však byla vykoupena tvrdými reformami, které Tálibán po upevnění moci v roce 1996 v Afghánistánu prosadil. Do čela vlády se tehdy postavil vůdce Tálíbánu molla Muhammad Umar a z Afghánistánu učinil islámský emirát. Tento režim uznaly jen tři země, a to Pákistán, Saúdská Arábie a Spojené arabské emiráty. Marek (2003:78) režim Tálíbánu popisuje takto: „*Ve snaze vymýtit zločin nařídil výkon nejpřísnějších islámských trestů včetně bičování, kamenování, utínání rukou a veřejných poprav za nepatrná provinění.*“

Tálibán se „proslavil“ hlavně jako utlačovatel lidských (ženských) práv. Ženy nesměly vycházet bez doprovodů mužských příbuzných z domu, nesměly studovat, ve většině případů pracovat a musely být celé zahalené pod tzv. burkou.<sup>17</sup> Muži si nesměli holit vousy. Zakázána byla také hudba, filmy, kina a tradiční oslavy jako například oslavy perského Nového roku Nourúz, který má předislámskou historii (Rubin, 1999).

Molla Umar svým „*bezhlavým prosazováním primitivních islámských zásad*“ (Marek, 2006: 79) vysloužil obdiv dalších militantních islamistů. Svou základnu v Afghánistánu vybudovala teroristická skupina Al-Kaida s Usámou bin Ládinem<sup>18</sup> v čele. Tálibánský režim se

---

<sup>17</sup> Jde o roucho, které ženy nosí přes každodenní oblečení a používá se především při pohybu mimo prostředí domova. Burka důsledně zahaluje obličej, v očním prostoru je ušitá mřížka. Burka zároveň volně splývá, a tak zcela kryje kontury těla. Nejčastěji se nosí v Afghánistánu nebo Pákistánu, kde je výrazem segregace pohlaví. V době Tálíbánu bylo nošení burky pro ženy povinné a stala se tak symbolem tálibánské éry (Ostřanský, 2014).

<sup>18</sup> Usáma bin Muhammad bin Awad bin Ládín byl zakladatelem teroristické sítě Al-Kaida a strůjcem útoku z 11. září. Bin Ládín pocházel z prominentní rodiny jemenské původu, mládí prožil v Saudské

stal brzy závislým na vojenské síle zkušených islámských bojovníků z Al-Kaida a Pákistánu. Tato závislost nakonec vyústila ve svržení Tálibánu. 11. září 2001 zaútočila Al-Kaida na Světové obchodní centrum v New Yorku. Pákistánská vláda se postavila jednoznačně na stranu Spojených států a přestala Tálibán podporovat. Umarovi poskytl vůdci Al-Kaidy a tím si znepřátelil americkou vládu (ibid.).

Spojené státy se ve snaze dopadnout bin Ládina v říjnu 2001 rozhodly letecký zaútočit na Afghánistán. Toho okamžiku využily skupiny bojující proti Tálibánu v Afghánistánu a vytvořili tzv. Severní alianci. Spojené státy podporované Velkou Británií a Severní aliancí v listopadu téhož roku dobyly Kábul a o měsíc později také největší tálibánskou základnu v jeskynním systému Tora Bora poblíž pákistánských hranic. Režim Tálibánu padl (ibid.).

Dlouhodobý občanský konflikt a represe Tálibánu donutily množství Afghánců opět k útěku ze země. Boje Tálibánu v severním Afghánistánu na konci 90. let přiměly k odchodu stovky tisíc lidí do Pákistánu a Íránu. Mnoho afghánských uprchlíků, kteří utekli do Pákistánu po roce 1996, byli příslušníky etnických menšin a obyvatel měst. Jejich soužití v Pákistánu bylo komplikované, často si nerozuměli s jinými afghánskými uprchlíky nebo místními Paštuny (UNHCR, 2003).

Na konci 90. let se pákistánská hospodářská situace zhoršovala a mezinárodní finanční podpora uprchlíkům slábla. Úřady, média i široká pákistánská veřejnost stále častěji obviňovaly uprchlíky z narůstajících sociálních problémů v Pěšávaru i dalších měst. Byli činěni odpovědnými z nárůstu kriminality, zneužívání drog, prostituce nebo obchodování se zbraněmi. Během tohoto období se zvýšilo také obtěžování ze strany pákistánské policie. Na začátku roku 2001 se tak pákistánská vláda rozhodla k nucenému hromadnému návratu uprchlíků do Afghánistánu a uzavření hranice pro nové afghánské uprchlíky. Přesto se do Pákistánu dostalo více než 170 000 Afghánců, většinou opět členů menšinových etnických skupin (ibid.).

Ačkoli největší počet uprchlíků stále hostily sousední země Pákistán a Írán, pomalu také sílila afghánská migrace do Evropy. Během let 1991 až 1995 požádalo v Evropě o azyl 53 000 uprchlíků, a z toho 75 % v Německu (UNHCR, 1997). Nově ve velkém odcházeli afghánští Hazárové (šitští muslimové), kteří se hlavně kvůli pronásledování ze strany Tálibán přesunuli směrem k Íránu. Odhaduje se, že v té době uprchl ze země přibližně milion Afghánců (ibid.).

---

Arábii. V roce 1979 se přesunul do Pákistánu a odtud finančně podporoval mudžahedíny v boji pro sovětské okupaci. V roce 2011 byl dopaden a zabit americkými vojáky (ibid.).

### 4.1.3. Třetí fáze migrace: Afghánistán po pádu Tálibán

Po odstranění tálibánského režimu vstoupil Afghánistán do nové dějinné etapy, trvající dodnes. Afghánistán se snažil napravit škody utrpěné desetiletými válečnými konflikty (Horák, 2008). V roce 2004 byla přijata nová ústava a prezidentem se stal Hamid Karzaj. Afghánistán přestal být islámským emirátem, stal se Islámskou republikou (Marek, 2006). Marek (2006) situaci v Afghánistánu v prvních letech nové ústavy líčil jako křehký mír. V zemi nicméně nadále přetrvávají obtíže vyvolané následky dlouhodobých bojů, ekonomika je nestabilní a v mnoha sférách závislá na mezinárodní pomoci. V zemi existuje vysoká míra nezaměstnanosti, chudoby a nespokojenosti.

Přestože se leccos za dvacet let od pádu Tálibánu podařilo zlepšit, například co se postavení žen aspoň ve velkých městech týče, afghánská centrální vláda nemá pod svou kontrolou většinu území. Tálibán kontroluje mnoho provincií, útočí na vládní orgány i na civilisty. Někteří Afghánci jsou přesvědčeni, že míru nelze dosáhnout bez nějaké dohody s Tálibánem. Současný afghánský prezident Ašraf Ghání se tak snaží o uzavření mírové dohody s Tálibánem. K tomu nepochybně přispívá rozhodnutí americké vlády stáhnout své vojenské síly ze země. V dubnu 2021 prezident Joe Biden oznámil, že bude následovat přístup svého předchůdce a američtí vojáci odejdou na konci roku (BBC Persian, 2021). Spolu s americkou armádou by zemi měli opustit také vojáci spojeneckých sil (NATO). Obrana země tudíž bude záviset již pouze na afghánské centrální vládě, což posiluje tlak na zajištění mírové dohody s Tálibánem. Současně se o moc hlásí Hekmatjár, dlouholetý mudžáhid a vůdce Islámské strany v Afghánistánu (Tolo News, 2021). Jak bude Tálibán a afghánská vláda pokračovat, není jasné.

Migrace z Afghánistánu po pádu Tálibánu na čas klesla. Naopak se řada uprchlíků ve spolupráci s OSN a Mezinárodní organizací pro migraci<sup>19</sup> do země vrátila. Jenom v roce 2003 se jednalo o více než milion uprchlíků z Pákistánu (UNHCR, 2003). Ačkoli počet navrátilců poukazoval na rostoucí důvěru v novou vládu, kábulská vláda nezvládala zajistit všem důstojný návrat. Mnoho uprchlíků po desetiletích v exilu se již nemělo kam vrátit, nevladnili půdu ani střechu nad hlavou. Jejich majetek byl zničen válkou nebo ho zabral někdo jiný (Willner-Reid, 2017).

Velká část uprchlíků se přestěhovala do velkých měst, ať už kvůli pracovním příležitostem, nebo životnímu stylu, který si osvojili v exilu. To významně přispělo k nárůstu

---

<sup>19</sup> Jde o mezivládní organizace se sídlem v Ženevě. Úzce spolupracuje s vládními i nevládními orgány. Věnuje se migraci a ochranu práv migrantů. Poskytuje také poradenství v oblasti migrace.

počtu obyvatel měst a zároveň s sebou přineslo nezaměstnanost a nedostatek bydlení a služeb, jelikož afghánská města nebyla na takové množství připravená. Nedostatek úrodné půdy také způsobil to, že většina navrátilců, kteří pozemky dostali, je nakonec opustila. Mnozí zamířili do neformálních osad, které vznikly na periferii velkých afghánských měst a v nichž se žije ve stanech a často bez odpovídajícího zajištění životních potřeb. Bezpečnost v Afghánistánu se zhoršila a ekonomický zázrak, který někteří očekávali, se nenaplnil (ibid.).

Vlna dobrovolných návratů postupně opadla. Většina z těch, kteří se chtěli vrátit, to již udělala. Zároveň zemi zasáhla ekonomická krize a opět začal posilovat Tálibán. Zatímco mezi lety 2001 až 2004 se vrátilo více než tři miliony registrovaných uprchlíků, v roce 2014 to bylo už jen 17 000 lidí (ibid.). Zároveň značná část uprchlíků žije stále v sousedních státech. V Íránu se to pohybuje kolem 800 tisíc (Operational Portal, 2021). Afghánci pro Írán zároveň představují levnou pracovní sílu (Kraus, 2012).

Od roku 2008 začal počet afghánských emigrantů zase narůstat (İçduygu & Karadağ, 2018). Tento trend posílila tzv. uprchlická krize v letech 2014 a 2015. Na evropských hranicích čekaly miliony uprchlíků ze Sýrie, Afghánistánu, Iráku a dalších zemí rozvrácených válečnými konflikty. V letech 2015 a 2016 Evropa zaznamenala více než 2,3 milionu nelegálních překročení hranic. V dalších letech jejich počet nicméně začal klesat. Od ledna do listopadu 2020 klesl počet imigrantů na 114 300, což je meziroční pokles o 10 % a vůbec nejnižší počet za posledních šest let. Afghánci nicméně zůstávají jednou z hlavních skupin příchozích do Evropy (Evropský parlament, 2020).

Obzvlášť velký nárůst afghánských uprchlíků zaznamenalo Německo, které má největší afghánskou komunitu v Evropě. Zatímco v roce 2008 jich tam žilo zhruba 80 000, v roce 2016 to bylo již 253 485 příchozích z Afghánistánu (Fisher, 2019). V roce 2020 jich bylo zhruba 272 tisíc (Statista, 2021). Druhou nejpočetnější komunitu má Velká Británie, a to zhruba 80 tisíc (Office for National Statistics, 2019), následuje Švédsko se zhruba 59 000 Afghánci (Statistics Sweden, 2018), Rakousko má okolo 45 000 (Statistik Austria, 2020), Nizozemí okolo 44 000 (Smouter, 2015), Dánsko 18 000 (Maastricht Graduate School of Governance, 2019) a Finsko okolo 9 500 (Statistic Finland, 2018). Podle İçduygu a Karadağ (2018) získalo mezi lety 1990 a 2015 občanství některé evropské země přes 94 000 Afghánců.

#### **4.2. Historie afghánsko-českých vztahů**

Afghánsko-české vztahy byly na diplomatické úrovni navázány před druhou světovou válku. Československo a Afghánistán podepsaly smlouvu o přátelství v roce 1937 v Paříži. V 60.

letech vznikly v obou zemích velvyslanectví. První státní návštěva se uskutečnila v roce 1957, do tehdejšího Československa přiletěl afghánský premiér Daúd (Bečka, 1965). O rok později Afghánistán navštívil předseda československé komunistické vlády Viliam Široký. V roce 1970 pak do Československa přiletěl samotný afghánský král Záhír Šáh, šlo o nejvyšší státní návštěvu (Marek, 1987).

I obchodní styky se začaly rozvíjet ve 30. letech 20. století. České firmy uzavřely s afghánskou vládou řadu smluv o výstavbě průmyslových závodů. Vybudovaly tak v Afghánistánu například cukrovar v Baghlánu. Obchodní styky byly udržovány i po druhé světové válce. Českoslovenští odborníci se podíleli na výstavbě dalších afghánských průmyslových závodů jako například cementárny, v 60. letech pak postavili konzervárnu ovoce a později byla s československou pomocí vybudovaná i telefonní ústředna v Mazáre Šaríf. Československo také spolupracovalo při výstavbě silnic (Bečka, 1965). Z Afghánistánu se pak dovážela například ovčí vlna, olejnatá semena, krmiva, sušené ovoce, mandle, ořechy a koření (Marek, 1987).

V 50. letech byla navázána spolupráce rovněž v kulturní a sportovní oblasti. V té době také začali na české vysoké školy přicházet první afghánští studenti, kteří tu měli možnost získat především technické vzdělání. Holečková (2013: 159) pobyt studentů z třetího světa v Československu komentuje takto:

*„Rozsáhlá podpora příchozích studentů, především ze zemí třetího světa, vycházela z přesvědčení, že takovýto člověk zde získá kvalitní vzdělání, bude patričně ideologicky proškolen a takto zformován se vrátí do své vlasti, kde zaujme významné místo nejspíše ve státní správě a díky svým kontaktům s Československem se stane prostředníkem v diplomatických a obchodních jednáních. Očekávání se v podstatě nenaplnovala, protože velký počet studentů se z různých důvodů domů nevracel.“*

Dostupné prameny neuvádějí, kolik Afghánců v 50. letech v Československu studovalo a případně kolik jich zůstalo. Kulturní styky se většinou omezovaly na výstavy obrazů či fotografie nebo na výměnu filmových a rozhlasových materiálů. Na umělecké turné sem občas přijížděli afghánští hudebníci (Bečka, 1965).

#### **4.2.1. Afghánsko-české vztahy v letech 1979–2001**

Československé vztahy s Afghánistánem se upevnily po sovětské invazi do Afghánistánu v roce 1979 (Marek, 2006). Jak už bylo zmíněno výše, v Československu pobýval pozdější afghánský prezident Karmal, zpočátku jako velvyslanec, později také jako uprchlík, který se

zde schovával před Amínovou vládou. Jeho pobytu v Československu a vztah ČSR k Afghánistánu se věnuje stručná studie Tůmy (2003: 338):

*„Podle údajů někdejšího zástupce velitele KGB v Afghánistánu plukovníka Morozova měl kábulský režim v květnu 1979 vyslat do Československa komando s úkolem Karmala zavraždit. StB však podle toho zdroje atentátu zabránila a teroristickou skupinu neutralizovala.“*

Karmal Československo opustil a ve spolupráci se sovětskou armádou se stal hlavou Afghánistánu. Karmalovi, jeho pobytu v Československu, vývoji afghánské politiky a přítomnosti českých vojáků v Afghánistánu se věnuje také Belica (2018) ve své spíše beletristicky zpracované krize.

Sovětská invaze urychlila rozvoj styku mezi obou zemí. Spolupráce s Afghánistánem byla strategicky velmi důležitá a pro Československo také výhodná (Leichtová & Piknerová, 2013). Československo v rozsahu pomoci poskytované Afghánistánu bylo na druhém místě za Sovětským svazem (Tůma, 2003).

Spolupráce byla také dohodnuta mezi stranickými tiskovými orgány Rudého práva a Pravdy dubnové revoluce. Na přelomu 70. a 80 let navštívili Afghánistán také reportéři Rudého práva Milán Mádr a Vladimír Diviš. Ve svých textech popisují afghánskou „proměnu“, včetně politických otázek. Přítomnost sovětských jednotek Diviš (1981: 43) vylíčil v souladu s politickou orientací země takto:

*„Přítomnost sovětských jednotek v Afghánistánu je v první řadě garancí bezpečnosti země, jejího lidu. Je výmluvným varováním pro každého, kdo by chtěl vzít afghánskému lidu revoluční vymoženosti, plody pokrokových přeměn a reform.“*

V roce 1983 se nově uzavíraly také dohody týkající se vzdělávání a kulturní výměny. Díky nim studovalo na československých středních i vysokých školách přes 300 Afghánců. Opět není známo, kolik Afghánců v Československu zůstalo. Další se účastnili různě zaměřených vzdělávacích kurzů. Afghánská televize přebírala československé večerníčky, hudební i zábavní pořady. V roce 1984 zde vystupovala taneční a hudební skupina Lotus a v Kabalu se uskutečnila výstava o životě v Československu (Marek, 2006).

V 90. letech, v čase občanské války v Afghánistánu a nadvlády hnutí Tálibán, byly diplomatické vztahy mezi oběma zeměmi přerušeny. Nicméně rozhlasová stanice Svobodná

Evropa sídlící v Praze zavedla ještě za vlády Tálibán v roce 2001 pravidelné vysílání do Afghánistánu v darí a paštó (ibid.).

#### 4.2.2. Afghánsko-české vztahy po roce 2001

Svržení Tálibánu znamenalo obnovení diplomatických styků a spolupráce mezi oběma zeměmi. V roce 2002 navštívil Afghánistán tehdejší premiér Vladimír Špidla. V Kábulu s afghánským prezidentem Karzajem jednali především o humanitární pomoci, obnově země, o boji proti terorismu a možné budoucí spolupráci (ibid.). Podle Leichtové a Piknerové (2013) se Afghánistán a Irák dostaly mezi střednědobé priority v porevoluční české zahraniční politice. Autorky předpokládají, že stěžejním faktorem determinujícím spolupráci nebyly ani tak historické vazby a spolupráce z dob socialismu, jako spíše snaha o podporu Spojených států a spojenců ve válce proti terorismu.

Podle Marka (2006) měla největší politický a mezinárodní význam vojenská účast Česka na protiteroristické operaci „Trvalá svoboda“. České ministerstvo obrany se na ní podílelo vysláním polní nemocnice. Zúčastnili se ho čeští vojenští chirurgové, internisté, mikrobiologové a zástupci jiných lékařských oborů. Ke konci roku 2002 však byla lékařská mise z finančních důvodů ukončena, a v Kábulu tak zůstala jen dvacetičlenná skupina zdravotníků.<sup>20</sup>

Čeští armádní specialisté působili také v rámci mezinárodních stabilizačních sil (ISAF) na letišti v Kábulu. V severním Afghánistánu pak měli za úkol pomáhat Afgháncům s poválečnou obnovou země (Marek, 2006). Od prvního ledna 2015 byla oficiálně mise NATO ISAF v Afghánistánu ukončena a nahrazena misí Resolute Support. Aliance tedy v Afghánistánu i nadále udržovala vojenskou přítomnost. Celkem v roce 2015 bylo v Afghánistánu zhruba 300 českých vojáků (Čejka, Ježová & Bechyňský, 2015). Jak již bylo zmíněno, současný americký prezident Biden má v plánu do září 2021 americké vojáky z Afghánistánu stáhnout. Současný český ministr obrany Lubomír Metnar v návaznosti na tuto událost potvrdil také odchod českých vojáků (České noviny, 2021). Na humanitární pomoci se v Afghánistánu podílela také řada českých neziskových organizací, především Člověk v tísni (nedat).

Kolik přesně Afghánců dnes v Česku žije, není známo. Jak již bylo řečeno výše, Afghánci zde již žili v 50. letech. Studovali v Československu na vysokých a středních školách. Afghánci do Československa přijížděli také v 80. letech v rámci dohody mezi socialistickými

---

<sup>20</sup> Svoje vzpomínky na lékařskou misi popsal ve své knize Šebek (2015).



režimy, část se do Afghánistánu nevrátila. V 90. letech se pak jednalo především o válečné uprchlíky a od té doby imigrace z Afghánistánu trvá. Někteří Afghánci se do Česka dostali rovněž v době tzv. uprchlické krize v roce 2015.

Podle informací Ministerstva vnitra k 31. 3. 2021 žilo trvale na území Česka 242 osob z Afghánistánu, 91 dalších zde mělo přechodný pobyt (MVČR, 2021). Podle Českého statistického úřadu (2020a, 2020b) udělil český stát v letech 1997 až 2019 azyl 55 Afgháncům a v letech 2000 až 2019 občanství 80 Afgháncům.

V roce 2005 v Praze vznikla Česko-afghánská smíšená obchodní komora v České republice (2005). Prezidentem komory byl Fawad Nadri. Podle jejího webu komora byla aktivní do roku 2011. V roce 2020 pak vznikla Česko-slovensko-afghánská obchodní komora (2020), kde je Nadri místopředsedou. Čestným členem obchodní komory je poslanec a předseda parlamentní strany Svoboda a přímé demokracie Tomio Okamura. Ještě v lednu 2021 měl spolu s dalšími poslanci (ANO a Pirátské strany) odcestovat na dvoudenní obchodní cestu do Afghánistánu. Kvůli zhoršující se situace v zemi a pandemické opatření se cesta neuskutečnila (Seznam Zprávy, 2021).

O dlouhotrvajícím zájmu Čechů o dění v Afghánistánu svědčí množství knih, které vycházely od 20. let minulého století. První cestopis z Afghánistánu představuje patrně kniha českého lékaře Josefa Auly, který v roce 1920 přes tuto zemi cestoval (Bečka, 1965). Snahu Afghánistánu o získání samostatnosti a související politické změny ve 20. a 30. letech popisuje Musil (1936). Cestopisné knihy vycházely v češtině i později (Ziemke, 1941; Kisch, 1953, Havelka, 1968; Mykiska, 2001). Vedle toho také vycházely knižní reportáže, ať už přímo o Afghánistánu (Novák, 2020), nebo o Afghánistánu coby součástí blízkého Východu (Tureček, 2016). O Afgháncích přímo v Česku pak psal – poněkud stereotypně – Pelikán (2001: 49).

*„Afghánec vždy daleko více důvěřuje příbuznému, se kterým se setká poprvé v životě, nebo třeba Pákistánci ze stejné kmenové skupiny, než člověku, s nímž se zná dlouhou dobu. Pojem přátelství – vztahu důvěry a vzájemné opory s člověkem podle vlastního výběru – pro Afghánce vlastně neexistuje, tento druh svazku je u nich vyhrazen prakticky jen pro okruh příbuzných.“*

## 5. Metoda výzkumu

Diplomová práce zkoumá roli náboženství mezi mladými Afghánci v Česku v historické perspektivě, tedy s přihlédnutím k vývoji jejich náboženské identity v jejich dosavadních životech. K zodpovězení výzkumné otázky se jako vhodné jeví kvalitativní rozhovory, protože umožňují respondentům vyjádřit své názory vlastními slovy (Silverman, 2005). Ve výzkumu mi šlo o to zjistit, jak mladí Afghánci v Česku sami vnímají a konstruují svou identitu s ohledem na náboženství. V tom to smyslu se moje práce hlásí k východiskům sociálního konstruktivismu (Berger & Luckmann, 1999).

Vytváření dat proběhlo na základě polostruktovaných rozhovorů, které byly realizovány od února do května 2019. Osnova rozhovoru obsahovala deset otázek, které se soustředily na následující témata: (1) osobní charakteristiky (věk, pohlaví, vzdělání...), (2) délka pobytu v Česku, (3) charakteristika respondentovy rodiny (vzdělání rodičů, provincie v Afghánistánu, vztah rodičů k náboženství), (4) náboženská výchova v rodině, (5) víra v Boha (považuje se respondent za věřícího?) a islámská identita (považuje se za muslima?), (6) praktikování náboženství (jak náboženství prožívá?), (7) vztah k jiným náboženstvím, (8) definice afghánské kultury a hranice mezi afghánstvím a islámem, pokud jsou, (9) náboženství a partnerské vztahy a (10) zkušenosti s životem v Evropě. Tyto otázky jsem průběžně v rozhovoru pokládala a doplňovala je dalšími, pokud to bylo potřeba.

Při výběru respondentů jsem se řídila tím, aby byly současně splněny tyto podmínky:

- (1) Oni sami nebo jejich rodiče pochází z Afghánistánu.
- (2) Není jim více než 30 let.
- (3) V Česku byli nejméně tři roky (abych mohla prozkoumat jejich zkušenosti s adaptací na české prostředí).
- (4) Respondent musel zvládat aspoň jeden z uvedených jazyků: čeština, darí (afghánská perština) nebo angličtina.
- (5) Podobné zastoupení mužů a žen.

Ve výzkumu jsem vedla rozhovor s 10 lidmi. Každý trval v průměru zhruba 47 minut, přičemž nejkratší rozhovor měl zhruba 40 minut a nejdelší 75 minut. Dva rozhovory se uskutečnily online. Jednou prostřednictvím Skypu a podruhé pomocí aplikace WhatsApp. V obou případech se jednalo o lidi, které znám osobně. Jinak rozhovory probíhaly v pražských

kavárnách a restauracích. Osm rozhovorů jsem vedla v češtině, přičemž většina respondentů občas přepínala do darí, například pokud se jednalo o zavedené pojmy, fráze anebo se během určitých témat v darí lépe cítili. S dvěma respondenty jsem mluvila pouze darí. V Česku byli kratší dobu, a proto se na rozhovor v češtině necítili. Afghánská perština (darí) je také mým mateřským jazykem, proto mi nedělala komunikace v něm problémy.

V mém vzorku je pět žen a pět mužů. Nejmladšímu respondentovi bylo 17 let, nejstaršímu 29 let. Tři respondenti se v Česku narodili, pět zde žilo více než 15 let a zbylí dva zde byli méně než pět let. Sedm respondentů bydlelo v Praze, ostatní mimo hlavní město. S výjimkou jednoho jsou rodilí mluvčí darí, v Afghánistánu by byli zařazeni mezi Tádžiky. Devět z respondentů se hlásí k sunnitskému islámu, jeden je šiita. Osm respondentů má uprchlickou minulost, dva se do Česka dostali jako studenti nebo přicestovali s rodiči za obchodem. Všichni respondenti mají středoškolské vzdělání, přičemž v době rozhovoru dva stále studovali na střední škole a tři studovali na vysoké škole. Další dva byli absolventi vysoké školy. Většinu respondentů znám více než deset let, s jedním jsem v příbuzenském vztahu. Na tři respondenty jsem získala kontakt prostřednictvím někoho, koho jsem znala. Jednoho jsem poznala prostřednictvím sociálních sítí. Kromě výše popsaných deseti respondentů jsem oslovila další tři osoby, které rozhovor odmítly kvůli jazykové bariéře. Jejich rodným jazykem bylo paštó, česky by se nedomluvili.

Vzhledem k tomu, že se s většinou respondentů znám dlouho, nebylo pro mě obtížné získat si jejich důvěru. Navíc sdílíme podobnou životní trajektorii, procházeli jsme také azylovým procesem v Česku a museli si zvyknout na nové prostředí. Kromě toho s většinou sdílím etnický původ a jazyk. Respondenti se zdáli otevření, přestože zpočátku byli znatelně nervózní. Nebyli totiž zvyklí dávat rozhovory a často je znejistila přítomnost diktafonu. Po chvíli si však zvykli. Zároveň vidím nevýhodu v tom, že respondenti mi nechtěli některé věci podrobněji vysvětlit s argumentem, že „*to přece znám*“ nebo „*že sama to vím lépe*“. Obavu u některých mohlo vzbudit také to, že jsem veřejně činná osoba a na počátku rozhovoru jsem každému z nich řekla, kdo jsem a co studuji. Považuji za důležité zdůraznit, že v níže uvedené analýze vycházím pouze z obsahu rozhovorů. Ačkoli se s některými respondenty znám dlouho a znám tedy o nich i další informace, zohledňovat je v analýze nebudu z etických důvodů. Jsem přesvědčena o tom, že respondenti mají nárok na to rozhodnout se, které informace chtějí ve výzkumu sdělit. Jak již bylo výše řečeno, rozhovory se uskutečnily v první polovině roku 2019, kdy stále ve veřejnosti rezonovala, v důsledku tzv. uprchlické krize, témata migrace a islámu.

Pro většinu mých respondentů to také byla aktuální témata a bylo patrné, že na ně ve svých odpovědích reagují.

Rozhovory jsem přepsala do češtiny, včetně těch vedených v darí. U některých frází či pojmů, které jsem nechala v analýze v darí, jsem použila zásady pro přepis perských jmen a názvů. Přepis rozhovorů má dohromady 102 normostran. U každého už anonymizovaného rozhovoru jsem označila den, lokalitu a délku. Přepisy rozhovorů jsem si vytiskla, několikrát je přečetla a tužkou označovala témata, která se opakovala. Pak jsem rozhovory v digitálním formátu nahrála do programu MAXQDA 2020 a znovu je analyzovala. Vybraným segmentům jsem přiřazovala kódy, které jsem vytvořila na základě tématu, kterého se týkaly. Příkladem takových kódů může být „rodinná výchova“ nebo „praktikování“. U některých kódů jsem pak vytvářela podkódy, případně je zařadila pod obecnější kategorie. Zmíněnému „praktikování“ jsem dala například podkód „modlení“ a zároveň jej zařadila pod kategorii „náboženská identita“. Kódů jsem celkem vytvořila 127. Následně jsem si vyexportovala jednotlivé kódy a jimi označené segmenty rozhovoru do wordovských dokumentů a analyzovala je samostatně s cílem uspořádat si v nich obsažené informace.

Respondentů jsem před zahájením rozhovoru slíbila anonymitu. Proto také v analýze neuvádím u informací týkajících se konkrétního člověka žádnou charakteristiku, která by umožnila prezentovaná zjištění vztáhnout k jednotlivým respondentům. Vždy se omezují pouze na informace, které jsou nezbytně nutné k pochopení významu analyzovaných informací. Činím tak proto, že v Afghánců je v Česku málo a uvádění těchto informací by mohlo vést k odhalení jejich identity.

## 6. Praktická část

V praktické části prezentuji poznatky z analýzy rozhovorů, které jsem provedla se svými respondenty. Během kódování jsem rozlišila čtyři obsáhlejší vrstvy identity: náboženskou, etnickou, genderovou a migrační. Vzhledem k cíli diplomové práce je největší pozornost věnována náboženské identitě, a to opět k přihlídnutí k jejímu historickému vývoji u respondentů a jejich okolí. Nicméně je třeba dodat, že také v analyzovaných rozhovorech se všechny výše uvedené aspekty identity často překrývají, a tak není vždy možné jednoznačně rozlišit, zda se týkaly pouze náboženského aspektu identity. Náboženská identita se prolíná s dalšími vrstvami identity, především s tou etnickou. Sami respondenti si toho byli vědomi a mluvili o tom, jak složité je tyto složky od sebe oddělit a že někdy to je nemožné. Jeden respondent to komentoval následovně:

*„V Afghánistánu se islám a [etnická, moje pozn.] kultura hodně mísí. Takže člověk najednou ztrácí [ponětí, moje pozn.], co je islám a co je kultura. Já si myslím, že většinu pravidel už naši praotcové založili před tisíci lety, ty naše tradice, ten systém výchovy. Ale i ten islám v tom je. Ta úcta ke starším a tak dále, to je zakořeněno v tom islámu. Ale může to být i kulturně.“*

Jiná respondentka se snažila o oddělení kultury a náboženství. Nakonec však přiznala, že provést takové rozlišení je poměrně složité:

*„Kultura je asi jídlo, tanec, běžný život a náboženství je víra v něco. A v tom mi přijde hrozně velký rozdíl, ale pro mě je to hrozně těžký najít příklad, víš... Vlastně nevím [jak přesně to oddělit, moje pozn.].“*

### 6.1. Náboženská identita

Při analyzování rozhovorů jsem zjistila, že náboženská identita mých respondentů je rozebírána ve čtyřech hlavních oblastech. První oblastí je náboženská výchova. V rozhovorech byly identifikovány různé podoby náboženské výchovy u respondentů, a to v různých životních obdobích, od raného dětství po dospívání a pozdější období (viz též druhou oblast), a různí aktéři, kteří se na tomto procesu podíleli. Klíčovým aktérem byla rodina, především rodiče. Nicméně důležití byli také jiní aktéři. Druhá oblast se týká toho, jak respondenti sami sebe vnímají ve světle náboženství, jestli se sami považují za věřící, a pokud ano, jak se v tomto ohledu identifikují. Zjistila jsem, že většina respondentů se různými způsoby identifikuje s islámem, ale byli mezi nimi i tací, kteří se považovali za ateisty či agnostiky. Třetí oblast zahrnuje náboženské praktiky. Celkem jsem identifikovala 11 praktik, které respondenti

asociovali se svým náboženstvím, některé praktiky sami udržují, některé odmítají. Poslední oblast se týká jejich vztahu k jiným náboženstvím nebo k ateismu.

### **6.1.1. Náboženská výchova a její aktéři**

Jak již bylo řečeno výše, pro respondenty byla náboženská výchova spojena identity především s rodinnou výchovou. Základy náboženství se většinou dozvěděli během dětství nebo později během puberty. Rodiče byli často ty, co předávali svým dětem svoje znalosti a naučili je náboženské praktiky. Někteří z nich na to dbali více a od útlého věku učili respondenty, své děti, modlit se nebo na ně tlačili, aby uměli z paměti recitovat některé krátké sůry Koránu. Jiní se na předávání praktických náboženských znalostí začali soustředit až během dospívání. Níže cituji respondenta, jehož zkušenost odpovídá spíše typu výuky od dětství:

*„V nábožensky založené rodině a ještě v Afghánistánu je jasný, že dřív než cokoliv se člověk musí naučit náboženská pravidla. Jako první jsem se naučil říkat slovo ‚Bůh‘, pak ‚Mohammed‘. Musel jsem vědět, kdo je Bůh, kdo je Mohammed, musel jsem se naučit šahádu a několik súr z Koránu...“*

Nelze jednoznačně říct, který z rodičů kladl větší důraz na náboženskou výchovu. V některých případech to byl otec, jindy zase matka. Respondenti také uváděli, že oba rodiče na náboženskou výchovu kladli stejný důraz.

Podle respondentů byly důvody toho, proč se rodiče snažili o náboženskou výchovu, také různé. Někdo to viděl jako směřování svého potomka na „správnou cestu“, na budování jeho morálního charakteru. Jiní to brali jako povinnost, která je jim jakožto rodičům dána od Boha, a kdyby ji nesplnili, mohli by skončit v pekle. Někteří rodiče vnímali náboženskou výchovu jako otázku zachování „tváře“, dobré reputace, před ostatními Afghánci, respektive příbuznými.

V rodině se předávali náboženské praktiky různými způsoby. Někdo vyprávěl náboženské příběhy, jiný se snažil předat náboženství formou hry, učení se říkankám, které odpovídají obsahu Koránu. Jedna respondentka vyprávěla, že ji otec nechtěl pustit na školní výlet. Musela se předtím naučit sůry z Koránu nazpaměť, přednést je a až pak dostala povolení výletu se zúčastnit. Druhá popisovala, jak ji matka učila modlitbu při koupání ve vaně. Dlouho si myslela, že odříkání modlitby patří jednoduše k sprchování. Dělal to i potom, co byla větší a matka ji už nesprchovala. Někteří rodiče svoje děti strašili. Vyprávěli jim, že když nebudou dodržovat náboženské přikázání, skončí v pekle. Popisovali, co na ně na onom světě čeká. Na

jednoho respondenta to však mělo i jiné důsledky než osvojení si náboženských praktik. Když nepraktikoval, vzbuzovalo to v něm strach, pocit studu a méněcennosti:

*„Témata jako jsou poslední soud, onen svět či peklo ve mně vzbuzovala pocit studu a strach, a pocit méněcennosti mě nutil, abych ten den se chodil modlit či držel ramadán.“*

K osvojování si náboženství dochází také vlivem jiných aktérů. V jednom případě sehrály důležitou roli české konvertitky k islámu. Respondentka vyprávěla, jak ji rodiče drželi doma, nechtěli, aby trávila čas venku s kamarády. Byla sama a nudila se, život jí podle jejích slov *„nedával smysl“*. Protože neuměla číst a psát darí, hledala na internetu informace k islámu v češtině. Našla tak fórum českých muslimek, od kterých čerpala informace o islámu. Studium islámu ji začalo bavit a její život najednou smysl začal dávat. Rodiče to vítali. Měli radost, že jejich dcera praktikuje:

*„Dovolovali mi jenom učení, jenom se učit. O prázdninách si udělat nějaký kurz. A mě už to nebavilo a potřebovala jsem nějakou zábavu a ne kurz, a nedovolali mi udělat ani brigádu, protože v práci mohli být špatní lidé. Takže já jsem hodně četla ten islám a tak jsme se dostala k islámu...“*

Dalším aktérem, který respondenty seznamoval s náboženstvím, byl mulláh, tedy místní islámský učenec, který byl rodinný známý nebo vedl místní mešitu. To se objevovalo u respondentů, kteří své dětství nebo jeho část strávili ještě v Afghánistánu. Mulláh buď docházel domů, nebo ho děti navštěvovaly v mešitě. Ten je učil zároveň číst a psát arabským písmem.

Islámští učenci často působí také na internetu. Mají videa na Youtube, která respondenti sledují a používají je jako zdroj informací o islámu. Na rozdíl od návštěvy mulláha, kde člověk musí poslouchat, co říká, jelikož mulláh je autorita, je v tomto případě pouze na respondentovi, koho bude sledovat a co bude poslouchat. Respondentka tak z dostupné nabídky vybírala podle toho, co se jí líbilo a co korespondovalo s jejím postojem:

*„Podle čeho si vybírám? No, i podle toho, že jsem trošku feministka, jaký má vlastně, co ten... mulláh říká, jaké má názory na ženy...“*

K předávání náboženských znalostí docházelo také institucionálně, konkrétně v rámci školní výuky. To nabývalo na významu zejména u respondentů, jejichž rodiče nebrali náboženskou výchovu jako důležitou a se svými dětmi o náboženství moc nemluvili. Podle jednoho respondenta rodiče chtěli, aby se přizpůsobil a byl evropský. Ten pak získal informace na střední škole, stejně jako další respondentka.

### 6.1.2. Sebeidentifikace

Sebeidentifikací obecně rozumím to, jestli respondenti označují sebe samotné za věřícího nebo ne. Většina respondentů se v různé míře identifikovala s islámem, považovali se za muslimy. Míra dodržování praktik z nich dělala – podle jejich výpovědí – buď „*striktního*“, nebo „*svobodomyšlného*“ muslima. Někteří se považovali za liberálního muslima, protože nedodržují všechna náboženské přikázání.

Tři respondenti zdůrazňovali, že jsou muslimy dobrovolně. Není to podle nich pouze otázkou výchovy, islám si sami zvolili. Byli aktivní, našli si o něm informace a vybrali si ho. Líbí se jim být muslimem. Jedna respondentka v tomto ohledu pronesla:

*„Tak samozřejmě k islámu jsem měla nejbliž, když jsme se narodila v islámské společnosti, ale když jsem tak přemýšlela, někdy porovnávala ty náboženství, nejvíc pro mě ten islám něco znamenal. Hlavně proto, že je to monoteismus, na bůžky nebo na takové věci nevěřím...“*

Byli však i tací, kteří se považovali za agnostiky. Existenci muslimského Boha zpochybňovali, nicméně věřili, že je nějaká vyšší moc, která je transcendentně převyšuje. K náboženství přistupovali podle jejich slov „*vědecky*“ a rádi jej „*zkoumali*“.<sup>21</sup> Přiznávali, že jsou nějaké náboženské hodnoty, které jim jsou blízké, například hodnoty buddhismu. Níže citovaný respondent odpovídal na otázku, jestli věří v Boha:

*„Ne, v žádného. Věřím v nějaké vyšší moci, ale nevěřím, že po mně ta vyšší moc chce nějaká pravidla, že ty nesmíš tohle, ty nesmíš tamhle. Jestli Bůh existuje, já jsem spíš agnostik, připouštím nějakou vyšší moc, že je tam něco, ale jestli je tam ten Bůh, určitě ho nezajímá, jestli nosím šátek, jestli nosím vousy, jestli se modlím nebo se nemodlím.“*

Další respondentka řekla, že je ateistka. Od náboženství ji odradila matka, která podle ní svoje problémy aktivně neřešila a celý život se jenom „*spoléhá na Boha*“. To ji děsilo. Říkala, že spoléhat se lidé mají pouze na sebe, a ne na někoho nebo něco, co ani nemusí existovat:

---

<sup>21</sup> S tím souvisí vztah náboženství a víry, kteří někteří respondenti řešili. Tento na první pohled zdánlivý protiklad se nemusí podle nich překrývat, ale mohou existovat vedle sebe. Jeden respondent v islámu rozlišuje dva typy vztahu: (1) vztah člověka k Bohu, to je duchovní rovina, (2) vztah člověka k člověku. Ten vychází z racionální roviny a týká se hlavně řešení problémů praktického života. Nicméně to, co bylo v době vzniku islámu racionální a praktické, nemusí být takové v současné době. A to, co někde v jiném státě se zdá být racionální, nemusí se zdát racionální ve střední Evropě. Na tomto základě lze podle nich přemýšlet o reformě islámu.



*„[...] ona [matka, moje pozn.] kolikrát se hrozně spoléhá na toho Boha, víš? Že je v nějaký nesnázi, no, nebo třeba stane se něco a ona se začne modlit: ‚Pomoz mi, jenom ty mi můžeš pomoci, jenom ty.‘ To mě docela děsí, že ty lidi se hrozně spoléhají na něco, co ani nemusí být a přitom jediný, na koho se mají spolehnout, jsou oni sami.“*

Jiný respondent islám uznával pouze jako kulturní tradici, protože vyrostl v muslimské rodině a jeho rodiče, prarodiče a generace před ním byli muslimové. On sám se nepřikláněl k žádnému náboženství. Připouštěl, že vzhledem ke svému nízkému věku by se v budoucnu k některému náboženství mohl přiklonit. Zároveň trval na tom, že islám to nebude. V Afghánistánu z respektu ke svým přátelům chodil do mešity a modlil se. Veřejně by ale o sobě neřekl, že muslimem není. Mohlo by to poškodit reputaci jeho rodiny.

Je zajímavé, že tento respondent nezapadá do výše představené Topinkovy (2015) typologie. Jedná se o člověka, který islám praktikuje příležitostně, sám sebe však za muslima nepovažuje. Mohli bychom jej označit za „nevěřícího muslima“, pokud bychom slovo „muslim“ chápali jako označení pro typ náboženských praktik.

### **6.1.3. Náboženské praktikování**

V této části se zaměřím na praktikování náboženství ze dvou hledisek: které praktiky sami respondenti praktikovali a vůči kterým praktikám se vymezovali. Respondenti praktikovali náboženství v různé míře. Pro jednoho respondentka bylo důležité dodržovat všech pět pilířů islámu, to znamená: víra v Boha, modlitba, půst, almužna a pouť do Mekky. Podle něj správný muslim musí praktikovat. Jiní nepraktikovali vůbec. Pro dalšího měly větší význam skutky a činy, to znamená: být dobrým člověkem, přičemž islám byl pro něj etický kodex, který mu v tom pomáhá. Jiný si myslel, že dobrý muslim musí dodržovat příkazy, ale především dokazovat, že jsou dobří lidé, svým jednáním:

*„Kdybys viděla, co někteří mulláhové dělají, a to jsou jakože ty největší věřící. Umi jenom pokládat čelo na zem a prohnout se (modlit se), umí korán nazpaměť a to je všechno. To podle mě ale nestačí. Nestačí říct, že se modlím, a tím pádem jsem pravý muslim. I tvoje činy musí o tobě něco říct. Ten stejný člověk pak ubližuje lidem, lže, nenávidí...“*

Zároveň respondenti popisovali, jak se během jejich života jejich vztah k náboženským praktikám vyvíjel. Respondentka vyprávěla, že ze začátku striktně dodržovala příkazy. Nezapomněla ani na jednu modlitbu, držela půst, i když jí nebylo dobře. Časem ale svůj přístup k praktikování rozvolnila s tím, že pro ni je důležitější „být dobrým člověkem“, tedy žít v souladu s tím, co považuje za morální:

*„Prostě se snažit být dobrým člověkem a dělat vždycky dobré věci, ať je to třídění odpadu, vím, že to [netřídění odpadu, moje pozn.] uškodí zemi, anebo prostě charitativní činnost a nevím, pomlouvání, se snažím tyto věci zredukovat, nedělat, dělat dobré věci. Pak jsem si uvědomila, že pro mě islám je hlavně toto.“*

Podle jiného respondenta je život věřícího a praktikující muslima založen na přísnějším režimu. Musí brzy ráno vstávat. Zbytek dne je rovněž do značné míry strukturován, víceméně je předem dáno, jak má vypadat. Poprosila jsem ho, jestli by svůj den nemohl popsat. Vyličil ho takto:

*„V běžném životě, no prostě, pětkrát denně se modlit, udržovat nějaký zásady, být doma dřív než třeba Češti kamarádi, kteří mohli, kam chtěli. Já jsem musel být večer doma dřív [aby se pomodlil a šel brzy spát, aby mohl vstát brzy k ranní modlitbě, moje pozn.], a obecně ty přísný věci. Zbytek pak byl doma, jako číst korán...“*

Nejčastější praktikou, kterou respondenti zmiňovali, je modlitba. Téměř všichni se umí modlit, až na jednoho, kterého to rodiče nenaučili, a on sám o to také nejeví zájem. Nicméně se většina přiznávala, že se nemodlí pravidelně, někdo vůbec. Nejvíce se modlí v období půstu, bez toho by podle nich držení ramadánu nemělo smysl. Jiní respondenti mluvili o tom, že praktikování modlitby se mění s věkem (čím starší, tím víc praktikují) anebo třeba s pracovním vytížením. Jedna respondentka zmínila, že kvůli práci je poslední dobou tolik unavená, že na ranní modlitbu už rezignuje.

Další zaznamenanou praktikou je recitování súr, čtení Koránu nebo jeho poslouchání. Většina respondentů zná některé súry nazpaměť. Důležité je zmínit, že většinou nevědí, co říkají, když súry odříkávají. Korán je psán v arabštině. Darí a paštó se sice také píší arabským písmem, ale jedná se o jiné, navzájem nesrozumitelné jazyky. Jen polovina respondentů uměla číst a psát arabským písmem. Zároveň je třeba vysvětlit, že čtení Koránu může být praktikováno tak, že člověk přejíždí prstem po příslušném místě knihy a přitom odříkává tento text, který se však naučil z paměti. Čtení Koránu proto nutně neznamená, že ho člověk doopravdy čte. Může to znamenat, že přes písmo přejíždí prstem a zároveň odříkává text. Když respondentka v níže uvedené citaci říká, že nezná nikoho, kdo by neuměl číst Korán, přestože někteří „čtenáři“ jsou negramotní, myslí tím právě toto:

*„V Afghánistánu to mají takhle všichni. Korán umí číst, ale skoro nikdo neví, co se tam píše. Neznám nikoho, kdo by neuměl číst Korán, přestože nejsou gramotní, Korán znají, aspoň ty krátký súry.“*

Někteří pak Korán četli v překladu: „...číst a psát perský umím, i Korán přečtu, ale neumím arabsky. Takže význam Koránu nevím, umím ho jenom číst.“

Stejně tak další respondentka popisovala, že se ráda dívá do Koránu a čte z něj, přestože neumí arabsky, ale zná arabské písmo. Neznamená to však, že vůbec nezná význam toho, co stojí v Koránu, protože současně čte české a perské překlady Koránu, které má v mobilu jako aplikaci:

*„Umím nějaký sůry nazpaměť, umím a hlavně teď, jak je technický pokrok, tak na mobilu mám aplikaci, kde je překlad v češtině a v perštině.“*

Další praktika se týká stravování. Jeden respondent zmínil, že život věřícího a praktikujícího muslima se oproti životům ostatních lidí liší také v tom, že může jíst pouze jídlo připravené podle islámských zásad. Praktikování islámu se tak projevuje v například v hledání a vybírání si restaurací, kde je jídlo halál. Jiný respondent nicméně měl za to, že v Evropě se stravovací předpisy nemusí tak striktně dodržovat, když je například halál maso velmi omezeně dostupné: „Jsou lidé, třeba tady v Evropě, kteří chodí od obchodu k obchodu a hledají a ptají se, jestli nemají halál maso. To je podle mě nesmysl.“

Praktikování islámu zahrnuje dávání almužny chudým. Jeden respondent v této souvislosti uvedl, že jeho příbuzní v Afghánistánu přispívají chudým na pouť do Mekky, kterou by měl v životě vykonat každý zdravý a dostatečně majetný muslim. Jeho rodina takto údajně posílá každoročně několik desítek lidí na „hadždž umra“, tedy malou pouť do Mekky, která se na rozdíl od velké pouti se může vykonávat v kteroukoli roční dobu:

*„My máme v Kábulu strejdu, on zná chudší lidi, tam půjde a zařídí jim úplně všechno, ubytování, letenky, ostatní takový věci, a oni tam prostě poletí a třeba takhle pošleme dvacet, třicet lidí. Přes finance to zvládneme a pomáhat jen tak se taky snažíme.“*

Navštěvování mešity je další praktikou, kterou někteří respondenti vykonávali. Sunnitští muži, kteří v mém vzorku představují většinu, by měli mešitu navštěvovat každý pátek. Téměř všichni respondenti uvedli, že do mešity v Česku občas zajdou. Nechodí však pravidelně. Výjimku představuje jeden respondent, který mešitu navštěvoval pravidelně každý pátek a někdy i v jiné dny, pokud měl čas. Jedna respondentka řekla, že do mešity nechodila kvůli obavám z reakce většinové společnosti. Nechtěla, aby si lidé mysleli, že je extremistka. Zároveň připomněla, že jako žena nemá povinnost do mešity pravidelně chodit. Někteří mešitu navštěvovali pouze při zvláštních příležitostech, jako je pohřební hostina nebo během svátku

Íd. Níže uvedená citace přibližuje praxi respondentky, která se modlí doma. Do mešity chodí jen někdy, například během ramadánu, když ji pozve její zaměstnavatel:

*„Když je třeba Ramadán, tak připravujeme jídlo u nás v práci. Jeho manželka [zaměstnavatele, moje pozn.] ale není muslimka, je Češka, nekonvertovala, si myslím. Pak nás [zaměstnavatel] zve všechny, i s jeho manželkou, moje kamarády, na iftar [v době přerušení půstu] do modlitebny. Tam se najíme, modlíme se a odejdeme. Jinak jsem v žádné mešitě nebyla, jsem doma.“*

Žádná z mých respondentek nenosila hidžáb. Když jsem se na to ptala, získala jsem různá vysvětlení. Pro jednu respondentku byly obecně důležitější dobré skutky, které jako člověk dělá, než náboženské praktiky. Nošení hidžábu podle ní nedefinuje dobrou muslimku, nýbrž její morální jednání, tedy to, co charakterizovala jako *„mít islám v srdci“*. Dále dodala, že se identifikuje jako *„liberální muslimka“* a že jí nošení šátku v českém prostředí nedává smysl. To už ale dále nerozvedla. Nicméně určitý obrázek si lze udělat na základě výpovědí jiné respondentky. Zmiňovala negativní zkušenosti, které měly její muslimské kamarády s nošením šátku. Jedna si kvůli němu dlouho nemohla najít zaměstnání, na druhou zase někdo kvůli šátku slovně útočil v tramvaji.

Výše uvedené důvody k nenošení hidžábu ukazuje následující citace respondentky, která zvažovala, že hidžáb začne jakožto věřící muslimka nosit, ale nakonec tento nápad opustila. Zdůvodňovala to tím, že za důležitější považuje morální jednání a že nošení hidžábu jde proti jeho myšlence, která podle ní spočívá v tom, že chrání ženy před nechtěnou pozorností. V Česku by naopak jeho nošení na sebe pozornost upoutala. Její citovaná odpověď začíná popřením výše uvedeného smyslu nošení hidžábu v případě, kdy hidžáb je v křiklavých barvách a je nošen spolu s upnutým oblečením:

*„Jedna moje příbuzná má něco uplýho, strašně barevný, ona je středem pozornosti. I když má šátek, je středem pozornosti. Nosí strašně křiklavý [barvy šátku, moje pozn.], kombinuje, někdy to vypadá i hezky. To prostě pro mě není hidžáb. To, co jsem já pochopila, je [že] hidžáb [je] něco, [že] nemáš být středem pozornosti, prostě něco jednoduchého, nebude lákat ostatní lidi se na tebe koukat.“*

V islámu je užívání jakékoli návykové látky, včetně alkoholu, zakázáno. Pro některé respondenty bylo právě pití alkoholu tou hranicí oddělující muslima od ne-muslima: *„Kde končí hranice? Tak třeba u pití alkoholu, to je něco, co v islámu není,“* řekl respondent. Další uváděl, že jeho otec, přestože se identifikoval s islámem a považoval se za dobrého muslima, neměl

s pitím alkoholických nápojů problém. Tento respondent naopak soudil, že muslim by se měl alkoholu vyvarovat, a proto chování svého otce považoval za pokrytecké.

Podle jedné respondentky je další takovou hranicí pohlavní styk před svatbou. Nicméně dodala, že chápe, že to není platné jen pro islám. Na střední škole měla kamarádku, praktikující křesťanku, a na nepřípustnosti předmanželského sexu se shodovaly.

Nyní se budu zabývat praktikami, vůči kterým se respondenti vymezovali. Jedná se například o kamenování žen nebo určité formy náboženského fundamentalismu, jehož znakem může být například neholení vousů. To poslední lze ilustrovat citací respondenta, který v ní popisuje obrat svého příbuzného žijícího ve Švýcarsku k fundamentalismu, kterého k náboženství usilovně vedli rodiče, ne však k jeho fundamentalistické podobě, k níž nakonec dospěl:

*„A on [příbuzný, moje pozn.] se prostě už dostal do té fáze, kdy měl takovej ten debilní plnovous, takovej ten teroristickéj, ne hipsterskej, a zapojil se do těch skupin, Sharía for Swiss, něco takovýho prostě. A začal rozdávat třeba letáky lidem na ulici a byl jako víc aktivní, nad rámec toho, co od něj ty rodiče očekávali.“*

Respondenti silně kritizovali praktiky teroristických skupin. Podle jednoho tyto skupiny islám pouze zneužívají a v Evropě to pak v lidech vyvolává špatné mínění o islámu a muslimech:

*„Myslím si, že někteří zneužívají islám ve svůj prospěch. Podle mě, třeba udělají teroristický útok, zabijí nevinné lidi, třeba i v Afghánistánu, a pak si říkají, že půjdou do ráje. Je to přece zneužívání islámu. Islám je zneužíván k špatným věcem. Zabiješ nevinného a máš jít do ráje? To přece není islám. Proto, za podobné řeči některých, vidí Evropané islám jako špatné náboženství.“*

Aby se teroristickým útokům v Evropě předešlo, je podle respondentů důležité, aby se o islámu dozvíдали lidé především ve své rodině. Jeden respondent to popisoval takto:

*„Kdyby ke mně přišel někdo a řekl mi, že mám podporovat džihád, tak vím, že je blbej. Nebudu postupovat podle něho, když jsem se ve vlastní rodině, ve vlastní kultuře naučil, že násilí není cesta.“*

#### **6.1.4. Funkce náboženství**

V této části řeším, jakou funkci pro respondenty náboženství má a co jim jeho praktikování přináší. Identifikovala jsem šest funkcí náboženství: klid, spása, řád, odpověď na

existencionální otázky, kontrola a naděje. Je třeba zdůraznit, že některé tyto funkce jsou si velmi blízké. Liší se nicméně v tom, co zdůrazňují.

Respondentka popisovala, že každodenní poslušání Koránu ji uklidňuje, zbavuje jí to strachu a obav. Díky náboženství, respektive jeho praktikování, dochází ke spokojenosti. Když jsem se ptala na její oblíbenou část Koránu, odpověděla, že jde o „*‘āyat al-Kursi*“. Jedná se o jeden z nejznámějších veršů Koránu, jehož recitování má zajistit ochranu před zlými džiny a Satanem. Respondentka vysvětlila, že „*když to poslechneš každý den, tak se ti špatného nestane.*“

Funkcí náboženství je také to, že věřící člověk má jasný cíl – spásu. Na rozdíl od ateistů se život věřícího přidrží množství pravidel, po jejichž splnění může dosáhnout toho, že „*skončí v ráji*“.

Kromě toho náboženská pravidla zajišťují, že život věřících má určitý řád a že jim dává pocit kontroly. Náboženství podle respondentů zabraňuje vzniku chaosu. Je však třeba upozornit, že názory se v tomto bodě lišily. Podle některých respondentů je to naopak náboženství, co způsobuje chaos a nepořádek, zejména pokud je v jádru sporu mezi (konzervativnějšími) rodiči a (liberálnějšími) dětmi. V tu chvíli, v kontextu mezigeneračního konfliktu, který souvisí s migrační a adaptační zkušeností, se podle jednoho respondenta stává náboženství kontraproduktivní a spíše škodí.

Další funkcí náboženství podle respondentů je, že umožňuje odpovědět na existencionální otázky. Život dává smysl, člověk se nenarodí a neumírá jenom tak, bezdůvodně. Podle jedné respondentky je součástí existencionálního tázání se představa určité spravedlnosti, která přichází při posledním soudu. V tomto smyslu se tedy tato funkce překrývá s funkcí spásy:

*„[...] Proč se musíme někdy trápit? Proč se celý život trápíme? Co potom ty lidi, co jsou zlí, a ty, co jsou dobří, kde je ten rozdíl? Já udělám něco dobrého a někdo něco špatného, něco získá, já prostě trpím, nemám nic. Kde je ta spravedlnost? A takový věci. Hodně věci mi projde hlavou a říkám: ‚Ne, ten Bůh musí být.‘“*

Podobně o tom mluvil i další respondent. Přestože se na náboženství „*díval vědeckým okem*“, narážel na problémy, na které mu věda nedávala uspokojivé odpovědi. Jednalo se o otázky typu: kdo jsem a co tady děláme.

Náboženství může mít podle jednoho respondenta kontrolní funkci. Sociální kontrola žen a nerovnoprávnost pohlaví v afghánské společnosti není podle něj dána pouze kulturou

etnické skupiny, ale je také podporována náboženskými pravidly. Jako příklad dával svědectví v islámském právu:

*„Při svědectví stačí jeden muž, ale u žen musí být dvě. To znamená, že když muž svědčí, stačí jeden hlas. Když ve stejné věci bude svědčit žena, musí být dvě. Proč? Protože dvě ženy rovná se jeden muž. Náboženství staví ženu níž než muže. Muž má větší právo.“*

Poslední funkcí náboženství je naděje. Jedna respondentka o tom mluvila jako o „falešné naději“. Náboženství podle ní dává lidem pocit, že jejich problémy vyřeší někdo jiný, Bůh. Přitom své problémy si mohou podle ní vyřešit pouze lidi samotní. Podobně přemýšlel další respondent. Tvrdil, že lidé v nesnázích potřebují naději a oporu. Víra může pomoci lidem řešit jejich problémy. Nebyl tedy tolik kritický jako předchozí respondentka. Náboženství nemusí znamenat, že člověk na řešení svých problémů rezignuje, naopak mu v tom může pomoci.

#### **6.1.5. Vztah k jiným náboženstvím**

Zajímalo mě vztah respondentů k jiným náboženstvím i ateismu. Vzhledem k tomu, že žijí v Česku a českou společností vnímají jako ateistickou, nejvíce se vyjadřovali právě k tomu. Mluvili o tom, že každý člověk by měl respektovat volbu druhého, nikdo by neměl být nucen věřit. Zároveň očekávají respekt od lidí, kteří se hlásí k jiným náboženstvím nebo se považují za ateisty: *„Takhle, respektuju to a zároveň bych byla ráda, aby oni respektovali mě.“*

Podle respondentů by náboženství a víra měla být soukromá věc. Jeden respondent v tomto ohledu říkal: *„V Koránu je napsané, že nesmíme nikoho nutit.“* V Afghánistánu musí někteří předstírat, že věří, aby nebyli společností vyloučeni. To podle jiného respondenta není správné. Taková víra nedává smysl a nelze ji nazývat vírou. Je to předstírání. Jako příklad dobrého soužití věřících a nevěřících dávala jedna respondentka velká turecká města, kde vedle sebe chodí lidé „v plavkách“ a v „hidžábu“:

*„Sice to není všude v Turecku, ale jenom jako příklad, že se mi to strašně líbilo. Bylo to úplně normální, vůbec se nekoukali, byla jsem úplně překvapená. V Afghánistánu prostě jdeš, máš něco krátkého, už všichni se dívají. Oni fakt se nekoukali, ani jednou. Prostě byli normální. Je jedno, prostě tam někdo v plavkách, někdo v nikábech. A tak podle mě člověk si může najít tu správnou cestu.“*

Jiný respondent nicméně uváděl, že s ateistou se necítí moc dobře. Měl pocit, že ateista mu nerozumí, a když mluví o víře, posmívá se mu. Podle něho by se to s věřícím člověkem nestalo. Je pak jedno, zda se jedná o křesťana, žida, či hinduistu:

*„Prostě s těma lidma já... prostě oni se mi trošku, v uvozovkách, vysmívají. Jako ty tomu věříš, ty jsi staromódní. Prostě hodně lidí, nebo ti, co nevěří, berou [víru, moje pozn.] jako srandu, jako staromódnost. To mě zas nepřijde jako staromódnost. Líp se cítím s lidma, kteří něčemu věří. Je to jedno, jestli je to buddhismus, hinduismus, islám nebo něco jiného, ale oni mají tu víru a že z toho nedělají z toho srandu. A pro mě je to důležitý.“*

## **6.2. Etnická identita**

Respondenti se do jisté míry snažili určit hranice mezi náboženskou a etnickou identitou. Na základě toho jsem dospěla k závěru, že afghánství se, kromě islámu, vyznačuje následujícími prvky: rodina jako hodnota, princip cti (v darí nang), úcta ke starším (v darí kalánsáli), výchova širší rodinnou, domluvené sňatky, trpělivost či tolerance (tahammol), přetvářka a pokrytectví, perština (darí), slavení svátků, jídlo, hudba, oblečení a gesta.

Podle několika respondentů je rodina klíčovým prvkem afghánství. Jedná se o rodinu postavenou na kolektivismu, čímž se odlišuje do individualističtějších evropských rodin. Konkrétně to znamená, že jedinec navenek reprezentuje rodinu jako takovou, a jeho jednání má tedy vliv na reputaci celé rodiny. Zároveň platí, že afghánská rodina je patriarchální. Muži mají nadřazené postavení vůči ženám a dětem. Jedna respondentka spojovala „poevropštění“ a „integraci“ právě s větším respektem vůči názorům a rozhodování žen a dětí. Jinými slovy, v důsledku migrační a adaptační zkušenosti došlo k přehodnocení patriarchálního modelu ve prospěch modelu, který je chápán jako rovnostářštější.

Důležitým aspektem afghánství je už zmiňovaná čest. Pro Afghánce je důležité, aby neměli „špinavé jméno“. V rozhovorech jsem identifikovala následující případy, které mohou poškodit rodinnou čest: dceřin předmanželský sex, vztah dcery s ne-Afghánцем, pití alkoholu u ženy či neznalost některých náboženských praktik. Podobně jako v případě náboženské identity, také etnická identita byla jednou respondentkou líčena jako návod na správný, ctnostný život. Jako příklad uvedla to, že brání předmanželskému sexu dcer, což by otcům mohlo zpochybnit jejich čest.

*„Pro otce je špatná cesta to... [že by] měl špinavé jméno mezi Afghánci tady v Evropě. Protože tady všichni tátu znají, tady v Praze. Nechce, aby někdo od někoho slyšel, že jeho dcera*



*něco provedla, nebo že je taková a maková. To je prostě [věc] cti, nang, otázka rodinného jména.“*

Stejně jako jiná respondentka popisovala tuto tradici jako prolnutou s islámskými předpisy. V islámu je předmanželský sex zakázán.

Neznalost některých náboženských praktik jako zdroj hanby lze ilustrovat na výpovědi respondentky, která popisovala, že ji rodiče začali učit súrám a modlení teprve v momentě, kdy měli odcestovat do Afghánistánu:

*„...[rodiče] měli jet do Afghánistánu, a kdyby se tam dozvěděli, že jako, hlavně taťka, že kdyby v Afghánistánu dozvěděli, že neumím súry, nebo nevím, že neumím, jak se modlit a takhle, tak by to byla hanba.“*

Jiná respondentka sice rodinnou čest považovala také za významnou z hlediska afghánství, nicméně částečně to relativizovala s poukazem na to, že k podobnému paušalizování, respektive kolektivnímu odsuzování dochází i v Evropě. Akorát se to netýká ani tak rodiny, jako národnosti. Pokud něco špatného udělá Afghánec, vina padne na všechny Afghánce.

Dva respondenti označili za stěžejní atribut afghánství úctu ke starším. Mladší by neměl zpochybňovat slovo staršího, měl by jej poslouchat. Jedná se tedy o princip nadvlády starších, zejména otců. Nicméně podle jednoho respondenta není jasné, zdali tento princip vyplývá z kulturní tradice nebo z islámu. Je to přítomno v obou. Respondent dále uváděl, že on sám byl vychován k úctě ke starším, v posledních letech však začal starší členy rodiny konfrontovat svými, často odlišnými názory:

*„Byl jsem vychován v afghánských hodnotách, ale musím říct, že třeba za posledních deset let, kdy jsem se odvážil konfrontovat svoje jiné členy příbuzenstva a ty starší generace, tak v mnoha věcech jsem se jim oponoval, prostě jsem s nimi nesouhlasil, i když je to afghánská kultura. Ano, takže jsou místa, kde s tím nesouhlasím, mám svůj názor, mám výhrady, ale jinak jsem tělem i duší Afghánec.“*

Dva respondenti zmínili, že na rozdíl od evropských zemí se v Afghánistánu na výchově jedince podílí širší rodina, nejen rodiče, ale také prarodiče, tety, strýcové. Jeden respondent toto téma ilustroval na výběru partnerky; účastnili by se jej nejen rodiče, ale i další příbuzní.

Součástí afghánské kultury jsou podle respondenta domluvené sňatky. Mohou ale respektovat rozhodnutí dotyčných, jestli se chtějí vzít nebo ne. Respondent popisuje, že on sám pochází z otevřené rodiny, může si tedy budoucí manželku vybrat sám.

Jeden respondent označil za prvek afghánské kultury tahammol, což lze přeložit jako trpělivost nebo také tolerance. Zmiňoval to v kontextu tolerance manželek vůči nevhodnému chování manželů: „*Je možné, že ta trpělivost našich matek nakonec může za to, že jsme vyrůstali v úplné rodině, že se prostě nerozvedly.*“ Sám se vůči takové trpělivosti kriticky vymezoval. Vnímal ji jako něco, co manželky dělají na svůj úkor.

Kritikou nešetřili ani další respondenti. Podle nich je afghánství spojeno s přetvářkou a pokrytectvím. Jeden z nich to ilustroval na příkladu výuky náboženských praktik. Otec jej učil modlit se ne proto, aby mu zprostředkoval autentický vztah k náboženství, nýbrž z obavy z pošlapání rodinné cti. Pokud by příbuzní, praktikující muslimové, zjistili, že své děti nenaučil modlit, cítil by se trapně. Jiná respondentka to prakticky totožně komentovala následovně:

*„To je zas ta kultura, kdy on radši dá přednost rodinám v Afghánistánu, než přímo tomu, že bych byla tou muslimkou a věřila a takhle. Takže tím hlavním důvodem bylo to, že jsme jeli do toho Afghánistánu a před těma lidma to nechtěl tak ukazovat...“*

Přetvářka obecně vyplývá z potřeby zachování dobrého rodinného jména. Podle jiné respondentky se Afghánci přetvařují, aby si zachovali moc a společenskou prestiž v rámci společenství. Uznává však, že se to neděje jenom u Afghánců.

Tři respondenti dávali afghánství do protikladu s pokrokem či vzdělaností. Pro jednu respondentku to byla především otázka kultury. Na příkladu svých rodičů a zejména otce poukazovala na to, že v důsledku svého konzervativního přístupu často nerespektoval potřeby svých dětí. S náboženstvím jako takovým to podle ní nemělo co dělat. Zbylí dva respondenti se spíše zaměřovali na islám, který chápali jako nemoderní náboženství, které uvízlo v minulosti. Špatnou situaci v Afghánistánu spojovali právě s islámem, především co se týče porušování ženských práv a násilí.

*„...podíváte na historické prameny, na afghánskou kulturní historii před islámem a vidím historické památky Afghánistánu, vidím, co nám islám dal a co nám islám vzal, bohužel to, co nám vzal je mnohem více.“*

Součástí afghánské tradice je podle respondentky perština (darí). Učil ji táta, umí číst a psát. Druhého respondenta rodiče neučili, ale rád by to do budoucna napravil.

Dále má afghánství definovat slavení určitých svátků. Pro jednu respondentku byla afghánská kultura představována rituály, které se dělají při svátečních příležitostech, jakou je například oslava perského nového roku Nourúz. Další respondentka si myslela, že i náboženské praktiky se staly součástí afghánské kultury a dnes je o věc atmosféry a stmelování rodiny než o otázky víry. Některé náboženské praktiky tedy mohou být důležitější než jiné:

*„Dnes je podle mě celá víra jakýmsi zvykem, tradicí. Nejenom ramadán. Když mi bylo teprve sedm nebo osm, chtěla jsem držet ramadán. Když mě rodiče nebudili ráno na ‚saharí‘ [jídlo před východem slunce, moje pozn.], hádala jsem se s nimi, proč mě nebudili, že jsem chtěla držet ramadán. Moji přátele, když jim bylo deset, drželi ramadán.“*

Jeden respondent nepřímo označil za součást afghánské tradice tradiční oblečení. On sám jej v Česku nosí jen při výjimečných příležitostech, jako je svatba. Běžně by jej nenosil především proto, aby se vyhnul rasistickým narážkám. V Afghánistánu v něm ale chodí normálně.

Afghánství rovněž definuje tradiční afghánská hudba (je melodická) nebo afghánské jídlo. Respondentka považovala afghánské jídlo za nejlepší.

Podle jiné respondentky se Afghánci vyznačují vášnivějším temperamentem a gestikulováním oproti Čechům.

### **6.3. Genderová identita**

Přítomnost genderové identity je v rozhovorech přítomna dvěma způsoby. První odkazuje k možnosti zvolit si oblečení podle vlastního uvážení. Druhý se týká volby partnera. Oba spojuje představa určité sociální kontroly, která svobodnou volbu omezuje. Určitou roli v tom opět sehrává náboženství a zkušenost života v nové společnosti.

Podle respondentky afghánská společnost často po ženách vymáhá věci, které nejsou podloženy v Koránu. Například po nich chce, aby si nebraly těsné šaty nebo si neupravovaly vlasy určitým způsobem se zdůvodněním, že se tak píše v Koránu. Respondentka argumentaci Koránem vnímala jako záminku. Tvrdila, že v době vzniku islámu byla jiná móda a že tedy nemůže být explicitně v Koránu stanoveno, že zrovna tento účes není přípustný. Podle ní je islám a Korán zneužíván při kontrole žen:

*„Nebo když jsem byla v Afghánistánu, vlasy jsem dávala do vysokého copu, nebo ženy používají ještě ty velký spony do vlasu a na to si dávají šátky, slyšela jsem, že to prý vypadá*

*jako velbloudí hrb, že to je v islámu zakázané, že je to v Koránu. Proboha proč by o tom někdo psal v Koránu?“*

Některé respondentky sociální kontrolu cítily i v Česku. Jedna respondentka popisovala, jak jí v práci, kde se pohybuje především mezi cizinci z muslimských zemí, říkají, že jako správná muslimka a Afghánka by si měla vzít šátek. Ptají se jí však na šátek i Češi. Ty zase zajímá, jak je možné, že muslimka z Afghánistánu šátek nenosí. Respondentka to komentovala takto: *„Diví se všichni, Češi i Afghánci. Jedny zajímá, proč nemám hidžáb. Druzí ti hidžáb vnucují.“* Přes tuto zkušenost hidžáb nosit nezačala, přestože v Afghánistánu jej nebo jinou pokrývku hlavy pochopitelně nosila.

Lidé by se podle respondentky měli přizpůsobit místu, kde žijí. V Afghánistánu by si nedovolila vzít oblečení s krátkými rukávy, v Česku si to již dovolit může. Pochází ze svobodomyšlné rodiny, ta nemá problém s tím, co má respondentka na sobě. Je to na ní, co si zvolí. Na začátku se styděla, časem si odložila nejen oblečení s dlouhými rukávy, ale i hidžáb.

Další respondentka se vymezovala vůči kontrole žen muži: *„To, že je muž, mu dává právo si dělat, co chce, a já jako žena práva nemám?“* A dodává: *„Já mám svou hlavu, on svou, budu si dělat, co chci.“* Respondentkám se líbila možnost volby a zdůrazňovaly, že v Česku na rozdíl od Afghánistánu mají stejná práva jako muži. Jedna to ilustrovala na tak běžné věci, jako je make-up:

*„Já se třeba maluju, mám to ráda, dělám to pro sebe, baví mě to. V Afghánistánu si lidé myslí, že když se maluješ, tak chceš manžela, že si hledáš chlapa. Tady jsem svobodná, na svůj make-up nezapomínám, líbí se mi to. Mě je jedno, jestli je to kluk nebo holka. Jsem úplně stejná, mám stejná práva.“*

V Afghánistánu se učila, že se nesmí mužů dívat do očí a musela dodržovat odstup. Bylo pro ni potom nezvyk, když zjistila, že tady je to naopak neslušné, když se lidem ne dívá při hovoru do očí. Ze začátku se také ostýchala podávat mužům i ruku.

Nyní se dostáváme k volbě partnera. Polovina respondentů uváděla, že jejich partner nemusí být praktikující muslim, ani Afghánci. Hlavním kritériem je *„být inteligentní“* a *„normální“*, čímž mysleli, aby si rozuměli a aby to byl *„dobrý člověk“*. Zároveň však měli obavu, jak by na to reagovala rodina. Domnívali se, že rodiče by si přáli, aby si zvolili za partnera Afghánce nebo Afghánku a zároveň muslima či muslimky, důvody však uvedli.

Druhé polovině záleželo na tom, aby jejich budoucí partner v nějaké míře byl věřící a praktikoval náboženství. Tři z nich si explicitně přáli, aby jejich partner byl muslim. Podle nich by rodině možná stačilo, že si vybrali Afghánku nebo Afghánce. Sami si však představují budoucnost s někým, kdo se hlásí k islámu. Jedna zároveň uvedla, že její budoucí partner nesmí náboženství praktikovat příliš s tím, že ona sama islámské předpisy tolik nedodrжуje.

*„Musí být muslim, ale ne moc věřící. Aby na tom byl podobně jako já. Protože já se nemodlím pravidelně, nemám hidžáb, beru na sebe krátké šaty, jsem velmi liberální. Kdybych si vzala velmi věřícího člověka, musela bych se změnit a začít dodržovat věci, které nechci, nebo se s ním rozejít. Chci, aby to byl člověk, který bude mít podobné názory jako já.“*

Jiná respondentka uvedla, že pro ni je mnohem důležitější, aby její budoucí partner byl věřící. Je jedno jakého, ale abrahámovského vyznání. S věřícím a praktikujícím člověkem by se cítila lépe, měli společný pohled na svět a nedocházelo by k názorovým konfliktům.

Respondentkám zároveň přišlo nespravedlivé, že v islámu si muž může vzít za manželku křesťanku nebo židovku, ale v opačném případě to není povolené. Jedna respondentka uvedla, že je jako praktikující muslimka ráda, že se zamilovala do muslima. Chce být dobrou muslimkou, ale zároveň říkala, že rozumí těm, co se zamilují do ne-muslima, protože žijeme v multikulturní společnosti a může se stát, že potkáme někoho jiného a nezávidí jim tuto složitou situaci. Respondentka pravidlo odsoudila a uvedla, že je to něco, co ji v islámu vadí:

*„...Bylo by to pro mě bylo těžké, protože jsem muslimka a chci být muslimkou, a přitom něco udělám, třeba si vezmu žida, tím neublížím nikomu, neudělám nic zlého, přitom jsem udělala něco proti islámu, tak to mi třeba v islámu hodně vadí.“*

Všichni byli striktně proti dětským sňatkům, které se v některých částech Afghánistánu stále dějí. Jsou také rádi, že rodiče, přestože jsou v mnoha věcech podle nich konzervativní, volbu partnera nechali na nich. Netlačí je do sňatků s někým, koho neznají.

Zároveň respondenti kritizovali promiskuitu, kterou si ale spojují spíše s Evropou. Muslimy, kteří střídají partnerky, považují někteří respondenti za pokrytce. Správný muslim by měl být v milostných vztazích zdrženlivý.

#### **6.4. Migrační identita**

Pět mých respondentů se spolu s rodinou do Česka přestěhovali během let 1999 až 2004. Tři se v Česku narodili, jejich rodiče se sem však dostali před 11. září 2001. Další dva emigrovali

během uprchlické krize, tj. v roce 2015. Z analýzy rozhovorů vychází, že k formování migrační identity přispívá: konfrontace s dalšími Afghánci v nové zemi, média a reakce majority, která může obsahovat: přijetí, strach, xenofobie, dialog. Respondenti v rozhovorech reflektovali svou migrační a uprchlickou zkušenost, život v Česku a s ním spojené národnostní sebepojetí. Uvědomovali si, že život v Evropě je změnil.

Migrační identita respondentů se konstruovala v první řadě v reakci s většinovou společností. Mezi mými respondenty jsou zastoupeni, jak ti, kteří se jednoznačně ztotožňovali s afghánskou identitou, kterou chápali jako protichůdnou té české, tak ti, kteří se naopak spíše přikláněli k české identitě. Jeden respondent uvedl, že pokud by se měl rozhodovat, zvolil by Česko. Má zkušenost, že na něj lidé nehledí jako na cizince a je přijímán svým českým okolím. Sám se označoval za „*Čechoafghánce*“. Nicméně představu, že by si měl vybírat, považoval za nebezpečnou. Podle něj už dávno neplatí, že v Česku existuje jeden homogenní národ. Jsou zde Vietnamci, Ukrajinci a další. Nikdo by neměl být tlačěn do toho, aby se přiklonil k identitě země, ze které pochází jeho rodina.

Jiný respondent se naproti tomu setkával spíše s nepřijetím. Říkal, že si myslí, že ho Češi nikdy nepřijmou jako sobě rovného. Také proto uvedl, že je „*tělem i duší Afghánec*“. Nicméně vymezoval se vůči dnešnímu Afghánistánu. Identifikoval se spíše s Afghánistánem představovaným prezidentem Nadžibulláhem, tedy se společností, která ještě podle něj netrpěla masivním odchodem intelektuálů. Zároveň o sobě mluvil jako o „*liberálním Afghánci*“, kterému záleží na lidských právech:

*„Jsem prostě zliberalizovaný Afghánec. Nebojím se mluvit o ženských právech, nebojím se mluvit o hodnotě lidského života a jakéhokoli pohlaví nebo orientace.“*

Zkušenost integrace do české společnosti byla jednou respondentkou zmiňována v souvislosti s islámským fundamentalismem. Podle ní působí „*česká kultura a mentalita*“ vůči němu preventivně:

*„...jak jsem tady a jsem ovlivněná tou českou kulturou a mentalitou, tak mně to nedovolí jít do toho radikálního islámu, a to udržuju. Já nevím, třeba v Afghánistánu ta mentalita není úplně v pohodě, si myslím, jak je tam ta válka dlouho a tak, a ještě do toho poslouchat tyhle věci, možná bych skončila špatně.“*

Podle respondentů se v emigraci nezměnili Afghánci pouze v interakci s majoritní společností, ale také na ně působila jejich komunita. Respondentka uváděla, jak se její otec,

který je v mnoha ohledech velmi kulturně konzervativní, změnil po návštěvě příbuzných v Německu. Tam viděl, jak se příbuzní, který je velmi dlouho v Evropě, chová ke svým dětem s respektem, ptá se jich na názor a také podle toho jedná. Na základě toho se otcův přístup k ní a sourozencům změnil, což vnímala pozitivně:

*„On se změnil v tom smyslu, že najednou se nás ptal, kam chceme, a prostě, kde nás to baví a tak. A najednou on byl jinej a já jsem pochopila, že se to naučil tam.“*

Respondenti se domnívali, že platí: čím větší komunita v migraci, tím větší sociální kontrola a tím pádem i větší lpění na dodržování afghánských tradic. Nicméně zkušenost mají různorodou. Jeden respondent srovnával své příbuzné v Německu, Nizozemí, Británii a Švýcarsku, s nimiž je v kontaktu. Také vlivem velké indické a pákistánské komunity považoval za nejkonzervativnější britskou afghánskou komunitu v Birminghamu, kde *„mluví, jak kdyby byli ted' v Pěšavaru nebo někde prostě v Lógaru,“* kdežto německá či švýcarská afghánská komunita má být mnohem liberálnější. Tam podle něj i předešlá generace byla liberálnější, protože prchali před Tálibán.

Česko je zemí s nepočetnou afghánskou komunitou, což odpovídá jejich představě o změny identity přistěhovalých Afghánců či jejich potomků v závislosti na počtu Afghánců v dané zemi. V tomto ohledu je patrně nejdůležitější zjištění, že všichni respondenti pokládají náboženství za svou soukromou věc a ztotožňují se se sekulárním státem. Veřejnou věc z jejich náboženství dělala majoritní společnost. Měli zkušenost, že je jejich okolí vybízelo k tomu, aby své náboženství hájili. Týkalo se to i těch respondentů, kteří se sami s islámskou identitou neidentifikovali:

*„Nikdy jsem takhle o sobě nepřemýšlela, tedy jako o muslimce. Ted' jsem o tom musela najednou přemýšlet, lidé chtěli, abych byla muslimkou.“*

Výše uvedená citace se vztahuje k době tzv. uprchlické krize, hlavně v roce 2015 a 2016, rezonovala ve veřejnosti témata migrace a islámu. Tato zkušenost pro některé respondenty znamenala, že se o „své“ náboženství začali více zajímat, aby věděli, co mají lidem, kteří se jich na něj ptají, co říct. Jedná se tedy o zkušenost, která rozděluje jejich životy na dvě období: před přemýšlením o náboženství a po něm.

Někteří respondenti uváděli, že se stali terčem nenávistných útoků. Podle respondentů špatný a nepřesný obraz o cizincích, islámu a muslimech vytvářejí hlavně média. V reakci na

to pak někteří Češi vystupují vůči cizincům stereotypně, až xenofobně. Jeden respondent vyprávěl, jak se ho na střední škole spolužáci báli a nechtěli s ním být v jedné místnosti:

*„...my jsme se o tom normálně bavili a jeden mi řekl, že se bojí, abych přišel k němu domu. Že by se bál, že bych tam něco udělal. Že bych mu tam něco rozbil, že se toho vyloženě bojí. To je ale podle mě způsobené tím, že mají zkreslené názory. Tomu napomáhají i média,“*

Na respondentka má hodně lidí narážky kvůli jeho vzhledu. Podle jména a vzhledu poznají, že není Čech, a na základě toho jej někteří odsuzují. On na to reaguje tak, že se snaží chovat slušně, aby věděli, že ne všichni muslimové jsou špatní. Další respondentka popisovala, že si jí spolužáci dobírají ohledně její identity. Například se jí vysmívali, že školu s přírodovědeckým zaměřením určitě studuje proto, aby v budoucnu mohla vyrábět bomby. Také jí říkali, že je „*bombová holka*“. Možná ještě zajímavější je v tomto ohledu postoj jiné respondentky, která se nepovažuje za věřící, ale na veřejnosti se k islámu hlásí. Neměla strach z reakce jiných muslimů, cítila zodpovědnost za to, že pochází z muslimské rodiny a je původem z Afghánistánu. Její motivace spočívala v tom, že chtěla na svém příkladu ukázat, že cizinci a muslimové nejsou pouze ti špatní.

Jedna respondentka říkala, že v afghánské společnosti udržování dobrého jména hraje velkou roli. Proto Afghánci stráží svoje jméno a každý člen je pod neustálou kontrolou. Když udělá někdo z rodiny špatnou věc, celá rodina je odsouzena. Respondentka uvádí, že v Česku zažívá podobnou situaci. Jak už bylo výše řečeno, nemusí hlídat svoje jméno před ostatními Afghánci, ale před většinovou společností. Protože když jeden Afghánc udělá něco špatného, společnost odsuzuje všechny Afghánce:

*„Jakože lidem na čest moc nezáleží, ale podle jednoho člověka rád hodnotí klidně i celý jeden národ, nebo celý Afghánistán.“*

Respondentka si dále myslela, že většinová společnost nehodnotí pouze podle činu, ale také podle vzhledu. Celou zemi tak někteří Češi spojují s jedním člověkem, který znají. Obraz takové Afghánky znají pouze z televize a myslí si, že všechny mají burku:

*„Někdy se mě ptají Češi, odkud jsem. Když říkám, že z Afghánistánu, tak se diví. Ptají se mě: ‚To v Afghánistánu žijí takové holky?‘“*

Respondenti také líčili, jak se s lidmi z majoritní společnosti hlavně v době uprchlické krize snažili vést dialog. Respondent vyprávěl, jak se snažil s lidmi mluvit a popsat jim příběh



své rodiny. Chtěl, aby si uměli za čísla uprchlíků představit reálné lidi. Vysvětlit, že rozdíl mezi nimi a většinovou společností je „*pár kulturních složek a pár pigmentů pigmentů*“:

*„Já jsem například ovlivnil x lidí v tom, že jsem si sednul a vytáhnul jsem náš příběh. Poznali, že jsme lidé, že jsme lidé z masa a kostí. Že rozdíl mezi námi je pár kulturních složek a pár pigmentů.“*

Respondent vyprávěl, jak do jeho zaměstnání přišli demonstranti, kteří pochodovali proti uprchlíkům. Měli s sebou vlajky a objednali si pivo. U stolu zapáleně debatovali. Všimli si respondenta a zeptali se ho, odkud pochází. On jim odpověděl, že pochází z Afghánistánu. Jeden z demonstrantu se ho zeptal, co si o tématu myslí on. Respondent jim povyprávěl příběh svoje rodiny. Popsal jim, proč museli utíkat, že byl ještě jako dítě a že jeho matku v Afghánistánu napadli islámisty. Jejich reakci respondent líčil takto:

*„Oni na jednou: ‚Vidíte to, to nám nikdy nedošlo.‘ Já jsem řekl: ‚Á jsme doma. Nenávidíte někoho, koho ještě ani neznáte, neznáte jeho příběh.‘“*

## 7. Závěr

Ve své diplomové práci jsem se pokusila odpovědět na otázku, jakou roli hraje náboženství mezi mladými Afghánci v Česku v historické perspektivě, na základě deseti polostrukturovaných rozhovorů. V souladu s perspektivou soudobých evropských dějin jsem se soustředila na formování náboženské identity prostřednictvím vývoje, který respondenti v rozhovorech popsali, a to zejména s ohledem na jejich migrační zkušenosti a zkušenosti s adaptací v české společnosti. Svůj kvalitativní výzkum jsem zasadila do několika kontextů. Prvním je výzkum identity, kdy jsem využila jak teoretické texty (vymezení pojmů jako identita, náboženství, etnicita, gender aj.), tak empirické studie, zaměřené na Afghánce především v Evropě a na přistěhovalé muslimy v Česku. Druhý kontext se týká historie islámu a muslimů v Evropě, přičemž jsem se zaměřila především na jejich přibližně stoletou historii v českém prostředí. Dále jsem popsala kontext afghánské migrace, její politické a historické souvislosti a česko-afghánské vztahy, které do jisté míry ovlivnily odchod z Afghánistánu také mých respondentů či jejich rodičů.

Na základě analýzy rozhovorů jsem dospěla k závěru, že identita mých respondentů je formována v mnoha oblastech. Formování náboženské identity nelze zcela porozumět bez formování dalších identit: etnické identity, genderové identity a migrační identity. V rozhovorech se výše uvedené vrstvy identity často překrývaly, ani pro mé respondenty nebylo vždy možné rozlišit, co se ještě týká náboženství a co už například etnicity. Jiní autoři zjistili, že afghánská identita a islámská identita spolu úzce souvisí, i když se pochopitelně jednotliví Afghánci liší v tom, jak moc islám a jeho praktikování považují za důležité (Fischer, 2017; Sadat, 2008; Saidi, 2019).

Vzhledem k cíli práce jsem největší pozornost věnovala náboženské identitě, jejímu historickému vývoji u respondentů a jejich okolí. Zjistila jsem, že u naprosté většiny respondentů sehrávali klíčovou roli při formování náboženské identity rodiče. Pouze jeden respondent zmínil, že ho rodiče k náboženství nevedli, s odůvodněním, že chtěli, aby byl „více evropský“. V rámci rodinné výchovy byly respondentů předávány informace o náboženství, byli učeni náboženským praktikám a vedeni k jejich vykonávání. Důvody, které rodiče vedly k náboženské výchově svých dětí, se podle respondentů lišily. Někdy to bylo dáno snahou o budování morálního charakteru svého potomka, jindy to rodiče brali jako součást svých náboženských povinností. Také jiní autoři upozorňují na klíčovou roli afghánské rodiny (Sadat, 2008; Saidi, 2019). Není to však jediný důležitý aktér. Někteří respondenti byli ovlivněni mulláhy, tedy islámskými učiteli, které osobně navštěvovali, anebo sledovali jejich vystoupení

na Youtube. U jedné respondentky zase důležitou roli sehrály informace čerpané z webových stránek českých konvertitek. Určitou roli sehrávala také školní výuka, zejména u toho, kterého rodiče k náboženství nevedli. S tím souvisí, že někteří rodiče vychovávali nábožensky své děti už od útlého dětství. Jiní to nechávali až na období dospívání, a to v souvislosti s první plánovanou návštěvou Afghánistánu.

Většina respondentů se v různé míře identifikovala s islámem, sami sebe považovali za muslimy. Někteří se označovali za svobodomyšlné či liberální muslimy, protože s některými náboženskými předpisy se neidentifikovali. Čtyři respondenti se za muslima nepovažovali. Označovali se za ateisty či agnostiky. To znamená, že zpochybňovali existenci muslimského Boha, ale věřili v existenci jakési vyšší síly, která je transcendentně převyšuje. Jeden respondent pak o sobě mluvil jako o nevěřícím, kriticky přistupujícím ke všem náboženstvím. Svým (afghánským) přátelům a na veřejnosti by to však nepřiznal a některé islámské praktiky „z respektu“ k nim vykonával. Tento respondent úplně nezapadá do Topinkovy (2015) typologie rozlišující muslimy na praktikující a nepraktikující. Občas praktikuje, ale za muslima se nepovažuje. Mohli bychom jej označit za „nevěřícího muslima“, pokud by slovo „muslim“ reprezentovalo náboženské praktikování.

Respondenti se obecně lišili v tom, do jaké míry náboženství praktikovali. Pro některých bylo důležité dodržovat všech pět pilířů islámu (víra v Boha, modlitba, půst, almužna a pouť do Mekky). Jiní nepraktikovali vůbec. Zdůvodňovali to tak, že jejich muslimská identita souvisí spíše s etickým jednáním: islám jim dává návod, jak být dobrým člověkem. Jestli je někdo dobrý člověk, nezáleží na tom, jak striktně dodržuje náboženské předpisy, ale jestli se chová morálně nebo ne vůči ostatním lidem. K podobnému zjištění došly ve svém výzkumu Jiráčková, Kollárová a Kramářková (2017). Stejně jako Čermáková et al. (2016) jsem zaznamenala, že vlivem různých faktorů se mění v čase intenzita náboženského praktikování. Respondenti popisovali, jak se jejich vztah k náboženským praktikám vyvíjel. Některé praktiky, kterým v minulosti dávali velkou váhu, už tolik nevykonávali. Méně často se modlili nebo nedrželi pravidelně půst. U jedné respondentky to souviselo s tím, že začala pracovat a byla unavená. Jiní naopak s přibývajícím věkem začali praktikovat více.

Proč respondenti náboženství praktikují, jakou funkci podle nich má? Identifikovala jsem šest možných odpovědí: klid, spása, řád, odpověď na existencionální otázky, kontrola a naděje. Stejně jako ve výzkumu Jiráčkové, Kollárové a Kramářkové (2017) také v tom mém se ukázalo, že respondenty poslouchání modlitby nebo Koránu uklidňuje, je jim „oporou v těžkých časech“. Zároveň jsem však zjistila, že pro jednu respondentku je naopak tato opora

něčím problematickým. Popisovala náboženství jako falešnou naději, která nevede lidi k tomu, aby převzali plnou odpovědnost za řešení svých problémů. Podobně kritický byl respondent, který vnímal funkci náboženství v kontrole žen a jejich nerovného postavení. Zbývající funkce pak náboženství spojovali s něčím, co dává životu člověka smysl. Pokud bude dodržovat náboženské předpisy, půjde do nebe.

Islám je součástí afghánské identity. K tomuto závěru jsem dospěla stejně jako Sadat (2008) a Saidi (2019). Zároveň jsem identifikovala další prvky, které tvoří etnickou identitu: rodina jako hodnota, princip cti (nang), úcta ke starším (kalánsáli), výchova širší rodinnou, domluvené sňatky, trpělivost či tolerance (tahammol), přetvářka a pokrytectví, perština (darí), slavení svátků, jídlo, hudba, oblečení a gesta. Kolektivistické a patriarchální pojetí rodiny má důležitý vliv také předávání náboženství a praktik a lpění na jejich dodržování. Sadat (2008) ve svém výzkumu také píše, že důležitým aspektem afghánství je už zmiňovaná čest. Pro Afghánce je důležité, aby neměli „špinavé jméno“. Jednou z věcí, která může pošpinit rodinné jméno, je, když děti či mladí Afgánci neznají některé náboženské praktiky, jako je například modlitba. Další je předmanželský sex dcer. Ten je zakázán oběma pohlaví, ale v případě žen má mnohem větší důležitost, stejně jako u pití alkoholu nebo vztahu s ne-Afghánцем. V tom se projevuje patriarchální charakter afghánství. Podobně jako Sadat (2008) tak mohu konstatovat, že v emigraci jsou ze strany rodiny mnohem větší nároky kladeny na ženy.

Vztah náboženské a genderové identity se nejvíce projevoval v možnosti zvolit si oblečení podle vlastního uvážení a na volbě partnera. Žádná z mých respondentek nenosila hidžáb, což spojovaly především se zkušeností života v nové zemi. V Afghánistánu by jej pochopitelně nosit musely. Některé se však setkaly se sociální kontrolou i v Česku, ať už čelily dotazům na nenošení šátku ze strany muslimek-cizinek, anebo Češek. Mezi důvody k nenošení hidžábu však byl také strach z reakce majoritní společnosti, včetně diskriminace a nenávisných útoků. Podle jedné respondentky ztrácí nošení šátku v nemuslimské společnosti svůj původní smysl. Místo, aby ženu chránil před nechtěnou pozorností, ji tady naopak přitahuje. Co se výběru partnera týče, polovina respondentů uváděla, že jejich partner nemusí být praktikující muslim, ani Afghánc. Druhé polovině záleželo na tom, aby jejich partner v nějaké míře byl věřící a praktikoval náboženství. Pouze tři si explicitně přáli, aby jejich partner byl muslim. I v mém výzkumu, stejně jako u Jiráčkové, Kollárové a Kramárekové (2017), ženy více řešily výběr partnera. Uvědomovaly si zároveň, že islám od nich očekává něco jiného než od muže. Jedné mé respondentce to přišlo přímo nespravedlivé.

Migrace a adaptace na nové společenské poměry představuje sama o sobě významnou změnu v životě respondentů (Čermákové et al., 2016). Zkušenost cizince však měli také respondenti, kteří se v Česku narodili. Potýkali se s nepřijetím ze strany svého okolí, zejména ze strany spolužáků, ale i jiných lidí. U jednoho respondenta to vedlo k jednoznačné identifikaci s afghánskou identitou. Naopak respondent, který se cítil velmi dobře přijímán, o sobě mluvil jako o Čechoafghánci, spíše se identifikoval s českou identitou. Důležitou roli sehrála u některých respondentů tzv. uprchlická krize, kdy byli jinými lidmi často dotazováni na islám. Oni sami přitom o něm podle svých slov věděli jen málo. Tyto otázky a pozornost médií, obojí bylo často negativní, v nich podnítily zájem o „své“ náboženství. Toto zjištění koresponduje s Topinkovým (2010) závěrem, že deprivatizace islámu je do určité míry výsledkem aktivit majoritní společnosti. Všichni moji respondenti považovali náboženství za soukromou věc a jednoznačně se ztotožňovali se sekulárním státem. Ke změnám nicméně docházelo u některých respondentů pod vlivem jiných Afghánců žijících v Evropě. Zejména se to týkalo změny přístupu rodičů k dětem. Otec jedné respondentky se díky příbuzným v Německu „naučil“ více své děti poslouchat a nejednat s nimi tak autoritativně.

Náboženství v životě respondentů hraje důležitou roli, i když se liší v jeho chápání. Formování náboženské identity probíhá individuálně, nicméně lze identifikovat podobné faktory, jako je vliv rodiny, přátel, školy, náboženských autorit, ale i přijetí nových společenských rolí (vstup do zaměstnání), médií a lidí z majoritní společnosti. Na formování identity se podílejí i negativní zkušenosti s odsuzováním, jak to říká Simmelovo pravidlo. Přesto nelze mezi respondenty pozorovat silnější identifikaci s islámem v reakci na to, to už spíše byla zaznamenána identifikace s afghánskou identitou. Na praktikování náboženství má vliv rovněž afghánská identita, respektive nároky kladené na zachování rodinné cti. V tomto ohledu sehrávají důležitou roli styky s jinými Afghánci, ať už v Afghánistánu, nebo v Evropě. Nicméně situace v Evropě se liší. Afghánci od sebe mohou přejímat také vzorce chování, které je chápáno jako „evropštější“, jak to ukázal příklad s liberálnějším přístupem k výchově dětí. Část respondentů se navzdory své poměrně důsledné náboženské výchově v pozdějším věku stala nevěřícími. V tomto ohledu někteří rozlišovali mezi náboženstvím a „vědeckým přístupem“.

## Literatura

- Ali, S. (2011). The politics of Islamic identities. In: A. Elliott (Ed.), *Routledge handbook of identity studies* (pp. 325–346). London and New York: Routledge.
- Akseer, T. (2014). A view from the Afghan diaspora. *Forced Migration Review*, 16(2), 56–59.
- Baar, V. (2002). *Národy na Prahu 21. století. Emancipace nebo nacionalismu?* Ostrava: Ostravská univerzita, Šenova u Ostravy: Tilia.
- Baden, J. (2017). The formation of an Afghan community in the United States. *Studia Historica Gedanensia*, 5(1), 15–24.
- Bečka, J. (1965). *Afghánistán*. Praha: Nakladatelství politické literatury.
- Bečka, J., & Mendel, M. (1998). *Islám v české zemi*. Praha: Votobia.
- Belica, M. (2018). *Praha na hřbitově metropolí*. Praha: Epoque.
- Beneš, Z. (2014). Moderní a soudobé dějiny – jejich výuka a edukace jimi. In: Jana Čechurová, Jan Randák a kol., *Základní problémy studia moderních a soudobých dějin* (pp. 185 – 203). Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Beránek, O. (Ed.). (2013). *Arabské revoluce. Demokratické výzvy, politický islám a geopolitické dopady*. Praha: Academia.
- Beránek, O. (2016). Konceptualizace Islámského státu: Saddámův bassistický stín v džihádistickém hávu. In: O. Beránek, B. Ostřanský (Eds.), *Islámský stát: Blízký východ nad konci časů* (pp. 15–30). Praha: Academia.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bürgerová, Z. (2015). Muslimská komunita v Praze a občanská společnost. In: K. Černý (Ed.), *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západní společnostech* (pp. 64–93). Praha: Karolinum.
- Čejka, M., Ježová, M., & Bechyňský, B. (2015). Blízký východ, Středomoří a Afghánistán v české zahraniční politice. In: M. Kořan a kol. *Česká zahraniční politika v roce 2015: Analýza ÚMV* (pp. 204–227). Praha: Ústav mezinárodních vztahů.

Čermáková, E., Janků, T., & Linhartová, L. (2016). Polistopadový islám: muslimové v České republice. In: D. Topinka (Ed.), *Muslimové v Česku* (pp. 23–35). Brno: Barrister & Principal.

Čermáková, E., Janků, T., Linhartová, L., & Topinka, T. (2016). Muslimové o sobě a o nás In: D. Topinka (Ed.), *Muslimové v Česku* (pp. 299–359). Brno: Barrister & Principal.

Černý, K. (2019). Anatomie české islámofobie v éře migrační krize. *Lidé města*, 21(3), 277–313.

Diviš, V. (1981). *Afghánistán: Světlo poráží tmou*. Praha: Knihovna Rudého práva.

Drážděná, Z. (2014). Obraz „toho Druhého“ v mediálním diskurzu na příkladu muslimů v České republice. *Kulturní studia*, 2(2), 19–27.

Eriksen T. H. (2007). *Antropologie multikulturních společností: rozumět identitě*. Praha: Triton.

Eriksen T. H. (2012). *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Fischer, C. (2017). Imagined communities? Relations of social identities and social organization among Afghan diaspora groups in Germany and the UK. *Journal of Intercultural Studies*, 38(1), 18–35.

Gebelt, J. (2016). Menšinové nábožensko-etnické skupiny na Blízkém východě. In: J. Gebelt a kol., *Ve stínu islámu. Menšinová náboženství na Blízkém východě* (pp. 11–38). Praha: Vyšehrad.

Georgiev, J. (2002). Historické souvislosti sovětské invaze do Afghánistánu. *Mezinárodní vztahy*, 15(1), 58–72.

Hamar, E. (2008a). Náboženství a etnicita. In: Z. R. Nešpor, D. Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství* (pp. 218–223). Praha: Sociologické nakladatelství.

Hamar, E. (2008b). Náboženství v diaspoře. In: Z. R. Nešpor, D. Václavík a kol., *Příručka sociologie náboženství* (pp. 243–247). Praha: Sociologické nakladatelství.

Havelka, J. (1961). *Afghánistán tajuplnost zbavená*. Praha: Lidová demokracie.

Holečková, M. E. (2013). Konfliktní lekce z internacionalismu. Studenti z „třetího světa“ a jejich konfrontace s českým prostředím 1961–1974. *Soudobé dějiny*, 13(1–2), 158–179.

Horák, S. (2008). Začarované kruhy afghánské. *Obrana a strategie*, 8(2), 5–18.

- Hrabcová, M. (2015). *Vztah muslimské rodiny k české škole. Význam kulturních a náboženských specifík u rodin z Blízkého Východu*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.
- İçduygu, A., & Karadağ, S. (2018). Afghan migration through Turkey to Europe: seeking refuge, forming diaspora, and becoming citizens. *Turkish Studies*, 19(3), 482–502.
- Janků, T. (2018). Šiitské kulturní centrum v Brně: Nová podoba boje o mešity v ČR? *Sacra*, 16(1), 40–55.
- Jenkins, R. (2014). *Social identity*. Fourth edition. London and New York: Routledge.
- Jenková, P. (2009). *Náročné životní situace, se kterými se setkávají uprchlíci z Afghánistánu žijící v České republice*. Bakalářská práce. Praha: Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.
- Jiráčková, K., Kollárová, A., & Kramářeková, V. (2017). Mladí muslimové v České republice. In: P. Rosůdek a kol., *Sondy do studia (o) islámu v období „migrační krize“* (pp. 143–171). Praha: Dokořán.
- Kalibová, K., Petruželka, B., & Walach, V. (2017). Islámofobie a násilí z nenávisťi v České republice. In: B. Ostránský (Ed.), *Islámofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (pp. 249–268). Praha: Vyšehrad.
- Kantarová, K. (2006). Mediální boj o mešitu v Teplicích. In: *Cizinci, naši a média. Mediální analýzy* (pp. 54–58). Praha: Multikulturní centrum Praha, o.s..
- Kisch, E. E. (1953). *Asie od základů změněná*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- Kropáček, L. (2014). Alois Musil a jeho svět islámu: nový zájem a poznatky. In: P. Žďárský (Ed.), *Alois Musil. Ze světa islámu* (pp. 7–11). Praha: Akropolis.
- Kropáček, L. (1999). Muslimové na severní obloze: muslimové v zemích Evropské unie In: L. Kropáček., E. Gombár, D. Marková, L. Obuchová, (Eds.), *Variace na Korán. Islám v diaspoře* (pp. 13–52). Praha: Orientální ústav Akademie věd ČR.
- Kropáček, L. (2011). Počátky muslimských menšin ve střední Evropě. *Historická sociologie*, 3(1), 23–39.
- Leichtová, M., & Piknerová, L. (2013). *Rozvojová spolupráce východního bloku v době studené války*. Praha: Dokořán.



- Linhartová, L., & Janků, T. (2016). Muslimové o Češích: anketa mezi muslimy. In: D. Topinka (Ed.), *Muslimové v Česku* (pp. 367–381). Brno: Barrister & Principal.
- Lomová, E. (2010). *Role v rodině a migrace: případ afghánských rodin v České republice*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze.
- Marek, J. (1987). *Afghánistán*. Praha: Nakladatelství svoboda.
- Marek, J. (2003). *Stručná historie státu. Afghánistán*. Praha: Libri.
- Marek, J. (2006). *Dějiny Afghánistánu*. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny.
- Mendel, M. (2016). *Muslimové a jejich svět*. Praha: Dingir.
- Mendel, M., Ostránský, B., & Rataj, T. (2007). *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.
- Musil, A. (1936). *Země Arijců. Nový Iran, nový Afganistan*. Praha: Melantrich.
- Mykiska, M. (2001). *Afghánistán, prach a růže. Putování Afghánistánem z Tálíbanu a po jeho pádu*. Příbram: MTM.
- Nešpor, Z., & Lužný, D. (2007). *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Novák, M. (2020). *Džihád proti Kremlu. Sovětská válka v Afghánistánu a zrod Al-Káidy*. Praha: Epoque.
- Ostránský, B. (2014). *Atlas muslimských strašáků. Aneb vybrané kapitoly z „mediálního islámu“*. Praha: Academia.
- Ostránský, B. (2016). Muslim nebo „šarítský kyborg“? In: B. Ostránský, O. Beránek (Eds.), *Stíny minaretů. Islám a muslimové jako předmět českých veřejných polemik* (pp. 213–225). Praha: Academia.
- Ostránský, B. (Ed.), *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*. Praha: Vyšehrad.
- Paleček, M. (2008). Identita – podivný pojem. *AntropoWebzin*, 4(1), 62–71.
- Pavlíková, E. (2012). *Muslimští migranti a český sekulární stát*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Peek, L. (2005). Becoming Muslim: The development of a religious identity. *Sociology of Religion*, 66(3), 215–242.

- Pelikán, P. (2001). Afghánci. In: T. Šišková (Ed.), *Menšiny a migranti v České republice. My a oni v multikulturní společnosti 21. století* (pp. 45–52). Praha: Portál.
- Platt, L. (2014). Is there assimilation in minority groups' national, ethnic and religious identity? *Ethnic and Racial Studies*, 37(1), 46–70.
- Rashid, A. (1999). The Taliban: Exporting extremism. *Foreign Affairs*, 78(6), 22–35.
- Rubin, B. (1999). Afghanistan under the Taliban. *Current History*, 98(1), 79–91.
- Sadat, M. H. (2008). Hyphenating Afghaniyat (Afghan-ness) in the Afghan diaspora. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28(3), 329–342.
- Saidi, S. (2019). Migration and redefining self: Negotiating religious identity among Hazara women in Germany. *Anthropology of the Middle East*, 14(2), 77–96.
- Silverman, D. (2005). *Ako robiť kvalitatívny výskum: praktická príručka*. Bratislava: Ikar.
- Šebek, T. (2015). *Mise Afghánistán. Český chirurg v zemi lovců draků*. Praha a Litomyšl: Paseka.
- Šlerka, J., & Fiala, J. (2017). O sebezprezentaci stránky islám v ČR nechceme na českém Facebooku. In: B. Ostránský (Ed.), *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (pp. 235–244). Praha: Vyšehrad.
- Štampach, I., (2017). Motivace islamofobních (antiislamistických) postojů zejména v České republice s přínos religionistiky k jejich analýze. In: B. Ostránský (Ed.), *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy* (pp. 179–200). Praha: Vyšehrad.
- Topinka, D. (2010). Etablování muslimů ve veřejném prostoru – kontexty deprivatizace náboženství. In: D. Ryšavý (Ed.), *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Sociologica – Andragogica 2010* (pp. 121–138). Olomouc: Univerzita Palackého.
- Topinka, D. (2015). Role religiozity a etnicity v procesu integrace muslimů-imigrantů do české společnosti. In: K. Černý (Ed.), *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západní společnostech* (pp. 24–63). Praha: Karolinum.
- Topinka, D. (2016). Úvod. In: D. Topinka (Ed.), *Muslimové v Česku* (pp. 9–19). Brno: Brrister & Principal.

Topinková, H., & Topinka, D. (2016). Muslimové v číslech – údaje ze Sčítání lidu, domů a bytů. In: D. Topinka (Ed.) *Muslimové v Česku* (pp. 36–50). Brno: Barrister & Principal.

Tůma, O. (2003). Československo a válka v Afghánistánu 1979-1989. In: J. Pernes (Ed.), *Po stopách nedávné historie. Sborník k 75. narozeninám doc. Karla Kaplana* (pp. 335–342). Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR v Praze.

Tureček, B. (2016). *Blízký východ nad propastí*. Praha: Knižní klub.

Vaňková, M. (2020). Persepolis po česku: Neslyšené hlasy íránských žen žijících u nás. *Acta Facultae filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, 12(2), 44–56.

Verkuyten, M., & Yildiz, A. A. (2007). National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33(10), 1448–1462.

Werbner, P. (2009). Religious identity. In: M. Wetherell, C. Talpade Mohanty (Eds.), *The Sage handbook of identities* (pp. 231–257). London: Sage.

Zajícová, M. (2015). Integrace čečenských azylantů do české společnosti. In: K. Černý (Ed.), *Nad Evropou půlměsíc I. Muslimové v Česku a západní společnostech* (pp. 94–130). Praha: Karolinum.

Zídek, P., & Siebir, K. (2009). *Československo a Blízký východ v letech 1948-1989*. Praha: Ústav mezinárodních vztahů.

Ziemke, K. (1941). *Tajemný Afghánistán*. Praha: Orbis.

### **Online zdroje:**

BBC Persian. (2021). بایدن: زمان آن رسیده تا طولانی‌ترین جنگ آمریکا پایان یابد؛ غنی: نیروهای ما قادر به دفاع هستند. *Bbc.com* (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.bbc.com/persian/afghanistan-56749317>.

Beneš, Z. (2017). Zeitgeschichte. *Sociologická encyklopedie* (online, cit. 25. 06. 2021). Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Zeitgeschichte>.

Čermáková, M. (2018). Gender. *Sociologická encyklopedie* (online, cit. 25. 06. 2021). Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Gender>.

Černý, K., & Rendek, Z. (2019). Czech Republic. *Yearbook of Muslims in Europe* (online, cit. 19. 02. 2021). Dostupné z: [https://referenceworks.brillonline.com/entries/yearbook-of-muslims-in-europe-online/czech-republic-vol-12-2019-COM\\_122019CZE](https://referenceworks.brillonline.com/entries/yearbook-of-muslims-in-europe-online/czech-republic-vol-12-2019-COM_122019CZE).

České noviny. (2021). USA stáhnou vojáky z Afghánistánu do 11. září, odejdou i jednotky NATO. *Ceskenoviny.cz* (online, cit. 19. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.ceskenoviny.cz/zpravy/blinken-jednotky-nato-sladi-odchod-z-afghanistanu-s-usa/2021980>.

Česko-afghánská smíšená obchodní komora v České republice. (2005). Webové stránky. *Obchodnikomora.cz* (online, cit. 19. 04. 2021). Dostupné z: <http://www.obchodnikomora.cz/index.html>.

Česko-slovensko-afghánská obchodní komora. (Online, cit. 19. 04. 2021). Dostupné z: <https://csachamber.com/#uvod>.

ČSÚ (Český statistický úřad). (2020a). Azyl udělen - počet rozhodnutí v jednotlivých letech (1. 1. 1997 - 31. 12. 2019). *ČSU.cz* (online, cit. 19. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.czso.cz/documents/10180/125507871/290027200208.pdf/87091e71-beef-484d-a5c8-784e9b2a0a97?version=1.3>.

ČSÚ (Český statistický úřad). (2020b). Udělená státní občanství ČR azylantům v letech 2000–2019. *ČSU.cz* (online, cit. 19. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.czso.cz/documents/10180/125507871/290027200209.pdf/5bb626c0-a404-423b-9179-fa4f08083171?version=1.3>.

ČSÚ (Český statistický úřad). (2019a). Azyl udělen - počet rozhodnutí v jednotlivých letech (1. 1. 1997 - 31. 12. 2019). *ČSU.cz* (online, cit. 21. 02. 2021). Dostupné z: [https://www.czso.cz/documents/11292/32579082/c02R22\\_2019.pdf](https://www.czso.cz/documents/11292/32579082/c02R22_2019.pdf).

ČSÚ (Český statistický úřad). (2019b). Doplnková ochrana udělena - počet rozhodnutí v jednotlivých letech; září 2006 - prosinec 2019. (online, cit. 21. 02. 2021). Dostupné z: [https://www.czso.cz/documents/11292/32579082/c02R24\\_2019.pdf](https://www.czso.cz/documents/11292/32579082/c02R24_2019.pdf).

ČSÚ (Český statistický úřad). (2019c). Počet žádostí o mezinárodní ochranu podle státní příslušnosti a roků zahájení řízení (1. 1. 1998 - 31. 12. 2019). (online, cit. 21. 02. 2021). Dostupné z: [https://www.czso.cz/documents/11292/32579082/c02R21\\_2019.pdf](https://www.czso.cz/documents/11292/32579082/c02R21_2019.pdf).

ČSÚ (Český statistický úřad). (2018). Volby do Poslanecké sněmovny Parlamentu ČR – 1. díl – 2017. (online, cit. 21. 02. 2021). Dostupné z: <https://www.czso.cz/csu/czso/volby-do-poslanecke-snemovny-parlamentu-cr-1-dil-2017>.

Člověk v tísni. (nedat.). Afghánistán. *Clovekvtisni.cz* (online, cit. 18. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.clovekvtisni.cz/co-delame/humanitarni-a-rozvojova-pomoc/afghanistan>.

Evropský parlament. (2020). Azyl a migrace v EU: fakta a čísla. *Europarl.europa.eu* (online, cit. 18. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.europarl.europa.eu/news/cs/headlines/priorities/migrace/20170629STO78630/azyl-a-migrace-v-eu-fakta-a-cisla>.

Fischer, C. (2019). Afghan migration to Germany: History and current debates. *Bpb.de* (online, cit. 16. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/laenderprofile/288934/afghan-migration-to-germany#footnode1-1>.

Grare, F., & Maley, W. (2011). The Afghan refugees in Pakistan. *Reliefweb.int*. (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: <https://reliefweb.int/report/pakistan/afghan-refugees-pakistan>.

In IUSTITIA. (2019). Zpráva o předsudečném násilí v České republice v roce 2017. *In-ius.cz* (online, cit. 1. 3. 2021). Dostupné z: <https://www.in-ius.cz/dwn/zpravy-o-nzn/zpn2017final-cze-web-.pdf>.

Hackett, C. (2017). 5 facts about the Muslim population in Europe. *Pewresearch.org*. (online, cit. 18. 02. 2021). Dostupné z: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/>.

Helsinki Wach. (1985). To die in Afghanistan. A supplement to „Tears, Blood and Cries“: Human rights in Afghanistan since the Invasion 1979 to 1984. *Hrw.org* (online, cit. 04. 03. 2021). Dostupné z: <https://www.hrw.org/reports/1985/afghan1285.pdf>.

Helsinki Wach. (1988). By all parties to the conflict. Violations of the laws of war in Afghansitan. *Hrw.org* (online, cit. 04. 03. 2021). Dostupné z: <https://www.hrw.org/reports/1988/afghan0388.pdf>.

Hora, L. (2020). Náboženství. *Sociologická encyklopedie* (online, cit. 25. 06. 2021). Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/N%C3%A1bo%C5%BEenstv%C3%AD>.

Hubinger, V. (2020). Etnicita. *Sociologická encyklopedie* (online, cit. 25. 06. 2021). Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Etnicita>.

Kraus, J. (2012). Íránské aktivity v Afghánistánu: Konstruktivní nebo destruktivní přístup? (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.obranastrategie.cz/redakce/tisk.php?lanG=cs&xsekce=72823&clanek=73171&>.

Maastricht Graduate School of Governance. (2019). Afghan diaspora in Europe. *Merit.unu.edu* (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.merit.unu.edu/publications/uploads/1576769428.pdf>.

MVČR (Ministerstvo vnitra České republiky). (2021). Cizinci s povoleným pobytem. *Mvcr.cz*. (online, cit. 19. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.mvcr.cz/migrace/clanek/cizinci-s-povolenym-pobytem.aspx>.

Nakonečný. M. (2020). Identita. *Sociologická encyklopedie* (online, cit. 25. 06. 2021). Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/Identita>.

Office for National Statistic. (2019). Population of the UK by country of birth and nationality: 2019. *Ons.gov.uk* (online, cit. 18. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/populationandmigration/internationalmigration/bulletins/ukpopulationbycountryofbirthandnationality/2019>.

Operational portal. (2021). Afghanistan situation. Registered refugees from Afghanistan. *Data2.unhcr* (online, cit. 18, 04. 2021). Dostupné z: [https://data2.unhcr.org/en/situations/afghanistan#\\_ga=2.36032864.1350692466.1617792113-917446560.1615721374&\\_gac=1.262947454.1616676146.CjwKCAjw6fCCBhBNEiwAem5SO9ZaURbbDJNcUS0ggPsZwozlNUukjlxkjNyOSaNtYkOMnMhUsGgxocPgQQAvD\\_BwE](https://data2.unhcr.org/en/situations/afghanistan#_ga=2.36032864.1350692466.1617792113-917446560.1615721374&_gac=1.262947454.1616676146.CjwKCAjw6fCCBhBNEiwAem5SO9ZaURbbDJNcUS0ggPsZwozlNUukjlxkjNyOSaNtYkOMnMhUsGgxocPgQQAvD_BwE)

Seznam Zprávy (2021). Okamura chce v Afghánistánu prodávat české zbraně. Absurdní, diví se kritici. *Seznamzpravy.cz* (online, cit. 18. 06. 2021). Dostupné z: <https://www.seznamzpravy.cz/clanek/okamura-chce-v-afghanistanu-prodavat-ceske-zbrane-absurdni-divi-se-kritici-138997>.

Sliwinki, M. (1988). Demographic, social and ecological consequences of the war in Afghanistan. *Afghandata.org* (online, cit. 04. 03. 2021). Dostupné z: [http://www.afghandata.org:8080/xmlui/bitstream/handle/azu/3245/azu\\_acku\\_pamphlet\\_ds371\\_2\\_s65\\_1988\\_w.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.afghandata.org:8080/xmlui/bitstream/handle/azu/3245/azu_acku_pamphlet_ds371_2_s65_1988_w.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

Smouter, K. (2015). Dit is het Nederland van 44.000 Afghanen. *Decorrespondent.nl* (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: <https://decorrespondent.nl/2826/dit-is-het-nederland-van-44-000-afghanen/475317125712-6199981d>.

Statista. (2021). Anzahl der Ausländer aus Afghanistan in Deutschland von 2010 bis 2020. *De.statista.com* (online, cit. 16. 04. 2021). Dostupné z: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/464108/umfrage/auslaender-aus-afghanistan-in-deutschland/>.

Statistik Austria. (2020). Bevölkerung nach Staatsangehörigkeit und Geburtsland. *Statistik.at* (online, cit. 18. 04. 2021). Dostupné z: [http://www.statistik.at/web\\_de/statistiken/menschen\\_und\\_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung\\_nach\\_staatsangehoerigkeit\\_geburtsland/index.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_staatsangehoerigkeit_geburtsland/index.html).

Statistics Sweden. (2018). Population by country of birth, age and sex. Year 2000 – 2020. *Statistikdatabasen.scb.se* (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: [http://www.statistikdatabasen.scb.se/pxweb/en/ssd/START\\_BE\\_BE0101\\_BE0101E/FodelselandArK/?rxid=b83e5bbd-958a-4655-aa40-486ba2ca09a3](http://www.statistikdatabasen.scb.se/pxweb/en/ssd/START_BE_BE0101_BE0101E/FodelselandArK/?rxid=b83e5bbd-958a-4655-aa40-486ba2ca09a3).

Statistic Finland. (2018). Population. *Stat.fi* (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: [http://www.stat.fi/tup/suoluk/suoluk\\_vaesto\\_en.html#foreigners](http://www.stat.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto_en.html#foreigners).

Tolo News. (2021). تأکید گلبدین حکمتیار بر ایجاد یک حکومت انتقالی در افغانستان. *Tolonews.com* (online, cit. 17. 04. 2021). Dostupné z: <https://tolonews.com/fa/afghanistan-171524>.

UNHCR. (1997). UNHCR CDR background paper on refugees and asylum seekers from Afghanistan. *Refworld.org* (online, cit. 15. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.refworld.org/docid/3ae6a6440.html>.

UNHCR. (2003). More than 300,000 Afghan refugees return from Pakistan, Iran. *Unhcr.org* (online, cit. 15. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.unhcr.org/news/latest/2003/7/3f0ee70f4/300000-afghan-refugees-return-pakistan-iran.html>.

Willner-Reid, M. (2017). Afghanistan: Displacement challenges in a country on the move. *Migrationpolicy.org* (online, cit. 18. 04. 2021). Dostupné z: <https://www.migrationpolicy.org/article/afghanistan-displacement-challenges-country-move>.