

Univerzita Karlova v Praze  
Právnická fakulta



Rigorózní práce

**Náboženská svoboda ve světle judikatury Evropského  
soudu pro lidská práva**

*Daniel Bartoň*

Státní rigorózní zkouška

2009



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou rigorózní práci vypracoval samostatně za použití zdrojů a literatury v ní uvedených.

V Praze dne 29. června 2009

.....



## Abstract

The dissertation entitled “Religious Freedom in the light of the European Court of Human Rights’ case law” focuses on contemporary problems of freedom of thought, conscience and religion in the European context.

The first part of the dissertation introduces the concept of religious freedom and its possible justifications: historical, religious and stemming from human dignity. Whereas the historical and religious reasonings are rather limited in their supporters, the justification based on the concept of human dignity is endorsed by a much broader public. This is mostly due to the fact that human dignity is rather vague and can be assigned various meanings. I argue, however, that the concept of human dignity loses its sense unless it first focuses on ensuring the dignity of the other. (To achieve dignity through seeking to secure one’s own dignity first is a contradiction in terms.)

The second part of the dissertation deals with freedom of religion as stipulated in the European Convention on Human Rights (ECHR) and as interpreted by the European Court of Human Rights (and the European Commission on Human Rights before 1998). It introduces the philosophy of Article 9 of the ECHR, which is based on a differentiation between *forum internum* and *forum externum*. In general terms, it is possible to say that *forum internum* covers the ideas and beliefs of a person held behind the closed door (of his or her mind), whereas *forum externum* covers the expression of such ideas or beliefs in relation to other people, in public. In this dissertation, I argue that for truly fair treatment of religions and beliefs in courts, the whole concept of *forum internum* and *forum externum* should be revisited. Although this division has been widely accepted in European doctrine, it is alien to numerous other (legal) cultures. Moreover, it is possible to say that the majority of religions (including Judaism, Christianity and Islam) require wholeness of life and do not differentiate between the religious and non-religious spheres (although this may depend to a certain extent on particular religious schools or movements and their emphasis on living out the faith).

The problems with the differentiation between *forum internum* and *forum externum* are illustrated through a number of cases. Three main problematic areas of the manifestation of religion or belief are covered in chapters 4 to 6: presence of religious symbols in the public sphere, religion in education systems and interferences of freedom of expression into religious feelings.

From the analysis of case law, it follows that for religious freedom to be treated seriously before the courts, it is necessary to have judges (and other civil servants) educated in religion and experienced in inter-religious dialogue. Because there is no other way of securing a responsible balance between the various rights, freedoms, opinions and interests.

## **Klíčová slova**

svoboda náboženství, Evropský soud pro lidská práva

## **Keywords**

religious freedom, European Court of Human Rights

# Obsah

<b>Abstract</b>	<b>v</b>
<b>Obsah</b>	<b>vii</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>xi</b>
<b>Citovaná judikatura</b>	<b>xvi</b>
<b>1 Úvod</b>	<b>1</b>
<b>2 Jak rozumět svobodě náboženství?</b>	<b>3</b>
2.1 Co je to náboženství? . . . . .	4
2.2 Historické zdůvodnění . . . . .	5
2.3 Náboženské zdůvodnění . . . . .	6
2.3.1 Judaismus . . . . .	8
2.3.2 Křesťanství . . . . .	11
2.3.3 Islám . . . . .	16
2.4 Sekularismus, neutralita a náboženské kořeny . . . . .	19
2.5 Náboženská tolerance . . . . .	20
2.6 Lidská důstojnost . . . . .	21
2.7 Důsledky pro interpretaci . . . . .	24
<b>3 Náboženská svoboda v EÚLP</b>	<b>26</b>
3.1 Přijatelnost podání . . . . .	28
3.2 Interpretace Úmluvy . . . . .	29
3.3 Co znamenají náboženství a přesvědčení v čl. 9? . . . . .	29
3.3.1 Alternativy k přístupu Soudu a Komise . . . . .	32
3.4 <i>Forum internum</i> a svoboda náboženského projevu . . . . .	34
3.5 Způsoby náboženského projevu . . . . .	35
3.6 Omezení svobody náboženského projevu . . . . .	38
3.7 Vztah státu a státní církve . . . . .	41

<b>4</b>	<b>Náboženské symboly</b>	<b>44</b>
4.1	Úvod . . . . .	44
4.2	Co jsou to náboženské symboly? . . . . .	45
4.3	<i>Karaduman v. Turecko</i> . . . . .	46
4.4	<i>Dahlab v. Švýcarsko</i> . . . . .	48
4.5	<i>Leyla Şahin v. Turecko</i> . . . . .	52
4.5.1	Skutkový stav a většinové rozhodnutí . . . . .	53
4.5.2	Nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens . . . . .	55
4.5.3	Kritika většinového rozhodnutí . . . . .	57
4.6	Sikhové v. veřejná bezpečnost, pořádek a zdraví . . . . .	58
4.7	<i>Dogru v. Francie a Kervanci v. Francie</i> . . . . .	61
4.8	Exkurs: Případ Shabiny Begum . . . . .	63
4.8.1	Skutkový stav a vývoj procesu . . . . .	63
4.8.2	Hodnotit opravdovost víry a přesvědčení? . . . . .	66
4.8.3	Svobodná volba a informovaný souhlas . . . . .	67
4.8.4	Ochrana práv a svobod druhých . . . . .	70
4.8.5	Je libo školní právníky? . . . . .	70
4.8.6	Kdo je nejlépe vybaven k rozhodování? . . . . .	71
4.8.7	Dosažený výsledek . . . . .	72
4.9	Závěr . . . . .	73
<b>5</b>	<b>Svoboda náboženství ve vzdělávání</b>	<b>74</b>
5.1	<i>Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko</i> . . . . .	75
5.2	<i>Campbell a Cossans v. Spojené království</i> . . . . .	76
5.3	<i>Angeleni v. Švédsko</i> . . . . .	77
5.4	<i>Valsamis v. Řecko</i> . . . . .	77
5.5	<i>Saniewski v. Polsko</i> . . . . .	78
5.6	<i>Folgerø a další v. Norsko</i> . . . . .	79
5.7	<i>Hasan a Eylem Zengin v. Turecko</i> . . . . .	80
5.8	Závěr . . . . .	81
<b>6</b>	<b>Svoboda náboženství v. svoboda projevu</b>	<b>82</b>
6.1	<i>Church of Scientology v. Švédsko</i> . . . . .	83
6.2	<i>Otto-Preminger-Institut v. Rakousko</i> . . . . .	83



6.3	<i>Dubowska a Skup v. Polsko . . . . .</i>	85
6.4	<i>Windgrove v. Spojené království . . . . .</i>	85
6.5	<i>Í.A. v. Turecko . . . . .</i>	86
6.6	Karikatury proroka Muhammada a další současné diskuse . . . . .	86
<b>7</b>	<b>Závěr</b>	<b>89</b>



# Bibliografie

## Monografie

- Barton, John. *Etika a Starý zákon*. Překl. Filip Čapek a Marie Čapková. Jihlava: Mlýn, 2006.
- Brander, Pat a další. *Education Pack "all different – all equal"*. 2. vydání. Budapest: Council of Europe, 2004.
- Brander, Patricia a další. *Kompas. Manuál pro výchovu mládeže k lidským právům*. Překl. Eva Potužníková a Martin Potužník. Praha: Argo, 2006.
- Clayton, Richard a Hugh Tomlinson. *The Law of Human Rights*. 1. vydání. New York: Oxford University Press, 2000.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 2001.
- Evans, Carolyn. *Freedom of Religion under the ECHR*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Evans, Malcolm D. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Filipi, Pavel. *Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.
- *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- Fynn. *Anna and Mister God*. London: HarperCollins, 2004.
- Harris, David, Michael O'Boyle a Colin Warbrick. *The Law of the European Convention on Human Rights*. London: Butterworths, 1995.
- Hošek, Pavel. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005.
- Jäger, Petr a Pavel Molek. *Svoboda projevu. Demokracie, rovnost a svoboda slova*. Praha: Auditorium, 2007.
- Kant, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Překl. Ladislav Menzel. 2. vydání. Praha: Svoboda, 1990.
- Kropáček, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 4. vydání. Praha: Vyšehrad, 2006.
- Küng, Hans. *Malé dějiny katolické církve*. Překl. Anna Mikulová. Praha: Vyšehrad, 2005.
- *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Překl. Karel Floss a Břetislav Horyna. Praha: Vyšehrad, 2000.
- Maršálek, Pavel. *Právo a společnost*. Praha: Auditorium, 2008.
- Neuner, Peter. *Ekumenická teologie. Hledání jednoty křesťanských církví*. Překl. Jaroslav Vokoun, Jindřich Slabý a Marek Zikmund. Praha: Vyšehrad, 2001.
- Oeming, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001.

- Otto, Rudolf. *Posvátno*. Překl. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.
- Pokorný, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- Přibáň, Jiří. *Disidenti práva. O revolucích roku 1989, fikcích legality a soudobé verzi společenské smlouvy*. 1. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1969.
- *Život, pravda, symbol*. Překl. Miloš Rejchrt. Praha: Oikoymenh, 1993.
- Robbers, Gerhard, ed. *Stát a církev v zemích EU*. Překl. Petr Kolář a Markéta Kolářová. Praha: Academia, 2002.
- Saeed, Abdullah a Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Saint-Exupéry, Antoine de. *Citadela*. Překl. Věra Dvořáková. 2. vydání. Praha: Vyšehrad, 2004.
- Stăniloae, Dumitru. *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*. Sv. 2: The World: Creation and Deification. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000.
- Traer, Robert. *Faith and Human Rights*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1994.
- Trojan, Jakub S. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Vojtíšek, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Praha: Portál, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. 3. vydání. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. URL: <http://www.galilean-library.org/pi7.html> (Navštíveno 23.03.2008).
- Štampach, Ivan Odilo. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008.
- Šturma, Pavel. *Mezinárodní a evropské kontrolní mechanismy v oblasti lidských práv*. 2. vydání. Praha: C. H. Beck, 2003.

## Kapitoly

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Islamic Foundations of Religious Human Rights". In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996.
- Bobek, Michal. "Diskriminace z důvodu náboženství". In: *Rovnost a diskriminace*. Ed. Michal Bobek, Pavla Boučková a Zdeněk Kühn. 1. vydání. Praha: C. H. Beck, 2007.
- Huber, Wolfgang. "Human Rights and Biblical Legal Thought". In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996.

- Macklem, Timothy. “Reason and Religion”. In: *Faith in Law*. Ed. Peter Oliver. Oxford: Hart Publishing, 2000.
- Maier, Hans. “Jsou lidská práva univerzální”. In: *Křesťanství a lidská práva*. Ed. Jiří Hanuš. Překl. Pavel Kolmačka. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.
- Novak, David. “Religious Human Rights in Judaic Texts”. In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Anglicky. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996.
- Patočka, Jan. “Platón a Evropa”. In: *Péče o duši II*. Ed. Ivan Chvatík a Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- “Věčnost a dějinnost”. In: *Péče o duši I*. Ed. Ivan Chvatík a Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH, 1996.
- Watts, Fraser. “Human Dignity: Concepts and Experiences”. In: *God and Human Dignity*. Ed. R. Kendall Soulen a Linda Woodhead. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2006.
- Witte, John. “Introduction”. In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Anglicky. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996.

## Články

- Abu Odeh, Lama. “Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference”. In: *Feminist Review* 43.Spring (1993). S. 26–37.
- Bleiberg, Benjamin D. “Unveiling the Real Issue: Evaluating the European Court of Human Rights’ Decision to Enforce the Turkish Headscarf Ban in *Şahin v. Turkey*”. In: *Cornell Law Review* 91.1 (2005). S. 129–169. URL: <http://www.lawschool.cornell.edu/research/cornell-law-review/upload/Bleiberg.pdf> (Navštíveno 28.03.2009).
- Davies, Gareth. “Banning the Jilbab: Reflections on Restricting Religious Clothing in the Light of the Court of Appeal in *SB v. Denbigh High School*”. In: *European Constitutional Law Review* 1 (2005). S. 511–530.
- “The House of Lords and Religious Clothing in *Begum v. Head teacher and Governors of Denbigh High School*”. In: *European Public Law* 13.3 (2007). S. 423–432.
- Deckha, Maneesha. “Is Culture Taboo? Feminism, Intersectionality, and Culture Talk in Law”. In: *Canadian Journal of Women and the Law* 16.1 (2004). S. 14–53.
- “France: court confirms Charlie Hebdo editor’s acquittal over Mohammed cartoons”. Anglicky. In: *Reporters without Borders* (12. března 2008). URL: [http://www.rsf.org/article.php3?id\\_article=26198](http://www.rsf.org/article.php3?id_article=26198) (Navštíveno 25.03.2008).

- Fuhrmann, Willi. "Perspectives on Religious Freedom from the Vantage Point of the European Court of Human Rights". In: *Birgham Young University Law Review* (2000). S. 829–840.
- Gies, Lieve. "What not to Wear: Islamic Dress and School Uniforms". In: *Feminist Legal Studies* 14.3 (2006). S. 377–389.
- Greenawalt, Kent. "Religion as a Concept in Constitutional Law". In: *California Law Review* 72.5 (1984). S. 753–816.
- Habermas, Jürgen. "Intolerance and discrimination". In: *International Journal of Constitutional Law* 1.1 (2003). S. 2–12. URL: <http://icon.oxfordjournals.org/cgi/reprint/1/1/2.pdf> (Navštíveno 16.04.2008).
- Hart, Laurel a Kim Assalone. "World Religious Leaders Reject Violence and "Hijacking of Religion" at Religions for Peace World Assembly". In: (26. srpna 2006). URL: <http://www.wcrp.org/files/PR-Opening-08-26-2006.pdf> (Navštíveno 05.05.2008).
- Hassan, Riffat. "Religious Human Rights and the Qur'an". In: *Emory Int'l L. Rev.* 10.1 (1996). S. 85–96.
- Hirschmann, Nancy J. "Western Feminism, Eastern Veiling, and the Question of Free Agency". In: *Constellations* 5.3 (1998). S. 345–368.
- Hoopes, Talvikki. "The *Leyla Şahin v. Turkey* Case Before the European Court of Human Rights". In: *Chinese Journal of International Law* 5.3 (2006). S. 719–722.
- Lessing, Doris. "Language and the Lunatic Fringe". In: *New York Times* (26. června 1992). URL: <http://www.nytimes.com/books/97/09/14/reviews/lessing-language.html> (Navštíveno 27.06.2009).
- Maoz, Asher. "Religious Freedom as a Basic Human Right. The Jewish Perspective". In: *Annuario Direcom* 5 (2006). S. 103–112. URL: <http://ssrn.com/abstract=1013512> (Navštíveno 04.05.2008).
- Marshall, Jill. "Freedom of Religious Expression and Gender Equality: *Şahin v. Turkey*". In: *Modern Law Review* 69.3 (2006). S. 452–461.
- McCrudden, Christopher. "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights". In: *European Journal of International Law* 19.4 (2008). S. 655–724.
- Mendick, Robert a Kiran Randhawa. "Muslim girl's brother linked to Islam radicals". In: *London Evening Standard* (04. března 2005) (Navštíveno 24.05.2009).
- Niuwenhuis, Aernout. "State and Religion, Schools and Scarves, An Analysis of the Margin of Appreciation as Used in the Case of *Leyla Şahin v. Turkey*, Decision of 29 June 2004, Application Number 44774/98. European Court of Human Rights: Case Note". In: *European Constitutional Law Review* 1.3 (2005). S. 495–510.
- Saktanber, Ayşe a Gül Çorbacıoğlu. "Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey". In: *Social Politics* 15.4 (2008). S. 514–538.
- Skatch, Cindy. "*Şahin v. Turkey*, Teacher Headscarf". In: *American Journal of International Law* 100.1 (2006). S. 186–196.

- Stark, Rodney. "Secularization, R.I.P.". In: *Sociology of Religion* 60.3 (1999). S. 249–273.
- Troost, Nanda. "A totalitarian power threatens us in Europe". In: *de Volkskrant* (10. března 2008). URL: [http://www.volkskrant.nl/binnenland/article511506.ece/A\\_totalitarian\\_power\\_threatens\\_us\\_in\\_Europe](http://www.volkskrant.nl/binnenland/article511506.ece/A_totalitarian_power_threatens_us_in_Europe) (Navštíveno 28.03.2008).
- United Sikhs. "European Court Says No to Sikh Turban on Driving Licence in France". In: (). URL: <http://www.unitedsikhs.org/PressReleases/PRSRLS-27-11-2008-00.htm> (Navštíveno 29.03.2009).
- Vakulenko, Anastasia. "Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends". In: *Human Rights Law Review* 7.4 (2007). S. 717–739.
- "‘Islamic Headscarves’ and the European Convention on Human Rights: An Intersectional Perspective". In: *Social & Legal Studies* 16.2 (2007). S. 183–199.

## Zprávy a jiné dokumenty

- Human Rights Committee. *General Comment 22, Article 18*. United Nations, 1993. URL: <http://www1.umn.edu/humanrts/gencomm/hrcom22.htm> (Navštíveno 21.03.2008).
- Vickers, Lucy. *Religion and Belief Discrimination in Employment — the EU law*. European Network of Legal Experts in the non-discrimination field, 2007. URL: [http://ec.europa.eu/employment\\_social/fundamental\\_rights/pdf/legnet/07relbel\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/employment_social/fundamental_rights/pdf/legnet/07relbel_en.pdf) (Navštíveno 27.04.2008).

## Citovaná judikatura

- A.R.M. Chappell v. Spojené království*, stížnost č. 10461/83 (1987), 30  
*Angeleni v. Švédsko*, stížnost č. 10491/83 (1986), 30, 77–78  
*Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978), 31, 36, 37, 53  
*Artico v. Itálie*, stížnost č. 6694/74 (1980), 29  
*Ben El Mahi a další v. Dánsko*, stížnost č. 5853/06 (2006), 87  
*Buscarini a další v. San Marino*, stížnost č. 24645/94 (1999), 35, 53  
*C. v. Spojené království*, stížnost č. 10358/83 (1983), 34  
*C.J., J.J. a E.J. v. Polsko*, stížnost č. 23380/94 (1996), 78  
*Campbell a Cossans v. Spojené království*, stížnosti č. 7511/76 a 7743/76 (1982), 30, 76–77  
*Chassagnou a další v. Francie*, stížnosti č. 25088/94, 28331/95 a 28443/95, 53  
*Cha'are Shalom Ve Tsedek v. Francie*, stížnost č. 27417/95 (2000), 53  
*Church of Scientology a 128 jejích členů v. Švédsko*, stížnost č. 8282/78 (1980), 83  
*Church of X v. Spojené království*, stížnost č. 3798/68 (1968), 28  
*D. v. Francie*, stížnost č. 10180/82 (1983), 30  
*Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001), 48–54, 62, 67, 70  
*Darby v. Švédsko*, stížnost č. 11581/85 (1990), 41, 43  
*Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008), 61–62, 68, 72  
*Dubowska a Skup v. Polsko*, stížnosti č. 33490/96 a 34055/96 (1997), 85  
*El Morsli v. Francie*, stížnost č. 15585/06 (2008), 59–60, 62  
*Emine Araç v. Turecko*, stížnost č. 9907/02 (2008), 47–48  
*Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007), 79–80  
*Golder v. Spojené království*, stížnost č. 4451/70 (1975), 29  
*Handyside v. Spojené království*, stížnost č. 5493/72 (1976), 39, 84  
*Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*, stížnost č. 1448/04 (2007), 74, 80–81  
*Hazar, Hazar, Açıık v. Turecko*, stížnosti č. 16311/90, 16312/90, 16313/90 (1992), 31  
*ISKCON a další v. Spojené království*, stížnost č. 20490/92 (1994), 30  
*Iglesia Bautista "El Salvador" a Ortega Moratilla v. Španělsko*, stížnost č. 17522/90 (1992), 42  
*Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993), 30, 46–48, 60, 62, 68  
*Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008), 61–62, 68, 72  
*Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*, stížnosti č. 5095/71, 5920/72 a 5926/72 (1976), 68, 75–76  
*Knudsen v. Norsko*, stížnost č. 11045/84 (1985), 30  
*Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993), 26, 31, 36, 37, 39, 40, 50, 52–53, 83  
*Köse a 93 dalších v. Turecko*, stížnost č. 26625/02 (2006), 62  
*Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005), 51–60, 62, 66, 67, 70–72



*Mann Singh v. Francie*, stížnost č. 24479/07 (2008), 59–60, 72  
*Manoussakis a další v. Řecko*, stížnost č. 18748/91 (1996), 39, 53  
*Müller a další v. Švýcarsko*, stížnost č. 10737/84 (1988), 84  
*Omkarananda and the Divine Light Zentrum v. Švýcarsko*, stížnost č. 8118/77 (1981),  
 28, 30  
*Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994), 50, 53, 83–84  
*Phull v. Francie*, stížnost č. 35753/03 (2005), 58–60, 62, 72  
*Porter v. Spojené království*, stížnost č. 15814/02 (2003), 34  
*Refah Partisi v. Turecko*, stížnosti č. 41340/98, 41342/98, 41343/98 a 41344/98 (2003),  
 53  
*Saniewski v. Polsko*, stížnost č. 40319/98 (2001), 78  
*Serif v. Řecko*, stížnost č. 38178/97 (1999), 43  
*Shabina Begum v. Denbigh High School [R (on the application of Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School, [2004] EWHC 1389 (Admin) (High Court), [2005] EWCA Civ 199 (Odvolací soud) a [2006] UKHL 15 (Odvolací výbor Sněmovny lordů)]*, 7, 47, 63–73  
*Sunday Times v. Spojené království*, stížnost č. 6538/74 (1979), 38, 50  
*The Church of the New Faith v. The Commission of Pay-roll Tax (Victoria)*, High Court of Australia, 154 C. L. R. 120 (1982–1983), 34  
*Thomas v. Review of the Indiana Employment Security Division*, 450 U.S. 707 (1981),  
 33  
*United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965), 33  
*Valsamis v. Řecko*, stížnost č. 21787/93 (1996), 77–78  
*Wemhoff v. Německo*, stížnost č. 2122/64 (1968), 29  
*Windgrove v. Spojené království*, stížnost č. 14719/90 (1996), 53, 85–86  
*Wisconsin v. Yoder*, 380 U.S. 205 (1972), 33  
*X. Rakousko*, stížnost č. 8652/79 (1981), 36  
*X. and the Church of Scientology v. Švédsko*, stížnost č. 7805/77 (1979), 28  
*X. v. Dánsko*, stížnost č. 7374/76 (1976), 42  
*X. v. Rakousko*, stížnost č. 1747/62 (1963), 31  
*X. v. Spojené království*, stížnost č. 5442/72 (1974), 30  
*X. v. Spojené království*, stížnost č. 7291/75 (1977), 31, 67  
*X. v. Spojené království*, stížnost č. 7992/77 (1978), 40, 58–60, 62  
*X. v. Spojené království*, stížnost č. 8160/78 (1981), 30, 36, 37  
*X. v. Spolková republika Německo*, stížnost č. 4445/70 (1970), 31  
*Í.A. v. Turecko*, stížnost č. 42571/98 (2005), 86



# 1 Úvod

The “reign of freedom” transcends any level that is attainable, and it is toward such liberty that we are advancing, always unhindered by any level we might have reached already.<sup>1</sup>

*Dumitru Stăniloae*

Svoboda myšlení, svědomí a náboženství je jako řada dalších svobod jen těžce uchopitelná. Tvoří totiž jádro identity každého člověka. Jádro, které však velmi často přesahuje a expanduje do velké části lidského konání.

Za jádro náboženské svobody bývá považováno takzvané *forum internum*, tedy prostor vnitřní svobody člověka, který je absolutně nedotknutelný a svým způsobem i nepoznatelný a nehodnotitelný. K úsudku o obsahu tohoto prostoru konstitutivního pro každého jedince je třeba určitých vnějších projevů, které jsou realizovány v prostoru přístupném jiným lidem (tzv. *forum externum*).

Je zřejmé, že (náboženské) přesvědčení všech lidí není stejné a pokud se ho někdo snaží komunikovat, může docházet k ostřejším výměnám a konfliktům. Vzhledem k tomu, že se projevy (náboženského) přesvědčení uskutečňují v rámci veřejného prostoru (*forum externum*), přistupuje se k řadě omezení, která by měla zajistit pokojné soužití lidí majících odlišné (náboženské) přesvědčení.

Tato práce se zabývá způsoby projevu (náboženského) přesvědčení na veřejnosti, jejich důsledky – a především jejich regulací ze strany států. Analyzuje v tomto ohledu Evropskou úmluvu o lidských právech (EÚLP), která tvoří evropský standard v ochraně náboženské svobody. Tento standard je do velké míry zajišťován a doplňován Evropským soudem pro lidská práva (ESLP). Vzhledem k tomu, že vztah mezi právní regulací a společenskou realitou se odráží především v rozhodování konkrétních případů, tvoří stěžejní část této práce přehled a rozbor judikatury vztahující se ke svobodě myšlení, svědomí a náboženství (náboženského vyznání).

Jedním z cílů této práce je zpochybnění striktního rozlišování na *forum internum* a *forum externum*. Ačkoliv je toto dělení vlastní západnímu právnímu myšlení posledních staletí, nejeví se tak samozřejmě lidem z jiných myšlenkových okruhů. Většina náboženství (včetně křesťanství) totiž staví na holistickém přístupu ke světu (skutečnosti). Pro náboženský pohled na svět není typické rozlišování oblastí různých myšlenkových a normativních systémů, ale život v integritě.

Jestliže je účelem svobody myšlení, svědomí a náboženského vyznání zajištění prostoru pro držení a realizování (náboženského) přesvědčení, pak je třeba brát v potaz také (a především) způsob vnímání světa lidí, jejichž svoboda má být chráněna. Jsem si vědom

---

<sup>1</sup>Dumitru Stăniloae. *The Experience of God. Orthodox Dogmatic Theology*. Sv. 2: The World: Creation and Deification. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2000, s. 195–196.

toho, že čistý subjektivismus je v tomto ohledu neudržitelný a neraelizovatelný, ale kladu jej jako protiváhu k přístupu institucí rozhodujících o svobodě náboženství, které mají tendenci určovat paternalisticky, co je pro daného (ne)věřícího nejvhodnější, nejpřiměřenější a nejlepší, aniž by braly v potaz jeho přesvědčení (jež by měly chránit).

Svoboda náboženství patří intuitivně mezi poměrně jasné pojmy. Při hlubším zamyšlení nebo při řešení stížností na zásahy do této svobody však vyvstává celá řada otázek týkajících se vymezení tohoto konceptu a jeho vztahu k jiným svobodám a právům. Nekladu si v této práci za cíl podat vyčerpávající definici svobody náboženství a ani si nemyslím, že by něco takového bylo možné či smysluplné. Ve 2. kapitole se nicméně snažím vymezit prostor, ve kterém se úvahy o svobodě náboženství běžně pohybují a představit kontext, ve kterém se tato svoboda vyskytuje. Zvláštní pozornost je věnována možnému založení a zdůvodnění existence a ochrany náboženské svobody, protože od ní se pak odvíjí veškerá rozhodovací činnost.

Ve 3. kapitole představuji zakotvení svobody myšlení, svědomí a náboženství (náboženského vyznání) v Evropské úmluvě o lidských právech a pojednávám některé obecné otázky vztahující se k aplikaci Úmluvy v souvislosti s náboženstvím. Předznačuji také možnosti a omezení projevů náboženské svobody (na veřejnosti).

Kapitoly 4, 5 a 6 pak analyzují oblasti projevů náboženské svobody, ve kterých se odehrávají klíčové boje o obsah a rozsah této svobody a o její vztah k jiným právům, svobodám a zájmům.

Kapitola 4. se zabývá projevy náboženství (či nenáboženskosti) v symbolických strukturách. Kouzlo a svízel symbolů spočívá v tom, že jedna jejich část je zřejmá, viditelná na veřejnosti, zatímco další části jsou skryty pod povrchem, neboť odkazují do jiných sfér. Díky této struktuře jsou symboly bytostně nejednoznačné, což způsobuje obtížnost určení jejich významu v určitém kontextu a rozhodnutí, zda jde (šlo) o legitimní projev náboženské svobody.

Oblastí častých sporů je také vyučování a vzdělávání, neboť si lze jen těžko představit životní filosofii (či náboženství) přesvědčené o svých kvalitách, které by si nepřálo být předáváno dalším (hledajícím) generacím. O vyvažování zájmů jednotlivých účastníků v těchto předávacích procesech pojednává kapitola 5.

6. kapitola se pak zabývá vztahem svobody projevu k svobodě náboženství, resp. k ochraně (ne)náboženského cítění lidí různě projevy vnímajících. Jde o otázku v Evropě přítomnou již po staletí, především skrze úpravu rouhačských (blasfemických) projevů. V posledních letech však diskuse začínají nabírat jiný směr, neboť se ochrany náboženského cítění dožadují také příslušníci nekřesťanských náboženství a přesvědčení.

## 2 Jak rozumět svobodě náboženství?

La liberté pour soit tout seul, c'est pas grand chose...<sup>2</sup>

*Diego*

Pojem svobody náboženství patří mezi termíny, které jsou mnoha lidem intuitivně jasné. Problém samozřejmě nastává, jakmile se dostaneme k praktickým projevům náboženské svobody a pokusíme se přesněji vymežit, kde tato hranice začíná a kde končí.

K uchopení náboženské svobody se často přistupuje skrze rozlišení svobody pozitivní a negativní. Pozitivní náboženská svoboda („svoboda k“) je svobodou jednotlivce vyznávat náboženství (víru), projevovat toto náboženství (víru) rozumným způsobem ve veřejném prostoru, a to sám nebo společně s druhými. Negativní náboženskou svobodou („svobodou od“) je pak svoboda jednotlivce nebýt podroben náboženskému nátlaku, přesvědčování či propagandě. Tato „dvouvrstvá“ náboženská svoboda má svůj protějšek v povinnosti neutrality státu v náboženských otázkách, tedy v neupřednostňování jednoho náboženství před druhým.<sup>3</sup> Je nicméně otázkou, nakolik je neutralita státu fakticky realizovatelná v Evropě stavějící na sekulárním pojetí státu a zároveň vycházející z náboženských tradic vlastních tomuto kontinentu. Tato otázka je pojednána podrobněji dále v této práci<sup>4</sup> a svým způsobem se prolíná velkou částí případů, které stanuly před soudy. Další praktické rozlišení zmiňuje David Novak, když mluví o náboženství a lidských právech. Odlišuje od sebe náboženskou svobodu a náboženské základy lidských práv. Nechápe je jako vzájemně neslučitelné či nesouvisející, ale jako odlišné perspektivy. Náboženskou svobodu charakterizuje jako povinnost společnosti respektovat a chránit právo každého člověka uctívat libovolného (nebo žádného) boha. V případě náboženských základů lidských práv jsou pak práva pojímána jako vycházející z určitého náboženského zdroje, jako je tomu např. u židovství, křesťanství a islámu, ve kterých hraje ústřední roli boží (sebe)zjevení.<sup>5</sup>

Tato práce se sice zabývá svobodou náboženství jako takovou, ale nemůže opominout některé případy, kdy je náboženská svoboda brána v souvislosti s jejími kořeny v jed-

<sup>2</sup>Věta, kterou pronesl Diego (Yves Montand) ve filmu *Les portes de la nuit* (Brány noci), který natočil Marcel Carné a jehož scénář napsal Jacques Prévert.

<sup>3</sup>Michal Bobek. „Diskriminace z důvodu náboženství“. In: *Rovnost a diskriminace*. Ed. Michal Bobek, Pavla Boučková a Zdeněk Kühn. 1. vydání. Praha: C. H. Beck, 2007, s. 285. Jürgen Habermas. „Intolerance and discrimination“. In: *International Journal of Constitutional Law* 1.1 (2003). S. 2–12. URL: <http://icon.oxfordjournals.org/cgi/reprint/1/1/2.pdf> (Navštíveno 16. 04. 2008), s. 8. John Witte. „Introduction“. In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Anglicky. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996, s. xxvii.

<sup>4</sup>Viz oddíl 2.4 Sekularismus, státní neutralita a náboženské kořeny.

<sup>5</sup>David Novak. „Religious Human Rights in Judaic Texts“. In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Anglicky. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996, s. 175.

notlivých náboženstvích. I když je proti takovému přístupu možno namítnout, že není dostatečně „objektivní“ a „vědecký“, jeví se mi jako neopominutelný, neboť lidé stěžující si na zásahy do náboženské svobody konstruují tuto svou svobodu velmi často na náboženském základě.

## 2.1 Co je to náboženství?

Pro právní vědu i právní praxi je důležité přicházet s definicemi sociálních fenoménů, které právo reguluje či které by upravovat mělo. Nepřekvapuje tedy ani snaha právně uchopit náboženství a odlišit jej od jiných sociálních fenoménů. O jak komplikovanou otázku jde ukazují množství vydaných publikací, peripetie při tvorbě mezinárodních smluv a národních či zemských zákonů – a v neposlední řadě také judikatura většiny soudů, které se setkaly s „novými náboženskými hnutími“,<sup>6</sup> a musely se zabývat otázkou, zda jim poskytovat podobnou ochranu jako náboženstvím v daném místě etablovaným.

Tyto problémy s uchopením náboženství mohou vést až k definiční skepsi, a to jak ohledně možnosti nalezení všeobjímající definice, tak pokud jde o prospěšnost hledání samotného. Přesto si myslím, že je vhodné zmínit některé definice, popř. směry hledání definicí.

I. O. Štampach předznamenává, že definice oznamuje čtenáři a posluchači, v jakém smyslu se bude dále užívat definovaného termínu (*definiendum*) a činí tak pomocí definujících termínů (*definiens*). Uvádí tedy dosud neznámé (sporné, nejednoznačné) pomocí známého. Definice tak není tvrzením, jež chce něco vypovídat o náboženství jako skutečnosti, nýbrž o slově. U definice tudíž nelze mluvit o pravdivosti či nepravdivosti, nanejvýš o vhodnosti.<sup>7</sup>

Jeví se mi také jako vhodné předeslat, že k definování náboženství lze přistupovat buď na základě (náboženské) zkušenosti, nebo v rámci diskurzu moderní evropské vědy. Rozumí se samo sebou, že oba přístupy jsou svým způsobem deficitní, a proto je třeba brát je s jistou rezervou.

I. O. Štampach v historickém přehledu definic uvádí definice opírající se o etymologii (snaha o výklad slova *religio* či *náboženství*), definice genetické (odpovídající, odkud náboženství pochází, ať už jde o psychologické či sociální kořeny), definice funkcionální (charakterizující náboženské procesy v lidské mysli, roli náboženství v životě jednotlivce nebo společnosti) či definice strukturální (pojímající náboženství jako vztah člověka a jeho protipólu).<sup>8</sup>

<sup>6</sup>Stručný přehled nové religiozity viz např. Ivan Odilo Štampach. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008, s. 159–180. Podrobný přehled jednotlivých hnutí v České republice a jejich propojení se zahraničím potom viz Zdeněk Vojtíšek. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*. Praha: Portál, 2004.

<sup>7</sup>Štampach, *Přehled religionistiky*, s. 27–28.

<sup>8</sup>Štampach, *Přehled religionistiky*, s. 28–29.

Sám Štampach pak definuje náboženství poměrně stručně jako vztah člověka k transcendentní skutečnosti. Transcendentní skutečností je rozuměna skutečnost, jež není bez své vlastní iniciativy poznatelná obvyklými lidskými postupy, a která tedy není disponovatelná. V souvislosti s komplikovaným vztahem transcendence a imanence uvádí, že náboženský člověk se setkává ve skutečnostech dostupných běžné zkušenosti se stopami hlubinné a absolutní skutečnosti, která se bezprostřední zkušenosti vymyká; skrze dostupné znaky pak chce s touto skutečností vstupovat v kontakt.<sup>9</sup>

V rámci bližšího charakterizování transcendentní skutečnosti se často mluví o posvátném (sakračním, numinósním), které je kladeno do protikladu ke světskému (profánnímu). Posvátné v sobě koncentruje hodnoty a svědčí o přítomnosti čehosi, co je „z druhého břehu“, co vzbuzuje bázeň a úžas (*mysterium tremendum et fascinans*).<sup>10</sup>

Tato charakteristika transcendentna je poměrně otevřenou, resp. nedefinovanou. Zůstává tak věrna fenomenologické metodě, která odhlíží od všech definic a zachovává postoj *epoché*, tj. „neví“, zda je za náboženskými symboly a projevy nějaká transcendentní skutečnost (závorkuje důsledně ontologickou referencialitu náboženských výpovědí, resp. symbolů).<sup>11</sup>

Pro doplnění uvedeného filosoficko-religionistického schématu bych si dovilil zmínit charakteristické znaky náboženství, které uvádějí Leonard Swidler a John Witte, neboť se mi jeví jako praktické pro právní praxi. Náboženství podle nich zahrnuje vyznání (*creed*), uctívání (*cult*), pravidla chování (*code of conduct*) a vyznávající společenství (*confessional community*). Vyznání chápou jako věroučný a hodnotový soubor týkající se počátku, významu a smyslu života. Uctívání definují jako rituály, liturgie a vzorce uctívání, kterými se vyjadřuje daná věrouka. Pravidly chování pak rozumějí vhodné individuální a sociální návyky lidí, kteří sdílejí vyznání a způsob uctívání. Vyznávajícím společenstvím pak je skupina jednotlivců, kteří zachovávají věrouku, způsob uctívání a daná pravidla chování – a to jak na jejich osobní rovině, tak společně s dalšími věřícími.<sup>12</sup> Pokud bychom chtěli použít křesťanskou terminologii pocházející z latiny, bylo by možné tyto čtyři body shrnout jako dogmatika, liturgie, etika a *communio*.

## 2.2 Historické zdůvodnění

Nezbytnost ochrany náboženské svobody je někdy zdůvodňována historií plnou pronásledování a útlaku na základě náboženské příslušnosti či věroučných rozdílů. Tento ar-

<sup>9</sup>Štampach, *Přehled religionistiky*, s. 30–32.

<sup>10</sup>Štampach, *Přehled religionistiky*, s. 32. Rudolf Otto. *Posvátno*. Překl. Jan J. Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998.

<sup>11</sup>Pavel Hošek. *Na cestě k dialogu. Křesťanská víra v pluralitě náboženství*. Praha: Návrat domů, 2005, s. 9–10.

<sup>12</sup>Witte, “Introduction”, s. xxv.

gument může být konstruován až takovým způsobem, že na svobodě náboženství jako takové není spatřováno nic důležitého, ale vzhledem ke krvavé historii je pragmatičtější něco jako svobodu náboženství mít.<sup>13</sup>

Vysocí náboženští představitelé hovoří i v současnosti o tom, že náboženství je zneužíváno extremisty, politiky a médii (používají dokonce obratu *religion has been hijacked*).<sup>14</sup> „Zneužívání“ náboženství však nemusí mít jenom negativní konotace a dopady. Jak poznamenal William Vendley: „kdykoliv se extremisté snaží zneužít náboženství pro násilné cíle, kdykoliv se politici pokoušejí využít rozdílů mezi náboženskými skupinami a kdykoliv média nepřesně charakterizují náboženské tradice, věřící lidé, náboženské komunity a náboženští představitelé musí povstat, vyjádřit se na veřejnosti a pustit se do akce.“<sup>15</sup> Zneužívání náboženství tedy může sloužit jako podnět pro věřící, aby se zamysleli nad způsoby projevování náboženského přesvědčení a může jim pomoci (znovu) nalézt vyvážený vztah ke vnějšímu světu. Tolik řečeno samozřejmě neznamená, že by šlo o vhodný či doporučený způsob podněcování náboženského vědomí.

Carolyn Evans připouští, že historické založení náboženské svobody není uspokojující odpovědí na otázku po hodnotě náboženské svobody. Může jít o částečné vysvětlení toho, proč je zakázána diskriminace na základě náboženství (čl. 14. EÚLP), ale nevysvětluje, proč by lidé nejenom neměli být svobodni od např. mučení nebo trestu smrti, ale proč by zde mělo existovat samostatné pozitivní právo na svobodu náboženské víry a přesvědčení. Stejně tak neobjasňuje, proč není náboženská příslušnost vhodným rozlišujícím (či diskriminačním) kritériem.<sup>16</sup>

## 2.3 Náboženské zdůvodnění

Základní texty („svatá písma“) většiny světových náboženství obsahují pasáže dotýkající se náboženské svobody, popř. je možné z nich na základě interpretace vyvodit nezbytnost její ochrany. Svým způsobem by se tak dalo dospět k tvrzení, že za předpokladu „správného uchopení“ vidí většina náboženství v náboženské svobodě hodnotu vyžadující ochranu. Na druhou stranu, Carolyn Evans a Robe Traer tvrdí, že náboženská tolerance může být součástí učení některých náboženství, ale rozhodně není společná všem náboženstvím; a i u těch náboženských skupin podporujících náboženskou svobodu lze

<sup>13</sup>Carolyn Evans. *Freedom of Religion under the ECHR*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 24.

<sup>14</sup>Laurel Hart a Kim Assalone. “World Religious Leaders Reject Violence and “Hijacking of Religion” at Religions for Peace World Assembly”. In: (26. srpna 2006). URL: <http://www.wcrp.org/files/PR-Opening-08-26-2006.pdf> (Navštíveno 05. 05. 2008).

<sup>15</sup>Hart a Assalone, “World Religious Leaders Reject Violence and “Hijacking of Religion” at Religions for Peace World Assembly”.

<sup>16</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 24–25.



pozorovat výrazné vnitřní názorové rozdíly ohledně jejích hranic a rozsahu.<sup>17</sup>

Otázkou nicméně je, nakolik je správné uvažovat tímto směrem: nakolik je vhodné hledat eklekticky interpretace náboženských textů a tradic podporujících náboženskou svobodu či jí odporujících – a následně pracovat s některými z nich jako se „správnými“ či „špatnými“ interpretacemi. Protože, jak ukazuje moderní hermeneutika,<sup>18</sup> nalezení objektivně správného či špatného porozumění je iluzorní. Veškeré závěry totiž odrážejí především zkušenost a předporozumění interpreta.

Dalším problémem, na který naráží snaha o obecné soudy týkající se vztahu jednotlivých náboženství k náboženské svobodě a jejím základům, je vnitřní rozrůznění všech náboženských tradic. Díky existenci různých škol je velmi obtížné přicházet s tvrzeními, že např. „křesťanství podporuje náboženskou svobodu“ nebo že „islám neuznává náboženskou svobodu pro nemuslimy“. Pokud bychom chtěli situaci glosovát: prakticky pro každé tvrzení založené uvnitř náboženské tradice lze najít protitvrzení jiné školy dané tradici taktéž příslušející.

Jak jsme mohli nahlédnout již při představování definic náboženství, tato rozrůzněnost souvisí se samotnými jádry všech náboženství, a to se vztahem k transcendentnu a s náboženskou zkušeností (s transcendentnem), popř. v některých náboženstvích s otázkou zjevení.

Fráze „náboženství říká“ či „náboženství (ti) přikazuje“ byla a je také často (zne)užívána k dosažení cílů nenáboženského charakteru lidmi majícími moc (v rámci náboženské skupiny). Rozlišit případy, kdy jsou konkrétní činy úzce spojeny s náboženstvím, a kdy je náboženství použito jen jako zástěrka, není právě jednoduché. To ukazuje např. případ *Shabina Begum v. Denbigh High School*, který je pojednán dále.<sup>19</sup> V případech, kdy je náboženství zneužito např. ve prospěch prosazování politických cílů je pak pochopitelná kritika náboženství jako takového (náboženství jako zdroje problémů). Je nicméně otázkou, nakolik je vina přičitatelná jednotlivým náboženstvím či náboženství jako sociálnímu fenoménu. A pokud by byla, nakolik bychom mohli vinit např. rasu, pohlaví nebo sexuální orientaci?

David Novak poznamenává, že staré náboženské texty nemohou sloužit jako precedenty pro morální principy, které jsou formulovány v současnosti, a tedy pro tuto dobu. Protože

<sup>17</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 26. Robert Traer. *Faith and Human Rights*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1994, s. 3–6.

<sup>18</sup>Viz např. Petr Pokorný. *Hermeneutika jako teorie porozumění. Od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 83–120. Manfred Oeming. *Úvod do biblické hermeneutiky. Cesty k pochopení textu*. Praha: Vyšehrad, 2001. Jan Patočka. „Věčnost a dějinnost“. In: *Péče o duši I*. Ed. Ivan Chvatík a Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 182 a násl. Jan Patočka. „Platón a Evropa“. In: *Péče o duši II*. Ed. Ivan Chvatík a Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH, 1999, s. 161 a násl. Stručně o právní hermeneutice v kontextu aplikace práva pak Pavel Maršálek. *Právo a společnost*. Praha: Auditorium, 2008, s. 172.

<sup>19</sup>Viz oddíl 4.8 Exkurs: Případ Shabiny Begum.

pokud je tak činěno, ztrácí se nutnost nového (aktualizačního) čtení a morální principy jsou považovány za pravdivé samy o sobě. Jakékoli zabývání se starými precedenty pak odvádí pozornost od skutečných problémů současnosti, jež tyto morální principy chtějí od nepaměti adresovat.<sup>20</sup>

John Barton upozorňuje na to, že Starý zákon (a pro naši potřebu i další staré náboženské texty) nesmí být brán jako kniha obsahující ucelený systém příkazů, zákazů a dovolení, tak jak jsme zvyklí v evropské morální (a právní) filosofii. Starozákonní autoři byli zoufale nesystematičtí; nicméně to k čemu ukazují je, že poznání toho, co je pro lidstvo dobré, spočívá v dodržování jednotlivostí. Redukovat tyto jednotlivosti na kodexy jako je desatero by bylo poměrně zjednodušující: asi polovina textů nesestává z morálních sdělení, nýbrž z příběhů. A tyto konkrétní příběhy dějící se konkrétním lidem se obvykle vzpírají snaze být zjednodušeny na jasné mravní ponaučení či pointu. Nejsou to příběhy na jedno použití, ale zvou ke stále novému čtení a rozvažování.<sup>21</sup>

Z předcházejících úvah vyplývá, že nejlepší způsob, jak se snažit porozumět kořenům náboženské svobody v jednotlivých náboženstvích by bylo „meditovat“ nad starými (i novějšími) příběhy. Přístup vytahující náhodné věty ze starých textů a vydávající je za příkázání či mravní zákony s sebou totiž nese kromě řady rizik také nebezpečí bytostného nepochopení náboženských narativních struktur. „Meditativní přístup“ je nicméně časově velmi náročným a překračuje diskurs moderní (právní) vědy. Blíží se spíše přístupům existenciálním, což je jenom logické, uvážíme-li roli, jakou náboženství hraje (či může hrát) v životech věřících lidí.

Ačkoliv není možné postavit tuto práci ryze na náboženské zkušenosti a prožívání příběhů, myslím si, že je vhodné mít existenci těchto přístupů na paměti jako korektiv při snaze o zobecnění náboženských pozic a postojů. „Příběhovost“ však není vyloučena ani z „konvenčního právního diskurzu“, neboť co jiného než příběhy jsou případy, kterými se zabývaly soudy a jež jsou písemně zachyceny jako judikáty?

Rozsah této práce neumožňuje podat detailní analýzu argumentace zakotvující náboženskou svobodu v jednotlivých náboženských tradicích. V následujících oddílech se soustředím pouze na judaismus, křesťanství a islám, jež ovlivnily evropský kontext patrně nejvíce. I v rámci pojednání přístupů abrahámovských náboženství je však třeba mít na paměti velkou míru zjednodušení a existenci různých názorových proudů uvnitř jednotlivých tradic.

### 2.3.1 Judaismus

Mluvit o náboženské svobodě v judaismu může být poněkud komplikované, neboť jde o náboženství oddané Bohu, který vstoupil do jedinečného vztahu se svým vyvoleným

<sup>20</sup>Novak, „Religious Human Rights in Judaic Texts“, s. 177.

<sup>21</sup>John Barton. *Etika a Starý zákon*. Překl. Filip Čapek a Marie Čapková. Jihlava: Mlýn, 2006.

lidem (uzavřel s ním smlouvu). Judaismus by tak mohl být považován za exkuzivistické<sup>22</sup> náboženství pohlížející s despektem na všechny lidi uctívající jiné bohy (považované za modly). Proti tomuto soudu je možné namítat, že v židovské tradici je možné najít také celou řadu proti-exkuzivistických textů a interpretací.<sup>23</sup> Navíc, pokud si uvědomíme historickou zkušenost židů roztroušených a pronásledovaných po celém světě, pochopíme, že jde o náboženství s obzvláštním vztahem k náboženské svobodě.

Samotný termín „svoboda náboženství“ se v klasických židovských textech neobjevuje. S konceptem náboženské svobody se nicméně setkat můžeme, a to ve dvou podobách: první je svoboda nežidů být příslušníky jiných náboženství; druhou podobou pak je tolerance různých proudů uvnitř vlastní náboženské tradice. Celá problematika náboženské svobody v judaismu je navíc komplikována skutečností, že jde o náboženství založené na národním principu, resp. že náboženství výrazně splývá s etnicitou.<sup>24</sup>

Asher Maoz rozlišuje (s odkazem na Maimonida) smlouvu uzavřenou mezi Bohem a Noemem po potopě, a tóru (společně s příkázáními) danou Mojžíšovi. Zatímco sedm příkázání daných Noemovi platí pro všechny lidi a národy, tóra se vztahuje pouze na lid izraelský (a ty, kteří by se k němu chtěli připojit).<sup>25</sup> Následování jednoho či druhého souboru pravidel má odlišné konotace a důsledky, obzvláště v mesiášském věku; lidem je nicméně ponechána jistá míra náboženské svobody.

Na smlouvě s Noemem (tzv. noachitské smlouvě) zakládá rabínský judaismus své pojetí možnosti spásy pohanů. Přestože kvantitativně je většina látek tanachu (hebrejské bible) soustředěna kolem vyvoleného národa, lze podle některých rabínských výkladů Boží jednání s Izraelem chápat jako reprezentativní ukázkou Božího jednání s jednotlivými národy. Izrael by v tomto smyslu jakožto „modelový lid“ zastupoval celé lidstvo.<sup>26</sup>

V klasických židovských textech můžeme najít pasáže tvrdě odsuzující modloslužbu. Modloslužba (idolatrie<sup>27</sup>) může být chápána jako uctívání věcí (předmětů) místo Boha; jde tedy o odklon od správného vzdávání úcty (*latreia*<sup>28</sup>). Obvinění z modloslužby nejsou namířena proti lidem, kteří uctívají Boha jinými způsoby, ale proti těm, jež uctívají předměty, které si takovou lidskou úctu nezaslouží.

<sup>22</sup>Stručný popis exkuzivismu (či partikularismu) viz např. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 65–75.

<sup>23</sup>Vezměme kupř. (anti-)proroka Jonáše, kterého Bůh poslal do pohanského Ninive, aby mu ohlásil, že bude pro své zlé jednání vyvráceno. Bůh se však nad městem slitoval, protože jeho obyvatelé si uvědomili své nepravosti a činili pokání. Příběh pokračuje až skoro komicky popisem Jonášova rozhořčení nad nezničením Ninive a neschopnosti „proroka“ pochopit Boha, který se slitovává i nad pohanskými národy.

<sup>24</sup>Asher Maoz. „Religious Freedom as a Basic Human Right. The Jewish Perspective“. In: *Annuario Direcom* 5 (2006). S. 103–112. URL: <http://ssrn.com/abstract=1013512> (Navštíveno 04.05.2008), s. 104.

<sup>25</sup>Maoz, „Religious Freedom as a Basic Human Right“, s. 105–107.

<sup>26</sup>Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 22–23.

<sup>27</sup>Patrně z řeckého εἰδωλατρεια, tedy „služba obrazům“.

<sup>28</sup>Řec. λατρεία.

Asher Maoz shrnuje pozice různých židovských autorit vztahujících se ke křesťanství a islámu: tato dvě náboženství nejsou (většinou) považována za modloslužebná, ba právě naopak, jsou chválena za odstraňování model z jejich středu, podřízení svých následovníků příkázáním obsaženým ve smlouvě s Noemem a celkově za stanovení morálních požadavků, které jdou v řadě aspektů dále než zákon daný Mojžíšovi.<sup>29</sup>

Judaismus chápe lidské bytosti jako „příchozí“ do tohoto světa, kteří v něm mohou najít svůj domov jen pokud si uvědomí, že jejich skutečná identita není odvozena ani z nich samých ani z tohoto světa. Tato identita pochází ze vztahu s tím, který svět přesahuje a řídí, s tím, pro něhož je svět vždycky imanentní.<sup>30</sup> Tento koncept poskytuje lidem obzvláštní svobodu, protože odpoutává lidskou důstojnost a práva od závislosti na pozemských věcech a rozhodnutích. Je v něm možné spatřovat jeden z důvodů dlouhodobého přetrvání židovských komunit navzdory velmi těžkým okolním podmínkám.

Ve vztahu židů k nežidům hraje významnou úlohu židovské pojetí spravedlnosti. Touha po spravedlnosti totiž zahrnuje spravedlivé zacházení se všemi lidmi (nejen se souvěrci); jakýkoli akt nespravedlnosti je podle rabínů znesvěcením Božího jména. Nespravedlnost ve svém důsledku zabraňuje nevěřícím (národům) obdivovat spravedlnost tóry a chválit Boha, který ji seslal. Nespravedlnost by asi těžko mohla inspirovat celé národy, aby přicházely do Jeruzaléma<sup>31</sup> (skutečně či obrazně) hledat spravedlivé odpovědi na jejich nároky.<sup>32</sup>

Židovský přístup garantující „druhým“ tolik svobody, kolik je nutno pro opravdový život komunity je možné pozorovat také na jejich přístupu k otroctví. Ačkoliv tóra obsahovala řadu předpisů týkajících se otroctví, když rabbi Eliezer potřeboval desátého muže k zahájení modlitby, neváhal propustit jednoho z otroků, aby byl naplněn počet a mohlo se začít.<sup>33</sup>

<sup>29</sup>Maoz, „Religious Freedom as a Basic Human Right“, s. 108.

<sup>30</sup>Novak, „Religious Human Rights in Judaic Texts“, s. 185.

<sup>31</sup>Toto přicházení do Jeruzaléma je vyjádřením rozšířené eschatologické vize, která je zachycena u proroka Micheáše:

I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholy hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit národy.

Mnohé pronárody půjdou a budou se pobízet: „Pojďte, vystupme na Hospodinovu horu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učit svým cestám a my budeme chodit po jeho stezkách.“ Ze Sijónu vyjde zákon, slovo Hospodinovo z Jeruzaléma.

On bude soudit mnohé národy, ztrestá mocné pronárody, i ty nejbližší. I překují své meče na radlice, svá kopí na vinařské nože. Pronárod nepozdvihne meč proti pronárodu, nebudou se již cvičit v boji.

Každý bude bydlet pod svou vinnou révou, pod svým fíkovníkem, a nikdo ho nevydělá.

Tak promluvila ústa Hospodina zástupů.

(*Micheáš 4:1–4, citováno podle Českého ekumenického překladu*)

<sup>32</sup>Novak, „Religious Human Rights in Judaic Texts“, s. 192.

<sup>33</sup>Novak, „Religious Human Rights in Judaic Texts“, s. 198–200.

Pokud jde o náboženskou svobodu v rámci judaismu, je třeba předznamenat, že smlouva na hoře Sinaj byla uzavřena mezi Bohem a všemi Izraelci včetně jejich dětí a dětí jejich dětí. Proto jsou všechny děti Izraele vázány Smlouvou a není pro ně možné odchýlit se od cesty vytyčené tórou.<sup>34</sup>

Podle Babylónského Talmudu jsou všichni židé odpovědni jeden za druhého.<sup>35</sup> Každý žid je povinen nejen žít podle *halachy*,<sup>36</sup> ale dbát také na to, aby souvěrci kráčeli po správné cestě. Chování každého žida totiž může ovlivnit zjevení se věčné slávy.<sup>37</sup>

S trochou nadsázky by bylo možné říci, že zatímco je v rámci judaismu garantována svoboda myšlení, je těžké hovořit o svobodě jednání podle vlastního náboženského přesvědčení. Rozhodování obtížných otázek totiž spadalo do pravomoci Sanhedrinu a každý učitel, který šel proti jeho rozhodnutím to mohl odnést smrtí. Kapitální trest však nevyžadoval pouhé učení odporující názoru Sanhedrinu, ale také pobízení ostatních, aby podle tohoto minoritního stanoviska žili.<sup>38</sup>

Talmud je plný konfliktních názorů a jak většinová, tak menšinová stanoviska je třeba považovat za „slova živého Boha“. Většinová stanoviska nejsou nahlížena jako správnější než stanoviska menšinová. Ba co více, menšinová stanoviska jsou údajně do Talmudu zahrnuta proto, že se v budoucnu mohou stát stanovisky většinovými.<sup>39</sup>

Právo odchýlit se od většinového stanoviska není vyhrazeno pouze akademické sféře. Od zrušení Sanhedrinu totiž židovstvo postrádá rozhodnou ústřední autoritu. Stalo se proto zvyklostí, že si každý žid může vybrat rabbiho, podle jehož rozhodnutí ve věcech *halachy* se bude řídit. (Takové rozhodování samozřejmě není a nemá být naprosto arbitrární.)<sup>40</sup>

### 2.3.2 Křesťanství

V křesťanství docházelo k rozvoji náboženské svobody (ostatně jako v jiných náboženských) především v místech a časech, které vyžadovaly koexistenci různých náboženských skupin. Míra náboženské svobody souvisela do značené míry také s přístupem náboženských představitelů ke světské (sekulární) moci a s vlivem světských vrchností na vnitřní život křesťanských společenství.

<sup>34</sup>Maoz, “Religious Freedom as a Basic Human Right”, s. 109.

<sup>35</sup>Babylonský Talmud, traktát Ševuot 39a.

<sup>36</sup>*Halacha* je celkový souhrn židovského náboženského práva, včetně biblického práva (613 přikázání neboli *micvot*) a pozdějšího talmudského a rabínského práva, jakož i zvyků a tradic. *Halachu* je možné shrnout jako všechno to, co má člověk v životě dělat. Od *halachy* se odlišuje *hagada*, která vypráví příběhy s příkladnými zakončeními – vypráví proto, aby člověk věděl, co je zač. (Za stručné a výstižné definice vděčím Petru Slámovi.)

<sup>37</sup>Maoz, “Religious Freedom as a Basic Human Right”, s. 109.

<sup>38</sup>Maoz, “Religious Freedom as a Basic Human Right”, s. 110.

<sup>39</sup>Maoz, “Religious Freedom as a Basic Human Right”, s. 111.

<sup>40</sup>Maoz, “Religious Freedom as a Basic Human Right”, s. 111.

V prvních stoletích našeho letopočtu docházelo často k intenzivním pronásledováním rané křesťanské církve.<sup>41</sup> Církevní společenství byla nucena žít nenápadně ve vší své diverzitě a řešit své vnitřní spory především formou dialogu. Situace se výrazně změnila po konstantinovském obratu, kdy došlo k propojení církevních a světských funkcí: státní moc a útlak začaly být používány také pro řešení věroučných sporů.<sup>42</sup> S troškou sentimentu by se chtělo říct, že kdykoliv měla církev přístup ke světské moci a propojovala víru s politikou, náboženská svoboda trpěla: ti, kdo nesouhlasili byli exkomunikováni, zatracováni nebo stigmatizováni.

V souvislosti s bojem o moc (či touhou po moci) se dá vysvětlovat také řada vnitro-církevních dělení. Ilustrativním případem může být především tzv. velké schizma, při němž došlo k vzájemné exkomunikaci Východu a Západu, neboť na jeho pozadí je celkem zřetelně vidět dlouho trvající mocenské souboje Říma a Konstantinopole.<sup>43</sup> Politika byla samozřejmě propojena s teologickými spory, které byly prezentovány jako „verze problému pro veřejnost“. Takový přístup se nutně musel promítnout do svobody náboženského vyznání a praxe, a to především negativně skrze útlak „těch druhých“.

Ačkoliv je historie křesťanství plná rozkolů a dělení, je možné najít také řadu sjednocujících hnutí a aktivit. V prvním tisíciletí hrály sjednocující roli především koncily, na nichž docházelo k setkáním zástupců velké části křesťanských obcí, kteří měli možnost výměny názorů a zakoušení jednoty církve ve vší její rozmanitosti. Na tuto (snad poněkud idealizovanou) historickou etapu se pokusilo navázat moderní ekumenické hnutí.<sup>44</sup> Toto hnutí snažící se sblížit jednotlivé částky církve Kristovy, či je alespoň přimět k vzájemné komunikaci, se začalo postupně rozjíždět od konce 19. stol. Záhy se ukázalo, že sjednocení všech oddělených skupin v rámci jedné organizační struktury je příliš naivní a idealistické. Začalo se pracovat na jiných modelech sblížení a sjednocování. Společným jmenovatelem řady těchto projektů je nezbytnost poskytnutí prostoru náboženské svobody těm druhým: i když s těmi druhými nesouhlasím, nejsem schopen se identifikovat s jejich učením a věřím jinak, ponechám jim možnost být jinými a stále křesťany jako já.<sup>45</sup>

<sup>41</sup>Pokud není uvedeno jinak, používám termín církev (řec. *κυριακή ἐκκλησία* = shromáždění Pánovo) buď ve smyslu společenství všech křesťanů, nebo ve smyslu části tohoto společenství (ať už jde o část místní či o jinou křesťanskou denominaci). Vzhledem k etymologii a historickým konotacím termínu „církev“ nepoužívám pro označení nekřesťanských náboženských společností, ač k tomu někdy (nejen česká) právní terminologii svádí.

<sup>42</sup>Stručný, výstižný a (samozřejmě) kritický komentář k tomuto dějinnému období viz Hans Küng, *Malé dějiny katolické církve*. Překl. Anna Mikulová. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 31–35.

<sup>43</sup>Viz např. Küng, *Malé dějiny katolické církve*, s. 40–41, 59–60.

<sup>44</sup>Odvozeno z řeckého *οἰκουμένη* (*oikúmené*) používaného pro označení celého obydleného světa, tedy prostoru, kde všude se vyskytovali křesťané.

<sup>45</sup>Přehled jednotlivých ekumenických modelů a historie ekumenismu jako takového viz Pavel Filipi, *Církev a církve. Kapitoly z ekumenické eklesiologie*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000. Pavel Filipi, *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: Centrum

Wolfgang Huber popisuje způsob ovlivnění západního právního myšlení biblickými motivy jakožto proces, který je možno dělit do pěti fází. Představení tohoto schématu nám může pomoci k uchopení vlivu křesťanské (biblické) tradice na formování evropského pojetí náboženské svobody. Jde nicméně o velmi komplikovaný proces, v jehož rámci docházelo nejen k častým odkazům na biblickou tradici (nezřídka protichůdným a arbitrárním), ale také k přejímání myšlenek z jiných náboženských a kulturních celků.<sup>46</sup>

*První fáze* započala christianizací Římské říše, když právní instituty často spojené s římským státním náboženstvím byly proměněny tak, aby odrážely židovské a křesťanské morální koncepty. Toto pokřesťanštění Římské říše šlo ruku v ruce se sekularizací křesťanství a s jeho definitivním oddělením od židovských kořenů. Došlo tak k oslabení radikální povahy křesťanského poslání a misie; dokonce i myšlenka práv z pohledu slabých byla přizpůsobena převažující mocenské struktuře.<sup>47</sup>

*Druhá fáze* přišla s papežskou revolucí (cca 1050–1200) a přinesla výraznou systematizaci právních pravidel. Tato pravidla byla založena v principech přirozeného práva, ke kterým bylo možné získat přístup buď skrze zjevení nebo skrze rozum, což znamenalo epochální osvobození od biblických kořenů. Podle W. Hubera tak nezačala sekularizace Západního právního myšlení až v moderní době, ale její kořeny je možno hledat již v době po Konstantinovi a pak za časů papežské revoluce. Obzvláštní význam měl obraz lidské bytosti jako křesťanského individua, neboť k nabytí osobního statusu docházelo aktem křtu. Navzdory tomuto posunu lidského individua do středu právního systému však doba papežské revoluce zůstala daleka myšlenky univerzálních lidských práv.<sup>48</sup>

*Třetí fáze* vlivu biblických motivů na západní právní myšlení je spojena s obdobím reformace. Reformační a poreformační období je považováno za epochu zrodu moderní náboženské svobody. Její duchovně historické kořeny je však možno spatřovat již v osvobození víry vzhledem k antickým státním kultům. Navzdory široké a proti náboženské svobodě namířené středověké praxi, kdy na základě úzkého svazku církve a světského řádu byla fakticky vládnoucím pravidlem zásada *coge intrare*,<sup>49</sup> nebyla nikdy opuštěna raně křesťanská teologie, podle níž je násilí v otázkách svědomí od zlého – v reformaci,

---

pro studium demokracie a kultury, 2001. Peter Neuner. *Ekumenická teologie. Hledání jednoty křesťanských církví*. Překl. Jaroslav Vokoun, Jindřich Slabý a Marek Zikmund. Praha: Vyšehrad, 2001.

<sup>46</sup>Wolfgang Huber. "Human Rights and Biblical Legal Thought". In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996.

<sup>47</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 48–49.

<sup>48</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 49–50.

<sup>49</sup>Jde o postulát, který dává církvi právo a povinnost donutit své (heretické) členy k poslušnosti i proti jejich vůli. Zakládá se na úryvku z Ježíšova podobenství o hostině: Jeden člověk chystal velkou večeři a pozval mnoho lidí. Pozvaní hosté se nicméně omluvili a tak pán poslal služebníka, aby přivedl chudé, zmrzačené, slepé a chromé. Ale i tak bylo na hostině stále mnoho volných míst. Proto pán služebníkově řekl: „Vyjdi za lidmi na cesty a k ohradám a *přinuť je*, ať přijdou, aby se můj dům naplnil. . .“

(*Evangelium podle Lukáše, 14:15–24; 23. verš citován podle Českého ekumenického překladu*)

ale i v moderním katolicismu se znovu stala aktuální, i když většinou oslabena omezením na vnitřní oblast svědomí jednotlivců mimo sféru společensky významného hlásání.<sup>50</sup>

Reformátoři podporovali nezávislost právních vztahů na církevních mocenských nárocích. Svoboda svědomí a náboženství byla uznána jakožto hranice pro výkon jak světské, tak církevní moci. Realizace svobody svědomí a náboženství na veřejnosti souvisela také s bojem o svobodu kazatelný, který přinesl zárodky svobody (nejen) náboženského projevu. Společně s humanismem a pozdním scholasticismem pak reformace znamenala obrát k uznání rovné důstojnosti všech lidí.<sup>51</sup>

Čtvrtou fází je éra pozitivismu, ve které došlo k poznání, že právní systém musí být kvůli náboženským konfliktům založen na něčem jiném než na náboženství. Stát sám se stal základem práva a vzhledem k tomu, že bylo třeba najít státu určitou protiváhu, došlo ke kodifikaci lidských a občanských práv. Vývoj ve Spojených státech amerických vyrostl z křesťanského osvícenství; naproti tomu francouzská revoluce byla založena na antiklerikálnímu odporu vůči křesťanství. Ten také přispěl k dojmu, že křesťanské právní myšlení a moderní uvědomění lidských práv jsou neslučitelné světy.<sup>52</sup>

Předpoklady pro pátou fázi byly vytvořeny již v době osvícenství skrze znovuzrození subjektivní lidské odpovědnosti a autonomie. Rozhodujícím závěrem se stalo, že veškeré pravdivostní nároky musí být znovuvytvořeny v racionalitě lidského subjektu. K všeobecnému uznání lidské osoby jako středobodu právního myšlení však bylo zapotřebí ještě zkušenosti nacismu a stalinismu.<sup>53</sup>

W. Huber se domnívá, že se v současnosti nacházíme na prahu šesté fáze, neboť proces moderní subjektivizace a individualizace začíná přinášet sebedestruktivní důsledky.<sup>54</sup> D. Novak píše o tom, že výzvou pro současné pojetí náboženských práv je vyhnout se řeči individualistických práv bez upadnutí do pasti nadměrného kolektivismu.<sup>55</sup> V tomto ohledu by mohlo být pro současnost užitečným biblické pojetí spravedlnosti, která není zaměřena na to, aby každý jedinec dostal to, co mu po právu náleží, ale snaží se v prvé řadě zajišťovat naplnění práv toho druhého, a to především v mezilidských vztazích. Tím je dáno její směřování k tomu, aby komunita mohla přežít v podmínkách rovné svobody pro všechny.<sup>56</sup>

Řešení, ke kterému W. Huber směřuje staví na konceptu světového étosu (*Weltethos*), se

<sup>50</sup>Hans Maier. "Jsou lidská práva univerzální". In: *Křesťanství a lidská práva*. Ed. Jiří Hanuš. Překl. Pavel Kolmačka. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 94. Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 50–51, 58.

<sup>51</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 50–51. Jakub S. Trojan. *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

<sup>52</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 51–52.

<sup>53</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 52.

<sup>54</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 53.

<sup>55</sup>Novak, "Religious Human Rights in Judaic Texts", s. 181.

<sup>56</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 54. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, s. 33.



kterým přišel H. Küng. Světový (nebo globální) étos je základním konsenzem v závazných hodnotách, neodvolatelných kritériích a základních postojích, jimž přitakávají všechna náboženství navzdory svým dogmatickým rozdílům a jež mohou společně sdílet dokonce i nevěřící.<sup>57</sup> W. Huber se domnívá, že stojíme před úkolem vytvoření světového právního vědomí, jehož platnost by spočívala na principech světového étosu. Poznává, že západní právní myšlení přestalo být schopno brát zřetel na udržení životnosti planety Země a na zajištění důstojných životních podmínek založených na lidské spolupráci překračující náboženské a kulturní hranice, neboť se stalo slepým vůči náboženské dimenzi práva (v právu). Západní právní myšlení tak stojí v nechápavé opozici vůči těm, kteří se snaží udržet náboženství a právo pohromadě. Důsledkem zanedbávání náboženského rozměru práva (v právu) je, mimo jiné, neustálé prohlubování propasti mezi západními a ne-západními právními koncepcemi.<sup>58</sup>

Podle W. Hubera náboženská svoboda vzešlá z reformace a uznání nutnosti náboženské tolerance vytvořily předpoklady pro moderní rozvinutí lidských práv. Tím je dáno také ústřední postavení svobody myšlení, svědomí a náboženského vyznání v celku lidských práv. Nemožnost nakládat s lidskou osobou a nedotknutelnost lidské důstojnosti mohou být zajištěny pouze pokud náboženská víra (v jejích individuálních či kolektivních projevech) nebude podrobena jakémukoli vnějšímu nátlaku. W. Huber se domnívá, že tato myšlenka je cizí biblickému právnímu myšlení, neboť spojení mezi vzdáváním cti jedinému Bohu a právní formou společenského života je tak úzké, že uznání rovných práv pro lidi jiných věr není možné.<sup>59</sup>

S tímto závěrem je možné (či nutné) nesouhlasit, neboť otázka postavení jinověrců je vážně diskutována po celou dobu křesťanství. Na jedné straně je v křesťanství kladen důraz na jedinečnost božího zjevení v Ježíši Kristu, na druhé straně také na Boží přítomnost a působení v pohanských kulturách a na to, že pro spásu není rozhodující náboženská příslušnost. To velmi dobře dokumentuje například podobenství o posledním soudu,<sup>60</sup>

<sup>57</sup>Hans Küng. *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Překl. Karel Floss a Břetislav Horyna. Praha: Vyšehrad, 2000, s. 122.

<sup>58</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 54.

<sup>59</sup>Huber, "Human Rights and Biblical Legal Thought", s. 58–59.

<sup>60</sup>Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůnu své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jeden od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, ovce postaví po pravici a kozly po levici. Tehdy řekne král těm po pravici: „Pojďte, požehnaní mého Otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Neboť jsem hladověl, a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou.“ Tu mu ti spravedliví odpoví: „Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a nasatili jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?“ Král jim odpoví a řekne jim: „Amen, pravím vám, cokoli jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.“ Potom řekne těm na levici: „Jděte ode mne, prokletí, do věčného ohně, připraveného ďáblu a jeho andělům! Hladověl jsem, a nedali jste mi jíst, žíznil jsem, a nedali jste mi pít, byl jsem na cestách, a neujali jste se mne, byl

podle něhož má rozhodující roli hrát to, jak konkrétní člověk žil, tedy zda konal činy lásky či slovy Micheášovými „zda konal právo a miloval milosrdenství“.<sup>61</sup>

Na základě přístupu jednotlivých křesťanů (či škol) k jedinečnosti zjevení v Ježíši Kristu, k Boží přítomnosti mimo křesťanství a k možnosti spásy navzdory příslušnosti (či skrze příslušnost) k jinému náboženství dochází k poměrně silnému názorovému rozrůznění.<sup>62</sup> Rozdílné zodpovězení uvedených otázek má významné implikace pro pojetí náboženské svobody, resp. pro šíři svobody přiznávané příslušníkům jiných náboženství. Souvisí také velmi úzce s otázkou misie (evangelizace) a proselytismu. Pokud např. někdo zastává názor, že není spásy mimo Ježíše Krista (a mimo způsob víry v Krista, který má dotýčný) a chce, aby druzí také došli spásy, nemá jinou možnost než (často i tvrdě) nevěřící (či jinak věřící) přesvědčovat o jím poznané pravdě. Na druhé straně spektra stojí křesťan, který uznává Boží přítomnost v náboženství druhého stejně jako možnost spásy v tomto náboženství,<sup>63</sup> bude se tedy starat o to, aby daný člověk mohl svobodně své náboženství praktikovat.

### 2.3.3 Islám

Jestliže jsme se v případě křesťanství potýkali s velkým množstvím názorových proudů a nesnadností obecných charakteristik, nebude tomu jinak ani u islámu. A to navzdory obrazu muslimů vytvářeného evropskými médii, která islám používají jako nálepkou pro něco divného, nepřírozeného, zastaralého a fundamentalistického. V následujícím oddílu pojednávajícím o svobodě náboženství v islámu se pokusím představit názory, které nejsou příliš prezentovány v západních médiích, což ale neznamená, že by nebyly zastoupeny mezi muslimy jako takovými.

Z terminologického hlediska je nutno předznamenat, že v díle raných muslimských učenců ani v díle jejich následovníků nedocházelo k rozlišování mezi právem a teologií. Témata dotýkající se práva (v moderním západním smyslu), víry, náboženského učení, etiky, náboženské rituální praxe, způsobu odívání, hygieny, slušnosti nebo dobrého chování spadala pod termín *šaría*. *Šaría* ztělesňuje ve struktuře islámu souhrn božského řádu přikázaného lidstvu (neproměnný morální zákon). V ideálním (zduchovňujícím) pojetí *šaría* znamená přítomnost Boží vůle, vyjádřené koránským poselstvím, v životě člověka

---

jsem nahý, a neoblékli jste mě, byl jsem nemocen a ve vězení, a nenavštívili jste mě.“ Tehdy odpoví i oni: „Pane, kdy jsme tě viděli hladového, žíznavého, pocestného, nahého, nemocného nebo ve vězení, a neposloužili jsme ti?“ On jim odpoví: „Amen, pravím vám, cokoliv jste neučinili jednomu z těchto nepatrných, ani mně jste neučinili.“ A půjdou do věčných muk, ale spravedliví do věčného života.

(*Matouš 25:31–46, citováno podle Českého ekumenického překladu*)

<sup>61</sup>Hošek, *Na cestě k dialogu*. Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, s. 25–31, 34–37.

<sup>62</sup>Jeho popis viz např. Hošek, *Na cestě k dialogu*, s. 65–118.

<sup>63</sup>Způsob Boží přítomnosti v nekřesťanských náboženstvích v souvislosti se starým křesťanským učením o Trojici zajímavě zpracoval Jacques Dupuis. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 2001.

a v dějinách. Slovo samo původně značilo užívanou, bezpečnou cestu.<sup>64</sup>

Abdullahi An-Na'im podotýká, že závazek dodržovat lidská práva zvyšuje kvalitu náboženské víry a užitečnost tohoto náboženství pro jeho příznivce. Zdůrazňuje, že k tomu, aby náboženství opravdu ovlivňovalo životy jednotlivců v současnosti, je třeba, aby docházelo k přijetí víry dobrovolně. Víra z donucení je totiž protimluv, který může vést pouze k pokrytectví, společenské zkaženosti a politickému útlaku.<sup>65</sup>

Riffat Hassan věří, že Korán je Magnou Chartou lidských práv, neboť jeho podstatnou část tvoří důraz na osvobození lidských bytostí z područí tradicionalismu, autoritářství (náboženského, politického, ekonomického či jiného charakteru), kmenovosti, rasismu, sexismu, otroctví nebo čehokoliv jiného, co by komukoli bránilo v naplnění lidského určení vyjádřeného klasicky „u Pána tvého je konečný cíl jen“.<sup>66</sup>

Největší záruka osobní svobody pro muslima spočívá v tom, že podle Koránu nikdo jiný než Bůh nemůže omezit lidskou svobodu a v tom, že posoudit to, co je dobré a co je špatné může jedině Bůh.<sup>67</sup>

Záruka náboženské svobody je vyvozována z toho, že podle Koránu nemá být v náboženství žádného donucování.<sup>68</sup> Znamená to, že nemuslimové žijící v muslimských zemích by měli mít zajištěn prostor pro následování své vlastní náboženské tradice bez strachu či obtěžování. Řada pasáží v Koránu výslovně zmiňuje, že úkolem Muhammadovým bylo zvěstovat zprávu o Bohu, nikoliv lidi k víře donucovat. Právo na svobodu volby v náboženských otázkách zdůrazňuje také výrok: „Pravda přichází od Pána vašeho; kdo chce, ať věří, a kdo chce, ať nevěří!“<sup>69</sup>

Podle Koránu (stejně jako podle Matouše 25) bude Bůh soudit lidi ne na základě toho, co vyznávají, ale na základě jejich vnitřního přesvědčení a spravedlivého jednání: „Věřu ti, kdož uvěřili, a ti, kdož jsou židy, křesťany a sabejci, ti, kdož uvěřili v Boha a v den soudný a konali zbožné skutky – ti naleznou odměnu u Pána svého a nemusí mít strach a nebudou zarmouceni.“<sup>70</sup>

Zmínky v Koránu týkající se křesťanů a židů obsahují jak chválu, tak kritiku. Kritika se zaměřuje na některé články víry a náboženskou praxi, nejde však o kritiku těchto náboženství jako takových. Ani status svatých písem židovství a křesťanství není zpo-

<sup>64</sup>Abdullahi Ahmed An-Na'im. "Islamic Foundations of Religious Human Rights". In: *Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives*. Ed. John Witte a Johan D. van der Vyver. The Hague: Kluwer Law International, 1996, s. 336. Luboš Kropáček. *Duchovní cesty islámu*. 4. vydání. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 117–118.

<sup>65</sup>An-Na'im, "Islamic Foundations of Religious Human Rights", s. 336.

<sup>66</sup>Súra 53 (Hvězda), verš 42. Riffat Hassan. "Religious Human Rights and the Qur'an". In: *Emory Int'l L. Rev.* 10.1 (1996). S. 85–96, s. 85.

<sup>67</sup>Súra 42 (Porada), verš 21; súra 12 (Josef), verš 40. Hassan, "Religious Human Rights and the Qur'an", s. 90.

<sup>68</sup>Súra 2 (Kráva), verš 256.

<sup>69</sup>Súra 18 (Jeskyň), verš 29. Hassan, "Religious Human Rights and the Qur'an", s. 90.

<sup>70</sup>Súra 2 (Kráva), verš 62. Hassan, "Religious Human Rights and the Qur'an", s. 90.

chybňován. Ba právě naopak, obě náboženství jsou uznávána jako „náboženství Knihy“ spolu s islámem. Korán vidí svou úlohu v potvrzení toho, co bylo zaznamenáno v tóře a evangeliích, a toho je na předchozích zjeveních pravého.<sup>71</sup>

Míra tolerance, které se u muslimů těší křesťané je odlišná od té prokazované jiným (nezjeveným) náboženstvím. Islám (v návaznosti na židovsko-křesťanskou tradici) neuznává jakoukoli náboženskou praxi, která zahrnuje modloslužbu. To však nemění nic na tom, že Korán vyzývá muslimy k tomu, aby jednali se všemi lidmi (včetně modlářů) s úctou (pokud ti druzí úctu také prokazují). Muslimové dokonce ani nemají pomlouvat božstva modlářů.<sup>72</sup>

Stejně jako v případě judaismu a křesťanství, i v islámu má význam rozlišení svobody náboženství ve vztahu k jinověrcům a ve vztahu k souvěrcům. Příkaz, že v náboženství nemá být žádného donucování<sup>73</sup> se vztahuje nejen na nemuslimy (jak jsem se zmínil výše), ale také na muslimy. Ti, kteří se vzdali islámu (poté, co jej vyznávali) a zapojili se do „války“ proti muslimům, se ocitli ve stejném postavení jako nepřátelé a agresori. Korán nicméně neobsahuje trest pro ty, kdo by víru nevyznávali nebo se jí zřekli. Rozhodnutí o lidském osudu je v rukou Božích.<sup>74</sup>

Nicméně, jak poznamenává A. Saeed, mnoho muslimů v současnosti věří, že islám je pravé a konečné náboženství a že odvrácení se od něho k náboženství jinému (falešnému) nemůže být tolerováno. Vzhledem k tomu, že spása je nejdůležitějším cílem člověka, je třeba podniknout všechny možné kroky k tomu, aby byla daná osoba udržena rámci islámu.<sup>75</sup>

A. Saeed tvrdí, že zatímco je obecná shoda na nepoužívání donucení ke konverzi, není konsenzu ohledně toho, jestli se náboženská svoboda vztahuje i na muslima, který by chtěl islám opustit. Podle předmoderního islámského práva mělo být donucení užito k tomu, aby daná osoba zůstala věrna islámu; odmítnutí znamenalo trest smrti. Tento přístup je nicméně v současnosti zpochybňován řadou muslimů.<sup>76</sup>

Pokud jde o osobní projevy víry, R. Hassan poznamenává, že náboženská svoboda v sobě zahrnuje také svobodu říkat pravdu. V Koránu je pravda označována termínem *Haqq*, což je také jeden z důležitých Božích atributů. Postavit se za pravdu je právem a povinností každého muslima, a to i když takovému jednání stojí v cestě velké překážky či nebezpečí. Důraz na pravdu v životě jednotlivce je jen jednou stranou mince; druhou stranou je imperativ Koránu, aby společnost nečinila újmy svědkům pravdy.<sup>77</sup>

<sup>71</sup>Abdullah Saeed a Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004, s. 21.

<sup>72</sup>Saeed a Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, s. 21.

<sup>73</sup>Súra 2 (Kráva), verš 256.

<sup>74</sup>Hassan, „Religious Human Rights and the Qur'an“, s. 91.

<sup>75</sup>Saeed a Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, s. 16.

<sup>76</sup>Saeed a Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, s. 19.

<sup>77</sup>Súra 4 (Ženy), verš 135; súra 2 (Kráva), verš 282. Hassan, „Religious Human Rights and the Qur'an“,

## 2.4 Sekularismus, neutralita a náboženské kořeny

Evropa si jako kontinent zakládá na svém sekularismu. Prezentuje se často jako region, který již svá náboženská období překonal. Stát je chápán jako neutrální ve vztahu k jednotlivým náboženstvím a právní řád jako nadřazený vnitřním předpisům náboženských společností. Někteří autoři dokonce tvrdí, že se právo zbavilo náboženství stejně jako se od něho oprostila velká část společnosti.<sup>78</sup> Ale podařilo se Evropanům skutečně náboženství překonat a oprostít se od jejich vlivů?

V oddílu 2.3.2 jsem představil pojetí W. Hubera, podle kterého je možné sledovat proces sekularizace křesťanství již v dobách christianizace Římské říše a papežské revoluce. Za klíčové období, se kterým se spojuje většina sekulárních teorií (a s troškou sarkasmu i nadějí) je však považován až nástup moderní společnosti.

Od té doby již řada myslitelů slibovala či pozorovala konec náboženství. Rodney Stark shrnuje charakteristiku těchto proroctví do pěti bodů: Za prvé, je zde shoda na tom, že modernizace „táhne bohy do důchodu“; staví se na tom, že s rostoucí industrializací, urbanizací a racionalizací nutně ubývá náboženskosti. Za druhé, sekularizační proroctví se primárně nezabývají náboženskými institucemi (a jejich úpadkem), ale osobní vírou a zbožností. Za třetí, ze všech aspektů modernizace je to právě věda, která má nejvíce smrtící dopady na náboženství. Za čtvrté, má se za to, že sekularizace pohlcuje stát, který bude již navždy vůči náboženství imunní. A za páté, zatímco se většina argumentů podporujících sekularizaci čerpá z vývoje křesťanství na Západě, aplikují se zobecněné teze na všechna náboženství světa.<sup>79</sup>

Rozsah této práce mi neumožňuje zabývat se detailně jednotlivými procesy souvisejícími s tvrzenou sekularizací. Chtěl bych nastínit jen několik skutečností, které podle mne sekularizační tendence zpochybňují či relativizují a které úzce souvisejí s realizací náboženské svobody.

Ačkoliv je ústup religiozity stále tvrzen, objevuje se v poslední době více indikací o zastavení či zvratu tohoto procesu (alespoň v některých regionech). Prorůstové tendence v Evropě mají především nová náboženská hnutí a náboženství, která si s sebou přinášejí migranty.<sup>80</sup> Z těch jsou patrně nejvíce viditelnými muslimové.

Hovoří se také o úpadku tradičních a organizovaných náboženských společenství. Otázkou nicméně je, nakolik jde o odcházení lidí ze struktur, ke kterým patřili jen na základě tradice (a nikoliv víry či vnitřního přesvědčení) – a nakolik jde o opravdový úpadek religiozity. S tím také souvisí časté propojování náboženské a národní (etnické) příslušnosti

s. 91. Srov. také pojetí pravdy u Jana Husa, viz Trojan, *Idea lidských práv v české duchovní tradici*, s. 113–118.

<sup>78</sup>Tak např. Maršálek, *Právo a společnost*, s. 28–29.

<sup>79</sup>Rodney Stark. “Secularization, R.I.P.”. In: *Sociology of Religion* 60.3 (1999). S. 249–273, s. 249–253.

<sup>80</sup>Stampach, *Přehled religionistiky*, s. 45–56, 159–180.

v jižní a východní Evropě: např. kolik z více než 90 % pravoslavných Řeků „věří pravoslavným způsobem“, kolik se jich identifikuje s Řeckou pravoslavnou církví a kolik z nich pouze používá rovnici Řek = pravoslavný?

Klíčovou otázkou při posuzování případů týkajících se náboženské svobody je, nakolik tvoří historická náboženství našeho kontinentu neodpáratelnou část naší kultury. V tomto ohledu je vhodné rozlišovat rovinu normativní regulace a rovinu jednotlivých aktérů.

Je jen obtížně zhodnotitelné, jak velká část předpisů v evropských právních rádech je tvořena normami majícími náboženský základ. Při posuzování náboženské svobody v konkrétním případě však může být užitečné zamyslet se nad tím, jestli konflikt mezi stěžovatelem na zásah do jeho náboženské svobody a jiným právem chráněným zájmem není konfliktem mezi náboženským požadavkem v Evropě nové náboženské skupiny a křesťanským (či jiným domácím) principem, který na sebe vzal oblek neutrálního sekulárního práva.

Na rovině jednotlivých aktérů je pak vhodné zabývat se předporozuměním. resp. kulturním pozadím člověka, který daný případ posuzuje. Konkrétně, nakolik hodnotí daný případ z hlediska Evropana hájícího žido-křesťanské hodnoty – a nakolik se mu opravdu daří zachovávat „neutrální“ odstup (pokud je vůbec něco takového možné).

## 2.5 Náboženská tolerance

Mezi náboženskou tolerancí a demokracií existuje oboustranná spojitost: na straně politiky v hledání legitimacy v rámci pluralitního světonázorového uspořádání<sup>81</sup> – a na straně náboženství v uzavření morálních a právních principů sekulární společnosti uvnitř vlastního ethosu. S depolitizací velkých náboženství a přijetím náboženských menšin do politického společenství dochází k rozšiřování náboženské tolerance, která pak působí také jako podnět k zavádění dalších kulturních práv. Náboženský pluralismus tak obecně podněcuje a posilňuje citlivost k nárokům diskriminovaných skupin.<sup>82</sup>

Jürgen Habermas vychází ve svém pojetí tolerance z analýzy německého slova *die Toleranz*, které označuje obecnou dispozici k zacházení s jinou (cizí) osobou trpělivě a velkoryse; tento termín je také užíván pro charakterizování politické ctnosti spočívající v zacházení s občany, kteří jsou jiní (jiného původu) než my. *Toleranz* je považována za klíčový komponent liberální politické kultury. Není však totožná s občanskou ctnostným chováním. Nesmí být zaměňována s pouhou ochotou spolupracovat a hledat kompromisy, neboť pravdivostní nároky jedné osoby nemohou být předmětem vyjednávání, jestliže se

<sup>81</sup>Hledání legitimacy nejen v souvislosti s Habermasovou diskursivní teorií viz Jiří Příbáň. *Disidenti práva. O revolucích roku 1989, fikcích legality a soudobé verzi společenské smlouvy*. 1. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2001.

<sup>82</sup>Habermas, “Intolerance and discrimination”, s. 8.

dostanou do konfliktu s pravdivostními nároky někoho jiného.<sup>83</sup>

Nezbytnost tolerance se objevuje až v okamžiku, kdy někdo odmítne přijmout přesvědčení druhých. Nepotřebujeme totiž být tolerantní, jestliže jsme lhostejní k víře a postojům druhých.<sup>84</sup>

V případě soudů odmítajících konkrétní náboženství je vhodnou reakcí kritika předsudků a potírání diskriminace, tedy boj za rovná práva, nikoliv za „více tolerance“. Otázka tolerance totiž nastupuje až poté, co byly překonány předsudky, na jejichž základě byli diskriminováni lidé jinak věřící a smýšlející.<sup>85</sup> To je také důvod, proč se např. vzdělávání k lidským právům (*human rights education*) prioritně zaměřuje na překonávání předsudků a proč předsudky byly jedním z hlavních témat kampaně Rady Evropy „Každý jsme jiný – všichni rovnoprávní“ (*All different – all equal*).<sup>86</sup>

Na druhou stranu však konec určité formy diskriminace neznamená počátek tolerance vůči člověku, který již není diskriminován. V případě soupeřících světových názorů znamená tolerance přijetí vzájemně se vylučujících pravdivostních nároků. Tolerance chápaná v úzkém slova smyslu jako „stejný respekt pro každého“ znamená vůli zmírnit (neutralizovat) praktické dopady neshod v otázkách poznání – a to navzdory (či právě proto), že tolerance zároveň vyžaduje rozřešení těchto neshod.<sup>87</sup>

## 2.6 Lidská důstojnost

Argumentace lidskou důstojností je velmi často užívána ke zdůvodnění náboženské svobody, potažmo samotných lidských práv. Mohli jsme vidět, že k lidské důstojnosti se odkazuje v tradici abrahámovských náboženství. Lidskou důstojností se však prokazuje také řada nenáboženských proudů. Bude tedy vhodné se krátce zastavit u některých významů tohoto konceptu a zhodnotit jeho užitečnost ve vztahu k náboženské svobodě.

Christopher McCrudden vidí v zamýšlení se nad lidskou důstojností snahu odpovědět na otázky typu: „Co jsme jako lidé za bytosti? Jak vyjádřit to, kým jsme?“ Pro zodpovídání těchto otázek vidí tři možné strategie: Za prvé, náboženským způsobem, tedy hledáním odpovědi ve vztahu k nadpřirozenu (transcendentnu). Druhým způsobem je filosofická argumentace. Třetí strategii pak spatřuje v historické analýze aktů, v nichž jsou spatřovány zásahy do lidské důstojnosti.<sup>88</sup> Toto rozlišení může být praktické; domnívám se

<sup>83</sup>Habermas, „Intolerance and discrimination“, s. 3.

<sup>84</sup>Habermas, „Intolerance and discrimination“, s. 3.

<sup>85</sup>Habermas, „Intolerance and discrimination“, s. 3.

<sup>86</sup>Viz např. materiály Rady Evropy ke vzdělávání k lidským právům: Patricia Brander a další. *Kompas. Manuál pro výchovu mládeže k lidským právům*. Překl. Eva Potužníková a Martin Potužník. Praha: Argo, 2006. Pat Brander a další. *Education Pack „all different – all equal“*. 2. vydání. Budapest: Council of Europe, 2004.

<sup>87</sup>Habermas, „Intolerance and discrimination“, s. 11–12.

<sup>88</sup>Christopher McCrudden. „Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights“. In: *Euro-*

nicméně, že často dochází k propojování jednotlivých strategií. Pro potřebu této práce je důležité zastavit se u pojetí vycházejícího z židovsko-křesťanské tradice, u sekularizace křesťanské teologie v rámci osvícenské filosofie a u výsledků této vzájemné interakce v souvislosti s lidskoprávními instrumenty po druhé světové válce.

V židovsko-křesťanské tradici se zakládá lidská důstojnost na tom, že člověk je stvořen (na rozdíl od ostatních živočichů) k obrazu Božímu. Na Západě se žel často zapomíná na zasazení tohoto „Božího obrazu“ do širšího kontextu, který se od stvoření a pádu člověka (vyhnání z ráje) rozpíná až k naplnění dějin spásy, k tzv. eschatonu.<sup>89</sup> Toho si byli velmi dobře vědomi jak církevní otcové, tak pravoslavní teologové.

Stvoření člověka k obrazu Božímu souvisí velmi úzce s důvodem takového stvoření, s účelovým určením lidského života. Tím je aktivní společenství s Bohem. V případě absence tohoto společenství dochází ke ztracení tohoto obrazu, k oslabování podobnosti. K zatemnění obrazu dochází skrze hřích, který je možno chápat jako ztrátu společenství. Skrze hřích tak dochází ke ztrátě vnímání Boha jako osoby – ze vztahu se vytrácí osobní prvek – takže se hovoření o Bohu smršťuje na „neosobní pravdu“ či „dobrotu“. Bytí k obrazu Božímu je zároveň darem či daností – a úkolem (v němčině *Gabe und Ausgabe*). Stvoření k obrazu Božímu v sobě zahrnuje předurčení, výzvu či touhu k tomu, aby člověk byl co nejvíce (až plně) podoben obrazu. Tato touha se naplňuje skrze proces či vztah, který se nazývá zbožštění (deifikace, *theosis*). Tento proces je dvoustranný: vyžaduje úsilí lidské vůle a Boží pomoc (milost). Člověk totiž není schopen podobnosti Bohu dosáhnout vlastní silou. Plná podobnost Bohu, plné bytí k jeho obrazu, plné a svobodné sdílení se s Bohem – to je účel lidské existence. To bylo určením prvního člověka v ráji – a i po pádu (hříchu) člověka tímto určením zůstává. Naplnění tohoto určení v eschatologickém čase je pravým směřováním lidstva.<sup>90</sup>

Právě napsané se samozřejmě nevztahuje pouze na vztah Bůh – člověk, ale také na vztahy mezi lidmi, resp. mezi Bohem a lidmi. Člověk totiž nebyl podle biblického svědectví stvořen jako individuum, ale jako společenství: byl stvořen jako muž a žena („a“ je opravdu spojkou, neboť platí rovnice muž + žena = člověk).

Jestliže je tedy lidská důstojnost odvozována od stvoření člověka k Božímu obrazu, pak je možné ji odvozovat pouze od stavu, kdy člověka tvoří ne individuum, ale společenství. Nejde samozřejmě o kolektivní (či kolektivistické) založení, ale o to, že o lidské důstojnosti má smysl hovořit pouze v rámci láskyplného vztahu k druhému. Kde dominuje přebujelý individualismus a sebestřednost, tam je těžké mluvit o lidské důstojnosti bez karikování tohoto pojmu.

Tím, že člověk odmítá společenství s Bohem a s ostatními lidmi, omezuje své poznávání okolního světa na poznávání pouhých objektů. Touhou poznávat vše pouze racionálním

*pean Journal of International Law* 19.4 (2008). S. 655–724, s. 657–658.

<sup>89</sup>Z řec. ἐσχάτος (*eschatos*) = poslední. Odkazuje k posledním časům člověka nebo světa.

<sup>90</sup>Stăniloae, *The Experience of God*, s. 65–112.



způsobem se člověk vzdaluje porozumění světu – porozumění stvořenému světu jako Božímu daru, který je neustále dáván a který obdarovává člověka jinými lidskými bytostmi jako partnery v dialogu lásky.<sup>91</sup>

S předesláním této kritiky se dostáváme k přínosům osvícenství a racionalismu. Klíčovým osvícenským výdobytkem je myšlenka, že každý člověk je nositelem lidské důstojnosti a že všichni lidé jsou si ve své důstojnosti rovni. Dalo by se říci, že tato myšlenka rovnosti v důstojnosti je sekulárním (sekularizovaným) ekvivalentem teologického konceptu stvoření k obrazu Božímu.<sup>92</sup>

Klasickou osvícenskou formulací lidské důstojnosti je kategorický imperativ Immanuela Kanta: „Jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek.“<sup>93</sup> S kategorickým imperativem je velmi často spojována myšlenka autonomie: zacházet s lidmi s důstojností znamená zacházet s nimi jako s autonomními jedinci schopnými rozhodovat o svém osudu.<sup>94</sup>

Sekulární pojetí lidské důstojnosti vede k tomu, že je důstojnost vnímána jako právo, resp. že každý člověk má nárok na to, aby byla jeho důstojnost uznávána a chráněna. Tento přístup je možno postavit do kontrastu s důstojností vyplývající ze stvořenosti k Božímu obrazu, neboť taková důstojnost je vnímána jako dar. Problematicnost chápání lidské důstojnosti jako práva (resp. jako zakotvení určitých práv) vyvstává jakmile se člověk začne starat o zajištění svých vlastních práv, své vlastní důstojnosti – a to bez primární snahy zajistit práva a důstojnost druhých.<sup>95</sup>

Je otázkou, nakolik je možné v případě modelu „člověk jako obraz Boží“ hovořit o rovnosti lidí v jejich důstojnosti. Lidé se totiž liší v míře uskutečnění potenciálu vyplývajícího ze stvořenosti k Božímu obrazu. Všichni jsou nicméně povoláni k plnější realizaci tohoto obrazu. Eschatologickým cílem je plné uskutečnění lidské důstojnosti v každém člověku, tedy naplnění univerzální důstojnosti projevující se rovně ve všech lidech.<sup>96</sup>

Tím se samozřejmě nemají ospravedlňovat rozdíly mezi lidmi. Právě naopak. Jak zdůrazňuje křesťanská reformovaná tradice: důstojnost člověka není založena na tom, kým je a co udělal. Lidská osoba je založena Boží milostí, Božím darem. Lidská důstojnost není v dispozici ani jedinců, ani společnosti jako celku, ale je nezaslouženým darem Božím.<sup>97</sup>

Zakotvení lidské důstojnosti do lidskoprávních textů po druhé světové válce, resp. zakládání lidských práv na důstojnosti člověka, je spojováno jak s individualistickým seku-

<sup>91</sup>Stăniloae, *The Experience of God*, s. 174–175.

<sup>92</sup>Fraser Watts. “Human Dignity: Concepts and Experiences”. In: *God and Human Dignity*. Ed. R. Kendall Soulen a Linda Woodhead. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2006, s. 249.

<sup>93</sup>Immanuel Kant. *Základy metafyziky mravů*. Překl. Ladislav Menzel. 2. vydání. Praha: Svoboda, 1990, s. 91.

<sup>94</sup>McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, s. 659–660.

<sup>95</sup>Watts, “Human Dignity: Concepts and Experiences”, s. 254–256.

<sup>96</sup>Watts, “Human Dignity: Concepts and Experiences”, s. 249–250.

<sup>97</sup>Huber, “Human Rights and Biblical Legal Thought”, s. 55.

lárním konceptem lidské důstojnosti, tak s důstojností hrající klíčovou úlohu v podpoře společného dobra.<sup>98</sup> Zmínky o lidské důstojnosti se v rámci lidskoprávních instrumentů vyskytovaly nejprve v jejich preambulích; postupem času se však začaly dostávat také do hmotněprávních ustanovení.<sup>99</sup>

Praktičnost lidské důstojnosti jako základu a zakotvení dalších lidských práv spočívala a spočívá především v tom, že většina lidí (ať je jejich kulturní či náboženské pozadí jakékoli) se dokáže shodnout na centralitě lidské důstojnosti. To, že nedokáží nalézt konsensus ohledně zdůvodnění proč a jak je důstojnost klíčová, je podružné. Lidská důstojnost tak vytváří symbol (nebo spíše znak), který mohou všichni používat, aniž by se příliš museli zabývat jeho obsahem.<sup>100</sup>

Nakolik tedy může být lidská důstojnost základem náboženské svobody? Popř. o jakou důstojnost by mohlo jít? Domnívám se, že zakládat náboženskou svobodu na důstojnosti sebestředného jednotlivce není dlouhodobě udržitelné. Vede totiž k vyprázdnění lidské důstojnosti jako konceptu, což má jen daleko k vytvoření pevného základu pro zakotvení náboženské svobody. Myslím si, že lidská důstojnost získává skutečnou náplň pouze pokud je vnímána jako dar (ať už je dárcem kdokoli) a pokud se zaměřuje v první řadě na zajištění důstojnosti druhých lidí, resp. na zajištění jejich života v důstojnosti. Součástí života v důstojnosti je pak také prostor pro výkon náboženské svobody.

Problém obou přístupů nastává při vstupu do soudní síně. V případě vyprázdněné lidské důstojnosti je obtížné na jejím základě určit zda došlo k zásahu do náboženské svobody či nikoliv (a pokud je tak učiněno, nese takové rozhodnutí silné rysy arbitrárnosti). Zaměření se na ochranu lidské důstojnosti druhých je výbornou etickou maximou, žel těžce uplatnitelnou před soudem, pokud se jedná o případ člověka, který dbá především o důstojnost vlastní, a nikoliv o důstojnost druhých.

## 2.7 Důsledky pro interpretaci

Z přehledu uvádějícího některé přístupy k náboženské svobodě je zřejmé, že neexistuje shoda na jejím přesném obsahu ani (filosofickém) založení. Takové poznání by nás nemělo vést ke gnoseologické skepsi či rezignaci na používání tohoto konceptu. Spíše by nám mělo ukazovat na komplexitu veškerých otázek spojených s náboženským přesvědčením a jeho projevy na veřejnosti.

Vědomí této komplexity je důležité při rozhodovací praxi. Velkým rizikem, kterému úředníci a soudci často podléhají, je totiž přílišné zdůraznění jednoho aspektu či přijetí názoru jedné strany a nenaslouchání jiným pojetím. S výsledky, ke kterým může jednostrannost

<sup>98</sup>O tu se zasloužil především katolický filosof Jacques Maritain. Více viz McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", s. 662.

<sup>99</sup>McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", s. 664–675.

<sup>100</sup>McCrudden, "Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights", s. 678.

a přehlížení plurality věst, se seznámíme při analýze řady judikátů v následujících kapitolách.

### 3 Náboženská svoboda v EÚLP

Vím, že každé usilování je krásné. I to, které chce svobodu, i to, které chce řád. I to, které chce chleba pro děti, i to, které si žádá chleba obětovat. I to, které chce vědu, jež zkoumá, i to, které chce úctu, jež přijímá a ustavuje. I to, které chce hierarchii, jež nastoluje zbožnění, i to, které chce podílnictví všech. I to, které chce čas k rozjímání, i to, které chce práci, aby čas naplnila. I to, které chce duchovní lásku, jež nenávidí tělo a činí člověka větším, i to, které chce konejšivý soucit. I to, které chce válku, zasévající zrno, i to, které chce mír, jenž zrno sklízí.

Ale vím také, že tyto rozpory jsou jenom rozpory řeči, a kdykoli se člověk pozvedne a zahledí se na ně z větší výšky, rozpory zmizí.<sup>101</sup>

*Antoine de Saint-Exupéry*

Evropská úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod (EÚLP) byla otevřena k podpisu 4. listopadu 1950 a v platnost vstoupila 3. září 1953. Byla ratifikována všemi členy Rady Evropy, jejichž počet v současnosti činí 47.<sup>102</sup> Účelem EÚLP bylo vytvoření právního nástroje, který by poskytoval závaznost a vynutitelnost právům a svobodám obsaženým ve Všeobecné deklaraci lidských práv.

EÚLP byla v mezinárodním právu novátorským počinem, a to hned ze tří důvodů. Za prvé, zakotvovala právo států pohnat před soud jiné státy pro porušení práv jejich občanů. Za druhé, uznala mezinárodněprávní subjektivitu jednotlivců, neboť je obdařila právem podat stížnost na jejich stát (či státy) přímo mezinárodnímu orgánu. Za třetí, vytvořila efektivní prováděcí mechanismus, který zajišťuje plnění závazků smluvních stran.<sup>103</sup>

Význam náboženské svobody v rámci evropského systému ochrany lidských práv vyjádřil velmi pregnančně EÚLP v rozsudku *Kokkinakis v. Řecko*:

Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je jedním ze základů „demokratické společnosti“ tak, jak je obsažena v Úmluvě. Ve svém náboženském rozměru je jedním z klíčových prvků tvořících identitu věřících a jejich pojetí života; je však také cennou hodnotou pro ateisty, agnostiky, skeptiky a ty, kterým je náboženství lhostejné. Závisí na ní pluralismus neodlučitelně spojený s demokratickou společností, který byl těžce vybojováván v průběhu století.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Antoine de Saint-Exupéry. *Citadela*. Překl. Věra Dvořáková. 2. vydání. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 51–52.

<sup>102</sup> Aktuální informace o ratifikacích, výhradách atp. viz <http://conventions.coe.int>.

<sup>103</sup> Willi Fuhrmann. “Perspectives on Religious Freedom from the Vantage Point of the European Court of Human Rights”. In: *Birgham Young University Law Review* (2000). S. 829–840, s. 829.

<sup>104</sup> *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993).

V EÚLP jsou čtyři články, které se přímo dotýkají náboženské svobody: čl. 9, čl. 14, čl. 2 Dodatkového protokolu č. 1 a čl. 1 Dodatkového protokolu č. 12. Pro přehlednost a jednoduchou orientaci bych si dovolil odcitovat znění jednotlivých článků.

Článek 9 EÚLP – Svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání:

- (1) Každý má právo na svobodu myšlení, svědomí a náboženského vyznání; toto právo zahrnuje svobodu změnit své náboženské vyznání nebo přesvědčení, jakož i svobodu projevat své náboženské vyznání nebo přesvědčení sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo náboženských soukromě, bohoslužbou, vyučováním, prováděním úkonů a zachováváním obřadů.
- (2) Svoboda projevat náboženské vyznání a přesvědčení může podléhat jen omezením, která jsou stanovena zákony a která jsou nezbytná v demokratické společnosti v zájmu veřejné bezpečnosti, ochrany veřejného pořádku, zdraví nebo morálky nebo ochrany práv a svobod jiných.

Článek 14 EÚLP – Zákaz diskriminace (vztahující se na práva a svobody obsažené v Úmluvě):

Užívání práv a svobod přiznaných touto Úmluvou musí být zajištěno bez diskriminace založené na jakémkoli důvodu, jako je pohlaví, rasa, barva pleti, jazyk, náboženství, politické nebo jiné smýšlení, národnostní nebo sociální původ, příslušnost k národnostní menšině, majetek, rod nebo jiné postavení.

Článek 1 Dodatkového protokolu č. 12<sup>105</sup> rozšiřuje působnost čl. 14 EÚLP a ustanovuje obecný zákaz diskriminace:

- (1) Užívání každého práva přiznaného zákonem musí být zajištěno bez jakékoli diskriminace z důvodu pohlaví, rasy, barvy pleti, jazyka a náboženství, politického či jiného smýšlení, národnostního či sociálního původu, příslušnosti k národnostní menšině, majetku, rodu či jiného postavení.
- (2) Nikdo nesmí být diskriminován žádným orgánem veřejné moci z jakéhokoli důvodu, zejména z důvodů uvedených v odstavci 1.

Článek 2 Prvního dodatkového protokolu se týká práva na vzdělání:

Nikomusmí být odepřeno právo na vzdělání. Při výkonu jakýchkoli funkcí v oblasti výchovy a výuky, které stát vykonává, bude respektovat právo rodičů zajišťovat tuto výchovu a vzdělání ve shodě s jejich vlastním náboženským a filozofickým přesvědčením.

---

<sup>105</sup>Dodatkový protokol č. 12 byl otevřen k podpisu v Římě 4. listopadu 2000 a v platnost vstoupil 1. dubna 2005. Celkový počet ratifikací (přistoupení k Dodatkovému protokolu) je k červnu 2009 17. Česká republika spolu s dalšími 19 státy Dodatkový protokol podepsala, ale zatím neratifikovala.

Ochrany náboženské svobody je možno dosáhnout také na základě jiných článků Úmluvy, které se výslovně svobodou náboženství nezabývají. Jde například o čl. 8 (právo na respektování soukromého a rodinného života), čl. 10 (svoboda projevu), čl. 11 (svoboda shromažďování a sdružování), ale také čl. 6 (právo na spravedlivé řízení).

### 3.1 Přijatelnost podání

Podle čl. 35 EÚLP je přijatelnost podání podmíněna vyčerpáním všech dostupných vnitrostátních opravných prostředků a dodržením lhůty šesti měsíců ode dne konečného vnitrostátního rozhodnutí. Stížnost dále nesmí být anonymní, nesmí jít o opakované podání v dané věci (již dříve projednávané Soudem nebo předložené jiné mezinárodní vyšetřovací nebo smírčí instituci, pokud neobsahuje žádné nové důležité informace) a konečně stížnost nesmí být zjevně bezdůvodná, představující zneužití práva nebo neslučitelná s ustanoveními Úmluvy. Pokud je podání přijatelné, plní Soud funkce vyšetřovací (zjištění skutkového stavu) a smírčí. Není-li dosaženo smíru, ani nedojde k vyškrtnutí stížnosti ze seznamu případů podle čl. 37, Soud rozhodne ve věci samé.<sup>106</sup>

Přijatelností podání se před 1. listopadem 1998<sup>107</sup> zabývala Evropská komise (pro lidská práva). Náboženské svobody se dotýkalo především její rozhodování o tom, kdo je oprávněn podat stížnost.

Ze samotného znění čl. 9 není zcela zřejmé, zda se vztahuje jenom na fyzické osoby. Z logiky věci by se dalo rozlišovat mezi svobodou svědomí a svobodou náboženství. Vzhledem k tomu, že pouze fyzické osoby mohou mít myšlenky a svědomí, není možné vztahovat svobodu myšlení a svědomí na právnické osoby.<sup>108</sup>

Komise z počátku zastávala názor, že církve a náboženské organizace nebyly oprávněny podat stížnost na porušení čl. 9 ani čl. 2 Prvního dodatkového protokolu. Právo na svobodu náboženství bylo přiznáváno pouze členům (příslušníkům) církví, nikoliv církvím jako takovým.<sup>109</sup> Později Komise své rozhodnutí přehodnotila s tím, že rozlišení mezi církví a jejími členy podle čl. 9 je umělé: pokud totiž církev podává stížnost, zastupuje své členy.<sup>110</sup> Komise také uznala, že některé církve mohou podat stížnost jakožto nevládní organizace. Postupem času též rozšířila své omezené pojetí z „církví“ i na další „společnosti s náboženskými a filosofickými cíli.“<sup>111</sup>

<sup>106</sup>Pavel Šturma. *Mezinárodní a evropské kontrolní mechanismy v oblasti lidských práv*. 2. vydání. Praha: C. H. Beck, 2003, s. 31.

<sup>107</sup>Den vstupu Dodatkového protokolu č. 11 v platnost.

<sup>108</sup>Richard Clayton a Hugh Tomlinson. *The Law of Human Rights*. 1. vydání. New York: Oxford University Press, 2000, s. 970.

<sup>109</sup>*Church of X v. Spojené království*, stížnost č. 3798/68 (1968). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 12.

<sup>110</sup>*X. and the Church of Scientology v. Švédsko*, stížnost č. 7805/77 (1979).

<sup>111</sup>*Omkarananda and the Divine Light Zentrum v. Švýcarsko*, stížnost č. 8118/77 (1981).

Komise tedy uznala možnost právnických osob podávat stížnosti v případě zásahu do svobody náboženství; právnické osoby však (logicky) nemohou vykonávat svobodu myšlení a svědomí (nakolik je možné svědomí a myšlení od náboženství odlišit). Pokud jde o společnosti zaměřené na zisk, Komise soustavně odmítala přiznat jim jakoukoli možnost využívat svobod garantovaných čl. 9. Později své nekompromisní stanovisko poněkud přehodnotila a připustila stížnosti organizací založených za účelem realizace filosofických věr, které zároveň působí ziskově.<sup>112</sup>

### 3.2 Interpretace Úmluvy

Evropský soud pro lidská práva uznal, že články 31 až 33 Vídeňské úmluvy o smluvním právu<sup>113</sup> jsou vyjádřením mezinárodních obyčejů, a vztahují se tedy na výklad EÚLP.<sup>114</sup> To znamená, že ESLP má EÚLP interpretovat v dobré víře, v souladu s obvyklým významem, který je dáván výrazům ve smlouvě v jejich celkové souvislosti, s přihlédnutím k předmětu a účelu smlouvy a také k *travaux préparatoires*. V řadě případů však je možné sledovat, že Soud užívá pro dosažení cílů EÚLP také výkladu výrazně přesahujícího obvyklé významy slov.<sup>115</sup>

Soud se v rámci své rozhodovací praxe dobral k závěru, že je třeba hledat nejvhodnější interpretaci pro dosažení předmětu a účelu EÚLP – a nikoliv výklad, který by se snažil chápat povinnosti jednotlivých smluvních stran co nejrestriktivněji.<sup>116</sup> ESLP také uznal důležitost takového výkladu, který zajišťuje jednotlivá práva chráněná EÚLP „skutečně a účinně“, nikoliv pouze „teoreticky a zdánlivě“.<sup>117</sup>

### 3.3 Co znamenají náboženství a přesvědčení v čl. 9?

První část článku 9 chrání „svobodu myšlení, svědomí a náboženského vyznání“ (*freedom of thought, conscience and religion; la liberté de pensée, de conscience et de religion*), aniž by se zmiňovala o víře nebo přesvědčení (*belief; conviction*). Mluví však o svobodě „změnit své náboženské vyznání nebo přesvědčení“. Druhá část čl. 9 garantuje „svobodu projevat své náboženské vyznání nebo přesvědčení“, aniž by výslovně zmiňovala myšlení a svědomí. Jeví se tedy, že „myšlení a svědomí“ musí být nějak odlišné od „náboženství a přesvědčení“, neboť je zde nezrušitelná povinnost chránit svobodu

<sup>112</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 14–15.

<sup>113</sup>Sjednána ve Vídni 23. května 1969; vstoupila v platnost 27. ledna 1980, pro Československo pak 28. srpna 1987. Oficiální český překlad byl vyhlášen pod č. 15/1988 Sb.

<sup>114</sup>*Golder v. Spojené království*, stížnost č. 4451/70 (1975).

<sup>115</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 51–52.

<sup>116</sup>*Wemhoff v. Německo*, stížnost č. 2122/64 (1968).

<sup>117</sup>*Artico v. Itálie*, stížnost č. 6694/74 (1980).

myšlení a svědomí, ale chybí tu právo je manifestovat.<sup>118</sup>

Slovo „přesvědčení“ je uvedeno druhé části čl. 9. Jeví se jako vhodné pro pokrytí skupin, které mají jisté náboženské charakteristiky, ale nespádají nutně do kategorie „náboženství“, jako např. ateisté či agnostici. Nicméně, pokud je toto jevení se správné, vyplývá z něj, že např. zmínění ateisté a agnostici mají právo projevovat své přesvědčení, ale jejich právo mít toto přesvědčení není chráněno. Carolyn Evans navrhuje, že patrně nejlepší cestou z této anomálie by bylo přiřazení „přesvědčení“ do širší kategorie „myšlení a svědomí“. Jak Soud, tak Komise nicméně vycházely z předpokladu, že Úmluva zakládá právo mít a projevovat své přesvědčení, aniž by k tomu poskytly jakékoli zdůvodnění.<sup>119</sup>

Definování rozsahu náboženství a přesvědčení v kontextu čl. 9 bylo povětšinou vykonáváno Komisí.<sup>120</sup> Komise se nicméně nepouštěla do mnoha kontroverzí a jen zřídkakdy vynesla verdikt, že by náboženstvím či přesvědčením nebylo něco, co se za ně považovalo.<sup>121</sup> V případě *Campbell a Cossans v. Spojené království* Soud rozhodl, že přesvědčení (*conviction*) podle čl. 2 Prvního dodatkového protokolu není synonymní s názory (*opinions*) a myšlenkami (*ideas*) podle čl. 10 EÚLP – spíše je podobné přesvědčením (*beliefs*) podle čl. 9. Pro to, aby přesvědčení dosáhlo standardu čl. 2 Prvního protokolu je třeba, aby mělo jistou úroveň průkaznosti (*cogency*), vážnosti, soudržnosti a významnosti.<sup>122</sup> Pod ochranu čl. 9 se postupem času dostaly rozličné křesťanské denominace,<sup>123</sup> islám,<sup>124</sup> hinduismus,<sup>125</sup> buddhismus,<sup>126</sup> židovství,<sup>127</sup> ateismus,<sup>128</sup> druidové<sup>129</sup> a také Divine Light Centrum.<sup>130</sup>

Zatímco následovníci dobře známých a v Evropě tradičních náboženství nemusí poskytovat příliš informací o své víře či přesvědčení, situace lidí hlásících se k novým náboženským hnutím či vyznávajících méně známá kréda je poněkud komplikovanější. Před Komisí stanuly dva zajímavé případy týkající se výkonu náboženství ve věznicích. Ani jednomu ze stěžovatelů se však nepodařilo prokázat existenci jím tvrzeného náboženství.

<sup>118</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 52. Malcolm D. Evans. *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 284–285.

<sup>119</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 53.

<sup>120</sup>Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, s. 290–293.

<sup>121</sup>David Harris, Michael O’Boyle a Colin Warbrick. *The Law of the European Convention on Human Rights*. London: Butterworths, 1995, s. 357–358. Citováno podle Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 54.

<sup>122</sup>Odst. 36, *Campbell a Cossans v. Spojené království*, stížnosti č. 7511/76 a 7743/76 (1982).

<sup>123</sup>*Knudsen v. Norsko*, stížnost č. 11045/84 (1985).

<sup>124</sup>*X. v. Spojené království*, stížnost č. 8160/78 (1981), *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>125</sup>*ISKCON a další v. Spojené království*, stížnost č. 20490/92 (1994).

<sup>126</sup>*X. v. Spojené království*, stížnost č. 5442/72 (1974).

<sup>127</sup>*D. v. Francie*, stížnost č. 10180/82 (1983).

<sup>128</sup>*Angeleli v. Švédsko*, stížnost č. 10491/83 (1986).

<sup>129</sup>*A.R.M. Chappell v. Spojené království*, stížnost č. 10461/83 (1987).

<sup>130</sup>*Omkarananda and the Divine Light Centrum v. Švýcarsko*, stížnost č. 8118/77 (1981).



První z nich se považoval za uctíváče světla (*Lichtanbeter*) a tvrdil, že mu nebylo umožněno jeho náboženství praktikovat.<sup>131</sup> Druhý se hlásil k novopohanskému náboženství Wicca, které však Komise neznala a stěžovatel podle ní nepředložil dostatečné důkazy k prokázání existence tohoto hnutí.<sup>132</sup> To je poměrně překvapivé, neboť Wicca byla již v 70. letech poměrně rozšířena v anglosaském světě.

Komise ani v nejmenším nenaznačila, kolik členů by náboženství mělo mít, jak dlouho by mělo existovat, jak rozvinutá vnitřní pravidla by mělo mít nebo jaká jiná kritéria by měla být brána v potaz při určování toho, co je náboženstvím, a co není. Je možné, že ve vězeňských případech se Komise pouze obávala toho, že se vězni díky tvrzené náboženské příslušnosti snažili dosáhnout na výhody, na něž by jinak neměli nárok. Takový strach ze zneužití by však bylo lépe adresovat přímo a po státech by měly být požadovány důvody pro domněnku, že v daném případě je náboženství zneužíváno jako pouhá zástěrka.<sup>133</sup>

Další komplikací je, že termín „přesvědčení“ se může vztahovat také na relativně individualistické představy, které nejsou součástí nějakého strukturovaného náboženství nebo organizované skupiny věřících. Mnoho ateistů spadá do této kategorie a Soud výslovně uznal, že ochrana Úmluvy se vztahuje také na volnomyšlenkáře, ateisty, agnostiky, skeptiky a ty, kterým je náboženství lhostejné.<sup>134</sup>

Z pohledu historie náboženství je možné doplnit, že prakticky všechna velká náboženství současnosti těšící se bezproblémovému uznání soudy začala své působení jakožto nestrukturované hnutí společensky nepohodlných (heretiků, vyvrhelů atp.). K vytvoření organizovaného a strukturovaného náboženství většinou docházelo (a dochází) až po smrti první generace (prvních generací), kdy je třeba systematizovat přímou náboženskou zkušenost zakladatelů do struktur, které by byly udržitelné a předávatelné. Tím se rodí tradice ve významu původního latinského *tradere*, které znamená jak dávat, předávat (dál), tak vzdávat (se) a zrazovat.

Pokud jde o „politická přesvědčení“, je otázkou, nakolik je možné s nimi pracovat jako s přesvědčeními podle čl. 9, jak činila Komise v případě nacismu<sup>135</sup> a komunismu<sup>136</sup> nebo v případě politicky (či eticky) motivovaného pacifismu.<sup>137</sup>

Takový přístup Komise mohl být způsoben odtržením slova „přesvědčení“ od nábožen-

<sup>131</sup> *X. v. Spolková republika Německo*, stížnost č. 4445/70 (1970).

<sup>132</sup> Komise uvedla: “[i]t would seem, however, that the registration entitles the prisoner concerned to certain facilities for the manifesting of his religion. It is evident that such facilities are only conceivable if the religion to which the prisoner allegedly adheres is identifiable. The Commission observes that in the present case the applicant has not mentioned any facts making it possible to establish the existence of the Wicca religion.” *X. v. Spojené království*, stížnost č. 7291/75 (1977).

<sup>133</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 58–59.

<sup>134</sup> *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993); Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 58.

<sup>135</sup> *X. v. Rakousko*, stížnost č. 1747/62 (1963).

<sup>136</sup> *Hazar, Hazar, Aşik v. Turecko*, stížnosti č. 16311/90, 16312/90, 16313/90 (1992).

<sup>137</sup> *Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 56–57.

ského kontextu a přehlížením toho, že se v čl. 9 vyskytuje ve frázi „náboženské vyznání nebo přesvědčení“ (*religion or belief*). Podle Carolyn Evans by se bylo možno části tohoto pojmového zmatení vyvarovat, pokud by „přesvědčení“ bylo restriktivně vykládáno jako něco, co plní v lidském životě podobnou úlohu jako náboženství. C. Evans poukazuje na to, že snaha zacházet se všemi filosofiemi rovně a spravedlivě ve spojení s neochotou rozpracovat teorii náboženské svobody vedly Komisi k příliš extenzivnímu výkladu „přesvědčení“, které se tak vztahuje na případy, jež by bylo příhodnější řešit v rámci svobody myšlení a svědomí. I ze samotné formulace druhé části prvního odstavce čl. 9 je zřejmé, že termínu přesvědčení nemá být připisován příliš široký význam, neboť chráněné projevy se vztahují především na tradiční formy náboženské praxe (náboženské úkony a zachovávaní obřadů). Díky tomu, že prvním (definičním) kritériem projde velké množství nejen striktně náboženských přesvědčení, bylo nutno vykládat jednotlivá práva vyplývající z čl. 9 velmi úzce, aby se tento nestal tak širokým, že by jej nebylo možno prakticky používat.<sup>138</sup>

Je možné souhlasit s Carolyn Evans v tom, že rozpracování znaků náboženství a (náboženského) přesvědčení by přispělo ke konzistentnější a přiměřenější rozhodovací praxi Komise a Soudu. Na druhou stranu je možná dobře, že se štrasburské orgány nepouštěly do konstruování obecných definic, neboť jejich aplikace často může v přístupu k obtížně uchopitelným náboženským jevům napáchat jiné výrazné škody.

### 3.3.1 Alternativy k přístupu Soudu a Komise

Již v oddílu 2.1 jsem se zabýval obtížnou definovatelností fenoménu náboženství a některými možnými přístupy k této otázce převážně z religionistického pohledu. V tomto exkurzu bych chtěl nastínit některé z jiných možných variant, jak soudy přistupují k rozlišování toho, co za náboženství považovat lze – a co již nikoli.

Žádná z mezinárodních smluv uzavřených na půdě Organizace spojených národů (OSN) či regionálních organizací nepodává definici náboženství a (náboženského) přesvědčení. Zatímco z *travaux préparatoires* řady mezinárodních smluv sjednaných na půdě OSN je zřetelný široký konsensus na zahrnutí neteistických nauk pod termín přesvědčení (*belief*), je z nich jen těžko možné vyčíst více o obsahu tohoto termínu. Aplikace těchto smluv směřuje většinou k širokým a inkluzivním definicím, které postrádají přesnost<sup>139</sup> a vyžadují doplnění skrze judikaturu.<sup>140</sup>

<sup>138</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 65–66.

<sup>139</sup>Viz např. Human Rights Committee *General Comment 22, Article 18*, kde se uvádí, že Article 18 [of the International Covenant on Civil and Political Rights] protects theistic, non-theistic and atheistic beliefs, as well as the right not to profess any religion or belief. The terms “belief” and “religion” are to be broadly construed. Article 18 is not limited in its application to traditional religions or to religions and beliefs with institutional characteristics or practices analogous to those of traditional religions.

<sup>140</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 60–61.

Národní soudy byly nuceny být ve svém přístupu k definování náboženství a (náboženského) přesvědčení poněkud preciznější než mezinárodní orgány. Také se nicméně většinou vyvarovávají nepřiměřeně restriktivních a konzervativních definic. Nejvyšší soud Spojených států amerických např. vyloučil z ochrany poskytované prvním dodatkem ta přesvědčení, která mají sekulární základ a jež jsou spíše filosofická a osobní než náboženská.<sup>141</sup> Ve srovnání s ESLP kladoucím důraz na koherenci náboženského přesvědčení, Nejvyšší soud výslovně uznal, že náboženské přesvědčení nemusí být přijatelné, logické, konzistentní ani srozumitelné pro to, aby mu mohla být poskytnuta ústavní ochrana.<sup>142</sup>

Při tvorbě pozitivně formulované definice Nejvyšší soud stavěl na dílech známých teologů, jako je např. Paul Tillich. Nejvyšší soud rozhodl, že náboženská přesvědčení zahrnují všechna přesvědčení, která hrají v životě člověka paralelní roli k náboženství.<sup>143</sup> Paul Tillich staví na „nejzazším zájmu“ (*ultimate concern*) jakožto standardu pro posuzování náboženské zkušenosti. Podle tohoto testu má každá osoba nejzazší zájem, který dává smysl a orientaci jejímu životu. Proto, aby něco mohlo být považováno za náboženství (náboženské přesvědčení) je třeba, aby daná osoba prokázala že jde o zájem (hlubokou motivaci), který je nejzazší (natolik zásadní, že od něj nelze ustoupit).<sup>144</sup>

Takový test je velmi subjektivní a mnoho přesvědčení mu může vyhovět, pokud jsou pro daného věřícího opravdu nejzazšími. To může být výhodou především pro malá a nová náboženská hnutí, která nemohou naplnit „objektivní“ kritéria stanovená většinou. Taková definice je také schopná zahrnout filosofické hnutí jako jsou humanismus nebo ateismus, ačkoliv nemají tradiční náboženské kořeny. Inkluzivnost této definice je však také její slabinou. Neposkytuje totiž žádný solidní způsob, jak rozlišit mezi nejzazším zájmem o fotbal a nejzazším zájmem o principy islámu.<sup>145</sup>

Kent Greenawalt nevidí rád, když soudy užívají slovníkové definice. Navrhuje analogický koncept náboženství. To, zda jde o náboženství by podle něj mělo být určeno blízkostí v podstatných znacích mezi zkoumaným subjektem a tím, co je bezpochyby náboženstvím. Žadatel o ochranu by tak měl ukázat dostatečné množství shodných znaků podobným způsobem, jako Wittgenstein ukázal, že hry nemají žádnou společnou definici, ale jen řadu podobností (*family resemblances*).<sup>146</sup>

<sup>141</sup> *Wisconsin v. Yoder*, 380 U.S. 205 (1972).

<sup>142</sup> *Thomas v. Review of the Indiana Employment Security Division*, 450 U.S. 707 (1981).

<sup>143</sup> *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163 (1965).

<sup>144</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 63.

<sup>145</sup> Timothy Macklem. “Reason and Religion”. In: *Faith in Law*. Ed. Peter Oliver. Oxford: Hart Publishing, 2000. Citováno podle Lucy Vickers. *Religion and Belief Discrimination in Employment — the EU law*. European Network of Legal Experts in the non-discrimination field, 2007. URL: [http://ec.europa.eu/employment\\_social/fundamental\\_rights/pdf/legnet/07relbel\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/employment_social/fundamental_rights/pdf/legnet/07relbel_en.pdf) (Navštíveno 27. 04. 2008), s. 26.

<sup>146</sup> “And the result of this examination is: we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: sometimes overall similarities.” Viz aforismus 66 (a následující). Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. 3. vydání. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. URL: <http://>

Určitý kompromis mezi obsahově založenou definicí a zdůvodněním spočívajícím v analogii byl použit australským Nejvyšším soudem v případě *The Church of the New Faith v. The Commission of Pay-roll Tax (Victoria)*. Soud rozhodl, že žádná jednotlivá vlastnost není rozhodující, ale že následující kritéria jsou užitečná pro charakteristiku náboženského přesvědčení: přesvědčení, jehož realita přesahuje tu, která je uchopitelná smysly; ideje vztahující se k lidské podstatě, k místě člověka ve vesmíru a k jeho vztahu k nadpřirozenu; myšlenky akceptované přívrženci vyžadují nebo pobízejí k dodržování určitých standardů či pravidel chování nebo k účasti na praxi, která má nadpřirozený význam; přívrženci tvoří identifikovatelnou skupinu (i když jen velmi volně propojenou); přívrženci sami nazírají dané ideje jako náboženské.<sup>147</sup>

### 3.4 *Forum internum* a svoboda náboženského projevu

Podle Evropského soudu pro lidská práva a v souladu se smlouvami uzavřenými na půdě OSN chrání čl. 9 v první řadě oblast osobních přesvědčení a náboženských vyznání, tedy prostor nazývaný *forum internum*. Chrání dále jednání, které je úzce spojeno s těmito postoji, jako např. provádění náboženských úkonů a obřadů v obecně uznávané podobě. Z ochrany této soukromé sféry automaticky nevyplývá právo chovat se podle vlastního náboženského přesvědčení ve veřejné sféře (*forum externum*).<sup>148</sup>

Rozpracování těchto postulátů však nebyla věnována patřičná pozornost. Pokud totiž svoboda náboženství spočívá v možnosti mít vnitřní přesvědčení dle své volby a nevztahuje se na žádnou snahu toto přesvědčení komunikovat navenek, pak by bylo těžké konstatovat jakékoli porušení čl. 9: k zásahu by došlo jen v případě, že by se podařilo prokázat vnější tlak na jedince, jehož vnitřní přesvědčení bylo násilně změněno. Ve skutečnosti je ochrana poskytována poněkud širěji: vztahuje se také na nebezpečí indoktrinace vyplývající z povinností ukládaných státem, které jsou v rozporu s vnitřním přesvědčením jednotlivce.<sup>149</sup>

Nutnost posouzení takové situace se před EÚLP objevila v případě *Buscarini a další v. San Marino*. Nově zvolení členové Velké generální rady (parlament Republiky San Marino) měli složit přísahu na Evangelia, což podle Soudu znamenalo nutnost projevit

---

[//www.galilean-library.org/pi7.html](http://www.galilean-library.org/pi7.html) (Navštíveno 23.03.2008). Kent Greenawalt. "Religion as a Concept in Constitutional Law". In: *California Law Review* 72.5 (1984). S. 753–816, s. 762–764. Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 63.

<sup>147</sup> *The Church of the New Faith v. The Commission of Pay-roll Tax (Victoria)*, High Court of Australia, 154 C. L. R. 120 (1982–1983). Vickers, *Religion and Belief Discrimination in Employment — the EU law*, s. 27. Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 64.

<sup>148</sup> *C. v. Spojené království*, stížnost č. 10358/83 (1983); odst. 3, *Porter v. Spojené království*, stížnost č. 15814/02 (2003). Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, 1. kapitola.

<sup>149</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 72–73. Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, 1. kapitola.

věrnost určitému náboženství pod hrozbou ztráty parlamentního křesla. ESLP rozhodl, že takový zásah byl porušením čl. 9, neboť nešlo o opatření nezbytné v demokratické společnosti.<sup>150</sup>

Podle Carolyn Evans měl být tento případ posuzován jakožto zásah do *fora interna*. Soud se totiž zabýval projevem náboženské svobody na veřejnosti, ale nikoliv vnitřní náboženskou svobodou jako takovou. Zahodil tak dobrou příležitost k rozpracování konceptu *forum internum* a k rozvinutí argumentace týkající se první části čl. 9.<sup>151</sup>

Klíčovou otázkou v této souvislosti je, jak rušivému chování ze strany státu musí dojít, aby se Soud zabýval nejen svobodou náboženského projevu, ale samotným právem mít náboženskou víru nebo přesvědčení. Na základě současné judikatury se jeví, že pro to, aby byl shledán zásah do *fora interna*, musí stát jednat opravdu velmi represivně.<sup>152</sup>

Zatímco se Soud (a dříve Komise) staví spíše zdrženlivě k vyslovení zásahu do *fora interna* skrze nucenou účast na náboženském jednání, je možné sledovat opačný trend pokud jde o stát propagující náboženské pohledy spojitelné s určitým náboženstvím. K tomu dochází především ve dvou kontextech, kterými se dále v této práci zabývám: jde o vzdělávání a vztah k národní (státní) církvi.<sup>153</sup>

Idea rozlišování *forum internum* a *forum externum* tvoří jeden ze základů judikatury jak Evropského soudu pro lidská práva, tak judikatury vztahující se k prvnímu dodatku Ústavy Spojených států amerických.<sup>154</sup> Tato doktrína má však daleko k obecnému přijetí a nekontroverznosti.

K jejímu nejrozsáhlejšímu přijetí došlo v rámci západního sekulárního myšlení, což do velké míry souvisí s dějinným vývojem na evropském kontinentu a v USA. Rozlišování mezi vírou a způsobem jejího žití navenek není však paradoxně vlastní ani náboženstvím, které Západ nejvíce ovlivnily, tedy křesťanství a židovství, ani islámu a východním náboženstvím. Těžko totiž hledat náboženství, které by postulovalo ideál rozpolceného člověka, jehož činy se rozcházejí s jeho myšlením.

### 3.5 Způsoby náboženského projevu

Náboženská svoboda zahrnuje podle čl. 9 EÚLP svobodu změnit své náboženské vyznání nebo přesvědčení, jakož i svobodu projevovat své náboženské vyznání nebo přesvědčení

<sup>150</sup> *Buscarini a další v. San Marino*, stížnost č. 24645/94 (1999).

<sup>151</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 73–74.

<sup>152</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 78.

<sup>153</sup> Otázka svobody náboženství ve vztahu k veřejnému vzdělávacímu systému je podrobněji pojednána v kapitole 5; v souvislosti se vzděláváním se odehrála také nemalá část případů náboženského projevu skrze náboženské symboly, jejichž představení je možno nalézt v kapitole 4. Vztah státu k národní (státní) církvi (či náboženství) je pojednán v oddílu 3.7.

<sup>154</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 74–75.

sám nebo společně s jinými, ať veřejně nebo soukromě, bohoslužbou, vyučováním, prováděním náboženských úkonů a zachováváním obřadů. Takovýmto projevům však stavi meze čl. 9 odst. 2, jehož obsah je pojednán v oddíle 3.6.

Právo projevovat náboženskou svobodu společně s jinými bylo vždy považováno za jeden z klíčových aspektů svobody náboženství. Možnosti projevu „sám nebo společně s jinými“ nemají být vykládány jako vzájemně se vylučující nebo ponechávající prostor pro orgány veřejné moci, aby aplikovaly v dané otázce své uvážení. Jde pouze o uznání možnosti vykonávat náboženskou svobodu kterýmkoliv z uvedených způsobů (samozřejmě v rámci mantinelů nastavených čl. 9 odst. 2).<sup>155</sup>

Zatímco právo jednotlivců na scházení se ke společným náboženským obřadům či rituálům je celkem nepochybné, méně jasná je odpověď na otázku, zda čl. 9 opravňuje také k vytváření náboženských organizací, institucí či jiných stálých skupin. Komise pro lidská práva v tomto ohledu rozhodla, že z čl. 9 jako takového nevyplývá právo na formální uznání skupiny v zemích, které mají systém rozlišující mezi uznanými a neuznanými (registrovanými a neregistrovanými) náboženskými subjekty.<sup>156</sup>

ESLP ani Komise se nevyjádřily jasně, jestli je výčet projevování svobody náboženství bohoslužbou (*worship, la culte*), vyučováním (*teaching, l'enseignement*), prováděním náboženských úkonů (*practice, les pratiques*) a zachováváním obřadů (*observance, l'accomplissement des rites*) výčtem taxativním či nikoliv. Jejich přístup nicméně ukazuje preferenci uzavřeného výčtu a neochotu přiznávat jakákoli „nová práva“ v rámci čl. 9. Orgány Rady Evropy se tak zaměřily především na interpretaci čtyř pojmů zmíněných v prvním odstavci čl. 9. Obzvláštní pozornosti se dočkal především pojem „provádění náboženských úkonů“ (náboženská praxe), jemuž byl přiznán poměrně široký rozsah; je nutno nicméně poznamenat, že ani takovýto pojem nekryje veškeré chování motivované či ovlivněné náboženstvím nebo náboženským přesvědčením.<sup>157</sup>

Bohoslužba se těší nejvyšší pozici mezi náboženskými projevy uvedenými v čl. 9 odst. 1. Soud ani Komise se nesnažily tento pojem blíže specifikovat a spolu se zachováváním obřadů jej považují za jednoznačně srozumitelný. Na druhou stranu pojem vyučování je sám o sobě nejasný a nedočkal se ani jednoznačného uchopení ESLP. S jistými omezeními totiž zahrnuje také snahu přesvědčovat druhé o vlastní víře, a je tedy spojován s proselytismem. Klíčovým aspektem vyučování je pak výuka náboženství na školách (viz 5. kapitola).<sup>158</sup>

Vůdčím případem interpretujícím náboženskou praxi (provádění náboženských úkonů)

<sup>155</sup>Odst. 5 *X. v. Spojené království*, stížnost č. 8160/78 (1981).

<sup>156</sup>*X. Rakousko*, stížnost č. 8652/79 (1981). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 104.

<sup>157</sup>*Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978). Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, s. 304–307. Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 105–106.

<sup>158</sup>*Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 107–110. Clayton a Tomlinson, *The Law of Human Rights*, s. 972–973.

je *Arrowsmith v. Spojené království*. Pat Arrowsmith byla odsouzena za rozdávání letáků vojákům na armádní základně s tím, že je takovým chováním sváděla k neplnění jejich služby v Severním Irsku. Domnívala se, že odsuzující rozsudek byl zásahem do jejího práva projevat pacifistické přesvědčení na základě čl. 9 a 10 EÚLP.<sup>159</sup>

Pat Arrowsmith chápala svůj pacifismus jako věrnost filosofii dosahování politických a jiných cílů bez uchýlení se k použití síly či hrozby silou vůči jiné bytosti, a to za jakýchkoli okolností, tedy i v případě použití síly či její hrozby vůči vlastní osobě. Komise uvedla, že taková pacifistická filosofie spadá pod svobodu myšlení a svědomí. Je tedy možno takový pacifistický přístup chápat jako přesvědčení chráněné článkem 9 EÚLP. Rozdávání letáků však nebylo považováno za projev jejího pacifistického přesvědčení, neboť podle Komise dané letáky nevyjadřovaly stěžovatelčiny pacifistické názory.<sup>160</sup>

Komise uvedla, že ne každé chování motivované náboženstvím nebo (náboženským) přesvědčením spadá pod ochranu čl. 9, ale nevytvořila žádný test, podle kterého by bylo možno taková jednání identifikovat. Tím, že vyloučila činy pouze motivované nebo ovlivněné (náboženským) přesvědčením Komise naznačila, že je třeba úzké spojitosti mezi přesvědčením a jednáním, aby mohlo být považováno za náboženskou praxi podle čl. 9. Tento přístup byl v pozdějších rozhodnutích označen jako „test Arrowsmith“ nebo „test nutnosti“. Taková interpretace případu *Arrowsmith* požaduje po stěžovatelích, aby prokázali, že po nich jejich náboženství či (náboženské) přesvědčení žádalo určitý způsob chování.<sup>161</sup>

Účelem vytvoření testu *Arrowsmith* bylo především vymezení zdánlivě neohrazeného pojmu náboženské praxe. Komise jej však čas od času používala také na limitování pojmu bohoslužby. Nejabsurdnějším případem takové aplikace bylo rozhodnutí ve věci *X. v. Spojené království*, ve kterém Komise rozhodla v neprospěch muslimského stěžovatele, kterému se údajně nepodařilo prokázat povinnost páteční modlitby v islámu.<sup>162</sup>

Soud ani Komise nebyly nikdy příliš čitelné v tom, jaké důkazy jsou požadovány pro prokázání určitého chování jakožto praxe požadované náboženstvím či (náboženským) přesvědčením. Běžně nejsou přijímána subjektivní tvrzení stěžovatelů, nejsou brány důkazy stěžovateli navrhané<sup>163</sup> a k odborným publikacím<sup>164</sup> či názorům expertů se přistupuje spíše ad hoc.<sup>165</sup> Takovýto přístup nerespektuje pluralismus vlastní všem náboženským

<sup>159</sup> *Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978).

<sup>160</sup> *Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978).

<sup>161</sup> *Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978). Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, s. 307–312. Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 115

<sup>162</sup> *X. v. Spojené království*, stížnost č. 8160/78 (1981). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 117.

<sup>163</sup> *X. v. Spojené království*, stížnost č. 8160/78 (1981).

<sup>164</sup> Viz např. použití zprávy Světové rady církví v případě *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993).

<sup>165</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 120–123.

tradicím a staví na poněkud zjednodušeném chápání fenoménů s náboženstvím souvisejících. Nekonzistentní judikatura tedy nemůže být velkým překvapením.

### 3.6 Omezení svobody náboženského projevu

Jakmile byl konstatován zásah do svobody náboženství stěžovatele podle čl. 9 odst. 1, je třeba zhodnotit, jestli je takový zásah ospravedlnitelný podle čl. 9 odst. 2. Jak již bylo zmíněno, jen velmi málo případů bylo rozhodnuto podle prvního odstavce čl. 9. Ve většině případů je bez velké snahy o odůvodnění konstatován zásah do práv chráněných čl. 9 odst. 1 a většina diskuse se soustředí na nezbytnost a ospravedlnitelnost takového zásahu. Přeskakování prvního odstavce a soustředění se na odstavec druhý často může vést k věnování nepřiměřené pozornosti argumentům vlády ospravedlňujícím existenci a aplikaci dotčeného právního předpisu – a může vést také k přehlížení důležitosti konkrétního náboženského projevu pro dotčeného člověka.<sup>166</sup>

Formulace omezení v čl. 9 odst. 2 je výsledkem kontroverzního procesu, v jehož průběhu byl odmítnut návrh na to, aby všechna práva chráněná Úmluvou podléhala stejným omezením (jako je tomu v případě Všeobecné deklarace lidských práv). Formulace omezení v čl. 9 je nejužší použitá v případě Úmluvy; svoboda náboženství tedy podléhá omezením v menším rozsahu než právo na respektování soukromého a rodinného života (čl. 8), svoboda projevu (čl. 10) a svoboda shromažďovací a sdružovací (čl. 11). Svoboda mít a změnit náboženství a (náboženské) přesvědčení dokonce nepodléhá žádným omezením. Soud a Komise nicméně zacházely s čl. 9 odst. 2 podobným způsobem jako u jiných článků, takže omezení náboženské svobody jsou interpretovány mimořádně široce.<sup>167</sup>

Omezení musí být „stanovena zákony“ (resp. právními předpisy). Podle Soudu z tohoto požadavku vyplývají dvě skutečnosti. Zaprvé právní předpis musí být přiměřeně dostupný: občan musí být schopen zjistit, jaké chování je přiměřené pro daný případ. Zadruhé, právní norma nemůže být považována za „právo“, jestliže není formulována s přesností umožňující regulovat chování občana: musí být schopen předvídat způsobem přiměřeným okolnostem důsledky, které jeho jednání může způsobit (i když to může vyžadovat právní radu). Důsledky nemusejí být předvídatelné s absolutní přesností: zkušenost ukazuje, že to není možné. Ačkoliv je právní jistota velmi žádoucí, může s sebou přinášet nepřiměřenou rigiditu, které by omezovala schopnost práva fungovat za měnících se okolností. Mnoho právních předpisů tedy obsahuje neurčité právní pojmy, jejichž interpretace a aplikace jsou otázkami praxe.<sup>168</sup>

Řada stěžovatelů na porušení čl. 9 se pokoušela využít požadavku na to, aby omezení bylo stanoveno zákonem, k napadení platnosti (právnosti) předpisu jako takového. K tomu

<sup>166</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 134–137.

<sup>167</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 137.

<sup>168</sup> Odstavec 49, *Sunday Times v. Spojené království*, stížnost č. 6538/74 (1979).



vyzývají především široce formulované předpisy jež zasahují do náboženské svobody většího množství lidí (předpisy nepřímě zaměřené na určité náboženské menšiny).<sup>169</sup> Zatím však v takovém úsilí žádný stěžovatel nebyl úspěšný, neboť ESLP většinou konstatuje zákonnost dotčené právní normy.<sup>170</sup>

Jestliže je zásah do náboženské svobody stanoven zákonem, Soud se zabývá otázkou, jestli bylo dané omezení nezbytné v demokratické společnosti v zájmu veřejné bezpečnosti, ochrany veřejného pořádku, zdraví nebo morálky nebo ochrany práv a svobod jiných. V případě *Handyside v. Spojené království* se soud zabýval otázkou nezbytnosti a uvedl, že státy mají jistou míru uvážení (*margin of appreciation*) v posuzování, zda je konkrétní omezení nezbytné za daných okolností. K tomuto závěru Soud došel, neboť členské státy jsou v přímém a soustavném kontaktu s životem na jejich územích a státní orgány jsou v zásadě v lepším postavení než mezinárodní soudce k tomu, aby se vyjadřovaly k přesnému obsahu požadavků, „nezbytnosti“, „omezení“ a „trestů“. Tento prostor pro uvážení je poskytován jak domácím zákonodárci, tak orgánům aplikace práva (zejm. soudním orgánům).<sup>171</sup>

Prostor pro uvážení však není neomezený. Soud nad jeho rozsahem a užitím vykonává dozor. Carolyn Evans zmiňuje několik faktorů relevantních pro určení rozsahu prostoru pro uvážení, které byly Soudem a Komisí identifikovány: úroveň konsenzu ohledně daného problému mezi smluvními státy, způsob jakým dochází k zásahu do jádra stěžovatelova soukromého života, důležitost daného práva pro demokratickou a pluralitní společnost a okolnosti daného konkrétního případu.<sup>172</sup>

Omezení svobody náboženského projevu může podléhat jen omezením, která jsou nezbytná v demokratické společnosti v zájmu veřejné bezpečnosti, ochrany veřejného pořádku, zdraví nebo morálky nebo ochrany práv a svobod jiných. Státy tedy nemohou pro zásahy do náboženské svobody argumentovat realizací jakéhokoli státního zájmu, ale musí prokázat, že jednání státních orgánů směřovalo k naplnění legitimního cíle. Jednou z klíčových otázek při určování, zda právní předpis sledoval legitimní cíl, je otázka nakolik je Soud ochoten přijmout argumentaci státu týkající se účelu daného právního předpisu. Je nutno poznamenat, že Soud je velmi opatrný ve zkoumání zdůvodnění legislativy předložené státem, neboť předpokládá, že daný stát rozumí lépe důvodům, proč byl konkrétní předpis přijat a nechce tento členský stát obviňovat z jednání ve špatné víře či z prezentace nepravdivých údajů.<sup>173</sup>

Zájmy veřejné bezpečnosti a ochrana veřejného pořádku jsou většinou používány do-

<sup>169</sup>Zajímavými případy mohou být např. *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993) nebo *Manoussakis a další v. Řecko*, stížnost č. 18748/91 (1996).

<sup>170</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 139.

<sup>171</sup>Odst. 48, *Handyside v. Spojené království*, stížnost č. 5493/72 (1976). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 142.

<sup>172</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 143.

<sup>173</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 147–149.

hromady. Je mimořádně důležité neinterpretovat tyto pojmy příliš široce (až někde k „veřejnému zájmu“), neboť státní orgány mají tendenci zasahovat do náboženské praxe ihned, jakmile přestane být příjemná a užitečná pro ty, kdo jsou právě u moci.

Pokud jde o ochranu zdraví nečlenů náboženské skupiny, je situace poměrně jednoduchá, neboť je zde povinnost státu zasáhnout v zájmu ochrany práv třetích osob. Komplikovanější je problematika ochrany dospělých věřících před riziky, která se rozhodli sami dobrovolně podstoupit.<sup>174</sup> Zajímavým ilustrativním případem je *X. v. Spojené království*, ve kterém musel sikh zaplatit opakovaně pokutu za nenošení helmy při jízdě na motocyklu (na turban se totiž helma dá nasadit jen stěží...)<sup>175</sup>

Dalším problémem v oblasti zajišťování veřejného zdraví jsou rodiče ohrožující zdraví (zdravý vývoj) svých dětí. Takové ohrožení na sebe může brát podobu odmítání lékařské péče (např. transfúze), provádění náboženských úkonů místo standardní léčby (léčba modlitbou za uzdravení) nebo požadavku podstoupení fyzicky mrzačícího rituálu (ženská obřízka). Vzhledem k nízké úrovni konsenzu ohledně nakládání s podobnými případy a vzhledem k zájmu na ochraně zdraví dítěte je velmi pravděpodobné, že většina zásahů státních orgánů bude spadat do prostoru vyhrazenému pro uvážení (*margin of appreciation*).<sup>176</sup>

Při ochraně morálky je státům poskytován poměrně široký prostor pro uvážení. Takový přístup lze očekávat až do okamžiku, kdy bude možné určit obecný evropský morální standard za daných okolností,<sup>177</sup> což se dá pro nejbližší dobu předpokládat jen stěží.

Výkon náboženské svobody v sobě obsahuje řadu potenciálních konfliktů s právy a svobodami druhých. K řešení takových konfliktů dochází jak při interpretaci omezení obsažených v druhém odstavci čl. 9, tak při vyvažování jednotlivých práv garantovaných Úmluvou. Soud k problematice vyvažování poznamenává, že v demokratických společnostech, v nichž vedle sebe existuje více náboženství, může být nutné omezovat výkon náboženské svobody za účelem usmíření zájmů jednotlivých skupin a zajištění respektu vůči každému přesvědčení.<sup>178</sup>

Svoboda náboženství může být omezena také v případě naléhavé situace zmíněné v čl. 15 EÚLP:

V případě války nebo jiného veřejného ohrožení státní existence může každá Vysoká smluvní strana přijmout opatření směřující k odstoupení od závazků

<sup>174</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 155–156.

<sup>175</sup> *X. v. Spojené království*, stížnost č. 7992/77 (1978). Více o tomto případě a o problémech souvisejících s veřejnou bezpečností, pořádkem a zdravím při nošení náboženských symbolů viz oddíl 4.6.

<sup>176</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 157–158.

<sup>177</sup> Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, s. 324.

<sup>178</sup> *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993). Evans, *Religious Liberty and International Law in Europe*, s. 328. Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 160–161.

stanovených v této Úmluvě v rozsahu přísně vyžadovaném naléhavostí situace, pokud tato opatření nebudou neslučitelná s ostatními závazky podle mezinárodního práva.

Od některých článků Úmluvy není možné odstoupit. Článek 9 mezi ně však zahrnut nebyl. Odstoupit je tedy možné od celého čl. 9, nejen od svobody náboženského projevu na veřejnosti, ačkoliv je jen obtížně představitelná situace, ve které by stát musel zasahovat do vnitřní náboženské svobody jednotlivců. Soud se však situacemi popsány v čl. 15 zatím příliš nezabýval, takže se nelze opřít o konstantní judikaturu.<sup>179</sup>

### 3.7 Vztah státu a státní církve

Ve srovnání s předmoderní dobou jsou církve v současné Evropě méně propojeny se státem. Model přísného sekularismu (či laicity, *laïcité*) se však prosadil jen v některých zemích (jako Francie nebo Turecko). Kromě určitých přechodových modelů akcentujících jisté aspekty neutrality je stále ještě možné najít státní církve či církve nacházející se v privilegovaném postavení (typicky v pravoslavných nebo severských lutherských zemích).<sup>180</sup> Vzhledem k nerovnému postavení mezi různými skupinami věřících, které takové modely mohou implikovat, je celkem pochopitelné, že se otázky vztahu státu a církve staly předmětem úvah Evropského soudu pro lidská práva.

V rozsudku *Darby v. Švédsko* Soud dospěl k závěru, že model státní církve nemůže být sám o sobě považován za porušující čl. 9 EÚLP. Ve skutečnosti totiž takový systém existuje v řadě smluvních států a existoval v nich ještě než byla Úmluva přijata a než k ní tyto státy přistoupily. K tomu, aby systém státní církve byl v souladu s čl. 9 je nicméně třeba do něj zahrnout specifické záruky pro náboženskou svobodu jednotlivce.<sup>181</sup>

Jednou z hlavních oblastí, ve které dochází k úzkému propojení mezi státem a státními církvemi je oblast ekonomická. Stát může např. pro církve (církve) vybírat církevní daně od jejích členů. Stát také smí církevní organizace pověřit přímým výběrem církevních daní a umožnit jim využití soudní soustavy k vymáhání takových plateb. Evropská komise pro lidská práva dokonce dovolila státu požadovat od nevěřících adekvátní část daní k financování sekulárních aktivit státní církve. Pro daňové (a podobné) účely může stát po svých občanech žádat, aby jej informovali o (změnách) své náboženské příslušnosti (což je samozřejmě zásah do práva nebýt nucen nikde uvádět svou náboženskou příslušnost). Při hodnocení daňových případů Komise pracovala s členstvím v církvích jako s členstvím v

<sup>179</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 165.

<sup>180</sup>Přehled uspořádání vztahů mezi státem a církvemi (náboženskými organizacemi) v tehdy patnácti zemích Evropské unie viz Gerhard Robbers, ed. *Stát a církve v zemích EU*. Překl. Petr Kolář a Markéta Kolářová. Praha: Academia, 2002.

<sup>181</sup>Příloha k rozsudku ve věci *Darby v. Švédsko*, stížnost č. 11581/85 (1990); citováno podle Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 80.

jakékoli jiné soukromé organizaci a nezabývala se tím, že lidé mohou být nuceni uvádět svou náboženskou příslušnost. Takový přístup může v některých případech zasahovat do svobodné volby náboženství, a tedy i do *forum internum*.<sup>182</sup>

Podle Komise je možné, aby stát uspořádal daňový systém takovým způsobem, že poskytuje jedné církvi větší výhody než druhé. V případě *Iglesia Bautista "El Salvador" a Ortega Moratilla v. Španělsko* žádali baptisté stejné vynětí z daně z nemovitostí jakému se těšila na základě konkordátu katolická církev. Nebylo shledáno porušení čl. 9 (ani samostatně ani ve spojení s čl. 14), neboť Komise považovala za „objektivní a rozumné ospravedlnění“ rozdílného zacházení samotnou existencí dohody mezi Španělskem a Svatým stolicem (resp. skutečnost, že z takové dohody vyplývaly vzájemné práva a povinnosti). Vzhledem k tomu, že mezi baptisty a Španělskem žádná obdobná dohoda neexistovala, nedošlo k žádné diskriminaci. Komise také zavrhla argument, že by daňová úleva mohla být formou nepřímé podpory katolické církvi, neboť daňová povinnost je povinností obecnou a neutrální.<sup>183</sup> Carolyn Evans poznamenává, že rozhodnutí Komise mohlo být ovlivněno úvahou, že pokud by mohly všechny církve a náboženské společnosti dosáhnout na výhody přiznané státní církvi, podkopalo by to samotnou existenci takového systému.<sup>184</sup> Ani taková úvaha však nemůže změnit nic na nelogičnosti až absurdnosti argumentační linie Komise.

S daněmi a jejich přerozdělováním se pojí také otázka vlivu na církve (v církvích), které jsou na takové redistribuci závislé. Podle Komise je např. legitimní, aby stát stanovoval podmínky výkonu zaměstnání a omezoval náboženskou svobodu (některých) státních zaměstnanců, což jsou případy, které by jinak mohly být považovány za narušování autonomie církví a zásahy do náboženské svobody. V případě *X. v. Dánsko* nebylo duchovnímu dánské lutherské církve umožněno provádět katechezi (přípravu ke křtu) podle vlastního uvážení, ale bylo po něm požadováno, aby na základě pokynu ministerstva pro církve umožnil křest bez katechetické přípravy. V takovém postupu je možné spatřovat výrazný zásah do náboženské svobody daného duchovního, který je však ospravedlňován možností ministerstva (státu) regulovat chování svého zaměstnance s tím, že pokud se mu nelíbí, může ze své funkce odejít (a uchovat si tak svobodu svého svědomí a náboženského přesvědčení).<sup>185</sup>

Ve srovnání se státními církvemi je možnost regulace nestátních náboženských uskupení výrazně omezenější, a to navzdory tomu, že se státy často snaží do vnitřní správy takových náboženských skupin zasahovat obdobně jako do uspořádání církví státních. Ilustrativním případem může být *Serif v. Řecko*, ve kterém řecká vláda stíhala Serifa za to, že se v Rodopi choval jako muftí. Problém spočíval v tom, že Serif byl zvolen nábožen-

<sup>182</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 81–82.

<sup>183</sup> *Iglesia Bautista "El Salvador" a Ortega Moratilla v. Španělsko*, stížnost č. 17522/90 (1992).

<sup>184</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 84.

<sup>185</sup> *X. v. Dánsko*, stížnost č. 7374/76 (1976). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 84–86.

skou obcí účastníci se páteční modlitby až poté, co vláda jmenovala muftím někoho jiného (dříve zvoleného). Řecká vláda zdůvodnila svůj zásah ochranou veřejného pořádku (neboť některé úkony muftích jsou uznávané řeckým právem) a přecházením napětí v muslimských komunitách. Tato argumentace nebyla Soudem přijata, neboť trestání člověka za to, že se choval jako náboženský vůdce (a skupina věřících ho dobrovolně následovala) je jen těžko slučitelné s požadavkem náboženské plurality v demokratické společnosti. A co více, podle Soudu se stát nemusí starat o to, aby náboženské komunity v demokratické společnosti fungovaly pod jednotným vedením. Ačkoliv v případě rozdělení v náboženské skupině může mezi jednotlivými frakcemi docházet k tenzím, je to podle Soudu jen jeden z důsledků pluralismu. Úkolem státních orgánů v takových situacích není odstranit napětí eliminací pluralismu, ale zajištěním toho, aby se soupeřící skupiny navzájem tolerovaly.<sup>186</sup>

Carolyn Evans poznamenává, že Soud se zabýval zásahy do *fora interna* v rámci modelu státních církví jen výjimečně. Jediným případem, kdy byl postup státu shledán příliš favorizujícím státní církev je *Darby v. Švédsko*. Zdá se, že historický význam státních církví v Evropě vede ESLP k opatrnosti v adresování obtížných filosofických otázek spojených s možností, že státní církve vytvářejí prostředí, v němž dochází k zásahům do *fora interna* jejich členů i lidí stojících mimo ně.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> *Serif v. Řecko*, stížnost č. 38178/97 (1999).

<sup>187</sup> Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 88.

## 4 Náboženské symboly

The world of symbols is not a tranquil and reconciled world; every symbol is iconoclastic in comparison with some other symbol, just as every symbol, left to itself, tends to thicken, to become solidified in an idolatry.<sup>188</sup>

*Paul Ricoeur*

### 4.1 Úvod

Svět náboženských symbolů není jednoduchým a poklidným světem. Stejně jako svět, ve kterém se náboženské symboly vyskytují. Neboť symboly mají samy o sobě tendenci překonávat drzým způsobem tradice a stereotypy. Bourat hranice významů, společenských konvencí a – s trochou nadsázky – i světů.

Je naprosto přirozené, že se zažitě struktury snaží klást odpor. Na tom je svým způsobem funkčnost symbolu založena. Bez odporu a napětí by symbol vyhasl; přestal by plnit svou funkci a stal by se nekonfliktní součástí naší každodennosti.

V době rozsáhlé regulace není překvapením, že se s náboženskými symboly snaží vyrovnávat i právo. Právo, které by chtělo symboly zkrotit, definovat a zaškatulkovat. Pokud možno jednoznačným způsobem – tak, aby bylo zřejmé jaký význam náboženský symbol má a jak se s ním může nakládat v určitém prostředí. Aby se vyjasnil vztah náboženského symbolu k určitému systému náboženských představ, a bylo možno rozhodnout, zda jde o legitimní projev náboženské svobody či nikoliv.

Ale je dosažení takových cílů vůbec možné?

Na otázku tohoto druhu lze nalézt obecnou a všeobsahující odpověď jen obtížně. Je nicméně možné zabývat se jejími dílčími aspekty. Tato kapitola se snaží analyzovat, jak se daří vyrovnávat s problematikou náboženských symbolů Evropskému soudu pro lidská práva. Jeho judikatura má (může) mít sjednocující vliv na evropský přístup k náboženským symbolům a jejich regulaci (především ve veřejné sféře). Jakým směrem se ubírají úvahy Soudu? Jsou přiměřené svobodě náboženského projevu? Vyvažují dobře jednotlivá práva chráněná Úmluvou o ochraně lidských práv a základních svobod?

Na úvod tato kapitola pojednává pojem a význam náboženských symbolů v jejich obecnosti. V dalších oddílech se pak zabývá vlastním rozбором judikatury ESLP dotýkající se především symbolických pokrývek hlavy (islámských šátků a turbanů). Až na výjimky se snaží zachovat chronologický přístup, neboť Soud zpravidla v odůvodnění svých rozsudků odkazuje na předešlou judikaturu.

<sup>188</sup>Paul Ricoeur. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1969, s. 354.

## 4.2 Co jsou to náboženské symboly?

Slovo symbol se v současném jazyce používá poměrně úzce; podle slovníku cizích slov je symbol znakem, značkou, znamením, popř. předmětem nesoucím hlubší (skrytý) význam.<sup>189</sup> Ve sdělovacích prostředcích se symbolem často rozumí obraz(ec) odkazující k nějaké skupině lidí či nějakému hnutí. Přeneseně pak jistá osoba či věc může být „symbolem“ určité doby, oblasti atp.

Toto (před)porozumění se promítá i do náboženských symbolů. Z kříže se stal symbol (charakteristický znak) křesťanství, z Davidovy hvězdy znak židovství, z půlměsíce symbol islámu. Za náboženské symboly se nicméně začaly považovat i různé druhy šátků (hidžáb), turbanů, nožů atp. Naskytá se otázka, nakolik jsou tyto předměty opravdu náboženskými symboly a nakolik plní jenom stigmatizující roli.

Chápání symbolu jako něčeho, co vidíme, a podle toho daný objekt (člověka či věc) přiřadíme k určité skupině, je značně limitované. Dalo by se říci, že naprosto přehlíží to, o čem v symbolu běží. V oblasti náboženství pak vede k povrchnosti, formalizaci a (zbytečným) nedorozuměním. Symboly totiž nejsou v prvé řadě o tom, co vidíme, ale o proniknutí do hlubin „za smysly“, jak poznamenal rumunský pravoslavný teolog Dumitru Stăniloae.<sup>190</sup>

Pro hlubší porozumění funkci a roli symbolu v jazyce může být užitečné stručně nastínit pojetí francouzského filosofa Paula Ricoeura. Neboť v rámci jazyka jsou vnímány nejen psané či mluvené texty, ale i svět, který nás obklopuje (svět jako textová struktura). Paul Ricoeur charakterizuje symbol jako významovou strukturu, v níž smysl přímý (primární, doslovný) poukazuje navíc k jinému smyslu (nepřímému, druhotnému, skrytému, přenesenému, obraznému, existenciálnímu atp.), jenž nemůže být uchopen jinak než skrze smysl první.<sup>191</sup> Petr Pokorný dodává, že symbol tak „shrnuje“<sup>192</sup> informaci o určitém jevu nebo ideji a vyjádření o jeho (jejím) významu či smyslu.<sup>193</sup>

Uvědomění si existence těchto dvou smyslů (dvou rovin) může mít nemalý význam pro posuzování náboženských symbolů v právní praxi. Obzvláště pokud symbol odkazuje k více rovinám porozumění a rozehrává tak „symbolickou hru“ (odkazování mezi jednotlivými významovými rovinami, které symbol vytvářejí, naplňují). Je totiž rozdíl, jestli vnímáme např. kříž pouze jako dva zkřížené trámy, které visí ve/na většině křesťanských kostelů a modliteben, nebo jestli nám kříž odkazuje k vykupitelskému činu Ježíše Krista – smrti na kříži (a tak zároveň k celému jeho životu a vzkříšení, potažmo k celým dějinám lidstva na této zemi, k dějinám spásy). Kříž může dále odkazovat ke stovkám křesťanských mučedníků, kteří zemřeli na kříži v dobách pronásledování; odtud také pramení

<sup>189</sup><http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/symbol>

<sup>190</sup>Stăniloae, *The Experience of God*, s. 131.

<sup>191</sup>Paul Ricoeur. *Život, pravda, symbol*. Překl. Miloš Rejchrt. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 161–167, 176.

<sup>192</sup>Řecky shrnuji = συβάλλω – *syballó*.

<sup>193</sup>Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, s. 54.

vznik různých tvarů křížů a nuance v tom, na co dále odkazují.

Jak uvidíme dále na případech náboženských symbolů, které se dostaly před Evropský soud pro lidská práva, omezení se pouze na primární smysl symbolu, popř. použití odkazující funkce symbolu pouze k propojení konkrétního znaku s určitým náboženským systémem, může vést k radikálnímu nepochopení problému, na který se postižený věřící/nevěřící snaží upozornit. Takové nepochopení pak může lehce vést k neposkytnutí potřebné ochrany náboženské svobodě daného člověka.

### 4.3 *Karaduman v. Turecko*

Prvním případem zabývajícím se problematikou islámských šátků a náboženských symbolů je *Karaduman v. Turecko*.<sup>194</sup> Rozpracování jeho odůvodnění není příliš podrobné, protože se nedostal k meritornímu posouzení ESLP – o jeho nepřipustnosti rozhodla Evropská komise pro lidská práva.

Stěžovatelka úspěšně ukončila studia farmakologie v Ankaře. Požádala o vydání dočasného certifikátu potvrzujícího zisk bakalářského titulu. Ke své žádosti připojila fotografii, na které měla šátek zahalující čelo, uši a spodní čelist. Univerzita jí odmítla potvrzení vydat, neboť taková fotografie odporovala jejím vnitřním předpisům. Děkan vyjádřil svou vůli vydat jí potvrzení ihned, jakmile dodá fotografii bez pokrývky hlavy.<sup>195</sup>

Po neúspěšné snaze zvrátit rozhodnutí univerzity u tureckých soudů se stěžovatelka obrátila na Evropskou komisi pro lidská práva. Tvrdila, že došlo k porušení čl. 9 EÚLP tím, že jí po dva roky nebylo vydáno žádané potvrzení, neboť odmítla dodat univerzitě fotografii s nezahalenou hlavou; poskytnutí takové fotografie by totiž nebylo slučitelné se způsoby, jakými projevuje svou náboženskou víru.<sup>196</sup>

Evropská komise pro lidská práva uvedla, že regulace tureckých univerzit týkající se průkazových fotografií naplňuje legitimní účel zachování republikánského a sekulárního charakteru univerzitního prostředí, a že tedy nedošlo k porušení čl. 9 EÚLP. Komise dále uvedla, že stěžovatelka svým rozhodnutím studovat na sekulární univerzitě učinila volbu řídit se vnitřními předpisy, které jsou tomuto vzdělávacímu systému vlastní. Tyto předpisy mohou omezit projevy náboženské svobody, aby zajistily harmonickou koexistenci studentů různých vyznání. Obzvláště v zemích s většinou populace věrnou určitému náboženskému systému může veřejné následování a ukazování symbolů vytvářet tlak na studenty, kteří toto náboženství nepraktikují nebo se hlásí k náboženství jinému. Sekulární univerzity, které se rozhodly regulovat způsob oblékání svých studentů, mohou také zajistit, aby jistá fundamentalistická hnutí nenarušovala veřejný pořádek v rámci vysoc-

<sup>194</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>195</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>196</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).



kého školství a nezasahovala do víry druhých.<sup>197</sup>

Komise zde nastoupila problematickou cestu svobodné volby člověka studovat, která s sebou nutně nese souhlas s pravidly daného (univerzitního) prostředí. Činí tak bez podrobnější analýzy situace dané osoby v daném místě, bez toho, že by se zabývala reálnou možností získat srovnatelné vzdělání na jiném ústavu a jaké by byly „náklady“ takové alternativy.<sup>198</sup>

Komise přijala poněkud jednostrannou argumentaci ochrannou studentů, kteří se nehlásí k většinovému náboženství, aniž by se řádně vypořádala s újmou, která je touto ochranou působena studentům, kteří nemohou své náboženství veřejně projevovat právě proto, že je většinové. Ani turecká vláda, ani Evropská komise pro lidská práva se nezabývaly případy, kdy by k (hypotetickému) tlaku na chráněnou skupinu studentů došlo. Také zmínka o fundamentalistických hnutích by si zasloužila většího rozpracování: pokud nemá být pro daný případ irelevantní, měla být ukázána spojitost mezi stěžovatelkou a fundamentalisty.

Zajímavá je také argumentace Komise účelem certifikátu potvrzujícího úspěšné zakončení vysokoškolského studia: není určen široké veřejnosti, ale pouze pro zaměstnavatele, a proto nemůže sloužit k projevování náboženského vyznání.<sup>199</sup> To je poměrně pozoruhodná úvaha, neboť implikuje větší svobodu náboženského projevu ve veřejné sféře než v oblasti, kde je přístup veřejnosti omezen. To je možno postavit do kontrastu s celou filosofií čl. 9 EÚLP spočívající v neomezené (vnitřní) náboženské svobodě a omezení jejich projevů na veřejnosti.

Stěžovatelka tvrdila, že došlo také k diskriminaci mezi tureckými a zahraničními studentkami, a tím k porušení čl. 14 EÚLP. Diskriminační jednání spatřovala v tom, že zahraniční studentky na tureckých univerzitách požívaly naprosté volnosti v oblékání, zatímco oblékání tureckých studentek bylo regulováno výše nastíněným způsobem, a tak bylo zasahováno do jejich náboženské svobody. Evropská komise pro lidská práva tuto stížnost odmítla z důvodu nevyčerpání všech vnitrostátních opravných prostředků.<sup>200</sup>

ESLP rozhodl nedávno skutkově velmi podobný případ: *Emine Araç v. Turecko*. Stěžovatelka napadla postup univerzity, která odmítla při zápisu fotografii, na které byla vyobrazena s islámským šátkem. Spor se nicméně neodehrával na poli čl. 9, ale čl. 6 EÚLP (právo na spravedlivý proces). Stěžovatelka uspěla: Soud uznal, že jí byl zápis upřen ne z důvodu nesplnění jedné z podmínek, ale nenaplnění formálního požadavku.<sup>201</sup>

<sup>197</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>198</sup> Problematiku této argumentace svobodnou volbou a její souvislosti s celkovým přístupem k muslimkám ve světle případu *Denbigh High School [R (on the application of Begum (by her litigation friend Rahman))] (Respondent) v. Headteacher & Governors of Denbigh High School (Appellants)]* viz Anastasia Vakulenko. “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”. In: *Human Rights Law Review* 7.4 (2007). S. 717–739, s. 725–729.

<sup>199</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>200</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>201</sup> *Emine Araç v. Turecko*, stížnost č. 9907/02 (2008).

Za pozornost stojí také fakt, že senátu rozhodujícímu daný případ předsedala soudkyně Tulkens, o které je podrobněji pojednáno v oddílu 4.5.2.

#### 4.4 *Dahlab v. Švýcarsko*

Prvním případem před ESLP týkajícím se nošení náboženských symbolů je *Dahlab v. Švýcarsko*. Ačkoliv nebyl řešen meritorně (ESLP rozhodl o nepřipustnosti stížnosti), ukazuje v základních rysech přístup soudu k náboženským symbolům (především hidžábům), který byl rozpracován v následujících rozhodnutích.

Lucia Dahlab nastoupila v roce 1990 jako učitelka na základní školu v Ženevě. V březnu 1991 opustila původní římsko-katolickou víru a stala se muslimkou. Ke konci školního roku 1990/1991 pak začala nosit islámský šátek (hidžáb), aby naplnila požadavek Koránu zahalovat se v přítomnosti dospělých a dospívajících mužů. V květnu 1995 školní inspektor informoval ženevské ředitelství pro primární vzdělávání o skutečnosti, že L. Dahlab nosí pravidelně do školy hidžáb; poznamenal nicméně, že k takovému chování nebyly žádné připomínky z řad rodičů.<sup>202</sup>

V průběhu léta 1996 bylo L. Dahlab ředitelstvím pro primární vzdělávání nařízeno nenosit šátek, neboť taková praxe byla považována za odporující zákonu o veřejném vzdělávání.<sup>203</sup> L. Dahlab se odvolala ke kantonální radě (vládě), která její odvolání zamítla. Ve svém rozhodnutí zdůraznila povinnost náboženské neutrality učitelů a poznamenala, že způsob odívání představuje (bez ohledu na záměr dané osoby) silný prostředek komunikace náboženského sdělení směrem do veřejné sféry. Zamítavé rozhodnutí odvolací instance bylo potvrzeno Federálním soudem, jehož odůvodnění je ESLP obšírně citováno.<sup>204</sup>

Hlavním argumentem L. Dahlab před Federálním soudem bylo, že její oblečení by nemělo být bráno jako náboženský symbol, ale pouze jako oblečení, jehož volba je plně v rukou jednotlivce (pokud není urážlivé). Federálnímu soudu bylo nicméně zřejmé, že nenosila šátek a volné oblečení z estetických důvodů, nýbrž pro naplnění náboženských požadavků Koránu. Její jednání tak naznačovalo následování určitého vyznání a vůli řídit se jeho předpisy. Její oblečení vytvářelo „silný“ náboženský symbol, tedy viditelný znak příslušnosti k určitému náboženství.<sup>205</sup>

Ačkoliv L. Dahlab nechtěla podle některých svých vyjádření, aby její oblečení bylo považováno za náboženský symbol, přiznala v jiných částech řízení, že její chování bylo možno symbolicky vykládat. Toho samozřejmě využily švýcarské orgány pro svou argumentaci. Naskýtá se však otázka: kdo vytváří symbol? Je rozhodující záměr (úmysl) dotčeného

<sup>202</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>203</sup> Konkrétně čl. 6 *Loi sur l'instruction publique (LIP) du 6 novembre 1940*, který stanovuje, že veřejné vzdělávání má respektovat politické a náboženské přesvědčení žáků a rodičů.

<sup>204</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>205</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

člověka („živého symbolu“), vnímání veřejnosti, nebo posouzení veřejnými orgány? Z argumentace švýcarského Federálního soudu (a následně ESLP) lze jednoznačně dovodit favorizaci veřejných orgánů, což se mi jeví jako nanejvýš problematické, pokud nejsou vzaty dostatečně v úvahu perspektivy „živého symbolu“ a jeho okolí.

Poměrně zajímavé je také rychlé vyvození existence „silného náboženského symbolu“ z toho, že muslimka následovala požadavky Koránu. Je možné si položit otázku, jestli by bylo možné za podobně symbolické jednání považovat objednání si nevěpřového masa v jídelně nebo odmítnutí skleničky vína s kolegy po práci, neboť tyto nároky lze z Koránu vyvodit obdobným způsobem.

Jednoznačný závěr Federálního soudu o tom, že L. Dahlab nosila hidžáb z důvodu příslušnosti k určitému náboženství se jeví problematický také z kulturního pohledu. V prostředí stěžovatelky (resp. v prostředí úředníků a soudců rozhodujících její případ) by stěžít někdo automaticky považoval evropské oblečení za projev náboženské příslušnosti (či politického přesvědčení). Ani způsob zahalování typický pro řadu křesťanských nebo židovských žen by patrně nevzbudil příliš pozornosti. Na základě jakých (racionálních či iracionálních) kritérií se stala centrem pozornosti muslimka-konvertitka nosící hidžáb?

Tím, že L. Dahlab ve škole nosila a ukazovala „silný náboženský symbol“ mohla podle Federálního soudu zasáhnout náboženské citění nejen svých žáků, ale i dalších žáků školy a jejich rodičů. Z pouhého faktu, že si nikdo na její chování a oblékání nestěžoval však nelze jednoduše dovozovat, že by opravdu nikoho nezasáhla. Někteří se totiž klidně mohli rozhodnout čekat tiše a s důvěrou na zásah veřejných orgánů. Federální soud tak dovodil, že zde existoval veřejný zájem na zákazu nošení hidžábu, a to v souladu s principem náboženské neutrality škol; tento princip sleduje jak ochranu náboženského přesvědčení žáků a jejich rodičů, tak zajištění (často křehké) náboženské harmonie.<sup>206</sup> V této souvislosti by se podle Federálního soudu školy mohly stát místem náboženského konfliktu, pokud by se učitelům dovolilo projevovat náboženské přesvědčení skrze jejich chování, a obzvláště skrze oblékání.<sup>207</sup>

Na základě této argumentace tedy stál Federální soud před posouzením proporcionality zákazu náboženských symbolů ve školství: zvážení svobody svědomí a náboženství učitelky proti veřejnému zájmu na náboženské neutralitě školského systému. Princip náboženské neutrality vzdělávání v tomto případě zvítězil podpořen obavami z proselytismu (děti rády kladou všetečné otázky ohledně odlišného oblékání), obavami z formování představy, že takto vypadá „normální“ učitelka, obavami z neslučitelnosti hidžábu s principem genderové rovnosti a v neposlední řadě obavami z toho, že by poté chtěli i další věřící

<sup>206</sup>Federální soud dále upřesňuje, že neutralita neznamená naprosté vyloučení náboženských a metafyzických aspektů ze státních aktivit, ale poskytnutí prostoru pro to, aby veškeré náboženské pohledy existující v pluralitní společnosti byly bez předsudků vzaty v úvahu. S principem neutrality by pak nebyl v souladu např. militantní ateismus.

<sup>207</sup>*Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

lidé nosit do školy své náboženské symboly.<sup>208</sup>

Lucia Dahlab podala stížnost na porušení čl. 9 (zásah do svobody projevat náboženské vyznání a přesvědčení) a čl. 14 EÚLP (diskriminace na základě pohlaví).<sup>209</sup>

Pokud jde o porušení čl. 9, ESLP odkázal stručně na předcházející judikaturu, konkrétně na *Kokkinakis v. Řecko*<sup>210</sup> a *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*<sup>211</sup>. Zmínil tedy výslovně důležitost svobody náboženství pro vytváření identity a životní filosofie věřícího. Odkázal také na pluralismus (myšlení a náboženských představ) a jeho význam pro demokratickou společnost. Otázkou nicméně je, co bylo tímto shrnutím míněno, neboť ESLP naprosto opominul úvahy o pojetí života L. Dahlab a vlivu zákazu nošení hidžábu na náboženský pluralismus v rámci dané ženevské školy.

ESLP se pak velmi rychle (s odkazem na *The Sunday Times v. Spojené Království*<sup>212</sup>) vypořádal s argumentem stěžovatelky, že zákaz hidžábu neměl dostatečný základ v právu. Ještě stručněji odbyl otázku legitimacy daného opatření: „naplňování ochrany práv a svobod jiných, veřejné bezpečnosti a veřejného pořádku.“<sup>213</sup>

Pokud jde o nezbytnost daného opatření v demokratické společnosti, ESLP připomněl judikaturu týkající se *margin of appreciation*. Z ní vyplynula přezkumná role i pro daný případ: určit, jestli se odůvodnění opatření na národní úrovni jeví relevantní, dostatečné a přiměřené zamýšlenému legitimnímu účelu. ESLP tak zvážil požadavky na ochranu práv a svobod druhých proti chování stěžovatelky, a ztotožnil se se závěry Federálního soudu.<sup>214</sup> Uznal tak implicitně, že pozitivní svoboda L. Dahlab demonstrovat svou víru ve veřejném prostoru je omezena negativní svobodou ostatních nebýt vystaveni působení náboženských symbolů.<sup>215</sup>

ESLP navíc rozpracoval argumentaci švýcarského Federálního soudu, pokud jde o nošení „tak silného náboženského symbolu“ jako je hidžáb (ač přiznal, že je velmi obtížné vliv takových vnějších symbolů hodnotit). V návaznosti na argumentaci švýcarské vlády připomněl, že žáci L. Dahlab byli ve věku od čtyřech do osmi let, což je období, kdy děti kladou více otázek a jsou snáze ovlivnitelné než jejich starší spolužáci. Za takových okolností je pak těžké popřít proselytizující účinek, který nošení hidžábu mohlo mít. ESLP se dokonce ztotožnil s názorem Federálního soudu, že požadavek hidžábu vyplývající z Koránu je těžké sloučit s principem genderové rovnosti, tolerancí, respektem k druhým, rovností a nediskriminací – principy, které by měli všichni učitelé v demokratické

<sup>208</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>209</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>210</sup> *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993).

<sup>211</sup> *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994).

<sup>212</sup> Odstavec 49, *Sunday Times v. Spojené království*, stížnost č. 6538/74 (1979).

<sup>213</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>214</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001); *Sunday Times v. Spojené království*, stížnost č. 6538/74 (1979).

<sup>215</sup> Bobek, „Diskriminace z důvodu náboženství“, s. 299.

společnosti předávat svým žákům.<sup>216</sup>

Je pozoruhodné, jak snadno veřejné orgány v průběhu řízení dospěly k tomu, že islámský šátek (hidžáb) je silným náboženským symbolem. A nejenom, že je především náboženským symbolem, ale má poměrně jasný význam se zřejmými dopady pro společnost. Pro tyto závěry však chybí jakákoli relevantní analýza a dalo by se říci, že poměrně lehkovážně ignorují dlouhodobou debatu na téma významu jednotlivých druhů zahalování a jejich společenských, politických a náboženských dopadů.<sup>217</sup>

Také proselytizující účinek muslimského způsobu odívání byl velmi jednoduše presumován. Chybělo zodpovědné zhodnocení dopadu konkrétního způsobu oblékání na konkrétní žáky. V souvislosti s odůvodněním presumpce proselytismu nebyly zváženy ani obdobné příklady odívání s náboženskou nebo politickou symbolikou (jiné druhy šátků a pokrývek hlavy, splývavého oblečení nebo přívěšků).

Argumentace principy neutrality, respektu, tolerance a pluralismu ve školství je obzvláště zajímavá, pokud se na ni podíváme z druhé strany: kde jinde než ve školství by se děti měly naučit žít v pluralitní společnosti, přijímat druhé lidi v jejich odlišnosti a svobodně diskutovat nad otázkami, které jsou klíčové pro jejich životy? Není podstatně efektivnější způsob vzdělávání dětí a mládeže v rámci setkání se s praktikující muslimkou, než přečtením několika stránek v učebnici o tom, co je islám? Stanovisko ESLP podporující „náboženskou sterilitu“ školství je pozoruhodné obzvláště ve srovnání s jinými částmi Rady Evropy zdůrazňujícími důležitost mezikulturního a mezináboženského dialogu a vzdělávání.<sup>218</sup>

Pokud jde o genderovou rovnost, ESLP se nezabýval obsahem tohoto principu. Proto je poněkud obtížné vyrovnat se s paradoxem, kdy bylo tohoto abstraktního principu použito v neprospěch ženy, která se jej dovolávala.<sup>219</sup> A to jen na základě úsudku (či předsudku)

<sup>216</sup> *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>217</sup> Problematičnost připsání jednoho významu islámského šátku reflektovala ze soudců ESLP až Françoise Tulkens: odst. 7, 11–12, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005). Feministická analýza zahalování viz např. Nancy J. Hirschmann. “Western Feminism, Eastern Veiling, and the Question of Free Agency”. In: *Constellations* 5.3 (1998). S. 345–368. Shrnutí důvodů pro nošení hidžábu a společenských dopadů zahalování v arabském kontextu viz Lama Abu Odeh. “Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference”. In: *Feminist Review* 43. Spring (1993). S. 26–37. Specifický případ turecké společnosti viz Ayşe Saktanber a Gül Çorbacioğlu. “Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey”. In: *Social Politics* 15.4 (2008). S. 514–538. Přehled některých důvodů pro/proti nošení náboženských symbolů viz také Aernout Niuwenhuis. “State and Religion, Schools and Scarves, An Analysis of the Margin of Appreciation as Used in the Case of *Leyla Şahin v. Turkey*, Decision of 29 June 2004, Application Number 44774/98. European Court of Human Rights: Case Note”. In: *European Constitutional Law Review* 1.3 (2005). S. 495–510, s. 506–509.

<sup>218</sup> Srov. např. aktivity Ředitelství pro mládež a sport (Directorate of Youth and Sport), jejichž přehled lze najít na [www.coe.int/youth](http://www.coe.int/youth).

<sup>219</sup> Anastasia Vakulenko. “‘Islamic Headscarves’ and the European Convention on Human Rights: An Intersectional Perspective”. In: *Social & Legal Studies* 16.2 (2007). S. 183–199, s. 188–189.

soudů, že požadavek hidžábu (tak jak je v Koránu<sup>220</sup>) tomuto principu odporuje (a stěžovatelka tedy doopravdy neví, co vlastně chce).

Ve spojení s tvrzeným porušením čl. 9 podala L. Dahlab stížnost i na porušení čl. 14 EÚLP, neboť považovala zákaz hidžábu za diskriminující na základě pohlaví. Argumentovala srovnatelným příkladem muslima, pro něhož by shodná víra nebyla problémem v profesi učitele na veřejné škole a který by nebyl omezen ve výkonu své náboženské svobody, pokud by chtěl učit. ESLP však toto srovnání nepřijal a rozhodl, že čl. 14 nebyl porušen, neboť zákaz hidžábu nebyl namířen proti L. Dahlab jako příslušnici ženského pohlaví (a sledoval cíl náboženské neutrality vzdělávání). Soud nepojal nabízeného muslimského učitele jako vhodný komparátor a dodal, že zákaz nošení náboženských symbolů by se v dané (podobné) situaci stejně aplikoval i na muže jiného náboženství odívajícího se způsobem, který by jej umožnil jednoznačně identifikovat s určitým náboženstvím.<sup>221</sup>

Argumentace ESLP působí v rozlišování osoby na ženu a muslimku poněkud schizofrenním dojmem. Opomineme-li, že by se tímto způsobem dala ospravedlnit skoro libovolná diskriminace, je otázkou, nakolik je možné sloučit jej s přístupem k člověku jako k celistvé bytosti. S trochou zobecnění by se dalo tvrdit, že prakticky všechna světová náboženství usilují o pojetí člověka jako integrální bytosti, jež má sice rozličné charakteristiky v různých rolích, ale tyto jsou sjednoceny lidskou osobností a jejím vztahem k absolutnu.<sup>222</sup> Poněkud komplexní otázkou samozřejmě je, nakolik je celistvost člověka chráněna pod hlavičkou náboženské svobody; minimálně náznaky tohoto přístupu lze vystopovat v odůvodnění případu *Kokkinakis v. Řecko*.<sup>223</sup> Pro celistvost člověka je v této souvislosti možné argumentovat také lidskou důstojností.

Rozlišování osoby na ženu a muslimku je kritizováno také z pozice teorie intersekcionality (a feminismu obecně). Záměrem intersekcionality je totiž věnovat pozornost tomu, jak různé sociální síly jako rasa, třída, gender, věk, sexualita nebo kultura, ovlivňují naši zkušenost; snaží se pracovat s člověkem, který je utvářen v rámci rozličných diskurzů uvnitř konkrétního socio-historického kontextu.<sup>224</sup>

#### 4.5 Leyla Şahin v. Turecko

Případ *Şahin* je prvním svého druhu, jenž se dočkal meritorního rozhodnutí ESLP a stal se dokonce předmětem odvolání k velkému senátu. Vzhledem k tomu, že jde o velmi

<sup>220</sup>Otázkou oděvu se zabývají súra 7 (Rozpoznání), verš 26; súra 24 (Světlo), verše 30–31; súra 33 (Spojenci), verše 32–33, 59.

<sup>221</sup>*Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

<sup>222</sup>Použitá terminologie v jednotlivých náboženstvích je samozřejmě rozličná, a poněkud specifitější.

<sup>223</sup>*Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993).

<sup>224</sup>Vakulenko, “‘Islamic Headscarves’ and the European Convention on Human Rights: An Intersectional Perspective”, s. 185–186. Maneesha Deckha. “Is Culture Taboo? Feminism, Intersectionality, and Culture Talk in Law”. In: *Canadian Journal of Women and the Law* 16.1 (2004). S. 14–53, s. 16.

diskutovaný případ, jeví se vhodným nejprve nastínit argumentaci Soudu, poté představit velmi propracované nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens a na závěr doplnit o shrnutí hlavních aspektů mezinárodní kritiky většinového rozhodnutí.

#### 4.5.1 Skutkový stav a většinové rozhodnutí

Leyla Şahin pocházela z tradiční rodiny praktikujících muslimů, která považuje nošení islámského šátku za náboženskou povinnost. Studovala medicínu na univerzitě v Burse, kde pro ní nebylo nošení šátku problémem. Tím se stalo, až když se rozhodla pokračovat na univerzitě v Istanbulu. Její vnitřní předpis totiž stanovil zákaz účasti na výuce pro studenty s pokrývkou hlavy nebo vousy. L. Şahin tak nebyla umožněna účast na několika zkouškách a přednáškách. Podala proto žádost na zrušení vnitřního předpisu, který napadla z důvodu nezákonnosti a konfliktu s právy zaručenými čl. 8, 9 a 14 EÚLP a čl. 2 Dodatkového protokolu č. 1. Její žádost ani odvolání k nejvyššímu správnímu soudu nebyly úspěšné.<sup>225</sup>

ESLP shledal, že vnitřní předpisy istanbulské univerzity a její postup vůči L. Şahin zasahovaly do stěžovatelčiny náboženské svobody. Tento zásah byl nicméně v souladu s právem a sledoval jeden z legitimních cílů zmíněných v čl. 9 odst. 2 EÚLP. Byl shledán přiměřeným sledovaným účelům a je možné jej považovat za nezbytný v demokratické společnosti.<sup>226</sup>

Velký senát potvrdil, že došlo k zásahu do náboženské svobody stěžovatelky, který měl právní základ, byl předvídatelný a naplňoval legitimní cíl ochrany práv a svobod druhých, a veřejného pořádku.<sup>227</sup>

Pokud jde o nezbytnost daného zásahu v demokratické společnosti, velký senát nejdříve shrnul judikaturu týkající se svobody náboženství, pluralismu a tolerance.<sup>228</sup> Vzhledem k tomu, že pro uspořádání vztahu státu a náboženství existuje velké množství řešení, ponechává ESLP volbu konkrétní varianty na příslušném orgánu na národní úrovni (doktrína *margin of appreciation*).<sup>229</sup> Úprava nošení náboženských symbolů ve školství samozřejmě spadá do *margin of appreciation* a úloha Soudu byla stejně jako v případě *Dahlab v.*

<sup>225</sup>Odst. 14–20 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>226</sup>Odst. 66–116 senátního rozhodnutí a odst. 71 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>227</sup>Odst. 75–99 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>228</sup>Především *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993); *Buscarini a další v. San Marino*, stížnost č. 24645/94 (1999); *Cha'are Shalom Ve Tsedek v. Francie*, stížnost č. 27417/95 (2000); *Arrowsmith v. Spojené království*, stížnost č. 7050/75 (1978); *Manoussakis a další v. Řecko*, stížnost č. 18748/91 (1996); *Refah Partisi v. Turecko*, stížnosti č. 41340/98, 41342/98, 41343/98 a 41344/98 (2003); *Chassagnou a další v. Francie*, stížnosti č. 25088/94, 28331/95 a 28443/95.

<sup>229</sup>Soud odkazuje především na *Windgrove v. Spojené království*, stížnost č. 14719/90 (1996); *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994); *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001).

*Şvıcarsko* určit, jestli akce přijaté na národní úrovni byly v zásadě ospravedlnitelné a přiměřené.<sup>230</sup>

Zásah do náboženské svobody stěžovatelky byl odůvodněn dvěma principy: sekularismu a rovnosti. ESLP považuje princip sekularismu za odpovídající hodnotám EÚLP. Vzhledem k tomu, že sekularismus je jedním ze základů demokratického tureckého státu,<sup>231</sup> lze těžko považovat přístup tomuto principu odporující za hodný ochrany čl. 9 EÚLP.<sup>232</sup>

ESLP v souladu se svými předchozími rozhodnutími upozornil na to, že při posuzování otázky islámského šátku v tureckém kontextu je třeba brát v potaz vliv takového symbolu na lidi, kteří se rozhodli jej nenosit. Islámský šátek je totiž vnímán (prezentován) jako náboženská povinnost. Navíc v nedávné době získalo jeho nošení výrazný politický charakter – některá extrémní politická hnutí se dokonce snaží vnutit turecké společnosti jako celku své pojetí náboženských symbolů a celkového uspořádání společnosti. Proto je možné chápat omezení svobody náboženského projevu jako odpovídající naléhavé potřebě ve společnosti, kde se setkává silná podpora práv žen a sekulárního způsobu života s příslušností k většinovému islámu.<sup>233</sup>

Podle ESLP v kontextu, kde jsou hodnoty pluralismu, respektu k právům jiných a rovnosti mužů a žen před zákonem učeny a praktikovány, je pochopitelné, že se dotčené instituce snaží zachovat svou sekulární povahu. Je také pochopitelné, pokud považují náboženský oděv za protichůdný vůči zmíněným hodnotám, a proto jeho nošení zakáží.<sup>234</sup>

ESLP tedy shledal opatření omezující nošení islámského šátku jako projevu náboženské svobody oprávněnými a přiměřenými jejich účelu. Nedošlo tedy k porušení čl. 9 EÚLP.<sup>235</sup>

Stěžovatelka považovala postup Turecka nejen za zásah do náboženské svobody (čl. 9 EÚLP), ale také do práva na vzdělání (čl. 2 Dodatkového protokolu č. 1), práva na respektování rodinného a soukromého života (čl. 8 EÚLP), svobody projevu (čl. 10 EÚLP) a zákazu diskriminace (čl. 14 EÚLP). ESLP neshledal porušení ani jednoho z nich. Pokud jde o právo na vzdělání, rozhodl se velký senát (na rozdíl od senátu) pro samostatné posouzení stížnosti.<sup>236</sup>

Podle velkého senátu došlo k omezení práva na vzdělání, nicméně to bylo předvídatelné a směřovalo k naplnění legitimních cílů spočívajících v ochraně práv a svobod druhých, udržení veřejného pořádku a zachování sekulárního charakteru vzdělávacích institucí.

<sup>230</sup>Odst. 100–111 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>231</sup>K zajímavému vztahu demokratických a sekulárních ideálů, které mohou být do značné míry protichůdné viz Saktanber a Çorbacıoğlu, “Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey”, s. 517–518.

<sup>232</sup>Odst. 39 a 112–116 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>233</sup>Odst. 115 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>234</sup>Odst. 116 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>235</sup>Odst. 122–123 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>236</sup>Odst. 124–130, 162–166 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).



Omezení bylo shledáno přiměřeným, neboť očividně nebránilo studentům vykonávat povinnosti uložené zvykovými formami náboženské praxe, a rozhodovací proces v souvislosti s vnitřními předpisy dokázal vyvážit jednotlivé zájmy.<sup>237</sup>

#### 4.5.2 Nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens

S rozhodnutím většiny se neztotožnila belgická soudkyně Françoise Tulkens, která ve svém nesouhlasném stanovisku sice podpořila analýzu provedenou většinou, pokud se týká zásahu do práv, jejich zákonného základu a legitimních cílů, ale nepovažovala takový zásah za nezbytný v demokratické společnosti, a proto dospěla k názoru, že došlo k porušení jak čl. 9 EÚLP, tak čl. 2 Dodatkového protokolu č. 1.<sup>238</sup>

F. Tulkens problematizuje přístup většiny k *margin of appreciation*, a to ze dvou důvodů. Za prvé, komparativní analýza ospravedlňující široký prostor pro uvážení států z důvodu nejednotnosti evropských úprav není relevantní pro náš případ, neboť zákaz nošení náboženských symbolů se v žádné evropské zemi nevztahoval na univerzity. Za druhé, není možné omezit kontrolu svobody náboženství jen odkazem na specifitu lokálního kontextu, neboť jde o otázky celoevropského významu.<sup>239</sup>

Ačkoliv soudkyně Tulkens stojí za principy rovnosti a sekularismu (*laïcité*), nepovažuje za vhodné nekritické přijetí jejich pojetí prezentovaného tureckou stranou; navíc není toho názoru, že by bylo třeba stavět principy sekularismu, rovnosti a svobody proti sobě – spíše je třeba je vyvažovat. Vzhledem k tomu, že náboženská svoboda patří stejně jako sekularismus (*laïcité*) k základním principům demokratické společnosti, není možné rozhodnout v konkrétním případě ve prospěch sekularismu bez prokázání, že zákaz nošení islámského šátku byl nezbytný pro dosažení laicity; jediné nesporná fakta – ne pouhé obavy či strachy – mohou ospravedlnit zásah do práva chráněného Úmluvou. Navíc, pokud došlo k zásahu do základního práva, není podle judikatury ESLP možné spokojit se s pouhými tvrzeními, ale je třeba je podložit konkrétními příklady.<sup>240</sup>

Soudkyně Tulkens vyjádřila svůj nesouhlas také s nekritickým přijetím tvrzení, že nošení šátku odporuje principu sekularismu (*laicity*), neboť tato problematika je předmětem rozsáhlých debat. V případě L. Şahin je tento přístup problematický ze tří důvodů: Za prvé, rozsudek se vůbec nezabývá tvrzením stěžovatelky, že s principem sekularismu souhlasí a nechce jej napadat. Za druhé, chybí jakékoli důkazy, že by stěžovatelka svým přístupem, chováním nebo jednáním porušovala tento princip. A za třetí, rozsudek nerozlišuje mezi nošením náboženského symbolu učitelů a žáky; zatímco princip sekularismu požaduje po-

<sup>237</sup> Odst. 157–162 rozsudku velkého senátu ESLP, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>238</sup> Nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>239</sup> Odst. 3, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>240</sup> Odst. 4–5, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

skytnutí vzdělání bez náboženských projevů (a může být tedy požadováno po učitelích a veřejných zaměstnancích, aby vykonávali svou práci v neutrálním prostředí), jeví se situace žáků a studentů odlišně.<sup>241</sup>

Pokud jde o zásahy projevů náboženské svobody stěžovatelky do práv a svobod druhých a do veřejného pořádku, nebylo prokázáno žádné jednání takové povahy. F. Tulkens nevidí ani naléhavou společenskou potřebu v ochraně těch, kteří šátek nenosí a odkazuje na judikaturu týkající se svobody projevu, kde je stěží myslitelné, že by došlo k jejímu omezení jen z toho důvodu, že by se určitý projev mohl někoho dotknout.<sup>242</sup>

Hrozbu, kterou představují extrémní politická hnutí a již argumentuje většina, je třeba brát vážně. Z pouhého nošení islámského šátku však není možné vyvozovat příslušnost k radikálnímu (fundamentalistickému) islámu. V případě stěžovatelky pak chybí cokoli, co by naznačovalo její fundamentalistické názory. Není tedy možné, aby stěžovatelčina náboženská svoboda projevující se skrze vnější náboženský symbol byla zcela pohlcena veřejným zájmem na boji proti extremismu.<sup>243</sup>

Soudkyně Tulkens se stručně vyjádřila také ke vztahu islámského šátku a rovnosti: Vzhledem k tomu, že tento vztah je velmi komplikovaný, není možné, aby soud zhodnotil praxi nošení šátku jednostranným, abstraktním a negativním způsobem. Není možné, aby soud nepřihlížel k názoru stěžovatelky a určil, jaký význam jí nošený symbol má; takový paternalismus jde výrazně proti ustálené praxi ESLP, neboť rovnost a nediskriminace jsou subjektivními právy a musí vždy zůstat pod kontrolou těch, kdo jsou oprávněni z nich mít prospěch. F. Tulkens uzavírá, že pokud by nošení šátku bylo opravdu kontradiktorní rovnosti mužů a žen, pak by stát měl pozitivní povinnost zakázat jejich nošení na všech místech, soukromých i veřejných.<sup>244</sup>

Soudkyně Tulkens shledala porušení práva na vzdělání z následujících důvodů: Za prvé, stěžovatelce bylo zabráněno dokončit studium za podmínek, za nichž je započala. Za druhé, jestliže byl nošením šátku ohrožen veřejný pořádek, měla se univerzita nejdříve snažit toto ohrožení řešit méně drastickým způsobem než zabráněním vstupu. Za třetí, univerzita nedala stěžovatelce jinou alternativu než přizpůsobit se, nebo emigrovat. Za čtvrté, chybělo zvážení újmy způsobené stěžovatelce oproti prospěchu turecké společnosti ze zákazu nošení náboženských symbolů.<sup>245</sup>

<sup>241</sup>Odst. 7, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>242</sup>Odst. 8–9, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>243</sup>Odst. 10, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>244</sup>Odst. 11–12, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>245</sup>Odst. 14–17, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

Soudkyně Tulkens uzavřela své nesouhlasné stanovisko poměrně zajímavou apologií:

[A]kceptováním stěžovatelčina vyloučení z univerzity ve jménu sekularismu a rovnosti akceptuje většina vyloučení z přesně takového osvobozujícího prostředí, ve kterém může docházet k utváření těchto hodnot. Univerzita poskytuje praktickou zkušenost svobodného vědění nezávislého na jakékoli autoritě. Právě taková zkušenost formuje ducha sekularismu a rovnosti efektivněji než neinternalizovaná povinnost. Mezináboženský a mezikulturní dialog založený na toleranci je sám o sobě vzděláváním, takže je poněkud paradoxním připravit o toto vzdělání mladé dívky jen proto, že nosí šátek. Požadovat svobodu a rovnost pro ženy nemůže znamenat připravit je o možnost rozhodování o jejich budoucnosti. Zákaz a vyloučení zvěstují fundamentalismus, který by chtěly potírat. Tady, stejně jako jinde, jsou rizika známá: radikalizace víry, tiché vyloučení, návrat ke školám podle náboženské příslušnosti. Mladé dívky právem odmítnuté jsou nuceny hledat útočiště ve svém vlastním právu. Jenže, jak všichni víme, nesnášenlivost plodí nesnášenlivost.<sup>246</sup>

#### 4.5.3 Kritika většinového rozhodnutí

Většinové rozhodnutí velkého senátu bylo podrobena poměrně tvrdé mezinárodní kritice. Argumenty pro tuto kritiku velmi dobře předpřipravilo nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens. Většina kritických komentářů se točí kolem rovnosti pohlaví (genderové rovnosti), pojetí sekularismu v Turecku (jeho přijetí soudem a vztah mezi sekularismem a islámem), příliš úzké interpretace svobody náboženství, volnosti ponechané státům upravovat omezení náboženské svobody podle vlastního uvážení (rozsah *margin of appreciation*), významu islámského šátku jako takového a svobody projevat se skrze náboženské symboly (či být donucen se takto projevat).<sup>247</sup>

<sup>246</sup>Odst. 19, nesouhlasné stanovisko soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>247</sup>Saktanber a Çorbacioğlu, “Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey”, s. 529–530. Niuwenhuis, “State and Religion, Schools and Scarves, An Analysis of the Margin of Appreciation as Used in the Case of *Leyla Şahin v. Turkey*, Decision of 29 June 2004, Application Number 44774/98”. Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”. Vakulenko, “‘Islamic Headscarves’ and the European Convention on Human Rights: An Intersectional Perspective”. Talvikki Hoopes. “The *Leyla Şahin v. Turkey* Case Before the European Court of Human Rights”. In: *Chinese Journal of International Law* 5.3 (2006). S. 719–722. Cindy Skatch. “*Şahin v. Turkey*, Teacher Headscarf”. In: *American Journal of International Law* 100.1 (2006). S. 186–196. Jill Marshall. “Freedom of Religious Expression and Gender Equality: *Şahin v. Turkey*”. In: *Modern Law Review* 69.3 (2006). S. 452–461. Benjamin D. Bleiberg. “Unveiling the Real Issue: Evaluating the European Court of Human Rights’ Decision to Enforce the Turkish Headscarf Ban in *Şahin v. Turkey*”. In: *Cornell Law Review* 91.1 (2005). S. 129–169. URL: <http://www.lawschool1.cornell.edu/research/cornell-law-review/upload/Bleiberg.pdf> (Navštíveno 28. 03. 2009).

Z pohledu funkce a obsahu náboženského symbolu je zajímavé pozorovat, jak je pro soudce obtížné takový symbol uchopit a hodnotit. V rámci odůvodnění rozsudku je symbol popisován pouze „z vnějšku“, z pohledu jak se na první pohled jeví (či může jevit). Pokud je mu připsán určitý význam (uznání, že k něčemu odkazuje), děje se tak poněkud zkratkovitě. Je otázkou, nakolik je to zapříčiněno účelovostí argumentace (přijetí argumentace tureckých soudů a vlády), a kolik se na tom podílí neochota (ignorance) ponořit se do hloubky náboženského symbolu. Symbolu, který *per definitionem* „shrnuje“ řadu významů do sebe, který propojuje odlišné reality.

#### 4.6 Sikhové v. veřejná bezpečnost, pořádek a zdraví

S nošením náboženských symbolů na veřejnosti nemají samozřejmě problémy jenom muslimky. Do soudních sporů ohledně jejich nošení se pouštějí čím dál častěji také sikhové. V jejich případě jde především o pět symbolů začínajících na „k“, jež má pokřtěný sikh nosit vždy s sebou: kesh (nestříhané vlasy a vousy; vlasy zpravidla zakryté turbanem – dastaar), kanga (hřeben), kara (náramek), kachera (spodní prádlo) a kirpan (speciální nůž).<sup>248</sup> Problémy ve veřejné sféře samozřejmě nastávají především ve spojitosti s turbanem a kirpanem.

Prvním „turbanovým případem“, který se dostal před Evropskou komisi pro lidská práva je *X. v. Spojené království*. Stěžovatelem byl sikh, jenž byl dvacetkrát pokutován za to, že při jízdě na motocyklu neměl helmu. Argumentoval tím, že mu jeho náboženství nedovolovalo sundat turban (a helma na turban nasadit samozřejmě nejde). Komise dospěla k závěru, že požadavek nošení helmy při jízdě na motocyklu je nezbytný pro ochranu zdraví, a proto je jakýkoli zásah do svobody náboženství ospravedlnitelný (čl. 9 odst. 2 EÚLP). Na rozhodnutí Komise nemělo vliv ani přijetí výjimky z nošení helmy pro sikhy, ke které došlo na konci roku 1976.<sup>249</sup> Ačkoliv rozhodnutí Komise o nepřijatelnosti dané stížnosti bylo velmi stručné a bez detailního odůvodnění, stalo se základem pro rozhodování prakticky všech případů před ESLP, ve kterých figuroval sikh.

V roce 2005 rozhodl ESLP o nepřípustnosti stížnosti sikha v případě *Phull v. Francie*. Stěžovatel byl při bezpečnostní kontrole na letišti ve Štrasburku (Entzheim) požádán, aby si sundal turban (a mohl být řádně zkontrolován). Odmítl tak učinit, neboť to odporovalo jeho víře; neměl nicméně problémy s podrobením se kontrole ať už stacionárním nebo ručním detektorem (rentgenem).<sup>250</sup>

ESLP uznal fakt, že sikhismus požaduje po svých mužských příslušnících nošení turbanu jako náboženskou povinnost. Došlo tedy k zásahu do náboženské svobody stěžovatele.

<sup>248</sup> Stručné představení symbolů sikhismu např. na <http://www.gurmat.info/sms/smspublications/thetikhsymbols/>.

<sup>249</sup> *X. v. Spojené království*, stížnost č. 7992/77 (1978).

<sup>250</sup> *Phull v. Francie*, stížnost č. 35753/03 (2005).

Vzhledem k tomu, že Suku Phull nenapadal ani zákonnost ani legitimní účel zásahu, bylo třeba zhodnotit, zda byl zásah nezbytným v demokratické společnosti v zájmu veřejné bezpečnosti. S odkazem na *X. v. Spojené království*<sup>251</sup> ESLP dospěl k závěru, že bezpečnostní kontroly na letištích jsou nepochybně nezbytné v zájmu veřejné bezpečnosti; způsob, jakým jsou tyto kontroly prováděny spadá do sféry uvážení daného státu (*margin of appreciation*).<sup>252</sup>

Soud tedy předznačil způsob výkladu *margin of appreciation*, který nedlouho poté použil v případě *Leyla Şahin v. Turecko*. Nezabýval se vůbec přiměřeností omezení náboženské svobody, nezajímalo jej vyvažování zájmu na ochraně veřejné bezpečnosti a náboženského projevu za konkrétních okolností. To je obzvláště problematické za okolností, kdy stěžovatel byl ochoten přispět k naplnění veřejné bezpečnosti podrobením se dalším možným druhům kontroly. Naskýtá se otázka, jestli v daném případě šlo opravdu o veřejnou bezpečnost, nebo diskriminační zaměření se na člověka, který je skrze náboženskou symboliku odlišným. Svým způsobem je škoda, že S. Phull nenapadl postup francouzských úřadů i pod čl. 14 EÚLP.

Než přistoupíme k případu prezentace fotografie s turbanem francouzským úřadům, je vhodné stručně zmínit případ *El Morsli v. Francie*, na který v něm Soud odkazuje. Maročanka Fatima El Morsli se vdala za francouzského občana. Aby mohli žít spolu ve Francii, rozhodla se požádat o víza. Když přišla na ambasádu, nepustili ji dovnitř, protože si odmítla sundat šátek, což bylo požadováno pro její identifikaci. Podala tedy žádost korespondenčně – to však odporovalo francouzským regulím. ESLP s odkazem na konstantní judikaturu<sup>253</sup> došel k závěru, že bezpečnostní kontroly včetně identifikace osoby jsou nezbytné pro zachování veřejné bezpečnosti. Dodal, že nabídka stěžovatelky sundat si šátek před konzulární pracovníci ženského pohlaví a její vyhovění či nevyhovění spadá do prostoru uvážení daného státu.<sup>254</sup>

Jde tak o další případ, kdy byl státu poskytnut poměrně diskutabilní prostor pro uvážení (*margin of appreciation*). ESLP rozhodl, aniž by posuzoval možnosti naplnění veřejného zájmu na identifikaci osoby a bez ohledu na to jaké dopady „nevstřícnost“ konzulárních úředníků má pro konkrétní nositelku náboženského symbolu a její rodinu.

Shingara Mann Singh prezentoval francouzským úřadům při žádosti o vydání (duplikátu) řidičského průkazu fotografii, na které měl na hlavě turban. Nedělo se tak poprvé – v minulosti s tím nebyly problémy. Tentokrát mu však fotografii odmítli. (Odhlédneme od toho, že předpis, na základě kterého tak učinili byl vydán nekompetentním orgánem, neboť veřejná správa toto „pochybení“ brzy napravila, tak aby byl pro odmítání fotografií

<sup>251</sup> *X. v. Spojené království*, stížnost č. 7992/77 (1978).

<sup>252</sup> *Phull v. Francie*, stížnost č. 35753/03 (2005).

<sup>253</sup> *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005); *Phull v. Francie*, stížnost č. 35753/03 (2005).

<sup>254</sup> *El Morsli v. Francie*, stížnost č. 15585/06 (2008).

s pokrývkami hlavy právní základ.)<sup>255</sup>

Stěžovatel napadl postup Francie v rozsahu článků 8, 9 a 14 EÚLP; Soud se rozhodl posuzovat pouze porušení čl. 9. ESLP přijal tvrzení stěžovatele, že nošení turbanu je stěžejní částí jeho náboženství a jeho osobní identity; proto došlo v jednání francouzských úřadů k zásahu do jeho náboženské svobody. Vzhledem k tomu, že nebyla napadána ani zákonnost, ani legitimita cílů daného zásahu, omezil se Soud na posouzení, zda daný zásah byl nezbytným v demokratické společnosti. Ve svém odůvodnění odkázal prakticky na veškerou problematickou judikaturu: *Leyla Şahin v. Turecko*, *X. v. Spojené království*, *Karaduman v. Turecko*, *Phull v. Francie* a *El Morisli v. Francie*.<sup>256</sup>

Ve světle zmíněné judikatury nepřekvapí, že ESLP rozhodl o nezbytnosti fotografie bez pokrývky hlavy na řidičském průkazu. Důvodem pro toto omezení je veřejná bezpečnost a ochrana veřejného pořádku, neboť při dopravních kontrolách je potřebné, aby byl řidič na fotografii identifikovatelný. Navíc je napadené opatření ospravedlněno zvýšeným rizikem podvodů a falšování řidičských průkazů. Francouzské úřady tak opět nepřekročily míru svého uvážení (*margin of appreciation*).<sup>257</sup>

Soud se řádně nevyrovnal s žádným z argumentů, které stěžovatel (zastupovaný občanským sdružením United Sikhs) předložil: Za prvé, Evropská komise nevyžaduje hlavu bez pokrývky na ID fotografiích, neboť díky pokročilé biometrice není potřebná. Za druhé, sikhové nosí dastaar (turban) pořád, a jsou tedy snadno identifikovatelní. Za třetí, chybí důkazy o bezpečnostní hrozbě turbanu, což je možné doložit také tím, že Francie běžně umožňuje cestovat po jejím území sikhům s jinou státní příslušností, kteří mají fotografii s turbanem na svých řidičských průkazech.<sup>258</sup>

Toto rozhodnutí je svým způsobem završením poměrně absurdní argumentace ESLP v případech týkajících se náboženských symbolů. Jakou váhu má mít takové rozhodnutí, jestliže neobstojí před následující (jednoduchou) úvahou: jaká je pravděpodobnost, že daný sikh bude při dopravní kontrole bez turbanu na hlavě? Prakticky nulová. Budou tedy dopravní policisté také žádat kontrolovaného, aby si sundal turban a vypadal stejně jako na fotografii? Nebylo by jednodušší ponechat na řidičském průkazu fotografii s turbanem a moci jednoduše identifikovat danou osobu? A i pokud by byla dotyčná osoba donucena sundat si turban jak v případě focení, tak v případě kontroly, budou smotané vlasy černé barvy dostatečným rozlišujícím/identifikačním znakem?

Analýza těchto zamítnutých stížností nás staví před zásadní otázku: proč dává Soud přednost veřejné bezpečnosti, pořádku nebo zdraví před nošením náboženského symbolu,

<sup>255</sup> *Mann Singh v. Francie*, stížnost č. 24479/07 (2008).

<sup>256</sup> *Mann Singh v. Francie*, stížnost č. 24479/07 (2008).

<sup>257</sup> *Mann Singh v. Francie*, stížnost č. 24479/07 (2008).

<sup>258</sup> United Sikhs. "European Court Says No to Sikh Turban on Driving Licence in France". In: (). URL: <http://www.unitedsikhs.org/PressReleases/PRSRLS-27-11-2008-00.htm> (Navštíveno 29. 03. 2009).

aniž by se zabýval možností současného naplnění obou cílů/zájmu? Nebojí se snad Soud náboženských symbolů?

#### 4.7 *Dogru v. Francie a Kervanci v. Francie*

Belgin Dogru a Esma-Nur Kervanci chodily na školu (*collège*) ve Flers. Jakožto dívky pocházející z praktikujících muslimských rodin nosily islámský šátek. Problém nastal, když si své šátky odmítly sundat v hodinách tělesné výchovy. Byly proto vyloučeny ze školy na základě porušení školní disciplíny: neúčastnily se aktivně hodin tělesné výchovy. Rodiče se proti vyloučení odvolali, ale dočkali se stejné argumentace doplněné o porušení zdravotních a bezpečnostních předpisů, a rozhodnutí *Conseil d'Etat* ohledně neslučitelnosti šátků (jakožto projevů náboženské příslušnosti) s účastí na hodinách tělesné výchovy.<sup>259</sup> Stěžovatelky napadly francouzský přístup pro tvrzené porušení čl. 9 EÚLP a čl. 2 Dodatkového protokolu č. 1. Soud neshledal, že by porušení práva na vzdělání zakládalo samostatnou otázku, a proto se meritorně zabýval pouze zásahem do náboženské svobody. Zhodnotil zákaz nošení islámského šátku v hodinách tělesné výchovy a vyloučení ze školy (na základě nevyhovění žádosti šátek nenosit) jako zásah do svobody náboženství. Tento zásah měl dostatečný právní základ (i když ne ve formě zákona – volba právních prostředků je podle ustálené judikatury ESLP v rukou státu).<sup>260</sup>

Pro právní základ a předvídatelnost vyloučení v případě nošení šátku na hodiny tělesné výchovy argumentoval soud také tím, že rodiče podepsali vnitřní předpisy při zápisu dívek.<sup>261</sup> Opomineme-li, že se taková argumentace velmi blíží obhájcům adhezních smluv, je těžko hodnotitelné, nakolik měli rodiče opravdu možnost volby vzdělávacího zařízení, jehož podmínky by byly v souladu s jejich náboženským přesvědčením, a jaké by byly náklady takové volby (relevantní analýza v judikátu chybí).

Vyloučení bylo podle soudu pouze důsledkem nedodržení předpisů platných pro danou školu – nedošlo k němu na základě náboženského přesvědčení stěžovatelek.<sup>262</sup> To je naprosto odzbrojující argument alibistického charakteru, neboť vyjadřuje nezájem zabývat se obsahem předpisů jako takových a jejich vztahu k náboženské svobodě.

ESLP zhodnotil, že zásah do náboženské svobody směřoval k legitimnímu cíli ochrany práv a svobod druhých a k ochraně veřejného pořádku; neposkytl k tomu však žádné odůvodnění. Zbývalo tedy (jako obvykle) zhodnotit, zda byl zásah nezbytný v demokratické

<sup>259</sup>Odst. 1–16, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 1–16, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>260</sup>Odst. 47–59, 79–84 *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 47–59, 79–84, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>261</sup>Odst. 59, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 59, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>262</sup>Odst. 73, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 73, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

společnosti. S politováním je nutno konstatovat, že v rekapitulaci relevantní judikatury se Soud odvolává na nejvíce problematické a kritizované části rozsudků jako je *Leyla Şahin v. Turecko*, *Dahlab v. Švýcarsko*, *X. v. Spojené království*, *Karaduman v. Turecko*, *Köse a další v. Turecko*, *Phull v. Francie* a *El Morsli v. Francie*.<sup>263</sup> Skoro jako kdyby veškerá diskuse, která následovala např. po případu *Şahin* vyzněla naprázdno.

Soud poznamenal, že aplikace zákazu islámského šátku v hodinách tělesné výchovy byla provedena na základě předpisů týkajících se zdraví, bezpečnosti a pravidelné docházky s tím, že tyto předpisy byly aplikovány na všechny žáky bez rozdílu.<sup>264</sup> Nedošlo tedy k přímé diskriminaci, a nepřímou diskriminací se Soud nezabýval.

Z hlediska významu symbolů je zajímavá poznámka ESLP, že nošení náboženských symbolů nebylo samo o sobě proti principu sekularismu (*laïcité*) ve školství. Tento princip narušilo až způsobem, jakým byly nošeny, a důsledky, které by takové nošení mohlo mít.<sup>265</sup> Vzhledem k tomu, že Soud nebyl více specifický, lze se jen dohadovat, jestli hrozba pro sekularismus roste s velikostí symbolu či nošením v určitých hodinách (jako je např. tělesná výchova).

Doktrína *margin of appreciation* byla také tentokrát použita pro nehodnocení klíčového komplexu otázek: Překročily žákyně dovolený rozsah náboženského projevu? A to takovým způsobem, aby se dostaly do konfliktu s principem sekularismu? Byla by jiná pokrývka hlavy možným vyvážením mezi svobodou náboženství a ochranou zdraví (bezpečnosti)?<sup>266</sup>

ESLP tedy rozhodl, že nedošlo k porušení čl. 9, neboť vyloučení nebylo v daném případě nepřiměřené. Poznamenal k tomu, že žákyním bylo umožněno pokračovat v korespondenční výuce (bez analýzy, zda je to plnohodnotná alternativa). Zhodnotil, že náboženské přesvědčení stěžovatelek bylo plně vzato v úvahu v souvislosti s požadavky na ochranu práv a svobod druhých a veřejného pořádku.<sup>267</sup>

<sup>263</sup>Odst. 60–67, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 60–67, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>264</sup>Odst. 68, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 68, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>265</sup>Odst. 70, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 70, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>266</sup>Odst. 75, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 75, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>267</sup>Odst. 76, *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); odst. 76, *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).



## 4.8 Exkurs: Případ Shabiny Begum

Případ Shabiny Begum<sup>268</sup> odehrávající se na anglickém území se nedostal před ESLP, ale skončil u Odvolacího výboru Sněmovny lordů. Přesto si, myslím, zasluhuje naši pozornost v souvislosti s přístupem k náboženským symbolům v rámci interpretace náboženské svobody podle EÚLP. Britské soudy v něm totiž přímo aplikovaly EÚLP a odkazovaly na judikaturu ESLP. Jejich přístup se však v řadě ohledů lišil.

### 4.8.1 Skutkový stav a vývoj procesu

Muslimská dívka Shabina Begum se ve Spojeném království narodila rodičům bangladéšského původu. Ve svých dvanácti letech začala po vzoru své starší sestry chodit na Denbigh High School. Po dva roky se nedělo nic zvláštního. 3. září 2002 dorazila do školy v doprovodu svého bratra a dalšího mladíka. Neměla na sobě školní uniformu, ale volný splývavý svrchní šat zahalující vše kromě obličeje, který se nazývá džilbáb (*jilbab*).

Ptali se po ředitelce, která však momentálně nebyla dostupná. Proto se pustili do delší diskuse s jejím zástupcem. Tvrdili, že pro Shabinu je to jediné oblečení slučitelné s jejím náboženským přesvědčením. Že je jejím lidským právem chodit v džilbábu všude na veřejnosti. A že pokud ji škola nenechá účastnit se takto výuky, podají žalobu. Zástupce ředitelky považoval jejich chování za nepřiměřené a poslal Shabinu domů, aby se převlékla do školní uniformy.

Je třeba podotknout, že Denbigh High School nebyla jen tak obyčejnou školou. Navštěvovaly ji jedenácti- až šestnáctileté děti deseti různých náboženství pocházející z 21 etnických skupin. V době rozhodování tvořilo osazenstvo školy 79 % muslimů. Ze šesti rodičů ve správní radě školy byli čtyři muslimové (mezi nimi předseda místní rady mešit). Také ředitelka školy byla muslimka, pocházející z bengálské rodiny, vyrůstala v Indii, Pákistánu a Bangladéši, a byla tedy dobře obeznámena se způsoby odívání muslimských žen.

Školní uniformy na Denbigh High School měly také několik zvláštností. Obdivuhodný a příkladný je především proces jejich vzniku. Do něj byli zapojeni rodiče, žáci, zaměstnanci školy a imámové tří místních mešit. Schváleny byly tři druhy uniforem, mezi nimi i šalvar kamíz (*shalwar kameez*): pod kolena dlouhá halena bez rukávů se čtvercovým výstřihem nošená na košili s kravatou a doplněná volnými kalhoty zužujícími se u kotníků; jako volitelná část byl povolen také tmavomodrý šátek, v zimních měsících pak byl na vrchu nošen svetr. Uniformy, které vznikaly v rámci snahy vyhovět co nejvíce náboženským a kulturním požadavkům rodičů a žáků byly výrazem společné identity

---

<sup>268</sup> *R (on the application of Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School*, [2004] EWHC 1389 (Admin) (High Court), [2005] EWCA Civ 199 (Odvolací soud) a [2006] UKHL 15 (Odvolací výbor Sněmovny lordů).

a pomáhaly udržovat (tolik ceněný) společný standard bránící přílišnému projevování rozdílů v ekonomickém postavení rodin. Díky spolupráci s představiteli místních náboženských komunity byl zajištěn také soulad s náboženskými požadavky a tradicemi, čehož dokladem byla i absence stížností na školní uniformy až do času Shabiny Begum.

Podle bratra Shabiny byly s nošením šalvar kamíz spojeny tři problémy: za první, jde o projev pákistánské kultury, nikoliv o oblečení muslimů. Za druhé, (v letních měsících) nezakrývá paže a přes košili toho jde příliš vidět. Za třetí, sahá jen kousek pod kolena, nikoli až ke kotníkům. Jak Shabina sama uvedla v rozhovoru pro GMTV:<sup>269</sup> školní uniforma je o šest palců kratší než džilbáb. Ohledně délky je nutno poznamenat, že škola argumentovala bezpečností žáků, neboť musí zdolávat velké množství schodů a riziko přišlápnutí delší sukně je příliš vysoké. Protiargumentem je samozřejmě nošení džilbábu a jiných dlouhých obleků na řadě britských škol, aniž by byla hlášena vyšší úrazovost.

Škola dbala na to, aby rodiče byli již dlouho před nástupem informováni o povinnosti dětí nosit školní uniformy a o jejich přesných specifikacích. Nejinak tomu bylo i v případě Shabiny Begum a její sestry. Nutno dodat, že rodina Shabiny nežila ve spádové oblasti Denbigh High School, takže volba této školy v sobě obsahovala také rozhodnutí se pro školní uniformu.

Zpět k událostem 3. září 2002. Shabina opravdu domů odešla, ale do školy se již nevrátila. Neboť jak řekl mladý muž, který ji doprovázel: nebyli ochotni v otázce oděvu ustupovat. Ještě tentýž den napsala ředitelka školy matce a bratrovi Shabiny (její otec zemřel když jí byly tři roky); ve svém dopise popsala události daného dne a vysvětlila situaci týkající se uniform. Následujícího dne pak škola telefonovala do domácnosti Shabiny. Telefon vzal muž, který oznámil, že Shabina se setkala se svým právníkem a rozhodli se školu žalovat. 5. září zástupce ředitelky opět mluvil telefonicky s bratrem Shabiny, který mu sdělil, že dotyčnou není ochoten pustit do školy, pokud jí nebude dovoleno nosit dlouhou sukni.

Škola se obrátila na řadu islámských institucí s žádostí o posouzení, zda jejich školní uniforma odporovala požadavkům islámu na odívání žen. Veškerá stanoviska podpořila soulad uniformy s islámem. Od části těch, kteří se vyjádřili však později právníci Shabiny obdrželi stanoviska podporující stanovisko dívky (pravděpodobně odlišně položené otázky).

Již od září 2002 se škola ve spolupráci s místním školským úřadem (*Education Welfare Service*) snažila, aby Shabina nezůstala sedět doma bez možnosti vzdělávání. Nabídli jí možnost chození do jedné ze tří škol v daném místě, kde by džilbáb nebyl problém (ať již z důvodu volnějších pravidel odívání nebo absence mužů). Nakonec ji rodina zkusila přihlásit do jedné z nich, ale ta byla momentálně plná; a ačkoliv jim byla nabízena

<sup>269</sup>Dostupný na <http://www.youtube.com/watch?v=9hN-vAb4dQg> nebo po zadání klíčových slov „shabina begum interview“ do vyhledávače na YouTube.com.

pomoc s odvoláním, popř. se žádostí o přijetí do jiné školy, odmítli. Škola se alespoň snažila zasílat Shabině relevantní práci na doma s tím, že odevzdané úlohy (by) byly běžně hodnoceny; množství odevzdaných prací však bylo podle školy (nulové či) velmi nízké.

22. října poslali právníci Shabiny do školy dopis, ve kterém se ohrazovali proti jejímu vyloučení ze školy (ke kterému formálně nedošlo), neboť si odmítla sundat muslimský oděv skládající se ze šátku a dlouhého svrchního oděvu. V dopise stálo, že pro dotčenou žákyni šlo o absolutní náboženskou povinnost a v jednání školy bylo spatřováno porušení čl. 8, 9 a 14 EÚLP a čl. 2 jejího dodatkového protokolu č. 1 (právo na respektování rodinného a soukromého života; svoboda smýšlení, svědomí a náboženského vyznání; zákaz diskriminace; a právo na vzdělání).

Podanou žalobu anglický vrchní soud (*High Court*) zamítl. Neshledal požadavek jednotné školní uniformy v daném případě v rozporu se svobodou náboženství podle čl. 9 odst. 1 EÚLP. A i kdyby byl postup školy považován za zásah do náboženské svobody, bylo jej možno ospravedlnit na základě čl. 9 odst. 2 EÚLP, neboť požadavek jednotné uniformy naplňuje legitimní cíl, je přiměřený a slouží k ochraně práv a svobod druhých. Nebyl shledán ani zásah do práva na vzdělání.<sup>270</sup>

Případ pokračoval před Odvolacím soudem (*Court of Appeal*), jenž rozhodnutí vrchního soudu zvrátil. Došel k závěru, že posláni Shabiny domů bylo lze považovat za vyloučení ze školy. Škola svým nevhodným postupem zasáhla do náboženské svobody žákyně a ačkoliv šlo o zásah předepsaný zákonem (právním předpisem), nebyl tento zásah nezbytný v demokratické společnosti. Podle Odvolacího soudu se měla škola snažit o vyvážení práv a zájmů všech zúčastněných, tedy školy, ostatních žáků a především Shabiny. Škola si měla hned na počátku položit 6 otázek týkajících se náboženské svobody žákyně a jejich možných omezení podle čl. 9 EÚLP. Denbigh High School se nicméně podle Odvolacího soudu zabývala pouze zájmy školy a ostatních žáků, nikoliv Shabiny.<sup>271</sup>

Spor s konečnou platností rozhodl 22. března 2006 Odvolací výbor Sněmovny lordů, který zrušil rozhodnutí Odvolacího soudu a potvrdil rozhodnutí soudu prvního stupně. Tři z pěti lordů se usnesli, že nedošlo k zásahu do náboženské svobody Shabiny Begum (lord Bingham of Cornhill, lord Scott of Foscote a lord Hoffmann); lord Nicholls of Birkenhead a baronka Hale of Richmond shledali v jednání školy zásah do náboženské svobody žákyně. Všech pět se nicméně shodlo, že v daném případě (by) byl zásah ospravedlnitelný na

---

<sup>270</sup> *R (on the application of Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2004] EWHC 1389 (Admin).

<sup>271</sup> *R (on the application of Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2005] EWCA Civ 199. Gareth Davies. "Banning the Jilbab: Reflections on Restricting Religious Clothing in the Light of the Court of Appeal in *SB v. Denbigh High School*". In: *European Constitutional Law Review* 1 (2005). S. 511–530. Gareth Davies. "The House of Lords and Religious Clothing in *Begum v. Head teacher and Governors of Denbigh High School*". In: *European Public Law* 13.3 (2007). S. 423–432.

základě ochrany práv jiných studentek dané školy.<sup>272</sup>

#### 4.8.2 Hodnotit opravdovost víry a přesvědčení?

Případ Shabiny Begum reflektuje poměrně zajímavě otázku vztahu subjektivní víry jedince a jejího objektivního (objektivizovatelného) vyjádření. Na jednu stranu je totiž primárně a absolutně chráněn vnitřní prostor náboženské svobody jednotlivce (*forum internum*), na stranu druhou je velmi těžké tuto víru vztahovat k vnějším projevům. Problém tkví především v tom, že není možné stavět na subjektivním prožívání jedince, ani není možno jeho víru objektivně pro potřeby rozhodnutí posoudit (neboť by šlo opět o subjektivní soud, tentokrátě třetí osoby – soudce).

V rozsudcích je možné číst mezi řádky přesvědčení, že rozhodnutí se pro nošení džilbábu nebylo osobním rozhodnutím Shabiny, ale bylo jí vnuceno bratrem, rodinou či komunitou. Soudcové tak vyvodili ze způsobu jejího doprovodu v první školní den,<sup>273</sup> z velké náhlosti změny<sup>274</sup> a z toho, že důvody pro tuto změnu podával z počátku jen její bratr.<sup>275</sup> Učinění takového soudu nebylo příliš obtížné, neboť i v médiích se objevovala řada spekulací o napojení Shabinina bratra Shuweb Rahmana na skupinu radikálních islamistů Hizb ut-Tahrir a o tom, že tato skupina se pokusila Shabinu využít pro podporu svých politických cílů.<sup>276</sup>

Tendence nebrat naprosto vážně svobodnou volbu Shabiny, její tělesný a duchovní vývoj je možné kritizovat jako aroganci a paternalismus soudců vnucujících dotčené dívce svou interpretaci jejího jednání.<sup>277</sup> Sama Shabina totiž tvrdila, že šlo o volbu vyplývající z jejího náboženského uvědomění. Baronka Hale of Richmond jako jediná ze soudců upozornila na tělesné, poznávací a psychologické změny provázející pubertu.<sup>278</sup> Soudci se však nijak nezabývali možností, že by ke změně v jejím chování došlo v souvislosti s první menstruací, která je v islámu mezníkem v zahalování se před dospělými a dospívajícími muži.<sup>279</sup>

<sup>272</sup>R (*on the application of Begum*) (*Respondent*) v. *Headteacher and Governors of Denbigh High School* (*Appellants*) [2006] UKHL 15.

<sup>273</sup>Lord Hoffmann a Lord Scott, R (*on the application of Begum*) (*Respondent*) v. *Headteacher and Governors of Denbigh High School* (*Appellants*) [2006] UKHL 15, odst. 46 a 80.

<sup>274</sup>Lord Bingham, R (*on the application of Begum*) (*Respondent*) v. *Headteacher and Governors of Denbigh High School* (*Appellants*) [2006] UKHL 15, odst. 9.

<sup>275</sup>Bennett J, R (*on the application of Begum*) v. *Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2004] EWHC 1389 (Admin), odst. 67–68.

<sup>276</sup>Robert Mendick a Kiran Randhawa. “Muslim girl’s brother linked to Islam radicals”. In: *London Evening Standard* (04. března 2005) (Navštíveno 24. 05. 2009).

<sup>277</sup>Takovýto přístup byl v rámci rozhodování ESLP kritizován např. v odst. 11 nesouhlasného stanoviska soudkyně Tulkens, *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>278</sup>R (*on the application of Begum*) (*Respondent*) v. *Headteacher and Governors of Denbigh High School* (*Appellants*) [2006] UKHL 15, odst. 93.

<sup>279</sup>Lieve Gies. “What not to Wear: Islamic Dress and School Uniforms”. In: *Feminist Legal Studies* 14.3

I když tedy měli soudcové pochybnosti o opravdovosti vnitřní proměny Shabiny, snažili se brát její tvrzení vážně. Tedy alespoň do té míry, že vůči nim nehledali protidůkazy. Není to přístup, který by plně přijímal a respektoval náboženské přesvědčení dotčené osoby, ale jde o výrazně citlivější přístup ve srovnání s ESLP. Ten se totiž vícekrát uchýlil k vyložení toho, co chtěly stěžovatelky svým symbolickým způsobem odívání vyjádřit, aniž bral v potaz to, co samy tvrdily.<sup>280</sup>

S opravdovostí víry a vnitřní motivací souvisí také vztah náboženského přesvědčení jednotlivce a oficiálních autorit spojovaných s daným náboženstvím (kultem, hnutím atp.). V našem případě Denbigh High School kontaktovala několik muslimských autorit, aby získala podklady pro svá další rozhodnutí ve věci školní uniformy. Jde nepochybně o chvályhodný postup vycházející z faktu, že i v rámci jednoho náboženství existuje více názorových skupin. Otázkou nicméně je, nakolik je instituce činící rozhodnutí schopna oslovit autority blízké osobě o jejíž náboženskou svobodu se jedná. A ještě širěji, nakolik je možné objektivizovat náboženské přesvědčení jednotlivce do podoby oficiálního učení určité náboženské skupiny. Zcela nepochybně je nutno z praktických důvodů balancovat někde mezi subjektivními vyjádřeními dotčené osoby a představiteli širší náboženské komunity, ve které se tato osoba pohybuje. A ačkoli by bylo záhodno mít soudce vzdělané i v kulturních a náboženských otázkách, zrazoval bych před přílišným stavěním rozhodnutí na (před)porozumění soudců, aby se předcházelo situacím jako zpochybnění existence novopohanského náboženství Wicca Evropskou komisí pro lidská práva.<sup>281</sup>

Jedna ze zásadních otázek rozhodování případů týkajících se náboženské svobody zůstává stále otevřena k diskusi: Nakolik brát v potaz vnitřní duchovní život a přesvědčení jednotlivce, nakolik nechat promlouvat autority jeho či její náboženské skupiny – a nakolik nechat na soudcích, aby aplikovali své „náboženské předporozumění“?

#### 4.8.3 Svobodná volba a informovaný souhlas

Otázka vnitřní víry a přesvědčení úzce souvisí také se svobodou volby tato přesvědčení projevat ve vztahu k vnějšímu světu. Na jednu stranu lze ve vnějších projevech náboženské svobody spatřovat projev komplikovaného vnitřního myšlenkového (či emocionálního) procesu; na stranu druhou by bylo těžko správné opomíjet vliv okolní společnosti na formování určitého rozhodnutí či (náboženského) projevu. Je také otázkou, jakou roli v konkrétním rozhodnutí hrálo náboženské přesvědčení – a jaký byl význam jiných faktorů. V případě Shabiny Begum šlo o to, nakolik v sobě nesla volba školy souhlas s nošením určitého druhu školní uniformy (šalvar kamíz). A obecněji, nakolik je možné argumentovat

(2006). S. 377–389, s. 379–381.

<sup>280</sup>Viz např. *Dahlab v. Švýcarsko*, stížnost č. 42393/98 (2001) nebo *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005).

<sup>281</sup>*X. v. Spojené království*, stížnost č. 7291/75 (1977).

dodržováním (nepřímých) diskriminačních podmínek na základě volby účasti v určité korporaci.

Lord Bingham shrnul argumentaci ESLP, který nebyl ochoten shledat zásah do svobody náboženského projevu u osob, jež dobrovolně přijaly zaměstnání či jinou roli neumožňující plně praktikovat jejich víru – pokud zde byly jiné možnosti jak a kde tuto víru plně praktikovat. Např. pokud měli rodiče filosofické a náboženské výhrady vůči sexuální výchově ve škole a byla zde možnost, aby dítě vzdělávali sami či poslali do jiné školy.<sup>282</sup> Nebo v případě *Karaduman v. Turecko* volba sekulární univerzity znamenala přistoupení na povinnost být na fotografii bez šátku.<sup>283</sup> Štrasburský soud zachází dokonce tak daleko, že zásah do náboženské svobody shledává až v případě, že alternativní uspokojení náboženského projevu nebylo realisticky možné. S tak radikálním pojetím lord Bingham nesouhlasí, ale v případě Shabiny viděl reálnou možnost navštěvování jiné školy, a proto nenalezl v povinnosti školní uniformy zásah do svobody náboženství. Na možnosti navštěvování jiné školy se víceméně shodli všichni členové Odvolacího výboru Sněmovny lordů.<sup>284</sup>

Analýza reálných alternativ ke škole, jež byla výsledkem volby Shabiny a její rodiny je jednou ze silných stránek tohoto případu. To je dáno již přístupem Denbigh High School a místních úřadů, které se snažily nalézt pro Shabinu jinou vzdělávací instituci, aby nebylo její vzdělání zanedbáno. Fakt, že rodina Shabiny se dlouhou dobu vážně nezabývala alternativní školou svědčí proti jejich snaze zajistit Shabině nejlepší možné vzdělání. Ačkoliv i pro tu by se dal najít podpůrný argument v aktu volby Denbigh High School, v jejíž spádové oblasti nežili.

Přístup britských soudců prozkoumávajících reálné alternativy žákyně je možné postavit do kontrastu s přístupem ESLP, který se v případě vyloučení ze školy pro nošení hidžábu na hodinách tělesné výchovy jinými možnostmi vzdělávání dívek příliš nezabýval.<sup>285</sup>

Odvolacímu výboru Sněmovny lordů je nicméně vytýkáno, že se nevěnoval problémům a sociálním nákladům spojeným s posíláním dítěte do jiné školy. Mezi ně patří zásah do emočního a akademického vývoje dítěte, ale také riziko ghetoizace související s posíláním dětí určitého vyznání do konkrétních škol.<sup>286</sup>

Komplikovanou sférou je také rozlišování mezi osobní volbou Shabiny a volbou, kterou učinila její rodina. Pro soudce těchto více hlav rozhodujících o osudu Shabiny poněkud splývá. To by mohlo být problematické, pokud bychom přistoupili na argumentaci, že původní volbu školy učinili rodiče – a dcera poté, co se osobně rozhodla následovat cestu

<sup>282</sup> *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*, stížnosti č. 5095/71, 5920/72 a 5926/72 (1976).

<sup>283</sup> *Karaduman v. Turecko*, stížnost č. 16278/90 (1993).

<sup>284</sup> *R (on the application of Begum) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants)* [2006] UKHL 15, odst. 23–25, 51–53, 87.

<sup>285</sup> *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008) a *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

<sup>286</sup> Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”, s. 725–726. Gies, “What not to Wear: Islamic Dress and School Uniforms”, s. 385–386.

islámu, učinila také rozhodnutí nosit džilbáb. V takovém případě by bylo otázkou, nakolik by bylo možno hovořit o důsledku jednou učiněné volby.

Baronka Hale of Richmond se staví poněkud negativně k možnosti, že by nošení náboženského oděvu dospívající muslimkou bylo projevem její svobodné volby. Naopak u dospělé muslimky nosící hidžáb, sikha turban či žida jarmulku jde podle ní o svobodné rozhodnutí.<sup>287</sup> Opomineme-li zvláštnost tohoto rozlišování, je otázkou, nakolik je možno vůbec v případě nošení náboženských obleků (symbolů) hovořit o svobodné volbě; protože jakmile je člověk příslušníkem určitého náboženství, je pro něj oděv spíše povinností než volbou.<sup>288</sup> To, nakolik jde opravdu o volbu záleží především na příslušnosti ke konkrétní náboženské skupině a na interpretační volnosti ve vztahu k náboženským předpisům (je možné najít např. řadu muslimek nenosících hidžáb v evropském kontextu, protože jeho nošením na sebe upoutávají příliš pozornosti – což je pravým opakem jeho zamýšleného účinku).

Pro doplnění mozaiky stojí za zmínku také feministická kritika západního přístupu k oblékání muslimek, který vychází z předporozumění, že zahalování je opresivní praktikou související s vymýváním mozků. Od muslimky se na jedné straně očekává projevení svobodného a rozumného rozhodování – na straně druhé je však její volba díky její iracionální a anti-rovnostářské víře podezřelá.<sup>289</sup>

Někteří autoři zpochybňují vhodnost používání jazyka volby jako univerzálního hermeneutického klíče k porozumění smyslu lidských životů.<sup>290</sup> Nejenže je obtížné považovat fakt, že se člověk nachází v určité situaci za důsledek jedné či několika jednoduchých voleb. Situace se navíc komplikuje vlivem sociálního prostředí, ve kterém žije – a které je pro soudce často jen obtížně rozkódovatelné.

Případ Shabiny nám ukazuje problematiku projevů svobody náboženství jakožto otázky svobodné volby ve vší komplikovanosti. Na jednu stranu nemáme lepší nástroj pro propojení určitého aktu a jeho následků s náboženským přesvědčením, na stranu druhou je třeba pracovat s tím, že ne vždy je možné vést opravdu jednoduchou a jednoznačnou kauzální a intencionální (argumentační) linii.

<sup>287</sup> *R (on the application of Begum) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants)* [2006] UKHL 15, odst. 94.

<sup>288</sup> Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”, s. 726–727. Gies, “What not to Wear: Islamic Dress and School Uniforms”, s. 384.

<sup>289</sup> Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”, s. 727–728. Gies, “What not to Wear: Islamic Dress and School Uniforms”, s. 384. Hirschmann, “Western Feminism, Eastern Veiling, and the Question of Free Agency”.

<sup>290</sup> Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”, s. 729.

#### 4.8.4 Ochrana práv a svobod druhých

Jedním z klíčových omezení svobody náboženského projevu je podle čl. 9 odst. 2 EÚLP ochrana práv druhých. Tento argument zazněl jak v případě *Dahlab v. Švýcarsko*, tak *Leyla Şahin v. Turecko*. V ani jednom z těchto případů však nebyly předloženy důkazy o tom, že by jednáním stěžovatelek došlo k zásahu do těchto práv. Jinak tomu bylo v případě Shabiny Begum, neboť extrémní muslimská skupina v únoru 2004 protestovala proti vzdělávání muslimů v sekulárních školách – a to přímo před branami školy, kterou Shabina navštěvovala. Někteří studenti si tedy stěžovali na obtěžování a vyjadřovali strach z nucení k nošení džilbábu.

Je samozřejmě otázkou, nakolik reálné bylo nebezpečí z radikalizace místních muslimských rodin a komunit, které by po vzoru Shabiny tlačily na konzervativnější způsob oblékání ve smíšených školách, popř. na přesun dětí do konfesních škol. Soudy se touto „hrozbou“ příliš nezabývaly.

Značná pozornost byla nicméně věnována charakteristice multikulturního a mnohonáboženského charakteru Denbigh High School. Byla přijata argumentace vedení školy, že školní uniformy jsou nezbytnou součástí školní identity. Jejich nošení brání přílišné manifestaci společenských, kulturních a náboženských rozdílů. Omezuje tedy, mimo jiné, možnosti předhánění se v tom, kdo je „pravověrněji“ oblečen. Ne, že by rozdíly nebyly znatelné díky více možnostem jak uspořádat školní uniformu. Ale stanovením standardu založeného na sdíleném konsenzu většiny dotčených byla žákům poskytnuta možnost soustředit se ve škole na vzdělávání bez uchylování se k negativním projevům rozlišování na základě způsobu oblékání (jako je šikana a jiné druhy obtěžování).

Pokud by byl pro Shabinu džilbáb povolen, znamenalo by to možný tlak na další dívky, aby jej také začaly nosit. Mohlo by dojít k vytvoření různých skupin žáků podle oděvu. V neposlední řadě by také někteří žáci a učitelé mohli být pohoršeni, neboť považují džilbáb za symbol fundamentalismu (jde však o slabý a nepodložený argument).<sup>291</sup> Došlo tedy k převážení zájmu na ochraně (náboženské svobody) většiny žáků a učitelů nad ochranou náboženského projevu Shabiny.

#### 4.8.5 Je libo školní právníky?

Z přístupu Odvolacího soudu by vyplývala nutnost, aby školy řídili zkušení právníci. Brooke LJ totiž vytvořil seznam otázek, které by měli ředitelé pečlivě zodpovědět při každém rozhodování týkajícím se svobody náboženství (čl. 9 EÚLP). Šlo o otázky typu: Prokázal dotyčný právo spadající pod čl. 9 odst. 1? Sledoval zásah do Úmluvou chráněného práva

<sup>291</sup>Davies, “The House of Lords and Religious Clothing in *Begum v. Head teacher and Governors of Denbigh High School*”, 426 a 429.



legitimní cíl? Byl zásah ospravedlnitelný podle čl. 9 odst. 2?<sup>292</sup>

Odvolací výbor Sněmovny lordů se k takovému přístupu vyjádřil negativně.<sup>293</sup> Jen těžko lze totiž od ředitelů a učitelů požadovat sofistikovanou lidskoprávní argumentaci v rámci čl. 9. Lordi zaujali stanovisko, že z EÚLP nevyplývají pro zajištění náboženské svobody procesní požadavky, ale požadavky hmotněprávní: nezáleží na kvalitě rozhodovacího procesu (dodržení forem), ale na praktickém výsledku.<sup>294</sup>

Je nicméně otázkou, kdo bude za dosažení výsledku respektujícího náboženskou svobodu odpovědný. Protože jak poukázal G. Davies, školy si mohou připadat zproštěny povinnosti zabývat se detailně náboženskou svobodou a výsledný efekt bude jiný než zamýšlený.<sup>295</sup>

#### 4.8.6 Kdo je nejlépe vybaven k rozhodování?

Lord Bingham přijal za svou kritiku Odvolacího soudu, který se podle některých komentátorů<sup>296</sup> utekl k nalezení procesních pochybení Denbigh High School, místo aby se zabýval samotnou podstatou obtížných otázek.<sup>297</sup> Zůstává nicméně otázkou, nakolik se mu podařilo jádro klíčových otázek týkajících se muslimského odívání na školách opravdu adresovat, a nakolik se od procesních otázek přesunul k preferenci rozhodování na místní úrovni, kterou odvodil od doktríny *margin of appreciation* aplikované ESLP.<sup>298</sup>

Lord Hoffmann aplikoval doktrínu *margin of appreciation* jakožto princip použitý v případě *Leyla Şahin v. Turecko* na vnitrostátní úrovni Spojeného království. Podle něj je třeba ponechat škole podobný prostor pro uvážení, jaký je ponecháván Evropským soudem pro lidská práva jednotlivým státům, neboť jsou v lepší pozici pro posouzení citlivých problémů, o jejichž řešení není široká shoda. Také lord Bingham by považoval za nezodpovědné, pokud by soud zrušil rozhodnutí školy o tak citlivém problému, neboť mu chybí zkušenosti a znalost místního kontextu (ve srovnání s místními aktéry).<sup>299</sup>

Je nepochybně správné snažit se posuzovat konfliktní situace co nejlépe jejich aktérům, neboť porozumění místní situaci a kontextu je klíčové. Zůstává nicméně otázkou, v jakých případech má „vzdálená“ instituce zasáhnout. Ačkoliv vyšší soudní instance je zpravidla

<sup>292</sup> *R (on the application of Begum) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School* [2005] EWCA Civ 199, odst. 75.

<sup>293</sup> Výslovně se jej dotkli čtyři členové, baronka Hale se k němu nevyjádřila.

<sup>294</sup> *R (on the application of Begum) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants)* [2006] UKHL 15, odst. 31.

<sup>295</sup> Davies, “The House of Lords and Religious Clothing in *Begum v. Head teacher and Governors of Denbigh High School*”, s. 432.

<sup>296</sup> Davies, “Banning the Jilbab: Reflections on Restricting Religious Clothing in the Light of the Court of Appeal in *SB v. Denbigh High School*”.

<sup>297</sup> *R (on the application of Begum) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants)* [2006] UKHL 15, odst. 30.

<sup>298</sup> Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”, s. 721.

<sup>299</sup> *R (on the application of Begum) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants)* [2006] UKHL 15, odst. 34, 59–64.

vzdálenější místnímu kontextu, měla by dokázat zhodnotit naplnění obecných principů. A neměla by alibisticky odkazovat na místní úroveň v případech, kdy se určitou kontroverzní otázkou nechce zabývat a přála by si umýt ruce.

Způsob, jakým se soudci vypořádali s případem Shabiny Begum považují ve srovnání s přístupem ESLP v obdobných případech za výrazně poctivější v hodnocení a vyvažování základních práv na místní úrovni. V názorech soudců však vidím také náznaky alibismu, příliš rychlého převzetí argumentace školy a „zanedbávání“ nedostatečného množství informací ve prospěch žákyně.

V souvislosti s rozdělením rolí mezi (vyšší) soudy a místní orgány někteří komentátoři také upozorňují na nebezpečí přecenění schopností lidí na místní úrovni. Podle nich je výsledné rozhodnutí v případě Shabiny Begum až příliš závislé na (snad až přechválených) schopnostech jedné ředitelky.<sup>300</sup> S tím se nelze než ztotožnit; otázkou však je, jakou záruku lidských kvalit poskytuje přenesení rozhodování na vyšší úroveň.

#### 4.8.7 Dosažený výsledek

Většina Odvolacího výboru Sněmovny lordů rozhodla, že nedošlo k zásahu do svobody náboženství Shabiny Begum. Tento závěr mi přijde poněkud problematický, protože výrazně zužuje obsah toho, co lze považovat za projevy náboženské svobody. Tento přístup se také odchyluje od judikatury ESLP, jehož strategie v obdobných případech spočívá v prohlášení napadeného zásahu za zásah do náboženské svobody a nalezení důvodu proč byl takový zásah v pořádku.<sup>301</sup>

Ačkoliv je zde řada vnějších faktorů, které problematizují uchopení Shabinina jednání ze 3. září 2002 jakožto projevu náboženské svobody, stále bych se přikláněl k přijetí jejího osobního tvrzení považujícího jednání školy za zásah do náboženské svobody. Byť se nám může jevit opačný závěr na základě dostupných informací jako pravděpodobnější, staví nás do budoucna před velmi komplikované vymezování náboženské svobody jako takové – nejen legitimacy zásahů do ní.

Škola dostala za pravdu a dívka z náboženské minority toužící nosit džilbáb musela pokračovat ve svém vzdělání jinde. Došlo tedy k faktickému vyloučení skupiny muslimů z jednoho anglického vzdělávacího zařízení mimo jiné z důvodu, aby byl zachován jeho multikulturní étos. Výsledek ve své obecnosti poněkud zarážející. Obzvláště pokud si představíme další školy, které by chtěly vylučovat nepohodlné (extrémní) skupiny žáků.

<sup>300</sup>Davies, “The House of Lords and Religious Clothing in *Begum v. Head teacher and Governors of Denbigh High School*”. Vakulenko, “Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends”, s. 723–724.

<sup>301</sup>Viz např. *Leyla Şahin v. Turecko*, stížnost č. 44774/98 (2005); *Phull v. Francie*, stížnost č. 35753/03 (2005); *Mann Singh v. Francie*, stížnost č. 24479/07 (2008); *Dogru v. Francie*, stížnost č. 27058/05 (2008); *Kervanci v. Francie*, stížnost č. 31645/04 (2008).

Je nicméně otázkou, jestli je možné výsledek daného procesu opravdu takto zjednodušit a zobecnit. Protože, jak poznamenal lord Bingham citovaný v úvodu, jde o rozhodnutí týkající se jedinečných skutkových okolností a neměli bychom jej brát jako *pro futuro* závaznou politiku týkající se muslimských oděvů ve školách.

A za daných skutkových okolností lze považovat rozhodnutí Odvolacího výboru Sněmovny lordů za správné. I když by pro přesvědčivost bylo vhodné argumentační linii doplnit.

## 4.9 Závěr

Náboženské symboly nejsou jednoduché, jednoznačné, snadno uchopitelné nebo poklidné. Ba právě naopak: jsou charakterizovány komplikovaností, mnohoznačností, nesnadnou definovatelností a nutkavou tendencí provokovat. Vyhýbají se zajetým kolejím a nutí k zamyšlení.

Ano, je třeba důkladného přemýšlení nebo spíše ponechání prostoru k tomu, aby nás symbol vedl do svých hloubek. Nejenom v oblasti náboženství, ale také v právu – a především v té oblasti práva, která se snaží upravovat projevování náboženské svobody skrze symboly. Není totiž možné dostatečně porozumět nábožensky motivovaným činům bez otevřenosti k mnohoznačnosti, k pluralitě významů.

Ustrnutí na nutnosti jednoho (pokud možno jednoduchého) významu náboženského symbolu (či náboženstvím motivovaného činu) je nejproblematičtější aspektem analyzované judikatury Evropského soudu pro lidská práva. Tím, že se soudci uzavírají možnosti chápat náboženské symboly více než jedním způsobem, uzavírají se také možnosti porozumět (nejenom náboženské) motivaci stěžovatelů. Bez porozumění této motivaci je pak prakticky nemožné najít nejlepší řešení chránící jak náboženskou svobodu, tak veřejný pořádek, zdraví, bezpečnost nebo neutralitu vzdělávání.

Je otázkou, nakolik pramení neproblematizování významů náboženských symbolů z ignorance soudců, nakolik ztělesňuje strach pouštět se na tenký led filosoficko-teologicko-sociologicko-religionistických úvah a nebo nakolik ukazuje alibismus přehazující horký brambor zpět na národní úroveň. V žádném případě však nesvědčí o kvalitě soudců, která by budila obdiv a uznání. A o to u (mezinárodních) soudů běží především: než se vyjadřovat nepřesvědčivě, je lépe mlčet.

## 5 Svoboda náboženství ve vzdělávání

Anna had looked up the word ‘school’ in my dictionary long ago: ‘A place for the education of the young and a place where horses were trained.’ As she wasn’t a horse and certainly didn’t want to be instructed, she didn’t want to go to school. She’d rather find out for herself.<sup>302</sup>

*Anna and the Black Knight*

Malá Anna<sup>303</sup> je asi šestiletou dívkou, která má s Bohem velmi svérázný osobní vztah. Svými otázkami a názory předčí nejednoho teologa či filosofa. Tedy předčila by, kdyby jí byli ochotni naslouchat. Jak ve škole, tak v kostele se jí snaží naučit tomu, jak věci správně pojmenovávat, aby nevybočovala a dokázala se o náboženství vyjadřovat stejně jako ostatní lidé. A o tom možná celé náboženské vzdělávání je: naučit děti, aby svou životní a náboženskou zkušenost popisovaly způsobem, který je vlastní skupině, jež má (či může mít) na dítě vliv.

Jakožto dospělí si myslíme, že pokud naše životní filosofie není tou nejlepší, zcela jistě se řadí mezi několik nejpovedenějších. Není tedy velkým překvapením, pokud se rodiče (a další lidé v okolí dítěte) snaží tomu malému stvoření vštípit své nejlepší představy. Neudiví také, že se ne jeden dospělý spravedlivě rozhoří nad tím, že někdo jiný učí dítě jiným než tím nejsprávnějším způsobem. A tak se dostáváme poměrně rychle k tolik častým konfliktům týkajícím se formace mladé generace v náboženských a životně-filosofických záležitostech.

Lidé, kteří sepisovali Evropskou úmluvu o lidských právech byli také rozdělení nad otázkou, jak upravit morální a náboženskou výchovu na školách – a jakým způsobem ve vzdělávacím systému chránit práva a zájmy rodičů na určitém způsobu takové výchovy. Obecná shoda panovala nad tím, že užívat školy k náboženské a morální indoktrinaci je odpornost zavánějící totalitarismem. Na druhou stranu zaznívaly názory, že ochrana dětí před indoktrinací by neměla vyžadovat zvláštní státní výdaje. Rodiče by tedy měli mít možnost požadovat, aby stát neučil děti určitým způsobem, ale zároveň by jim nemělo být umožněno požadovat po státu financování konkrétního způsobu morální a náboženské výchovy.<sup>304</sup>

Stát se samozřejmě může rozhodnout finančně podporovat konfesní školy nebo určitý druh náboženské výchovy.<sup>305</sup> Při formulování Úmluvy totiž nešlo o udržení státu mimo

<sup>302</sup>Fynn. *Anna and Mister God*. London: HarperCollins, 2004, s. 306.

<sup>303</sup>Anna je hlavní postavou britské knižní trilogie ‘*Mister God, This is Anna*’, ‘*Anna’s Book*’ a ‘*Anna and the Black Knight*’.

<sup>304</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 88.

<sup>305</sup>Ze 46 zkoumaných členských států Rady Evropy poskytuje ve státních školách náboženskou výchovu 43. V 25 je pak náboženství povinným předmětem. Odst. 30–21, *Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*, stížnost č. 1448/04 (2007).

oblast náboženského vzdělávání, ale o ochranu státu před finančními požadavky, které by nemohl či nechtěl naplnit.<sup>306</sup>

Řadou případů pocházejících se školního prostředí a majících tak přímé či nepřímé dopady na rozsah a výkon práva na vzdělání jsme se již zabývali v kapitole 4 pojednávající o přítomnosti náboženských symbolů na veřejnosti. Tato kapitola představuje některé další případy týkající se přítomnosti náboženství ve vzdělávacích systémech, především pokud jde o náboženskou výchovu a naplňování práva na vzdělání podle čl. 2 Prvního dodatkového protokolu.

### 5.1 *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*

Soud je postaven před poměrně obtížné dilema v situacích, kdy si škola přeje určitý předmět vyučovat, a rodiče takový předmět buď chtějí koncipovat jiným způsobem či vyřadit ze studijního plánu, nebo požadují aby jejich dítě bylo z účasti na takové výuce částečně či úplně omluveno. Je totiž třeba vyvažovat zájem na ochraně dětí před indoktrinací a práva rodičů na určení jejich náboženské a morální výchovy. Soud musí vzít v úvahu také práva dítěte na poskytnutí plného vzdělání a praktické obtíže, které by školám způsobilo velké množství výjimek týkajících se povinnosti navštěvovat některé předměty. Je nutno zohlednit také legitimní zájem společnosti na tom, aby se dětem dostalo dobrého obecného vzdělání také ohledně věcí, které mohou být morálně či nábožensky kontroverzní.<sup>307</sup>

Soud se tímto dilematem zabýval v případě *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*, ve kterém rodiče protestovali proti povinné sexuální výchově, která byla zavedena na základní školy v Dánsku. Dánská vláda napadla aplikovatelnost druhé věty čl. 2 Prvního dodatkového protokolu na státní školy a zdůraznila, že Dánsko nenutí rodiče k tomu, aby svěřili své děti státním školám; Dánsko totiž umožňuje rodičům vzdělávat své děti buď doma nebo v soukromých školách, na jejichž chod stát výrazně přispívá. Soud argumentaci dánské vlády nepřijal a poznamenal, že druhá věta článku 2 se vztahuje na všechny smluvní státy a na výkon každé funkce v oblasti výchovy a výuky – a musí být čtena dohromady s větou první, která zajišťuje právo každého na vzdělání. K tomuto základnímu právu je připojeno právo rodičů na respektování jejich náboženského a filosofického přesvědčení. Ani první ani druhá věta čl. 2 nerozlišuje mezi státním a soukromým školstvím. Cílem druhé věty čl. 2 je zajištění pluralismu ve vzdělávání, kterýžto je nutný pro zachování demokratické společnosti. S ohledem na moc moderního státu je pak zřejmé, že tento cíl musí být naplňován především ve státním školství.<sup>308</sup>

Dánská vláda na svou obhajobu také uváděla, že z druhé věty čl. 2 vyplývá pouze právo

<sup>306</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 89.

<sup>307</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 90.

<sup>308</sup>Odst. 50, *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*, stížnosti č. 5095/71, 5920/72 a 5926/72 (1976).

rodičů na osvobození dětí z hodin, které poskytují náboženskou výchovu denominačního charakteru. Podle Soudu se ale čl. 2 vztahuje na všechny funkce státu v oblasti výchovy a výuky, a nedovoluje tak rozlišovat mezi náboženskou výchovou a jinými předměty. Příkazuje respektovat náboženské a filosofické přesvědčení rodičů v rámci celého vzdělávacího programu. Druhá věta čl. 2 nebrání státu poskytovat informace přímého či nepřímého náboženského nebo filosofického charakteru. Rodičům dokonce nedovoluje ani protestovat proti zahrnutí takových informací do školního kurikula, protože jinak by hrozilo nebezpečí nemožnosti poskytovat jakékoli institucionální vzdělávání. Popravdě řečeno, je poměrně těžké najít předměty, které by se ve větším či menším rozsahu neměly filosofické či náboženské implikace. To samé platí pro náboženství, neboť tato mají také velmi široký dogmatický a morální záběr a nabízejí odpovědi prakticky na všechny otázky filosofické, kosmologické či morální povahy. Aby stát naplnil svou úlohu ve vzdělávání, musí se postarat o poskytování informací obsažených v kurikulu objektivním, kritickým a pluralitním způsobem. Státu je zakázáno snažit se o indoktrinaci, která by mohla být považována za odporující náboženským a filosofickým přesvědčením rodičů.<sup>309</sup>

Je samozřejmě diskutabilní, nakolik je možné poskytovat vzdělání v oblasti filosofie a náboženství objektivním způsobem. Objektivita moderní vědy je do velké míry možná v oblasti přírodních věd, nikoliv však v otázkách odvíjejících se od přesvědčení konkrétního člověka. Místo objektivity by bylo vhodnější mluvit o vyváženosti a zastoupení různých názorových proudů, což úzce souvisí se Soudem tolik zdůrazňovanou pluralitou.

## 5.2 *Campbell a Cossans v. Spojené království*

V případě *Campbell a Cossans v. Spojené království*, jehož argumentace je výrazně opřena o *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*, se Soud zabýval filosofickým přesvědčením rodičů, kteří nesouhlasili s tělesnými tresty ve školách pro jejich děti. Soud přijal nutnost ochrany filosofických přesvědčení, která jsou hodna respektu v demokratické společnosti, která nejsou neslučitelná s lidskou důstojností a jež nejsou v konfliktu s právem na vzdělání. Podle Soudu právo na vzdělání vyžaduje státní regulaci, ale ta nikdy nesmí zasáhnout do podstaty tohoto práva ani se dostat do konfliktu s jinými právy zakotvenými v Úmluvě. Podmínka přístupu do vzdělávacího zařízení, která je v konfliktu s jiným právem obsaženým v Prvním dodatkovém protokolu (jako návrat do školy podmíněný přijetím tělesných trestů, které odporují přesvědčení rodičů) nemůže být považována za rozumnou a spadá mimo pravomoc státní regulace podle čl. 2.<sup>310</sup>

Soud poukázal na to, že výchovou je celý proces, v rámci něhož se dospělí snaží předat svá přesvědčení, kulturu a další hodnoty mladým; výukou (*teaching or instruction*) pak je

<sup>309</sup>Odst. 51–53, *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko*, stížnosti č. 5095/71, 5920/72 a 5926/72 (1976).

<sup>310</sup>Odst. 36–41, *Campbell a Cossans v. Spojené království*, stížnosti č. 7511/76 a 7743/76 (1982).

předávání vědomostí a rozvíjení intelektu. V souvislosti s výkladem těchto pojmů Soud konstatoval, že snaha rozlišovat mezi výchovou a vzděláváním na straně jedné a vnitřní správou na straně druhé je neospravedlnitelná (a celé takové dělení je umělé). Ukládání disciplinárních trestů je totiž nedílnou součástí procesu, ve kterém škola naplňuje své poslání, tedy (mimo jiné) rozvoj a formování charakteru a duševních sil svých žáků.<sup>311</sup>

### 5.3 *Angeleni v. Švédsko*

Dalším případem stavějícím na argumentaci obsažené v *Kjeldsen, Busk Madsen a Pedersen v. Dánsko* je *Angeleni v. Švédsko*. Jde o případ ateistických rodičů, kterým se nepodařilo získat pro své dítě osvobození od náboženské výchovy ve švédském vzdělávacím systému. Komise shledala stížnost rodičů neslučitelnou *ratione personae* s čl. 2 Prvního dodatkového protokolu dohromady se švédskou výhradou, ze které vyplývalo, že osvobození z náboženské výchovy je možné pouze u dětí jiné víry, kterým byla zajištěna přijatelná náboženská výchova. Komise nicméně poznamenala, že zatímco organizace náboženského vzdělávání spadá pod čl. 2 Prvního dodatkového protokolu (kde je nutno aplikovat švédskou výhradu), ochrana před náboženskou indoktrinací spadá pod čl. 9 EÚLP (na který se samozřejmě švédská výhrada nevztahuje).<sup>312</sup>

Podle názoru Komise čl. 9 chrání před náboženskou indoktrinací ze strany státu jak ve školství, tak v rámci dalších aktivit, za které stát převzal zodpovědnost. Pokud jde o obsah náboženské výchovy, švédská vláda uvedla, že účelem daného předmětu bylo učení o náboženství, nikoli učení náboženství. Komise přijala toto tvrzení s tím, že z pouhého faktu, že náboženská výchova byla zaměřena na křesťanství nelze vyvozovat, že by dítě bylo pod vlivem náboženské indoktrinace neslučitelné s čl. 9.<sup>313</sup>

Carolyn Evans poznamenává, že *Angeleni v. Švédsko* znamená posun od důrazu na obecné a neutrální předávání informací jakožto prostředku k ochraně před možnou indoktrinací k požadavku, aby stěžovatel prokázal vlastní indoktrinaci. To znamená podstatně náročnější test pro stěžovatele. Navíc lze v souvislosti s tímto případem tvrdit, že Komise byla v otázkách osvobození z náboženské výchovy nakloněna ateistům a agnostikům méně než příslušníkům jiných náboženských tradicí.<sup>314</sup>

### 5.4 *Valsamis v. Řecko*

Rodiče (Svědkové Jehovovi) viděli zásah do práva vzdělání v tom, že se jejich dvanáctiletá dcera měla účastnit řeckých národních oslav spojených s 28. říjnem. Tento den

<sup>311</sup>Odst. 33, *Campbell a Cossans v. Spojené království*, stížnosti č. 7511/76 a 7743/76 (1982).

<sup>312</sup>*Angeleni v. Švédsko*, stížnost č. 10491/83 (1986).

<sup>313</sup>*Angeleni v. Švédsko*, stížnost č. 10491/83 (1986).

<sup>314</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 94–95.

je připomínán začátek války s fašistickou Itálií v roce 1940. Vzhledem k tomu, že se s oslavami pojí účast žáků a studentů na vojenských přehlídkách, dívka svou participaci odmítla na základě svého pacifistického přesvědčení, jež je Svědkům Jehovovým vlastní. Za svou neúčast byla potrestána vyloučením ze školy na jeden den.<sup>315</sup>

Soud ve významu ani provádění vojenské přehlídky neshledal nic, co by mohlo zasahovat do stěžovatelčina pacifistického přesvědčení v rozsahu, který by byl neslučitelný s čl. 2 Prvního dodatkového protokolu nebo s čl. 9 EÚLP. Povinnost žáka účastnit se vojenské přehlídky nebrání rodičům v tom, aby své dítě vzdělávali v souladu se svým filosofickým přesvědčením a osvětlili mu, o co při takovém svátku a vojenské přehlídce jde. ESLP nepovažuje za součást své role určování nejvhodnějších učebních metod k uchování historické paměti mladou generací.<sup>316</sup>

## 5.5 *Saniewski v. Polsko*

Případem, který se nedovolává čl. 2 Prvního dodatkového protokolu, ale zabývá se náboženstvím v rámci čl. 9 EÚLP je *Saniewski v. Polsko*. Bartosz Saniewski obdržel školní vysvědčení obsahující seznam předmětů, které absolvoval spolu se známky, jaké dostal. Mezi předměty bylo i náboženství, ale místo pro známku bylo ponecháno prázdné. Stejným způsobem nebyla uvedena známka u informatiky, hudební výchovy a výtvarného umění. Stěžovatel tvrdil, že došlo k zásahu do jeho svobody myšlení a svědomí, neboť absence známky znamenala, že se náboženské výchovy neúčastnil. Cítil se tedy fakticky nucen k veřejnému uvádění svého náboženského přesvědčení.<sup>317</sup>

Soud se odvolal na rozhodovací činnost Komise, která neshledala zásah do svobod chráněných čl. 9 v případě, že státní školy organizovaly dobrovolné hodiny náboženství nebo v případech, kdy bylo možné osvobození z povinné náboženské výchovy nebo když byly známky za docházku na hodiny náboženství/etiky uváděny ve školních vysvědčeních.<sup>318</sup> Soud dospěl k závěru, že stěžovatel neprokázal dostatečnou újmu, kterou by dané vysvědčení znamenalo pro jeho náboženskou svobodu, a stížnost jakožto zjevně nepodloženou zamítl.<sup>319</sup>

<sup>315</sup> *Valsamis v. Řecko*, stížnost č. 21787/93 (1996).

<sup>316</sup> *Valsamis v. Řecko*, stížnost č. 21787/93 (1996).

<sup>317</sup> Odst. 1, *Saniewski v. Polsko*, stížnost č. 40319/98 (2001).

<sup>318</sup> *C.J., J.J. a E.J. v. Polsko*, stížnost č. 23380/94 (1996) a *Angeleni v. Švédsko*, stížnost č. 10491/83 (1986).

<sup>319</sup> Odst. 1, *Saniewski v. Polsko*, stížnost č. 40319/98 (2001).



## 5.6 *Folgerø a další v. Norsko*

Současná Evropa je charakterizována narůstajícím zastoupením rozdílných náboženských skupin ve vzdělávacím systému. Zdůrazňují se ideje multikulturalismu, mezikulturního a mezináboženského dialogu. Nepřekvapí tedy ani narůstající množství sporů o uspořádání náboženské výchovy na veřejných školách.

Jedním z takových případů je *Folgerø a další v. Norsko*: rodiče napadli postup norských úřadů jakožto odporující čl. 9 EÚLP a čl. 2 Prvního dodatkového protokolu, neboť jejich děti nebyly osvobozeny od účasti na předmětu KLR, který se zabýval křesťanstvím, náboženstvím a filosofií. Otázkou sporu bylo, jestli Norsko při výkonu svých funkcí v oblasti výchovy a výuky učinilo vše pro to, aby informace v rámci předmětu KLR byly poskytovány objektivním, kritickým a pluralitním způsobem – a nebo jestli sledovaly indoktrinaci nerespektující náboženské přesvědčení rodičů.<sup>320</sup>

Norský školský zákon z roku 1998 položil důraz na předávání znalostí týkajících se nejen křesťanství, ale také dalších světových náboženství a filosofií. Vyslovil se také pro podporu porozumění, respektu a dialogu mezi lidmi různých přesvědčení. K naplňování těchto cílů mělo docházet v rámci předmětu, kterého se měli účastnit všichni studenti a jež neměl být vyučován indoktrinačním způsobem. Jednotlivé náboženství a filosofie měly být představovány na základě předem stanovených charakteristik a za použití stejných pedagogických principů. Z legislativního procesu vedoucího k přijetí školského zákona vyplývá, že jako nejvhodnější nástroj pro podporu mezikulturního a mezináboženského dialogu byl zvolen předmět svádějící dohromady žáky v jejich náboženské rozličnosti, neboť rozdělení do velkého množství konfesních skupin by vedlo spíše k vyhraňování jednotlivých frakcí.<sup>321</sup>

Soud poznamenal, že druhá věta čl. 2 Prvního dodatkového protokolu neobsahuje právo rodičů, aby jejich dítě bylo drženo v naprosté nevědomosti o náboženských a filosofických otázkách. Pouhou skutečnost, že většinu kurikula tvořily informace týkající se křesťanství nelze podle Soudu považovat za odklon od principů pluralismu a objektivity. Vzhledem k roli, kterou křesťanství hrálo v historii Norska je třeba volbu takového uspořádání školního kurikula chápat jako spadající do prostoru uvážení daného státu (*margin of appreciation*).<sup>322</sup>

Jestliže vezmeme kromě cílů a obsahu předmětu KLR do úvahy také účel primárního školství v Norsku (poskytnout školákům křesťanskou a morální výchovu), je zřejmé, že v rámci výuky nešlo jen o kvantitativní, ale také o kvalitativní rozdíly mezi pojednáváním křesťanství a jiných náboženství. Je pak otázkou, nakolik je možné opravdu podporovat porozumění, respekt a schopnost dialogu mezi žáky rozdílných přesvědčení. Podle Soudu

<sup>320</sup>Odst. 53 a 85, *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

<sup>321</sup>Odst. 89, *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

<sup>322</sup>Odst. 89, *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

zde byly tak velké rozdíly, že nebylo možné sledovat jednotný pedagogický přístup respektující rozličná náboženství a filosofie.<sup>323</sup>

Soud se zabýval také systémem částečných osvobození, který předpokládal detailní informovanost rodičů o následující hodině a jejich schopnost identifikovat a oznámit škole ty části výuky, které by nebyly v souladu s jejich přesvědčením. Soud shledal takový systém přílišně zatěžujícím rodiče a nesoucím s sebou riziko nevhodného zveřejňování jejich soukromého života (které by také mohlo odrazovat rodiče od komunikace se školou). Takový přístup je jen těžko slučitelný s ochranou přesvědčení rodičů ve smyslu čl. 2 Prvního dodatkového protokolu a čl. 8 a 9 EÚLP. Je třeba mít také na paměti, že cílem Úmluvy je zajišťovat práva, která jsou skutečná a účinná, nikoliv pouze teoretická a zdánlivá.<sup>324</sup>

Přes všechny chvályhodné legislativní cíle zmíněné v souvislosti s uvedením předmětu KLR do vzdělávacího systému Soud rozhodl, že Norsko nezajistilo předávání informací a znalostí objektivním, kritickým a pluralitním způsobem.<sup>325</sup> Velký senát rozhodl devíti hlasy proti osmi, že došlo k porušení čl. 2 Prvního dodatkového protokolu. Těsný výsledek hlasování ukazuje, o jak komplexní a kontroverzní záležitost jde.<sup>326</sup>

### 5.7 *Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*

Stěžovatelé v případě *Hasan a Eylem Zengin v. Turecko* pocházeli také z náboženské minority, respektive šlo o příslušníky menšinové větve islámu, o alevity. Eylem Zengin měla jakožto žákyně státní školy povinnost účastnit se od čtvrté třídy výuky náboženské kultury a etiky. EÚLP byl postaven před dvě otázky: zaprvé, zda obsah tohoto předmětu byl vyučován objektivním, kritickým a pluralitním způsobem. Zadruhé, zda turecký vzdělávací systém zajišťoval respektování náboženského přesvědčení rodičů.<sup>327</sup>

Podle sylabu náboženské kultury a etiky měl být tento předmět vyučován v souladu s principy sekularismu a svobody myšlení, svědomí a náboženství; jeho cílem byla podpora kultury míru v kontextu tolerance. Jeho účelem bylo také předávání znalostí týkajících se jiných náboženství. Syllabus i učebnice pro základní školy a první cyklus škol středních protěžovaly sunnitský islám, ale rozsah tohoto upřednostňování nedosahoval úrovně indoktrinace (při vzetí v potaz, že sunnité jsou v Turecku většinou).<sup>328</sup>

Soud nicméně poznamenal, že nebyla dostatečně zohledněna náboženská diverzita v Turecku a že alevité neměli (dostatečně) zastoupení v učebnicích. Z tohoto důvodu dospěl

<sup>323</sup>Odst. 90–95, *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

<sup>324</sup>Odst. 97–100, *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

<sup>325</sup>Odst. 102, *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

<sup>326</sup>Prakticky opačné odůvodnění je možné najít ve společném nesouhlasném stanovisku, které sepsali soudci Wildhaber, Lorenzen, Birsan, Kovler, Steiner, Borrego Borrego, Hajiyev a Jebens. *Folgerø a další v. Norsko*, stížnost č. 15472/02 (2007).

<sup>327</sup>Odst. 56–57, *Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*, stížnost č. 1448/04 (2007).

<sup>328</sup>*Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*, stížnost č. 1448/04 (2007).

k závěru, že předmět náboženské kultury a etiky nenaplňoval kritéria objektivit, pluralismu a respektu k náboženskému přesvědčení pana Zengin.<sup>329</sup>

Pokud jde o druhou otázku, podle tureckého práva bylo možné dosáhnout osvobození od náboženské výuky (sunnitského islámu) pouze pro křesťany a židy; následovníci jiných věr a nauk museli podstoupit zvláštní zkoušku a uvést svoji náboženskou afilaci. Soud neshledal takový systém osvobození od výuky náboženství vhodným pro zajištění dostatečné ochrany rodičům, kteří by se legitimně domnívali, že způsob výuky daného předmětu staví děti do konfliktu mezi zachováváním věrnosti škole, nebo věrnosti vlastním hodnotám. Soud tedy jednohlasně rozhodl o porušení čl. 2 Prvního dodatkového protokolu.<sup>330</sup>

## 5.8 Závěr

Způsobu přítomnosti náboženství ve výchově a vzdělávání se oprávněně dostává stále více pozornosti. Souvisí to především s rostoucí náboženskou a kulturní diverzitou evropského obyvatelstva (do velké míry způsobenou zvýšenou mobilitou) a s uvědomováním si významu formování mladé generace. Nemalou roli také hraje množství lidí a institucí zapojených do vzdělávacího procesu, jejichž vliv je třeba poměřovat s právy rodičů na vzdělání dětí v souladu s jejich (náboženským) přesvědčením.

Evropský soud pro lidská práva se v této oblasti snaží v rámci přezkumu národních systémů dohlížet na to, aby informace týkající se náboženství byly poskytovány objektivním, kritickým a pluralitním způsobem. Vzhledem k tomu, že je možné poměrně jednoduše zpochybnit koncept objektivního pojednání náboženských otázek, bylo by vhodné přesunout pozornost ke zkoumání plurality zastoupených názorů a ke kvalitám (kvalifikaci) lidí je (re)prezentujících.

Navzdory tomu, že judikatura ESLP poskytuje ochranu zvýšenému důrazu na historická náboženství jednotlivých členských států, je stále viditelnější tendence k důkladnějšímu hodnocení přiměřeného zastoupení náboženství a filosofí v daném místě novějších nebo menšinových.

---

<sup>329</sup> *Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*, stížnost č. 1448/04 (2007).

<sup>330</sup> *Hasan a Eylem Zengin v. Turecko*, stížnost č. 1448/04 (2007).

## 6 Svoboda náboženství v. svoboda projevu

**Guernica or a bomb in a turban, does everything really have to be said?**

Yes, that's the way we do it here.

**Even if you know it's offensive?**

Offensive? That's something they'll just have to learn to live with. Politicians are insulted by cartoons every day. We live in a tolerant country and we can do that. Anyone who lives here must accept democracy the way we do it. In Europe, we didn't give in when the Nazis and fascists threatened us or when the communists were at the door. Another totalitarian force is attacking us now. Not the Muslims as a group, of course, but a handful of radicals. You don't give in to them. I am an atheist but I'm not anti-religion. Muslims as a group must realise that religion is a private matter.<sup>331</sup>

*Kurt Westergaard*

Musí být opravdu všechno řečeno? Musí mít všechny názory a postoje prostor pro vyjádření? I za cenu, že budou úmyslně zraňovat citění druhých lidí?

Tyto otázky se v různých obměnách neustále vracejí. V posledních letech jsou mimořádně aktuální pokud jde o vztah různých forem projevu, které si nárokují prostor pro svobodné šíření. Jde například o obecnou svobodu projevu a svobodu projevu náboženského, resp. zásahy svobody projevu do náboženského citění, které může být vnímáno jako neslučitelné s náboženskou svobodou.

Často napjaté vztahy na poli náboženského projevu a projevu o náboženství se samozřejmě realizují napříč celým veřejným prostorem. V právu pak na sebe mohou brát podobu konfliktu svobody náboženství a svobody projevu, tedy dvou základních práv zaručených Evropskou úmluvou (konkrétně články 9 a 10).

Při rozhodování konfliktních situací, v nichž figuruje svoboda (libovolného) projevu většinou nenastávají problémy s uchopením jednání, které je možno považovat za „projev“. Obtížným je především vyvažování pozitivních a negativních důsledků jednání, jež je jako projev uznáno.<sup>332</sup> A tomuto vyvažování je věnována následující kapitola.

<sup>331</sup>Výňatek z rozhovoru s Kurtem Westergaardem, dánským autorem karikatur proroka Muhammada, uskutečněný dva a půl roku po publikaci kontroverzních obrázků. Nanda Troost. "A totalitarian power threatens us in Europe". In: *de Volkskrant* (10. března 2008). URL: [http://www.volkskrant.nl/binnenland/article511506.ece/A\\_totalitarian\\_power\\_threatens\\_us\\_in\\_Europe](http://www.volkskrant.nl/binnenland/article511506.ece/A_totalitarian_power_threatens_us_in_Europe) (Navštíveno 28. 03. 2008).

<sup>332</sup>Petr Jäger a Pavel Molek. *Svoboda projevu. Demokracie, rovnost a svoboda slova*. Praha: Auditorium, 2007, s. 27–28.

## 6.1 *Church of Scientology v. Švédsko*

Jeden z prvních případů před ESLP hledajících ekvilibrium mezi svobodou projevu a náboženskou svobodou se týká Scientologické církve ve Švédsku. Její členové se cítili dotčeni „agitací“ publikovanou v místních novinách. Šlo o výrok profesora teologie, který při přednášce řekl: „Scientologie je tím nejnepravdivějším hnutím vůbec. Je to cholera duchovního života. Až tak nebezpečná je.“<sup>333</sup>

Evropská komise pro lidská práva uvedla, že žádná vyznávající skupina nemůže ze svobody náboženství vyvozovat svobodu od jakékoli kritiky. Komise nevyloučila možnost kritiky či „agitace“ proti církvi či náboženské skupině, pokud taková kritika či „agitace“ nedosahuje úrovně, která by mohla ohrozit svobodu náboženství, a pokud tolerance takového chování státními úřady nepůsobí odpovědnost státu.<sup>334</sup>

## 6.2 *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*

Otto-Preminger-Institut für audiovisuelle Mediengestaltung (OPI) oznámil sérii šesti veřejnosti přístupných promítání filmu *Das Liebeskonzil*, který natočil Werner Schroeter. Film zobrazuje Boha judaismu, křesťanství a islámu jakožto zjevně senilního starce klanějícího se ďáblu, se kterým si také vyměňuje hluboký polibek a nazývá jej svým přítelem. Další scény vyobrazují Pannu Marii, která dovoluje, aby jí byl předčítán obscénní příběh, nebo jak prožívá milostný vztah s ďáblem. Dospělý Ježíš je charakterizován jako mentálně retardovaný. V jedné scéně se dokonce se svolením Panny Marie mazlí s jejími nadry. Promítání takového filmu samozřejmě nebylo po vůli Innsbrucké diecézi, která se obrátila státního zástupce, jež následně inicioval trestní stíhání manažera OPI a postaral se o zabavení filmu.<sup>335</sup>

ESLP rozvinul argumentaci přítomnou v předcházejících judikátech<sup>336</sup> a uvedl, že ti, kdo se rozhodnou projevovat své náboženství (ať už jsou příslušníky menšiny či většiny) nemohou rozumně očekávat naprostou absenci kritiky. Musí tolerovat a přijímat odmítnutí druhých ve věcech víry stejně jako veřejné projevování doktrín nepřátelských k jejich víře. Nicméně způsob odporování a popírání jiných věr může vést k odpovědnosti státu, obzvláště pokud jde o pokojný výkon práv zajišťovaných čl. 9. V extrémních případech může být totiž důsledek použití některých metod popírání náboženských názorů až takový, že by mohl zabraňovat lidem zastávajícím takové názory držet se své víry a projevovat ji. Respekt k náboženskému cítění věřících garantovaný článkem 9 EÚLP<sup>337</sup> je

<sup>333</sup> *Church of Scientology a 128 jejích členů v. Švédsko*, stížnost č. 8282/78 (1980).

<sup>334</sup> *Church of Scientology a 128 jejích členů v. Švédsko*, stížnost č. 8282/78 (1980).

<sup>335</sup> *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994).

<sup>336</sup> *Church of Scientology a 128 jejích členů v. Švédsko*, stížnost č. 8282/78 (1980) a *Kokkinakis v. Řecko*, stížnost č. 14307/88 (1993).

<sup>337</sup> Soudcové Palm, Pekkanen a Makarczyk ve svém společném nesouhlasném stanovisku oponují před-

možno v daném případě legitimně považovat za porušený provokativními vyobrazeními objektů náboženského uctívání; taková vyobrazení je možno brát jako zákeřnosti proti duchu tolerance, který má být být jedním z rysů demokratické společnosti.<sup>338</sup>

Postup proti OPI byl tedy ospravedlněn ochranou občanů před urážkou jejich náboženského cítění veřejným projevem druhých a sledoval legitimní cíl podle čl. 10 odst. 2. Neboť kdokoliv vykonává práva a svobody obsažené v čl. 10 odst. 1, bere na sebe závazek vyvarovat se projevů bezdůvodně napadajících druhé a tak zasahujících do jejich práv; takové chování totiž nepřispívá žádné formě veřejné diskuse a nesměřuje k pokroku lidstva. Zásadně je možné v demokratické společnosti považovat za nezbytné sankcionování (předcházení) útoků(m) na objekty náboženského uctívání (za předpokladu přiměřenosti legitimnímu cíli).<sup>339</sup>

S takovými závěry nesouhlasili soudcové Palm, Pekkanen a Makarczyk, podle kterých by nemělo být ponecháno na státních úřadech, aby rozhodovaly o tom, jestli konkrétní projev je schopen přispět k nějaké formě veřejné diskuse či k pokroku lidstva; neboť takové rozhodnutí bude vždy vyjadřovat „ideu pokroku“ daných institucí. Navíc, pokud by takové zásahy byly činěny za účelem ochrany zájmů mocných v dané společnosti, asi těžko by se dalo očekávat, že daná opatření budou podporovat toleranci, na níž je demokratická společnost závislá. Tito tři soudcové navrhuji, že by mělo být povinností a odpovědností každého, kdo chce svobody projevu využít, aby se pokusil v rozumné míře předcházet újmám působeným druhým. Stát by mohl zakročít, až v případě, že by dotyčný nepodnikl nezbytné kroky nebo pokud by se jeho kroky jevily nedostatečnými.<sup>340</sup>

Soud také zopakoval, že pokud se týče mravů, není možno stanovit všeobecně platný význam náboženství v evropské společnosti.<sup>341</sup> Proto také není možné dospět k vyčerpávající definici jednání, jež představují dovolený zásah svobody projevu do náboženského cítění druhých. Je tedy nutné ponechat jednotlivým státům prostor pro uvážení (*margin of appreciation*) pokud jde o hodnocení takového zásahu.<sup>342</sup>

---

stavě, že by Úmluva mohla obsahovat právo na ochranu náboženského cítění. Takové právo totiž nemůže být odvozeno z náboženské svobody, jejíž součástí je právo vyjadřovat se kriticky o náboženských názorech druhých.

<sup>338</sup>Odst. 47, *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994).

<sup>339</sup>Odst. 48–49, *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994). Odst. 49, *Handyside v. Spojené království*, stížnost č. 5493/72 (1976).

<sup>340</sup>Nesouhlasné stanovisko, které sepsali soudci Palm, Pekkanen a Makarczyk, *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994).

<sup>341</sup>Viz *Müller a další v. Švýcarsko*, stížnost č. 10737/84 (1988).

<sup>342</sup>Odst. 50, *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko*, stížnost č. 13470/87 (1994).

### 6.3 *Dubowska a Skup v. Polsko*

Rozhodnutí ve věci *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko* motivovalo dva stěžovatele, aby se domáhali náboženského respektu jakožto pozitivního práva. Chtěli, aby stát (trestněprávně) zasáhl proti polskému časopisu *Wprost*, neboť publikoval na své obálce obrázek Matki Boskiej Częstochowskiej<sup>343</sup> v plynové masce. Důvodem pro takovou ilustraci byla snaha upozornit na vzrůstající rozsah znečištění vzduchu. Polská vláda se stížností dotčených lidí zabývala, ale rozhodla se nepodniknout proti časopisu žádné kroky. Evropská komise pro lidská práva zamítla stížnost jako zjevně nepodloženou, neboť náboženská svoboda stěžovatelů podle ní nebyla dotčena.<sup>344</sup>

### 6.4 *Windgrove v. Spojené království*

Případ podobný *Otto-Preminger-Institut v. Rakousko* se stal také v britském filmařském prostředí. Nigel Windgrove napsal scénář a odrežiroval krátký film (18 minut) nazvaný *Visions of Ecstasy*. Vyobrazuje v něm sv. Terezii z Avily prožívající extatické vize své *psyché* a Ježíše Krista; nutno poznamenat, že dané vize jsou převážně erotického charakteru. Z důvodu tvrzeného porušení trestněprávní normy (blasfemie) nebyl tento film povolen.<sup>345</sup>

ESLP přijal argumentaci British Board of Film Classification: cílem zákazu filmu byla ochrana proti zpracování náboženského tématu způsobem pobuřujícím ty, kteří mají pochopení pro křesťanský příběh a etiku, neboť tón daného zpracování byl opovržlivý, hanobící, urážlivý, sprostý a směšný. Podle Soudu tedy nepovolení krátkého filmu naplňovalo legitimní účel podle čl. 10 odst. 2. Legitimitu daného účelu nenarušovala ani diskriminační povaha britského zákona o blasfemii chránícího pouze anglikanismus.<sup>346</sup>

Pokud jde o (výjimečně užívanou) úpravu blasfemie jako takovou, Soud poznamenal, že v současnosti není obecná shoda v zemích Rady Evropy na tom, že by zákazy jistých publikací z důvodu blasfemie byly zbytečné v demokratické společnosti, a tedy v rozporu s Úmluvou. Soud opět zopakoval nezbytnost ponechání prostoru pro uvážení států v otázce mravů; takové uvážení nicméně spadá pod přezkum Soudu, což je více než nutné v případě norem týkajících se blasfemie, neboť rozsah tohoto pojmu je možno arbitrárně výrazně rozšiřovat.<sup>347</sup>

Oponující soudce Lohmus velmi správně poznamenal, že v případě předběžného zákazu (cenzury) dochází k zásahu do svobody projevu veřejnými orgány za účelem ochrany

<sup>343</sup> Jde o slavnou ikonu uctívanou v Polsku po staletí.

<sup>344</sup> *Dubowska a Skup v. Polsko*, stížnosti č. 33490/96 a 34055/96 (1997). Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 70.

<sup>345</sup> *Windgrove v. Spojené království*, stížnost č. 14719/90 (1996).

<sup>346</sup> *Windgrove v. Spojené království*, stížnost č. 14719/90 (1996).

<sup>347</sup> Odst. 57–58, *Windgrove v. Spojené království*, stížnost č. 14719/90 (1996).

náboženského cítění lidí, kteří se takového zásahu ani neměli možnost domáhat. Zásah je tedy založen na názoru veřejných orgánů, že ony nejlépe vědí jaké náboženské cítění a jakým způsobem nejlépe chránit. Skutečný názor „dotčených“ věřících však zůstává neznámým.<sup>348</sup>

### 6.5 *Í.A. v. Turecko*

Na uvedenou judikaturu navazuje případ tureckého vydavatele odsouzeného za blasfemii, neboť publikoval knihu „Zakázané fráze“. ESLP přijal za nesporné, že odsouzení vydavatele představovalo zásah do jeho svobody projevu stejně jako fakt, že daný zásah byl předepsán zákonem a sledoval legitimní cíl ochrany mravů a práv druhých. Spor se týkal otázky, jestli byl daný zásah nezbytným v demokratické společnosti. Soud poznamenal, že v daném případě nešlo jen o šokující komentáře či provokativní názory, ale také o urážlivý útok na Proroka islámu. Navzdory tomu, že v turecké společnosti věrné sekulárnímu principu je jistá tolerance kritiky náboženské doktríny, věřící se mohli cítit vystaveni bezdůvodnému útoku skrze následující pasáže: „Některá tato slova mu byla navíc vnuknuta vlnou jásotu v Aišině náručí. . . Boží posel porušoval půst sexuálním stykem před a po večeři. Muhammad nezakazoval sexuální styk s mrtvolou nebo s živým zvířetem.“<sup>349</sup>

Soud tedy považoval zásah proti vydavateli za přiměřený „naléhavé společenské potřebě“, kterou byla ochrana muslimů před útoky na věci, které považují za svaté. Turecké úřady nepřekročily prostor daný jim pro uvážení, a nedošlo k porušení čl. 10 EÚLP.<sup>350</sup>

### 6.6 Karikatury proroka Muhammada a další současné diskuse

Carolyn Evans poukázala na to, že přístup ESLP je poněkud nešťastný v tom, že má tendenci preferovat většinová náboženství či náboženské skupiny, které jsou připraveny reagovat na kritiku nebo posměch netolerancí a násilnostmi.<sup>351</sup> Na druhé straně spektra mají svůj osud jistý pokojné a mírumilovné skupiny: buď jsou považovány za fundamentalisty (především sekulární společnosti) – nebo za heretiky a odpadlíky (zapálenějšími spoluvěřícími). Navíc je často pro menší a neorganizovanější náboženské skupiny obtížnější domoci se ochrany svých práv a náboženského cítění, neboť stát se většinou stará především o to, aby nebylo zasahováno do výsostné sféry (historické) (ne)náboženské většiny.

<sup>348</sup>Odst. 3 nesouhlasného stanoviska, které sepsal soudce Lohmus, *Windgrove v. Spojené království*, stížnost č. 14719/90 (1996).

<sup>349</sup>Odst. 29, *Í.A. v. Turecko*, stížnost č. 42571/98 (2005).

<sup>350</sup>Odst. 30–32, *Í.A. v. Turecko*, stížnost č. 42571/98 (2005).

<sup>351</sup>Evans, *Freedom of Religion under the ECHR*, s. 71.



Rozsah svobody projevu a její možné limitace jsou předmětem stále nových diskusí jak v odborné literatuře, tak v médiích.<sup>352</sup> Za zmínku stojí především známý názor lorda Hoffmanna, který vyslovil v případě *R v. Central Independent Television plc*, neboť velmi dobře odráží problematické aspekty případů zmíněných v této kapitole. Lord Justice Hoffmann napsal:

Je mnoho (...) nadšených tvrzení o významu svobody projevu a tisku. Ale často jsou následovány odstavcem, který začíná slovem „nicméně“. Soudce pak pokračuje ve vysvětlování, že jsou jiné zájmy, které je třeba vyvážit proti svobodě tisku. (...) Avšak svoboda, která je omezena na to, o čem si soudce myslí, že je zodpovědné či ve veřejném zájmu, není svobodou. Svoboda znamená právo uveřejnit věci, o nichž si soudci a vláda myslí, s jakkoli dobrými pohnutkami, že by uveřejněny být neměly. Znamená právo říkat věci, které lidé se „zdravým rozumem“ považují za nebezpečné či nezodpovědné. Tato svoboda může být omezena jen výjimkami přesně danými právem.<sup>353</sup>

Tato svoboda však velmi často naráží na různé formy cenzury a sebecenzury. Po pádu komunismu se například rozšířil myšlenkový koncept politické korektnosti.<sup>354</sup> Jsou lidé, kteří tyto trendy vnímají jako hrozbu demokracii a snaží se s nimi nejen bojovat „umírněně provokativními“ projevy, ale chtějí testovat a znovu vytyčovat hranice arény veřejné diskuse. Mezi takové odvážlivce patří i výtvarník Kurt Westergaard citovaný v úvodu této kapitoly. Společně se svými kolegy publikoval dne 30. září 2005 12 karikatur (z nichž většina zobrazovala proroka Muhammada) v dánských novinách *Morgenavisen Jyllands-Posten*. Vzhledem k tomu, že pro většinu muslimů je nemyslitelné zobrazovat Proroka, dala se oprávněně očekávat bouřlivá reakce. Obzvláště když jedna z karikatur spojovala Proroka s terorismem.

Nejvíce medializovanou protestující skupinou byli samozřejmě fundamentalisté a radikálové organizující demonstrace a uchylující se k nejrůznějším formám násilného chování. Velká část muslimů a islámského světa však pokojně protestovala proti karikaturám i fundamentalismu v médiích, v rámci správních řízení a také před soudy.

Případem karikatur se (zatím) ESLP v merituu nezabýval. Stížnost podaná Maročanem a neziskovými organizacemi byla prohlášena za nepřípustnou, neboť Soud neshledal vazbu stěžovatele na relevantní členský stát, tedy Dánsko (*no jurisdictional link*).<sup>355</sup> Bylo by

<sup>352</sup>Přehledné shrnutí zájmů limitujících svobodu projevu viz Jäger a Molek, *Svoboda projevu*, s. 33–37 a Clayton a Tomlinson, *The Law of Human Rights*, s. 1009.

<sup>353</sup>Citováno podle Jäger a Molek, *Svoboda projevu*, s. 36–37 a Clayton a Tomlinson, *The Law of Human Rights*, s. 1009.

<sup>354</sup>Doris Lessing. “Language and the Lunatic Fringe”. In: *New York Times* (26. června 1992). URL: <http://www.nytimes.com/books/97/09/14/reviews/lessing-language.html> (Navštíveno 27. 06. 2009).

<sup>355</sup>*Ben El Mahi a další v. Dánsko*, stížnost č. 5853/06 (2006).

velmi zajímavé sledovat, jak by se soud vypořádal s meritem věci, které vykazuje značné podobnosti s již judikovanými případy – jen došlo ke změně okolností a o ochranu nežádají katolíci v Tyrolsku, ale muslimové v Dánsku. Je nicméně třeba poznamenat, že rozhodnutí zástupce veřejné obžaloby o zastavení trestního stíhání vedeného proti nakladateli bylo velmi dobře odůvodněno a bez větších potíží by se vešlo do prostoru vyhrazenému pro uvážení (*margin of appreciation*).

Soudní cestou se rozhodli jít také muslimové ve Francii (*Union des organisations islamiques de France* a *Ligue Islamique Mondiale*), neboť dvě karikatury byly otištěny v týdeníku *Charlie Hebdo*. Šéfredaktor magazínu, Philippe Val, však byl zproštěn obžaloby (potvrzeno odvolacím soudem).<sup>356</sup>

Na závěr diskusí o svobodě náboženství a svobodě projevu je možno připojit kritickou poznámku k tvorbě zpráv (*mediamaking*): náboženští radikálové a fundamentalisté jsou dostatečně akční, zajímaví a kontroverzní pro média, aby je dávala na titulní stránky a do hlavních vysílacích časů. Oproti nim lidé vyjadřující své umírněné či provokativní názory společensky přijatelnou cestou jsou umlčováni, aby náhodou neohrožovali náboženské citění svých spoluobčanů. Je tedy otázkou, nakolik je užitečné, efektivní a spravedlivé zasahovat proti těmto umírněnějším skupinám, které již přijaly za svůj západní způsob vedení polemiky. Protože ty opravdu nebezpečné ryby ze sítí unikají. . .

---

<sup>356</sup>“France: court confirms Charlie Hebdo editor’s acquittal over Mohammed cartoons”. Anglicky. In: *Reporters without Borders* (12. března 2008). URL: [http://www.rsf.org/article.php3?id\\_article=26198](http://www.rsf.org/article.php3?id_article=26198) (Navštíveno 25. 03. 2008).

## 7 Závěr

Svoboda myšlení, svědomí a náboženství je jedním ze základů demokratické společnosti. Na této formulaci Evropského soudu pro lidská práva se shodne jak většina myslitelů, tak institucí. Názory se však začínají různit, jakmile se dojde k obsahu této svobody, popř. k nutnosti vyvažovat náboženskou svobodu s jinými právy a svobodami.

Svoboda náboženství sdílí s náboženstvím velmi obtížnou definovatelnost, což se jeví jako obzvláště problematické pro právo. Většina přístupů promítajících se do (soudní) praxe se snaží manévrovat mezi extrémem přesné a předvídatelné definice – a přístupem považujícím za náboženství (víru) hodnou ochrany cokoliv, co si konkrétní subjekt zamane. Díky tomuto „manévrování“ je však spíše výjimkou najít koherentní přístup k dané problematice i v rámci jedné instituce, jako je třeba Evropský soud pro lidská práva.

Analýza řady případů, které stanuly před Evropským soudem pro lidská práva ukazuje, že oblastí, ze které pramení velká řada pnutí a střetů je rozlišování či nerozlišování mezi *forum internum* a *forum externum*. Je proto těžké představit si prohlubování svobody náboženství a její ochrany bez nalezení přístupu, který by se dokázal s tímto rozlišováním vypořádat způsobem, jež by ctil lidskou důstojnost, integritu a náboženské směřování každého individua.

Z analyzované judikatury vyplývá také nutnost (mezi)náboženského a (mezi)kulturního vzdělávání úředníků a soudců, kteří mají rozhodovat případy dotýkající se náboženské svobody a jejich projevů. Dobrý přehled v náboženské oblasti a vědomí plurality pohledů na každou otázku jsou nezbytnými předpoklady k tvorbě vyvážených a přesvědčivých rozhodnutí, která budou akceptovatelná pro obě strany.

S přijatelností a přesvědčivostí rozhodnutí souvisí také volba postupu, který není založen na předporozumění, že spor lze rozhodnout pouze ve prospěch či neprospěch jedné strany nebo principu. V otázkách dotýkajících se náboženství je třeba vyvažovat jednotlivá práva, svobody, principy a zájmy tak, aby rozhodnutí co nejlépe odpovídalo konkrétnímu skutkovému stavu.