

Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku¹

Část čtvrtá – Religiozita reemigrantů. Závěry.

Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornofová, Marek Jakoubek

Vysídlením sudetských Němců z českého a moravského pohraničí spolu s migrací obyvatel pohraničí české a okrajově i jiných národností² do vnitrozemí vznikly poměrně rozsáhlé neobydlené nebo jen řídce obydlené příhraniční prostory, které bylo potřeba nově osídlit.³ Ruku v ruce s touto potřebou šla snaha československé vlády soustředit všechny zahraniční krajany do vlasti, aby se zde spolupodíleli na její poválečné obnově, dokumentovaná vládní výzvou krajanům k návratu do vlasti,⁴ i zájem těchto krajanů po zlepšení sociálního postavení ve spojení s nacionální a sociální idealizací poválečného Československa.⁵ Vznikla tak vlna tzv. reemigrací, mezivládními dohodami garantovaných transferů obyvatel české a slovenské národnosti z Říše, Sovětského svazu, Polska, Francie, Maďarska, Jugoslávie a dalších států, mezi nimiž nechyběl ani rumunský Banát

¹ Studie vznikla na základě terénního antropologického a religionistického výzkumu ve Svaté Heleně a Vojvodovu (září–říjen 1999), v novoosídlenecých obcích na jižní Moravě (leden 2000) a v Chebu (únor 2000). Materiály z tohoto výzkumu, zejm. fotodokumentace a magnetofonové nahrávky, jsou k dispozici v knihovně UK IZV a v archivu autorů. První část této studie „Počátky Svaté Heleny“ vyšla v *Lidě města*, 2, 1999, s. 64–86, druhá „Rozkol na Svaté Heleně a další náboženský vývoj obce“ v *Lidě města*, 4, 2000, s. 112–141, třetí „Vojvodovo, obec denominačního typu“ v *Lidě města*, 5, 2001, 62–86.

² Máme zde na mysli především Slováky, tzv. Moravce a moravské Chorvaty. K tomu podrobněji Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí od května 1945. Historická analýza doplněná kvantitativní sociologickou sondou*. Praha 1996, s. 13.

³ Tak z námi sledovaných jihomoravských obcí byly (téměř) zcela vysídleny Dolní Dunajovice, původně převážně německé, německo-chorvatský Nový Přerov a chorvatský Frélichov (dnešní Jevišovka). Na situaci jiného regionu bylo prokázáno, že se „nepodařilo nahradit populační úbytek způsobený odchodem německého etnika v letech 1945–1947“ (Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí*, c.d., s. 28) a tento obecný závěr platí i zde.

⁴ Heroldová, Iva: *Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy*. In: *Češi v cizině*, 1996, č. 9, s. 94.

⁵ *Ibid.*, s.94; též: *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků po 2. světové válce*. In: *Češi v cizině*, 1986, č.1, s. 157; Secká, Milena: *Češi v Rumunsku*. In: *Češi v cizině*, 1996, č. 9, s. 100–101.

a Bulharsko,⁶ do někdejší vlasti. Reemigrace probíhaly pod poměrně přísnou státní kontrolou v letech 1947–50, s nástupem komunistické vlády v Československu a dalších státech střední a východní Evropy však byly výrazně utlumeny a vlastně jen dožívaly. Jejich vlastním průběhem, poměrně dobře dokumentovaným v dosavadní odborné literatuře,⁷ se zde však zabývat nebudeme. Budeme věnovat pozornost skutečnostem studovaným dosud jen velmi okrajově (v případě banátských reemigrantů) anebo vůbec ne (v případě vojvodovských),⁸ religiozité těchto reemigrantů a její transformaci v Československu od konce let čtyřicátých do současnosti. Již starší výzkumy zde totiž konstatovaly, byť s dobovým negativním přídechem, že „odlišnost víry působila dezintegračně [ve vztahu ree-

⁶ Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí*, c.d., s. 15, uvádí přesné počty reemigrantů. Alespoň pro případ Rumunska (okolo 3 000 osob) a Bulharska (5208 osob) však dlužno jeho údaje opravit. Z Rumunska se vystěhovalo asi 30 000 osob, z toho z Banátu okolo 10 000 osob (přesný údaj není dostupný; o reemigraci zažádalo 7952 osob, nebyla však všem povolena, na druhou stranu jí předcházela nijak nepodchybená tzv. černá reemigrace, jejíž velikost odhaduje M. Secká na 3 000–4 000 osob). K tomu srv. Jech, Jaromír – Secká, Milena – Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga: České vesnice v rumunském Banátě. In: *Češi v cizině*, 1992, č. 5, s. 172; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 101. V případě Bulharska tolik Čechů a Slováků v zemi ani nikdy nežilo a celkový počet oficiálních reemigrantů z této země dosáhl jen 963 osob. Srv. Heroldová, Iva: Vystěhovalectví, c.d., s. 94.

⁷ Reemigraci banátských Čechů se již věnovala řada autorů. Základní práce představují: Jech, J. a kol.: České vesnice, c.d., s. 171–177; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 96–104. Okrajově se touto problematikou zabývali také: Haišman, Tomáš – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: Stabilizace, společenská a kulturní integrace obyvatelstva pohraničních obcí v jižních Čechách a na severní Moravě (Benešov nad Černou, o. Č. Krumlov, Branná, o. Šumperk. *Český lid*, 70, 1983, č. 1, zejm. s. 28; Heroldová, Iva: Reemigrace, c.d., s. 153–164; Navrátilová, Alexandra: Zanikání tradičních religijních prvků v přesídlenecyckých obcích jihomoravského pohraničí. *ČMM*, 59 – *Ethnographica* 9, 1974, s. 225–229; Robek, Antonín – Heroldová, Iva: K etnické problematice Československa, zvláště českého pohraničí, po druhé světové válce. *Český lid*, 70, 1983, č. 1, zejm. s. 7. Autobiografické vylišení poválečné reemigrace, adaptace na změněné poměry a postupné integrace do české společnosti poskytuje kniha Hruza, František: *Ze Svaté Heleny do Čech*. Ostrava 1995, zejm. s. 31–65. Badatelský zájem o problematiku reemigrace bulharských Čechů a Slováků naproti tomu byl daleko menší, ve všech níže uvedených studiích je to téma zcela marginální: Heroldová, Iva: Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In: *Češi v cizině*, 1996, č. 9, s. 94; Penčev, Vladimír: Tempus edax rerum ili Za minaloto i nastojajsteto na vojvodovskite Čechi. In: *Čechi v Balgarija, Istorija i tipologija na edna civilizatorska rolja*, sv. 2. Komemorativno razključenje na „chomo bochemikus.“ Sofia 1996, s. 53–68; Vaculík, Jaroslav: Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950. *Český lid*, 70, 1983, č. 2, s. 82–84. Základní informace o reemigracích poskytuje i třetí resp. druhá část naší studie.

⁸ Tématem se sice zabývá práce Navrátilová, Alexandra: *Zanikání*, c.d., všichni respondenti našeho výzkumu však důrazně popírají, že by se kdy setkali s jakýmkoli etnologickým výzkumem a ani o ničem takovém neslyšeli. Viz pozn. č. 1. Důvodem zřejmě je skutečnost, že Navrátilová studovala reemigranty z jiných oblastí (nikde přesně nespecifikuje areál svého výzkumu) a do značné míry podobnou problematiku bulharských reemigrantů, o níž se zřejmě dozvěděla ze sekundárních zdrojů, pouze zahrnula do výsledků svého výzkumu.

migrantů k českému prostředí], uzavírala skupinu do sebe, napomáhala k její endogamnosti," a přestože „vliv kostela a vůbec náboženství ve společenském životě novoosídlenecké vesnice během poválečného období podstatně zeslábl ... návštěva kostela, dodržování církevních obřadů rodinných a vánočních, se [i] dnes udržuje."⁹ Tuto skutečnost, tak ostře se odlišující od matrikového náboženství a zanedlouho i výrazného ateismu příslušníků české poválečné vnitřní migrace,¹⁰ můžeme jednoznačně potvrdit. Dlužno však dodat, že mnohé z tohoto religijního sebevymezení u příslušníků druhé generace reemigrantů, zmíněným výzkumem pochopitelně nepostižené, postupně mizí. Zaměříme se dále i na tzv. reemigraci 90. let, na masový odchod svatohelenských a dalších banátských Čechů do Československa a později České republiky po pádu komunistické vlády v Rumunsku. Této poměrně rozsáhlé migrační vlně byla dosud věnována jen nedostatečná pozornost,¹¹ i zde si budeme všimát zejména religiozity a jejího vývoje. Je totiž nepochybné, že právě reemigrace 90. let výrazným způsobem ovlivnila a do značné míry i – můžeme-li tak říci – znovuoživila náboženský život rumunských reemigrantů z konce let čtyřicátých.

Předně a podrobněji se budeme věnovat reemigračnímu okruhu bulharskému. Tato problematika totiž dosud studována nebyla a právě nezámem etnologů a etnohistoriků o toto (a pouze toto) badatelské pole způsobil, že zde nedošlo k sekundárnímu ovlivnění informátorů provedeným výzkumem, tak výraznému v případě banátských Čechů.¹² Vojvodovští reemigranti tak, byť ve formě zkratkovité a nepřesné, jako jediní udržují zlomky skutečné historické paměti na odchod jejich předků z Čech a jeho důvody,

⁹ Robek, Antonín – Heroldová, Iva: K etnické problematice, c.d., s. 7. Roli náboženství v životě reemigrantů vojvodovských dobře ilustruje prostor, který jim ve svých pamětech dává pí. Amálie Hružová, jejich více než polovinu tvoří vyprávění o církevních záležitostech a mezi-církevních sporech nebo o vlastním náboženském životě. Hružová, Amálie: *Vzpomínky sestry Amálie Hružové na stěhování z Rumunska do Bulharska a z Československa [sic] do Rumunska*. Předčítá P. Pichová. Magnetofonový záznam nahraný v Dolních Dunajovicích 7. 8. 1999 neznámým sběratelem. Kopie tohoto záznamu kolují mezi vojvodovskými reemigranty na jižní Moravě, námi získaná kopie je uložena v knihovně IZV UK. Viz pozn. č. 1.

¹⁰ Tak pro novoosídlenecké obce pravobřežního Litoměřicka (osídlené vnitřní migrací, srv. Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí*, c.d., s. 22–26) bylo řečeno, že „nové obyvatelstvo české ... národnosti bylo ve své většině ateistické nebo alespoň v poválečné materialistické atmosféře nepocítovalo [sic] k náboženským a církevním hodnotám ... významnější vazby“ (ibid., s. 20). Stejně tomu bylo i jinde.

¹¹ Jedinou studií na dané téma vypracovala Secká, Milena: *Migrace Čechů z Rumunska do České republiky (bývalé ČSFR) a vývojové aspekty jejich adaptačního procesu*. *Český lid*, 70, 1993, č. 3, s. 177–183. Jde o práci velmi kvalitní, bohužel však rychle zastarávající (jedná se o studium aktuálně probíhajícího jevu).

¹² Viz v první části přítomné studie, s. 70–72.

stejně jako na důvody jejich další migrace do Bulharska, zatímco Češi banátští jen opakuji – jak se ukázalo, zřejmě mylné¹³ – závěry dosavadních etnohistorických výzkumů.¹⁴ Dozvídáme se tak, že jejich předkové z Kolínska a Pardubicka z Čech odešli „pro víru“ nebo dokonce „pro kalich“ v „době temna“ po Bílé hoře.¹⁵ Původně prý šli dva bratři do Banátu a Transylvánie do války a „když byli ... v Banátě, tak si tam vyhlídli místo, kam by se mohli nastěhovat“ a za nimi přišli jejich příbuzní a známí.¹⁶ Jinak řečeno, podle námi nastíněné geneze českých enkláv v Banátu a v Bulharsku, prvními českými osadníky v Banátu byli středovýchodočeští toleranční sektáři transmigrovaní z Čech k hraničářskému vojsku. Když jim byl dovolen návrat, vrátili se jen proto, aby v Čechách přesvědčili své souvěrce k přesídlení a k potomnímu založení nekatolické obce (počátek 19. století), nyníjší Svaté Heleny. Posuny v absolutní dataci a někdy i významech (odešli dobrovolně x byli transmigrováni státní mocí; „pro víru“, čímž se rozumí metodismus případně darbismus x „pro víru“, čímž rozumíme příslušnost k netolerovaným náboženským sektám) jsou zajisté dány mnohaletým ústním podáním této tradice a jejím postupným hodnotovým upravením vypravěči. Také odchod „věřící“, tj. sektářské části Svaté Heleny do Bulharska a založení Vojvodova byl podle těchto informátorů, shodně s naším výkladem, motivován povýtce nábožensky.¹⁷ Pro tuto minimální sekundární ovlivněnost vojvodovských reemigrantů výsledky etnohistorické práce¹⁸ je pro nás jejich studium nesmírně závažné a je mu třeba věnovat patřičnou pozornost.

Vojvodovští a okrajově i další bulharští Češi a Slováci byli reemigrováni ve třech transpotech na přelomu let 1949/1950 zejména na jižní Mora-

¹³ Viz první část přítomné studie, s. 72–82; srv. také Nešpor, Zdeněk R.: Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio, revue pro religionistiku*, 7, 1999, č. 2, s. 135–141.

¹⁴ Srv. pozn. č. 24–25 na s. 70 v první části.

¹⁵ Hružová, Amálie: Vzpomínky, c.d., nečíslováno; shodně hovoří i p. Alois Filip a manželé Skalákoví z N. Přerova, p. Blahoslav Hružka z Drnholce ad. Viz pozn. č. 1.

¹⁶ Hružová, Amálie: Vzpomínky, c.d., nečíslováno.

¹⁷ Když působením učitele Chorváta „začali chápat tyhle [náboženské až sektářské] pravdy“, a tento byl poté vyhoštěn, začal na Svaté Heleně kázat clopodijský farář Vincenc Jouza, ale „my jsme z takového kázání neměli nic“. Následoval odchod těchto „věřících“ do Bulharska. Hružová, Amálie: Vzpomínky, c.d., nečíslováno. Srv. ve třetí části přítomné studie.

¹⁸ Jediným případem takového ovlivnění by mohl být p. Alois Filip z Nového Přerova, který nás explicitně upozornil, že ve Vojvodovu nikdy nebyli „sobotáři“, tj. adventisté sedmého dne. Protože tomu tak skutečně bylo, zdálo by se, že se musel alespoň částečně seznámit s dosavadní sekundární literaturou, která to mylně tvrdí (srv. pozn. č. 63 ve druhé části). Spíše však máme za to, že zde jde o reflexi až československé zkušenosti, okolí Nového Přerova totiž bylo osídleno reemigranty z Maďarska a Rumunska, mezi nimiž se adventisté vyskytují.

vu.¹⁹ Bylo tak splněno jejich přání být osazeni v zemědělské oblasti, svým charakterem alespoň připomínající bulharské podmínky.²⁰ Někdejší zemědělci respektive spíše tzv. kovozemědělci zde našli zaměstnání podobného typu, jaké vykonávali v Bulharsku, pouze se přizpůsobovali místním klimatickým a tedy i agrotechnickým podmínkám. Jejich asimilaci a jistý stupeň integrace do společnosti novoosídleneckých obcí to zajisté značně usnadnilo. Hlavními zaměstnavateli těchto reemigrantů na dlouhou dobu zůstaly státní statky v Hrušovanech nad Jevišovkou, Valticích a Znojmě,²¹ mimo jiné i proto, že reemigranti bydleli v jejich deputátních domech a neměli mnoho možností opatřit si jiné bydlení. Vznikly tak stabilní částecně reemigrantské obce na Mikulovsku, které si svůj charakter udržují dodnes přes značnou migraci zejména mladší části populace do okolních měst (Hodonín, Mikulov). Mezi nejvýznamnější patří Březí, Dolní Dunajovice, Drnholec, Hrušovany, Jevišovka (dříve Frélichov), Kuchařovice, Nový Přerov, Valtice a Vlasatice.

Hlavním poznávacím rysem těchto novoosídleneckých obcí přitom dodnes zůstává existence metodistických nebo tzv. křesťanských sborů či alespoň značného počtu věřících těchto konfesí.²² Konfesní rozrůzněnost vojvodovských Čechů na majoritní skupiny metodistů a darbistů a okrajové nazareny přitom po reemigraci zůstala zachována, shodně však trval i umírněný denominační charakter těchto věřících.²³ Náboženské rozdíly jednotlivých skupin postupně – již ve Vojvodovu – mizely, pro novoosíd-

¹⁹ Z našich informátorů manželé Anna a Štěpán Skalákoví z Nového Přerova a pí. Ethel Skaláková z Dolních Dunajovic pocházeli z Belinců (Deli Orman), byly to však případy menšinové. Reemigrace z Belinců přitom neznamená popření vojvodovského původu těchto: belinečtí Češi a Slováci do této obce přišli v r. 1935 z Vojvodova (viz pozn. č. 48 ve třetí části). Nezájem intelektuálně laděných a sociálně výše postavených Čechů sofijských o reemigraci vysvětluje Heroldová: „Omezené možnosti uplatnění reemigrantů, stejně jako opatření národní a demokratické revoluce přerůstající v socialistickou, postupně, ale důrazně plněné, odradily od návratu nejen majetnější krajany, ale ... i úředníky a představitele inteligence.“ Heroldová, Iva: Reemigrace, c.d., s. 156. K bulharské reemigraci vůbec srv. táz: Vystěhovalectví, c.d., s. 94; Vaculík, Jaroslav: Bulharští Češi, c.d., s. 84.

²⁰ Dopis Československého národního domu T. G. Masaryka ve Vojvodovu předsedovi vlády ČSR z 1. 8. 1945. Heroldová, Iva: Vystěhovalectví, c.d., s. 94.

²¹ Ibid., s. 94.

²² Metodistické sbory dnes sídlí v Jevišovce, Mikulově, Novém Přerově a Valticích, křesťanské sbory v Dolních Dunajovicích (největší křesťanský sbor v ČR), Kuchařovicích, Hodoníně a Mikulově. Metodisté z Dolních Dunajovic dojíždějí do Mikulova či Valtic, věřící křesťanských sborů z Březí, Hrušovany a Vlasatic do Dolních Dunajovic nebo Nového Přerova. Srv. Přehled shromáždění: Křesťanské sbory v České republice. In: *Cestou života*. 365 sestav duchovních úvah na každý den roku 1999. Ostrava – Kunčičky b.d. [?1998], s. 215–220.

²³ K tomu podrobněji ve třetí části přítomné studie.

lenecké obce bulharské reemigrace platí naprostá občanská vzájemnost, a to i s novoosídlenci z jiných oblastí. Základní prvky rodinné obřadnosti, zejména svatby, křtiny a pohřby jsou vždy záležitostí celé lokální skupiny,²⁴ nesetkáváme se zde ani např. s náboženskou endogamií, dobře známou u reemigrantů ze Svaté Heleny i odjinud.²⁵

Na tomto místě je třeba upozornit na vztah vojvodovských „darbistů“ a reemigrovaných příslušníků „křesťanských sborů“. Naši jihomoravští informátoři shodně tvrdí, že „darbisty“ nikdy nebyli a nebyl jimi ani nikdo jiný ve Vojvodovu, šlo prý jen o vnější označení, de facto nadávku, kterou je častovali příslušníci ostatních denominací v obci.²⁶ Z našeho výzkumu ve Vojvodovu však víme, že tato informace je nepravdivá, název „darbisté“ (a žádný jiný) se zde dodnes udržuje mezi všemi zbylými Čechy a Slováky včetně potomků někdejších příslušníků tohoto vyznání.²⁷ Křesťanské sbory se k darbismu totiž mají – můžeme-li použít tohoto přirovnání – jako umírněný pokorandovský utrakvismus k někdejšímu pražskému křídlu husitství včetně občasného záměrného popírání jiné než genetické souvislosti s tímto hnutím. Jinak řečeno, křesťanské sbory (jinak též „otevření“ nebo „svobodní bratři“) sice geneticky, věroučně i ortoprakticky bezvýhradně navazují na darbismus, tuto návaznost však výrazně zlehčují či dokonce popírají. Důvodem jsou některé vnější okolnosti, které darbistické hnutí zdiskreditovaly v očích veřejnosti.²⁸ Nemuselo přitom jít a zřejmě ani nešlo o okolnosti týkající se vojvodovských darbistů, tito však, poté co přišli do Československa, se zapojili do zdejšího darbistického hnutí, které již tehdy neslo název křesťanské sbory, splynuli s ním a toto označení přijali za své. Teprve zpětně patrně došlo k reinterpretaci vojvodovského „darbismu“ na „křesťanské sbory“. Ať jsou však důvody tohoto náboženského sebevymezení jakékoli, v této studii důsledně dodržujeme vlastní označení těch kterých náboženských skupin. V případě Vojvodova tedy hovoříme o „darbismu,“ v případě novoosídleneneckých jihomoravských obcí o „křesťanských sborech,“ přestože ve většině případů jde o tytéž osoby, respektive

²⁴ Viz pozn. č. 1. Signifikantní je, že ani dětem nikdo nebránil v návštěvě jiných náboženských shromáždění, včetně třeba katolického kostela „zvlášť na svátky, jsou tam hezcí“ (!). Tak p. Blahoslav Hrůza z Drnholce, viz pozn. č. 1.

²⁵ K religiozitě svatohelenských reemigrantů níže v textu, dále Navrátilová, Alexandra: Zanikání, c.d., s. 225. Navrátilová areál svého výzkumu blíže nespecifikuje (viz pozn. č. 8), z jejího příkladu tajné náboženské obřadnosti soudíme nejspíše na reemigranty z oblasti pravoslavné nebo katolické.

²⁶ Tak zejm. p. Alois Filip z Nového Přerova a p. Blahoslav Hrůza z Drnholce. Viz pozn. č. 1.

²⁷ Viz pozn. č. 1, srv. dále třetí část této studie.

²⁸ Srv. pozn. č. 59 ve třetí části studie.

jejich potomky. Vzájemná souvislost těchto dvou konfesí a snaha o věrnost pramenného užívání pojmů nás k tomu, máme za to, sdostatek opravňuje.

Bylo již řečeno, že krátce po reemigraci byly v novoosídleneckých obcích ustaveny metodistické a darbistické sbory. Tak již v roce 1949 požádali obyvatelé Nového Přerova MNV o přidělení společného domu, kde by se mohli scházet metodisté i příslušníci křesťanských sborů k náboženským obřadům.²⁹ Jako jediným poněvadž prvním žadatelům jim bylo vyhověno, byť nastupující komunistický režim a jeho místní exponenti se na tyto aktivity pochopitelně dívali nevraživě. Někdejší hostinec byl částečně upraven, pro dezolátní stav budovy však po roce stržen a za finanční i hmotné pomoci brněnského sboru byla na jeho místě svépomocí vybudována důstojná modlitebna.³⁰ Metodističtí věřící v ní měli služby Boží dopoledne, křesťanské sbory odpoledne. Nátlak orgánů státní správy – křesťanské sbory nepatřily mezi státem uznané a povolené náboženské skupiny – však donutil většinové příslušníky křesťanských sborů modlitebnu v polovině padesátých let opustit. Pod svá „ochranná křídla“ je vzali brněnští baptisté; pamětníci vzpomínají, že jim zástupci brněnského sboru říkali, že „než vás povolí, můžete být u nás“,³¹ aniž byste opustili svoji víru. Novopřerovští věřící křesťanských sborů tak tvořili zvláštní enklávu brněnského baptistického sboru až do počátku šedesátých let, kdy stát křesťanské sbory uznal a kdy zcela bezproblémově ve smyslu někdejší ústní dohody tento sbor opustili. Jiné křesťanské sbory již takové štěstí neměly. Tak i v Drnholci a Dolních Dunajovicích bylo žádáno o přidělení sborové místnosti, ani v jednom případě však nebyla tato žádost vyslyšena. Věřící tedy pro své účely nelegálně zabrali opuštěné domy, což MNV vyřešily jejich prodejem jiným vlastníkům. Křesťanské sbory jako státem neuznaná a tedy nezákonně se scházející náboženská skupina sice byly mlčky tolerovány, jejich věřící se však museli scházet soukromě a byli státní správou různě perzekvováni. Tento stav trval do oficiálního uznání křesťanských sborů v šedesátých letech, kdy byla ustavena řádná místní shromáždění.³²

Příslušníci metodistické církve měli proti křesťanským sborům výhodu státního uznání. I jim se však orgány státní správy snažily při vykonávání

²⁹ Hruřová, Amálie: „Vzpomínky, c.d, nečíslováno; shodně hovoří i naši informátoři p. Alois Filip a manželé Anna a Štěpán Skalákovi. Viz pozn. č. 1.

³⁰ Hruřová, Amálie: Vzpomínky, nečíslováno.

³¹ Výpověď p. Aloise Filipa, viz pozn. č. 1.

³² Např. výpovědi p. Blahoslava Hruřy z Drnholce, pí. Ethel Skalákové a pí. Anny Hruřové z Dolních Dunajovic. Viz pozn. č. 1.

jejich náboženských obřadů bránit. Tak vedle již zmíněného sboru v Novém Přerově metodisté z Jevišovky žádali o povolení postavit si vlastní modlitebnu, nebylo jim však vyhověno a když našli prázdný dům, kde se začali scházet, i jevišovický MNV jej prodal. Teprve v šedesátých letech, po více než deseti letech soukromých bohoslužeb a náboženských shromáždění, jim bylo dovoleno vystavět si vlastní modlitebnu.³³ Metodistický sbor v Jevišovce ji využíval, s několikaletou přestávkou v období normalizace, až do roku 1997. Tehdy bylo, vzhledem k úbytku příslušníků obou vyznání, v rámci ekumenických snah dosaženo dohody s katolickou církví na společném užívání a vydržování místního kostela sv. Kunhuty. Dnes v něm dopoledne probíhají mše katolické a odpoledne metodistická bohoslužebná shromáždění.

Je třeba ještě upozornit na přenesení některých – již ve Vojvodovu okrajových – náboženských skupin do Československa. Ty zde samozřejmě nebyly povoleny, jejich marginální charakter se postupně prohluboval a s odchodem svých nositelů, některých příslušníků první generace reemigrantů, de facto vymizely. Tak nazareni, podle místního jazykového úzu „nazareti“, se zpočátku soukromě scházeli u Faboukových³⁴ a Supkových³⁵ v Novém Přerově, paulikiáni konali svá shromáždění v Drnholci u Kišů.³⁶ Po smrti hlavních nositelů paulikianismu se ostatní přidali k místním metodistickým nebo křesťanským sborům, někteří snad praktikovali individuální domácí zbožnost. Trvání nazarenského a paulikiánského vyznání mezi současnými potomky reemigrantů se nepodařilo prokázat.

Komunistické státní moci se nepodařilo alespoň v první generaci náboženskou víru vojvodovských reemigrantů vymýtit, a to i přes masivní celospolečenskou propagandu a četná represivní opatření. Vzpomeňme například mezi jihomoravskými novoosídlenci obecného a patrně nikoli zcela nepravdivého přesvědčení, že děti věřících nesměli studovat na vyso-

³³ Podle výpovědi manželů Jany a Martina Plvanových, viz pozn. č. 1.

³⁴ Manželé Anna a Štěpán Skalákoví z Nového Přerova, viz pozn. č. 1. Zde nutno zmínit, že menšina, byť poměrně značná, bulharských reemigrantů v této oblasti pocházela z Podemu a dalších slovenských vesnic. Tito Slovinci byli z většiny nazareni.

³⁵ Výpovědi p. Blahoslava Hružy a manželů Plvanových z Drnholce, p. Aloise Filipa z Nového Přerova. Viz pozn. č. 1.

³⁶ Všichni naši informátoři je vymezují etnický (kázali prý starobulharsky, „doma mluvili paulikiánsky, trochu se to podobalo bulharštině“, říká p. Alois Filip z Nového Přerova), viz pozn. č. 1. To by odpovídalo naší hypotéze o bogomilském původu této náboženské skupiny, srv. pozn. č. 16 ve třetí části. Přítomnost etnických Bulharů, kteří však rozuměli česky, mezi reemigranty z Vojvodova je z toho zřejmá a nepochybná, shodují se na ní i naši informátoři z Vojvodova.

kých školách.³⁷ Na skutečnost „náboženských přežitků“ reemigrantů ostatně s negativním hodnotícím příděchem hojně upozorňuje i dobová literatura.³⁸ S postupnou asimilací a integrací do české společnosti však i zde ve druhé a dalších generacích docházelo k postupnému zmenšování náboženského zájmu. Mladí do kostela chodili jen „dokud museli poslouchat“, tj. asi do čtrnácti až patnácti let.³⁹ Svou roli zde patrně hrálo i denominační pojetí zbožnosti, výrazné zejména ve srovnání se sektářskou zbožností svatohelenských, redukující exkluzivistické vědomí vlastní výlučnosti ve prospěch mezikonfesní plurality a ekumenických snah,⁴⁰ které se v duchovním klimatu socialistického Československa nutně muselo jevit až „příliš smířlivým“, příliš otevřeným. Rozvolnění tradičních vazeb náboženské skupiny ve spojení s politickými i sociálními tlaky okolní společnosti vedlo většinu potomků vojvodovských reemigrantů v šedesátých a sedmdesátých letech k (alespoň vnějšímu) opuštění víry svých rodičů. Podíl věřících respektive aktivních příslušníků metodistických a křesťanských sborů mezi současnými potomky vojvodovských reemigrantů do 30ti let odhadujeme na necelých 10 %, což je podíl blížíící se obecnému zastoupení aktivních věřících tohoto věku v české společnosti. Nemůžeme však souhlasit s dobově podmíněným názorem Alexandry Navrátilové, že příslušníky druhé generace náboženství nezajímá a interpretují je výhradně racionalisticky ve smyslu tvrzení, že vánoční půst je zde proto, aby člověku „alespoň jednou za čas pořádně vyhládlo“.⁴¹ „Víra otců“ je totiž stále držena ve velké úctě, druhá generace reemigrantů si ji připomíná a váží si jí. Tak je tomu i s dochovanými náboženskými knihami.⁴² Podobně účast 2. generace reemigrantů na svrchu zmíněných náboženských rituálech rodinné obřadnosti je značná.

³⁷ Tak např. manželé Anna a Štěpán Skalákoví z Nového Přerova, viz pozn. č. 1.

³⁸ Haišman, Tomáš – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: Stabilizace, c.d., zejm. s. 28; Navrátilová, Alexandra: Zanikání, c.d., s. 228–229; Robek, Antonín – Heroldová, Iva: K etnické problematice, c.d., s. 7.

³⁹ Podle výpovědi manželů Pľvanových z Nového Přerova, shodně např. pí. Ethel Skaláková a pí. Anna Hřůzová z Dolních Dunajovic. Viz pozn. č. 1.

⁴⁰ Srv. pozn. č. 24.

⁴¹ Navrátilová, Alexandra: Zanikání, c.d., s. 227–228. Srv. pozn. č. 8 a 25.

⁴² Tak p. Alois Filip z Nového Přerova uchovává rodinnou Bibli kralickou, vydanou v Čechách (b.m.) 1928 s věnováním na titulní straně: „ALEJZ FILIP/ TOMAŠ PODAREVA/ ABISI VNI ČET ABITĚ/ PŘIVEDLA KPASENI/ ABI TĚ PÁJEŽIŠ VIHLEDAL/ 1934“. Manželé Pľvanovi z Jevišovky vlastní bulharské vydání paulikiánské Bible (vyd. Synod Bulharské církve ve Státní tiskárně v Sofii) z roku 1925, manželé Skalákoví z Nového Přerova Kralickou bibli a kancionál Písňe staré a nové, 5. vyd., Brno – Juliánov b.d. apod. Viz pozn. č. 1.

Přejdeme nyní k popisu religiozity přistěhovalců z rumunské Svaté Heleny a (omezeněji) i dalších českých osad v rumunském Banátu. Srovnáním se skutečnostmi známými z reemigrace vojvodovských nám vyvstanou některé zásadní odlišnosti obou skupin, podmíněné jistě jinými typy výchozího prostředí. Tímto typem byla, jak jsme již napsali, sektářská zbožnost nekatolické části Svaté Heleny naproti denominační zbožnosti Vojvodova.

Vzhledem k tomu, že problematika poválečných reemigrací z Banátu byla již v odborné literatuře rozsáhle pojednávána,⁴³ si proto můžeme dovolit jen krátké shrnutí a plně se věnovat studiu náboženských otázek.

Z Rumunska bylo celkem reemigrováno nebo v rámci tzv. černých reemigrací do Československa přišlo okolo 30 000 osob, z toho asi třetina z rumunského Banátu, konkrétně ze Svaté Heleny 580 osob. Hlavní sběrný tábor byl v Chebu. Tam směřovali skoro všichni reemigrovaní, tam byli také úředně evidováni, bylo jim poskytnuto ošacení a něco peněz a odtamtud byli rozesíláni do míst, kde se jim dostalo ubytování a zaměstnání. Ti, kdo se rozhodli pracovat v průmyslu, zůstali většinou v Chebu (jejich naprosto majoritním zaměstnavatelem se stal podnik ESKA) nebo – v menšině případů – odešli do chemických závodů ve Falknově (dnešní Sokolov) a Lovosicích, do Kraslic či do hnědouhelných dolů Žacléřsko-Svatoňovického revíru. První léta po reemigraci tak byla charakteristická značnou migrací novoosídlenců, kteří se stěhovali za zaměstnáním.⁴⁴ Svou roli zde hrála i skutečnost, že původní kovořemědělci nebyli uvyklí českým dělnickým profesím a konečně ani plnému zaměstnání v průmyslu. Zvykali si však rychle. Již v první polovině padesátých let však došlo k protichůdné reakci, k postupnému zpětnému sestěhovávání baptistických reemigrantů ze Svaté Heleny do Chebu (a do Lovosic, kde vytvořili druhý sbor své víry). Toto sestěhovávání bylo podmíněno povýtce nábožensky, možnostmi shromažďovat se na religijní bázi.⁴⁵ Na tomto místě musíme opakovat dříve zmíněnou dodnes platnou skutečnost, že „baptisti sou ve městě a katolíci

⁴³ Viz díla citovaná v pozn. č. 7.

⁴⁴ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 172; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 101. Všechny uvedené údaje potvrzují i respondenti našeho výzkumu, viz pozn. č. 1.

⁴⁵ Tak manželé Anna a František Eliášovi a další informátoři z Chebu, viz pozn. č. 1. Toto tvrzení, dokumentované výpověďmi našich informátorů a dobře doložitelné i postupným vývojem chebského baptistického sboru, stavíme proti dřívějším výkladům, kdy důvody zpětného sestěhovávání byly shledávány ve snaze najít lepší zaměstnání nebo udržovat příbuzenské kontakty (Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 172). Samozřejmě i tyto důvody zde hrály roli, naprosto však nebyly stěžejní.

na vesnici".⁴⁶ Jinak řečeno, v Chebu a v Lovosicích vznikly poměrně silné komunity baptistických reemigrantů ze Svaté Heleny, zatímco katolíci reemigranti ze Svaté Heleny, Gerniku a dalších českých osad v Banátu zůstali rozptýleni po okolních i vzdálenějších vsích.

Praktickým důsledkem tohoto různého, konfesijně podmíněného vztahu k městskému životu, zaměstnání v průmyslu a s tím souvisejícímu vytváření sebevymežující religijní skupiny, byl rozdílný náboženský vývoj baptistických a katolických reemigrantů. Zatímco baptisté již v roce 1949 založili v Chebu své shromáždění (v šedesátých letech si vystavěli modlitebnu) a o něco později k tomu došlo i v Lovosicích, přičemž „shromáždění znamená pro tuto skupinu centrum, uvnitř kterého probíhá veškeré společenské i rodinné dění“,⁴⁷ u katolíků k ničemu takovému nedošlo. Asimilace katolíků do české společnosti právě pro jejich nezájem o náboženské sebevymezení tak byla dokonána již v první generaci reemigrantů, z jejich dětí se k náboženství nehlásil nikdo nebo téměř nikdo. Svou roli zde zajisté hrála i skutečnost, že v malých lokálních komunitách byli vystaveni daleko větším sociálním tlakům majority, že se sami snažili o co nejrychlejší asimilaci, aby se zbavili posměchu za svůj „rumunský“ původ.⁴⁸

Naproti tomu chebští i lovosičtí baptisté tvořili poměrně velké a tudíž společenským tlakům značně odolné skupiny, pro které bylo přinejmenším v první a částečně i ve druhé generaci charakteristické vypjaté izolační pojetí zbožnosti, představované například přísnou náboženskou endogamií skupiny.⁴⁹ Sektářská exkluzivita jejich religiozity, dobře nám známá již ze Svaté Heleny, zůstala zachována a zřejmě jim byla okolím i vyčítána.⁵⁰ Tvořili svébytnou náboženskou skupinu, spravovanou – vedle řádného

⁴⁶ Titíž informátoři. Vztahu této skutečnosti k reemigraci 90. let jsme se podrobněji věnovali ve druhém díle přítomné studie, tam i její interpretace protestantskou „světskou askézí“. Tento výklad se nám zdá oprávněný i zde.

⁴⁷ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 175.

⁴⁸ Ibid., s. 173–175.

⁴⁹ Ibid., s. 175.

⁵⁰ Svědčí pro to naprosto negativní chápání pojmu náboženská „sekta“ mezi svatohelenskými reemigranty, kdy tomu, kdo by je tak označil, hrozí okamžité a trvalé vyhoštění ze skupiny. Tento soud sl. Věry Zapletalové z Chebu, dobré známé chebských baptistů, nám potvrdili i další informátoři. Viz pozn. č. 1. Signifikantní je i skutečnost, že po publikaci článku Zdeňka R. Nešpora o původu svatohelenských nekatolíků v tolerančním sektářství (Nešpor, Zdeňk R.: *Banátští Češi*, c.d.) mu jeden z jejich potomků p. František Hruza z Lovosic odpověděl nesouhlasným osobním dopisem (bez data, odeslaným 26. 1. 2000), ve kterém mj. uvádí, že „označení „toleranční sektáři“ si tato komunita nezaslouží [sic. Naše kurzíva.]“. Srv. i obecně negativní vnímání pojmu „sekta“ v české společnosti, k tomu Lužný, Dušan: *Nová náboženská hnutí*. Brno 1997, s. 132–139.

kazatele – i jejich vlastním laickým kazatelem (dlouho jím byl p. Křivánek), v níž byly silně zastoupeny i nejmladší generace.⁵¹ Vůči tlaku státní správy, reprezentovanému například častými výslechy a pracovními problémy kazatele Křivánka a snad i existencí udavače ve sboru,⁵² byli do značné míry imunní. Právě tato komunita pak začala po pádu komunistické vlády v obou zemích od počátku 90. let 20. století organizovat zprvu pomoc a později i individuální reemigrace svých souvěrců z Rumunska. Ti do baptistického sboru jaksí „vlili novou krev“, protože třeba náboženský život baptistů daleko přesáhl životaschopnost religiozity katolických reemigrantů, přesto se postupně do určité míry vytrácel. Do shromáždění pravidelně docházela jen ztenčující se první a částečně i druhá generace novoosídlenců, přestalo se bezvýhradně dbát na náboženskou endogamii. Ne snad, že by jejich zbožnost ztratila mnoho ze své sektářské výlučnosti, pro nově přišedší se všakjevila až příliš profánní, setkali se zde s jevy na Sváté Heleně nevídanými. Tato „profanizace“, tento „ateismus“ původní části baptistického sboru, který samozřejmě ani zdaleka nedosáhl obecné míry ateismu v české společnosti, si vysvětlovali několika sňatky s „ateistickými“ Čechy a především oním tak obvyklým „ježděním na chatu“. Radikálně se však proti němu postavili.⁵³

Dostáváme se tím k problematice tzv. reemigrace 90. let 20. století, poměrně rozsáhlé vlně individuálních odchodů⁵⁴ z českých vesnic rumunského Banátu do Československa a později České republiky. Tento jev dosud trvá. V polovině roku 1991 tak v ČSFR žilo asi 50 osob původem z Banátu,⁵⁵ o rok později již asi 150,⁵⁶ dnešní stav lze odhadnout na 500–700 osob.⁵⁷

⁵¹ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 175.

⁵² Podle výpovědi manželů Eliášových a dalších baptistů z Chebu, viz pozn. č. 1.

⁵³ Tak manželé Anna a František Eliášovi z Chebu, viz pozn. č. 1. Titíž staví před „zesvětštělou“ část baptistického sboru jednoznačné ultimátum: „musí si vyvolit, chatu nebo shromáždění“.

⁵⁴ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 178 uvádí i důvody: především velkou ekonomickou náročnost a nulovou podporu českého státu této reemigraci. Pozitivní roli zde hrají příbuzenské vztahy a také – v případě baptistů – pomoc chebského baptistického sboru. K tomu dále.

⁵⁵ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 177; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 102.

⁵⁶ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 180.

⁵⁷ Situace je nepřehledná, poněvadž se můžeme opřít jen o vzrůst v rámci chebského baptistického sboru (asi 25–30 rodin, tj. 150–200 osob). Reemigraci katolíků, která směřuje k jejich příbuzným, roztroušeným v malých skupinkách po celé ČR, lze jen odhadovat. Údaje státní správy o celkovém přistěhovalectví z Rumunska pochopitelně nelze použít, poněvadž jeho značnou (a vzhledem k rumunským Čechům evidenčně neoddělenou) část tvoří rumunští Romové. Dalším problémem je skutečnost, že vzhledem k existujícím sociálním výhodám (důchod, nemocenská péče) si v ČR zřídila trvalý pobyt i řada banátských Čechů, kteří fakticky žijí v Rumunsku a přesídlit se nehodlají. Náš odhad však dob-

Většina těchto reemigrantů směřuje za svými příbuznými, účastníky poválečných reemigrací, kteří jim pomáhají nalézt ubytování a zaměstnání (pro získání trvalého pobytu v ČR nezbytné, reemigranti totiž nemají patřičný finanční depozit, který může příslib zaměstnání suplovat) a „bez jejichž pomoci by se nedokázali v nových podmínkách orientovat“.⁵⁸ V případě svatohelenských baptistů hraje naprosto nezanedbatelnou úlohu pomoc chebského sboru, těchto „duchovních příbuzných“, kteří se všemožně snaží příchod do nové vlasti svým souvěrcům ulehčit.⁵⁹ Vedle nábožensky podmíněného imperativu „miluj bližního svého“⁶⁰ zde samozřejmě hraje významnou roli vědomí intrakonfesionální vzájemnosti a zřejmě i zájem o „mladou krev“, která by pomohla oživit zmenšující se náboženský zápal sboru. Míru této pomoci, samozřejmě ve spojení s již zmiňovaným sklonem ke „světské askezi“ a tedy větším zájmem o reemigraci mezi baptisty,⁶¹ si zřetelně uvědomíme, uvážíme-li, že mezi prvními reemigranty 90. let bylo z cca 150 osob pouhých 15 ne-baptistů, tedy katolíků (stav 1992).⁶² Svou roli zde však patrně hrál i negativní postoj P. Václava Maška, katolického duchovního správce českých osad v Rumunsku, k těmto reemigracím, způsobený jednak tradičním konzervatismem katolické církve a zároveň vědomím odnáboženštění katolických reemigrantů v Čechách, které tento zná z autopsie.⁶³

Třebaže sami reemigranti udávají jako hlavní důvod svého příchodu do Československa, „že jsme Češi“,⁶⁴ je zřejmé, že zde daleko větší úlohu hrály faktory ekonomické a sociální.⁶⁵ Po uzavření banátských povrchových

ře koresponduje s úbytkem obyvatelstva v českých rumunských osadách, srv. pozn. č. 101 ve druhé části studie.

⁵⁸ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 177; Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 179. Náš – o více než pět let pozdější – výzkum potvrzuje stálou platnost těchto charakteristik.

⁵⁹ Ibid., s. 180, 182.

⁶⁰ Tak p. František Eliáš z Chebu a spolu s dalšími členy sboru – podle vlastní výpovědi – pomáhal s rekonstrukcí domu i reemigrovaným katolíkům ze Svaté Heleny. Takové případy interkonfesionální výpomoci mezi novoosidlenci v Čechách sice nejsou běžné, ale vyskytují se. Když ovšem baptisté zjistili, že jejich „zaměstnavatelé“ chtějí pracovat i v neděli, svou pomoc rázně ukončili. Viz pozn. č. 1.

⁶¹ Viz pozn. č. 46.

⁶² Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 180.

⁶³ Rozhovor s P. Václavem Maškem na Gerniku, viz pozn. č. 1; shodně Secká, Milena: Migrace, c.d., pozn. č. 15 na s. 183. První důvod spočívá v touze po setrvání české enklávy v „zemi předků“ nebo dokonce v zemi, „kam předky dovedl Bůh“ (tj. v Banátu), která by nebyla splnitelná, odešli-li by do ČR ti nejlepší a mladí pracovníci, jak se děje. Druhý důvod snad nejlépe charakterizuje výpověď P. Maška, že reemigrace 90. let „vede lidi do pekla“.

⁶⁴ Tak manželé Anna a František Eliášovi z Chebu a mnozí jiní, viz pozn. č. 1.

⁶⁵ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 178. Na tomtéž se shodují i naši informátoři ze Svaté Heleny, Gerniku a dalších rumunských osad. Viz pozn. č. 1.

dolů totiž tito kovozeředělci ztratili možnost potřebného přivýdělku, všeobecně je známo, že v Čechách je život snazší počínaje osmihodinovou pracovní dobou po celý rok (proti letní polní práci „od slunka do slunka“ na Svaté Heleně) a konče použitím zmraženého listového těsta k výrobě jablečného závinu (v Rumunsku se „štrůdl“ dělá z taženého těsta). Pro tuto relativní životní snadnost a komfortnost, která však je – jak si reemigranti sami uvědomují – kompenzována daleko větší komplexitou ať již v mezilidských vztazích nebo třeba ve vztahu ke škole, úřadům a státní správě, však ještě nesmíme novoosídlence považovat za vypočítavé nebo dokonce málo pracovité. Opak je pravdou, samozřejmě s výjimkou již zmíněného důsledného svěcení dne Božího. Velká a v Čechách nebývalá pracovitost reemigrantům nejen zajiřtuje bezproblémové pracovní zařazení i při současné poměrně značné míře nezaměstnanosti v ČR, kdy zvláště na Chebsku – tedy v oblasti jejich největší koncentrace – byla uzavřena většina velkých továren a podniků (ESKA, Vlnap, Zemědělské stavby, pivovar),⁶⁶ ale mnohde je jim dokonce dávana přednost před českými starousedlíky.⁶⁷ Tuto pracovitost vysvětlujeme protestantskou, v tomto případě baptistickou „světenskou askezí“ (Weber). Na nepochybný důsledek tohoto religijního vlivu na pracovní chování novoosídlenců, vznik a rozmach soukromého podnikání je však dosud zřejmě příliš brzy. Vlastní výdělečný podnik si nezřídil nikdo z nich (stav na počátku roku 2000). Mezi důvody této skutečnosti dlužno řadit zejména velkou složitost českého právního řádu, pro reemigranty uvyklé zcela jiným podmínkám obtížně pochopitelného, nedostatek potřebného základního kapitálu a konečně i v komunistickém Rumunsku vypěstované typy chování, kdy „každý je zvyklej poslouchat a držet krok.“⁶⁸ Touha po vlastním podnikání ve spojení s potřebou pracovního vytížení a návyky vypěstovanými v Rumunsku se však realizuje jinými cestami, rekonstrukcemi nově získaných bytů a domů, (téměř) všeobecným vlastnictvím příměstských zahrádek a jejich obděláváním i oním zmíněným „ježděním na chatu.“ Vřecímmy tyto činnosti, mnohdy vyžadující značnou technickou dovednost, si přitom novoosídlenci dělají sami z důvodů finančních ale i nábožensko-etických. Osmihodinová pracovní doba se reemigrantům totiž nezdá „dostatečně dlouhá“, cítí, že mohou a tudíž by měli – ve smyslu zmíněné asketické náboženské etiky – pracovat více.

⁶⁶ Viz pozn. č. 1.

⁶⁷ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 178.

⁶⁸ Tak p. František Eliáš z Chebu, viz pozn. č. 1.

Toto náboženské pochopení práce, jehož „podstatou není tiché trpění a snášení, nýbrž vynávající a jednající čin“,⁶⁹ dávají reemigranti 90. let sdostatek najevo i okolní české společnosti. Soudí totiž, že „i Češi se od nich mají co [tedy věci náboženské] učit“.⁷⁰ „Touha po úplném splynutí novoosídlenců s českým prostředím“ (Secká) totiž platí právě s touto významnou výhradou; novoosídlení baptisté se snaží naprosto přizpůsobit ve věcech, které pokládají za vnější (oblečení, strava, zařízení domácnosti, mluvní návyky), jakékoli přiblížení českému bezvěrectví nebo jen matrikové víře však důrazně odmítají. Mají je za důsledek komunistické vlády, jeho působením vykládají i své mnohdy negativní zkušenosti při jednání s úřady i starousedlými spoluobčany.⁷¹ Všichni baptisté bez výjimky totiž navštěvují své shromáždění⁷² a jejich vypjatá religiozita se projevuje i množstvím dalších skutečností, například výběrem biblických jmen pro děti.⁷³ Na druhou stranu však postupně mizí helenský sektářský charakter tohoto sboru, jenž je sice relativně uzavřenou skupinou,⁷⁴ který se však nebrání kontaktům se – spíše jen věřícími! – starousedlíky v rámci různých ekumenických aktivit. Právě na tomto poli a na poli pracovních styků spatřujeme největší pozitivní vliv českých starousedlíků na adaptaci a integraci novoosídlenců 90. let 20. století do majoritní společnosti. Naopak kontakty s reemigrovanými katolíky, jejichž integrace do české společnosti je – vzhledem k lokální roztržiténosti – i u reemigrantů 90. let

⁶⁹ Troeltsch, Ernst: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 43.

⁷⁰ Tak manželé Eliášovi z Chebu, viz pozn. č. 1.

⁷¹ V celém chebském baptistickém sboru byl mnohokrát řešen případ manželů Anny a Františka Eliášových, na které majitelé domu, v němž po tři roky bezproblémově žili jako řádní nájemníci, podali soudní žalobu o vystěhování (majitelé zle hodlali zřídít stomatologickou ordinaci). Již v průběhu sporu jim – podle jejich výpovědi – snažili „znenájmňovat“ život i jinak: uzavíráním vody a plynu, probouráním stropu jejich bytu a vypouštěním splašků takto vzniklým otvorem apod. Eliášovi se nakonec, třebaže spor vyhráli, odstěhovali jinam. Baptistický sbor tento – v takovém rozsahu ovšem ojedinelý – případ jednoznačně vykládá jako důsledek českého bezvěrectví. Viz pozn. č. 1.

⁷² Rodina bydlící v obci, vzdálené 3 km od Chebu, se z tohoto důvodu po roce přistěhovala do města. Všichni ostatní na blízkost svého bydliště modlitebně dbali již při jeho výběru. Viz pozn. č. 1.

⁷³ Tak manželé Eliášovi z Chebu mají dceru Ester a syny Samuela a Daniela, viz pozn. č. 1. Tradiční jmenování narozených dětí po rodinných příslušnících (nejčastěji prarodičích), známé ze Svaté Heleny, je ve většině rodin opouštěno ve prospěch dosud neužívaných jmen biblických.

⁷⁴ Secká, Milena: Migrace, c.c.l., pozn. č. 7 na s. 182 sice uvádí, že adaptaci a integraci reemigrantů 90. let usnadňuje jejich lokálně obvyklá víra, poněvadž prý „Cheb a Lovosice jsou města, kde je poměrně mnoho baptistů sdružujících se ve velkých náboženských společenstvích“, zapomíná však, že tato jsou z více než 90 % tvořena poválečnými reemigranty z Banátu. V tomto smyslu baptistické sbory působí spíše izolačně, dovolují adaptaci jen v profánních a tudíž „nedůležitých“ otázkách.

značná a projevuje se mimo jiné brzkým opouřtěním vlastní religiozity, byl zprvu jen v „ortopraktické“ rovině,⁷⁵ jsou udržovány velmi omezeně. Do jakých oblastí Čech katolíci, původně mnohdy jejich spoluobčané z téže obce, odcházejí, baptisté nevědí, společný sraz katolických a baptistických reemigrantů ze Svaté Heleny 90. let proběhl pouze jednou, bez většího ohlasu. Znovu si tím připomínáme fundamentální charakter náboženského rozdělení Svaté Heleny a její diference proti ostatním (katolickým) českým osadám v rumunské části Banátu. A je to opět religiozita, která hraje důležitou roli při adaptaci a integraci – úplné v případě katolíků, zatím jen částečné v případě baptistů – reemigrantů 90. let do české společnosti.

Závěry

Ve čtyřech částech naší studie jsme postupně prošli náboženský vývoj nekatolické části české enklávy v Banátu počínaje jejím vytvořením na přelomu 18. a 19. století přes náboženský rozkol na Svaté Heleně o sto let později a jím způsobenou druhotnou migraci části obce do Bulharska až po poválečné reemigrace a popis současného stavu jak v Rumunsku (Svatá Helena) a Bulharsku (Vojvodovo), tak i mezi reemigranty na jižní Moravě a v Chebu. Snažili jsme se přitom, jako v novodobém etnohistorickém bádání vůbec první, ukázat zásadní charakter náboženských otázek při jakémkoli studiu této skupiny. Rekapitulujme nyní závěry, k nimž jsme došli.

Čeřtí nekatolíci, kteří založili počátkem 20. let 19. století obec Helena (dnešní Svatá Helena, Sfanta Elena) v (nyní) rumunském Banátu, zřejmě neměli nic společného s katolickými jihozápadočeskými dřevorubci, kteří se do okolí Svaté Heleny začali stěhovat o několik let později. Byli to potomci tzv. tolerančních sektářů, náboženského hnutí českého venkova v období po vydání Tolerančního patentu, z nichž někteří byli v raných 80. letech 18. století násilně přesídleni do rakouského Sedmihradska a Banátu. Vzhledem k příznivému postoji správy Vojenské hranice, tj. právě Banátu k jinověrcům netolerovaných vyznání se jim zde patrně zalíbilo a později s sebou přivedli své souvěrce z Čech.

Dnešní Svatá Helena byla založena jako obec těchto sektářů, kteří si svou asketickou morálku podrželi i nadále. Duchovně se spravovali sami, teprve ve druhé polovině 19. století k nim začal dojíždět reformovaný farář

⁷⁵ Viz pozn. č. 60, 63.

z Clopodie, jehož působení však bylo jen formální. Zatím se do obce přistěhovali i katolíci (ve 40. letech 19. století), vzájemné styky obou skupin v rámci obce, stejně jako před tím mezi obcemi, však byly zanedbatelné. Dosavadní odborná literatura si této fundamentální diference nebyla vědoma, poněvadž užívala prameny zejména katolické provenience, v nichž tato byla účelově zamlčována ve prospěch etnodiference mezi Čechy a Valachy (Rumuny). Ta však byla podmíněna především nábožensky, religiozita helenských katolíků i nekatolíků byla etnozachovávajícím faktorem par excellence této české enklávy.

V dalších generacích svatohelenských nekatolíků docházelo k postupné profanizaci jejich víry, která se naplno projevila po příchodu radikálních kazatelů z Čech na přelomu 80. a 90. let 19. století, kdy došlo k faktickému církevnímu rozkolu. Zesvětštělá menší část sboru byla spokojena s formálním dodržováním reformované zbožnosti, zatímco většina trvala na asketické náboženské praxi svých předků, podržela jejich sektářský charakter. Část této většiny odešla do Bulharska, kde spoluzaložila obec Vojvodovo (selo Vojvodovo, 1900), ostatní zůstali na Heleně jako svébytný sbor svobodné církve reformované (1904). Žádná z těchto skupin nebyla v době, o níž hovoříme, totožná ani s adventisty, ani s baptisty (jimiž se později stali svatohelenští nekatolíci), ani s nazareny (kteří spoluzakládali Vojvodovo), jak mylně soudila dosavadní sekundární literatura.

Věnujme svou pozornost nejprve problematice bulharského Vojvodova. Tato obec byla od svého počátku polyetnická a polykonfesní, vedle Čechů se zde usadili Slováci, Bulhaři, Rusové a další národnosti. Vedle svatohelenských sektářů, kteří se zde stali metodisty, a někteří z nich později darbisty, žili nazareni, pravoslavní, katolíci a paulikiáni. Zprvu došlo k izolačním snahám těchto skupin. Později však toto uspořádání ve spojení s faktickou správní, soudní a náboženskou autonomií obce a s postupným zmírňováním asketické morálky svatohelenských vedlo k vytvoření nábožensky pluralitní a tolerantní lokální pospolitosti, k vytvoření obce denomi-načního typu. Když po druhé světové válce byla (téměř) celá obec reemigrována do Československa, odnášeli si vojvodovští tuto svou vstřícnost, značnou míru ekumenicity a tolerance, s sebou. Na jižní Moravě, kde byli ve velké většině usazeni, jim umožnila poměrně snadnou adaptaci a integraci do novoosídlenecých obcí. Druhou stranu mince představuje jejich relativně snazší ztráta náboženské příslušnosti ve druhé generaci přistěhovalců, vysvětlitelná stejnými faktory.

Náboženský vývoj Svaté Heleny proti tomu probíhal odlišně, sektářský

typ zbožnosti zůstal mezi zdejšími nekatolíky zachován. Docházelo zde sice k jistému prolínání obou nekatolických náboženských skupin, k nimž se po první světové válce přidružil i baptismus, který nakonec vytlačil ostatní nekatolická vyznání, toto prolínání však nijak nezmenšovalo vědomí vlastní exkluzivity a z něho plynoucí negativní sebevymezení proti katolickým spoluobčanům i proti rumunskému etniku jiných věr nebo dokonce ateistickému. Tento stav trvá fakticky dodnes i přes – spíše deklarované než fakticky prováděné – jisté snahy po ekumenické vzájemnosti.

Sektářský typ zbožnosti výrazně ovlivnil i reemigranty ze Svaté Heleny do Československa na konci 40. let, působil zde jako izolační faktor této skupiny vůči majoritní společnosti. Tito novoosídlenci založili baptistické sbory v Chebu a Lovosicích, které jsou dodnes živé a jen částečně podléhají vlivům okolní společnosti. Výraznou vzpruhou jim byla i individuální, avšak celkově poměrně rozsáhlá reemigrace 90. let 20. století, která v těchto sborech upevnila vztahy k mateřské obci a posílila sektářský ráz jejich zbožnosti. Naproti tomu katolíci, kteří se účastnili poválečných reemigrací, se rozptýlili po českém venkově a svou víru povětšinou ztratili. Tento vývoj se zřejmě dá očekávat i u jejich souvěrců, kteří, třeba v menší míře než baptisté, do České republiky odcházejí ze Svaté Heleny a dalších rumunských obcí v 90. letech 20. století.

Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria

Part IV Religious feelings of re-settlers and general conclusions

Zdeněk R. Nešpor – Martina Hornořová – Marek Jakoubek

After World War Two the Banat and Bulgarian non-Catholic Czechs took part in a repatriation scheme for the Czech community abroad and resettlement of the Czech borderland. In the case of Svatá Helena this related to roughly one half of the village which was primarily settled in West Bohemia (Cheb) and North Bohemia (Lovosice); in the case of Vojvodovo it was almost an entire village, resettled in South Moravia around the town of Mikulov. Moreover, since their specific religious feelings were preserved, at least in the first generation of re-settlers they played a role of a significant group integration factor in relation to the largely atheist surrounding Czech environment.

The communities arisen from the repatriation from the Bulgarian Vojvodovo created in Moravia Methodist and Christian congregations (the "Darbist" daughter church) and they relatively successfully defended their religious character against state intervention. For all the massive propaganda and numerous reprisals cutting across the society at least in the first generation the Communist authorities failed to eradicate the religious belief of the Vojvodovo re-settlers. However, the belief started to fade away in the second generation, certainly in association with a gradual integration of the village with the Czech environment. The "fathers' belief" is still being remembered and respected, but the proportion of practising church-goers no longer exceeds their proportion in the entire Czech society.

In the case of re-settlers from Svatá Helena the situation was somewhat different; first and foremost, a distinction should be made between the repatriated Catholic and non-Catholic communities. The former predominantly settled in the countryside and it rapidly merged with the surrounding Czech environment, while the Svatá Helena Baptists created very compact congregations in Cheb and Lovosice, distinguished with their staunch religious feelings enhancing their isolation. The congregations almost withstood secularisation until the early 1990s, when they (especially the Cheb congregation) started to organise a new repatriation wave of their coreligionists from Svatá Helena, which was called the "1990s resettlement". It is typical of individual (family) character and a strong intra-confessional character as well as a strict, religiously motivated ascetic ethic of the newcomers in the Czech Republic, sharply contrasting (e. g. in working relations) with the principles and habits of the Czech majority society. It is phenomenon which still lasts and which, though at a very slow pace, has started to be transferred to the Catholic Banat Czechs, too. However, the basic division into Baptists, with sectarian leanings, and Catholics has survived even among the re-settlers in the same scope.

* * *

The four parts of the presented study successively examined the religious development of the non-Catholic part of the Czech enclave in Banat (the present-day Svatá Helena) and its daughter village of Vojvodovo in northwestern Bulgaria. The historical-religious method and socially anthropological method made it possible for us to formulate some quite new conclusions. In the first place, this means an essential distinctive character of Czech non-Catholics (originally sectarians of the tolerance period) in Banat with which they differed from their Catholic fellow citizens. This difference included both their origin and further development. We tried as the first researchers in the modern ethnographical research to highlight the basic nature of the religious question if this group is studied from any aspect. We also showed that religious identity was the most important factor, both differentiating and preserving in terms of ethnicity, in the case of Svatá Helena and Vojvodovo, while it partly kept its role among the re-settlers after World War Two. A different post-war development, a relative loss of religious feelings among the Vojvodovo re-settlers compared to those from Svatá Helena can be attributed to the previous transformation of Vojvodovo into a local community of the denomination type, while the sectarian type of religious belief has survived in Svatá Helena until now.