

Právní koncepce kulturního konfliktu a její praktická aplikace*

Harald Christian Scheu**

1. Úvod

Evropské státy jsou ve stále větší míře konfrontovány s migrací z jiných kulturních okruhů. Ani restriktivní migrační politika Evropské unie a jejích členských států nemůže v současné době efektivně bránit dalšímu nárůstu počtu migrantů hlásících se k odlišným kulturním a právním představám. Integrace příslušníků různých etnických komunit, které se vytvářely a stabilizovaly v důsledku nedávné migrace, do větší nové společnosti evropských států je jednou z klíčových výzev současné doby.

V praxi se jedná o složité sociální procesy, které se týkají širokého spektra oblastí jako jsou např. školství, zaměstnání, přístup k systému sociálního zabezpečení, bydlení, ale také konkrétní vztahy mezi členy odlišné etnické komunity na jedné straně a příslušníky větší nové společnosti na straně druhé. V rámci těchto integračních procesů nezřídka dochází ke střetům odlišných kulturních a právních hodnot, které vyžadují řešení v souladu s principy demokracie, právního státu a ochrany základních lidských práv a svobod.

V této souvislosti je třeba připomenout velkolepou mezinárodní konferenci uspořádanou rakouským předsednictvím EU v roce 2006. Ve dnech 27. až 28. ledna 2006 se pod heslem *The Sound of Europe* sešli vybraní představitelé nejvýznamnějších institucí EU a členských států.¹ Hlavním předmětem konference byla otázka evropské identity a identifikace s Evropou. Podle očekávání se shodli účastníci na tom, že hlavní charakteristika Evropy spočívá v rozmanitosti tradic a bezpříkladném kulturním bohatství. Opakovaně byla také pomocí pestrých metafor vyzdvihována údajná schopnost Evropy spojovat různorodost a jednotu.

Avšak až na závěr konference jeden z nejuznávanějších odborníků na islám Bassam Tibi položil otázku, která byla během celé akce poněkud opomíjena. Tibi připomněl, že v Evropě žije okolo 21 milionů muslimů, a přesto nebyl k panelovým diskusím přizván zástupce muslimů. Na otázku, zda součástí evropské identity je také islám, odpověděl nizozemský premiér Balkenende tvrzením, že kulturní rozmanitost Evropy zahrnuje také muslimský prvek.²

Ve svých četných pracích o multikulturalismu Tibi soustavně zdůrazňuje, že vztah k islámu bude klíčovou otázkou pro Evropu 21. století. Vzhledem k požadavkům některých radikálních imámů, kteří volají po zavedení islámského práva šaría v Evropě, a k velmi citlivé otázce možného přistoupení Turecka do EU vidí

Tibi jen dvě hlavní možnosti: buď se Evropě podaří europeizace islámu v tom smyslu, že muslimové v Evropě přijmou standardní evropské hodnoty demokracie a lidských práv, či Evropa bude islamizována.³

Co se týče otázky standardních evropských hodnot, zavedl sám Tibi již v 90. letech často diskutovaný a zčásti velmi kritizovaný pojem *Leitkultur* a označil za hlavní prvky této kultury přednost rozumu před náboženským zjevením (tj. odmítnutí absolutní pravdy), individuální lidská práva (včetně svobody vyznání a oddělení státu od církve), pluralismus a toleranci.⁴

Brzy se ovšem ukázalo, že koncepce *Leitkultur*, jejímž původním zaměřením je spíše identifikace a následná ochrana určitých klíčových hodnot evropské identity, byla také lehce zneužitelná. Zejména v německé politické debatě si „ochranu vedoucí kultury“ jako populistické heslo zvolili zástupci krajní pravice. Odkaz na *Leitkultur* byl tedy chápán jako argument pro omezování projevů kulturních odlišností. Tato deformace pojmu byla obzvlášť zářející vzhledem k tomu, že koncepce, která byla do odborné diskuse zavedena Bassamem Tibim, zahrnuje mezi evropské hodnoty mimo jiné také zásadu nediskriminace a boj proti rasové, etnické či náboženské intoleranci.

Na pozadí intenzivní filozofické debaty se otázky týkající se kulturních odlišností a postavení nových etnických komunit v Evropě staly také předmětem diskuse mezi právníky. Různé soudní případy v evropských státech jasně dokumentovaly, že kulturní konflikty nejsou pouze abstraktním pojmem či předmětem politologických a sociologických studií, ale mají svůj konkrétní význam také v kontextu interpretace a aplikace práva. V celé řadě svých rozhodnutí potvrdily soudy v evropských státech právní význam určitých klíčových hodnot, které lze považovat za součást evropské právní kultury.

Analýza právního pojetí kulturního konfliktu je cílem tohoto příspěvku. V první části studie bude třeba vymezit kulturní konflikty vůči jiným právním sporům týkajícím se výkladu základních práv a svobod. V rámci této diskuse se vrátíme k otázce, nakolik se představa jakési vedoucí kultury (*Leitkultur*) promítá do právního řešení kulturních konfliktů. V druhé části se budeme zabývat konkrétními projevy kulturních konfliktů v sociální a právní praxi. Výchozím bodem bude přitom soudní spor jako určitá krystalizace odlišných kulturních zájmů a jejich racionální argumentace.

2. Právní pojetí kulturního konfliktu

Výraz „kultura“ se vymyká přesné právní definici. Celá řada mezinárodních dokumentů o lidských právech sice obsahuje pojem kultury, jeho definici ovšem implicitně předpokládá. Jako příklad lze uvést Všeobecnou deklaraci lidských práv z roku 1948, která jako první universální dokument věnovaný mezinárodní ochraně lidských práv obsahuje ustanovení čl. 22, podle kterého každý člověk má nárok na to, aby mu byla zajištěna mimo jiné také kulturní práva, nezbytná k jeho důstojnosti a svobodnému rozvoji jeho osobnosti.

Kulturní práva byla také zformulována se zvláštním zřetelem na postavení národnostních menšin. Podle klíčového ustanovení čl. 27 Mezinárodního paktu o občanských a politických právech z roku 1966 nebude ve státech, kde existují etnické, náboženské nebo jazykové menšiny, jejím příslušníkům upíráno právo, aby spolu s ostatními příslušníky menšiny užívali své vlastní kultury, vyznávali a projevovali své vlastní náboženství nebo používali svého vlastního jazyka. Explicitní definice kultury či kulturních práv však není obsažena ani v Mezinárodním paktu o občanských a politických právech, ani v Mezinárodním paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech, který již podle svého názvu má k pojmu kultury velice blízko.

Definicí pojmu kultury se na mezinárodní úrovni tradičně zabývá také UNESCO, tj. Organizace spojených národů pro výchovu, vědu a kulturu. Za vrchol jejího dosavadního snažení lze považovat uzavření Úmluvy o ochraně a podpoře rozmanitosti kulturních projevů v roce 2005. Nemožnost zredukovat celou komplexitu pojetí kultury do jedné přehledné definice vyřešili autoři této úmluvy zavedením osmi různých kategorií: kulturní rozmanitost, kulturní obsah, kulturní projevy, kulturní činnosti, statky a služby, kulturní odvětví, politiky a opatření v oblasti kultury a „interkulturalita“. Podle čl. 4 odst. 1 zmíněné úmluvy označuje výraz „kulturní rozmanitost“ mnohočetnost forem, jejichž prostřednictvím se kultury skupin a společností mohou vyjadřovat, přičemž tyto projevy jsou dále šířeny ve skupinách a společnostech i mezi nimi. Podle citovaného ustanovení se kulturní rozmanitost neprojevuje pouze v rozličných způsobech, které vyjadřují a obohacují kulturní dědictví lidstva a šíří jej svou různorodostí kulturních projevů, nýbrž i různými způsoby umělecké tvorby, produkce, šíření, distribuce a zábavy bez ohledu na použité prostředky a technologie. Ani tato upřesnění v úmluvě UNESCO z roku 2005 nelze považovat za nosnou definici pojmu kultury v právním smyslu.

Na druhé straně však existuje řada definic používaných v oblasti sociálních věd a zejména etnologie. Komplexní pohled na jednotlivé definice by jistě překročil rámec této studie. Pro naše účely lze shrnout, že se z etnologického hlediska nahlíží na kulturu jako na komplexní celek nejrůznějších projevů hmotných

a duševních aktivit určité sociální skupiny či společnosti. Součástí těchto projevů jsou vždy také systémy hodnot a norem.

Ovšem ne každý spor týkající se výkladu a aplikace norem může být současně považován za kulturní konflikt. Takové široké pojetí kulturního konfliktu by nebylo v praxi vůbec použitelné. Je tedy nutné určit specifické prvky a znaky kultury, které se typicky promítají do právních sporů. Kritériem kulturního konfliktu v právním smyslu je jen taková kulturní odlišnost, která se uvádí jako argument v konkrétním právním sporu. V praxi se zpravidla jedná o sporný výklad např. náboženské svobody, práva na soukromý a rodinný život, svobody projevu či obecné zásady nediskriminace.

Toto pojetí kulturního konfliktu navazuje na práci nizozemského sociologa den Hollandera, který v komplexní studii z roku 1955 rozlišoval mezi třemi formami kulturního konfliktu: zaprvé konflikty mezi kulturami, za druhé konflikty uvnitř jedné kultury a za třetí konflikty, které se v důsledku různých kulturních vlivů projevují v samotném člověku.⁵ Zejména v druhé a třetí formě kulturního konfliktu den Hollander naznačuje, že kultury v daném smyslu nejsou zcela homogenní či monolitické a konflikty se odehrávají nejen mezi příslušníky různých etnických a náboženských komunit, ale také mezi členy jedné takové skupiny navzájem, jako v případě diskusí o zavedení nových či zachování starých prvků určité identity.

Z analýzy Holländera dále vyplývá, že kulturní argument nemusí být hlavní motivací účastníků právního sporu. Proto sám den Holländer preferoval použití výrazů „náboženský konflikt“, „jazykový konflikt“ či „ideologický konflikt“. Pojem kulturního konfliktu používal pouze v případě, že dominantním faktorem konfliktu byl střet celého souboru kulturních prvků.⁶

Souvislostí mezi sociologickým a právním pojetím kulturního konfliktu se v roce 2000 intenzivně zabýval švýcarský odborník na mezinárodní právo Walter Kälin. Podle Kälina se kulturní konflikty v právním smyslu týkají právních sporů o lidských právech a základních svobodách, ve kterých se proti zásahům ze strany státní moci brání příslušníci odlišných etnických skupin odkazem na kulturní specifika.⁷ Jinými slovy, účastník kulturního konfliktu ve sporu se státem argumentuje právem na kulturní odlišnost.

Kälin upozornil na to, že takové pojetí kulturního konfliktu vychází vždy z poměru mezi většinou a menšinou. Přitom zdaleka nejde jen o tradiční národnostní menšiny, které svou kulturní odlišností odůvodňují specifická jazyková práva, práva v oblasti školství či v otázce teritoriální autonomie. Podle Kälina získávají stále větší význam konflikty, do kterých jsou zapojováni příslušníci nových menšin, tzn. takových komunit, které se na území evropských států utvořily teprve v důsledku nedávné migrace z mimoevropských oblastí.

V právní praxi evropských států je tato koncepce kulturního konfliktu zřejmě nejnosiější, protože pokrývá široké spektrum konfliktních situací, jako např. v oblastech stavby mešit a minaretů, rituálního usmrcování zvířat, náboženských svátků, nošení náboženských symbolů ve veřejných školách či trestních řízení o nábožensky či kulturně motivovaných trestných činech. Všechny tyto případy mohou alespoň teoreticky mít podobu soudních sporů, ve kterých jsou příslušné národní či mezinárodní soudní orgány povolány k výkladu základních práv souvisejících s kulturní odlišností.

V rámci praktické aplikace práva na kulturní odlišnost soudní orgány zpravidla přihlížejí k právním principům, které považují za nezpochybnitelné. Kulturní konflikty se totiž vyznačují především konfrontací mezi kulturními a náboženskými zájmy určité menšiny na jedné straně a klíčovými zájmy a hodnotami většinové společnosti na straně druhé. Také v právní argumentaci se tedy objevují momenty *Leitkultur*.

V této souvislosti je nutné připomenout koncepci *ordre public*, která pochází z mezinárodního práva soukromého a slouží jako obrana proti nežádoucím účinkům použití cizího práva.⁸ Podle ustanovení § 36 zákona o mezinárodním právu soukromém a procesním⁹ nelze právního předpisu cizího státu použít případě, že by se účinky tohoto použití přičily takovým zásadám vlastního právního řádu, na nichž je nutno bez výhrady trvat. Tzv. výhrada veřejného pořádku se týká nejen otázky aplikovatelnosti cizího práva v řízení před národním soudem (tzn. práva materiálního), ale také uznání a výkonu cizích soudních rozhodnutí (tzn. práva procesního).¹⁰

Problematika kolize principů dvou právních řádů či právních kultur má v mezinárodním právu soukromém poměrně dlouhou historii. Jako příklady lze uvést konfiskace majetků provedené po ruské revoluci a jejich uznání před národními soudy např. ve Francii a ve Velké Británii. Zejména francouzské soudy odkazem na základní principy uznaly jen takové akty cizích států, kterými do majetku zasáhly ve veřejném zájmu a za přiměřenou náhradu.¹¹

Koncepce *ordre public* ovšem není jen záležitostí konkrétního národního právního řádu. Odborné studie jasně dokazují zřetelnou internacionalizaci a europeizaci výhrady veřejného pořádku. Značný vliv na současné chápání *ordre public* např. v oblasti rodinného práva měla zejména judikatura štrasburských orgánů (tj. Evropské komise pro lidská práva a Evropského soudu pro lidská práva) k výkladu Evropské úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod z roku 1950 (dále jen EÚLP) a také praxe komunitárního práva.¹² Vedle národního *ordre public* proto existuje také mezinárodní a evropský *ordre public*,¹³ jehož hlavním pramenem nejsou pravidla soukromého práva, ale klíčové zásady mezinárodní a evropské ochrany lidských práv a základních svobod.

Pojem *ordre public* v tomto smyslu označuje určitý minimální standard, ze kterého nelze učinit výjimky ani ve prospěch respektování kulturní odlišnosti. V praxi kulturního konfliktu je tedy třeba vymezit ty aspekty kulturní odlišnosti, které lze aplikovat v souladu s veřejným pořádkem, vůči těm, které je třeba odmítnout. Ve většině případů přitom nejde o konflikty, které jsou výsledkem kolize různých vnitrostátních koncepcí ve smyslu mezinárodního práva soukromého, ale o právní spory, do kterých jsou zapojováni příslušníci odlišných etnických či náboženských komunit na území jednoho státu.

3. Kategorie kulturních konfliktů

Výše popsaná koncepce kulturního konfliktu se promítá do různých oblastí sociálního života. Problém kulturní odlišnosti se týká migrujících pracovníků, kteří v daném státě pobývají jen krátkodobě, stejně jako přistěhovalců, kteří po určité době pobytu získali občanství svého nového státu, či jejich dětí, které se na území svého státu již narodily. Všechny uvedené skupiny se týká otázka nošení islámského šátku v různých veřejných oblastech či ochrany dětí před nuceným manželstvím.

Walter Kälin ve své již výše citované studii navrhl členit kulturní konflikty podle tří základních sfér, přičemž se inspiroval teoretickými pracemi Hannah Arendtové¹⁴ a švýcarského antropologa Hanse-Rudolfa Wickera.¹⁵ Podle Kälina je hlavním znakem „státní sféry“ konfrontace soukromých osob s různými projevy státní moci (např. během vojenské služby, jako účastníci soudního řízení či ve výkonu trestu), ve „veřejné sféře“ je hlavním faktorem vyrovnání různých odlišných zájmů (např. ve škole či na pracovišti) a „soukromá sféra“ je místem úzkých mezilidských vztahů v rámci autonomie jednotlivců (např. rodinné vazby, přátelství či sociální procesy uvnitř etnických a náboženských komunit).¹⁶ Kulturní konflikty v právním pojetí se odehrávají ve všech uvedených sférách.

Kulturní konflikty lze ovšem kategorizovat také jinak. Rozhodujícím momentem může být otázka, vůči komu příslušník určité etnické či náboženské komunity prosazuje svůj právní nárok odůvodněný kulturní odlišností. Ve smyslu tradiční koncepce lidských práv je jednotlivec nositelem konkrétního oprávnění ve vztahu ke státní moci. Tento poměr mezi jednotlivcem a státem se v případě občanských a politických práv z velké části vyznačuje zákazem státních zásahů do chráněných zájmů člověka, jako jsou např. život, lidská důstojnost, osobní svoboda, soukromý a rodinný život či svoboda projevu. Ve vztahu mezi jednotlivcem a státem může koncepce lidských práv ovšem vyústit též do pozitivních povinností ze strany státní moci, jako např. v souvislosti se zabezpečením určitých sociálních standardů (práce, bydlení, zdraví). Kromě toho příslušníci

etnických či náboženských komunit namítají nároky vyplývající z kulturní odlišnosti často také vůči jiným soukromým osobám či institucím, někdy dokonce vůči členům vlastní rodiny.

3.1 Kulturní konflikty a zákaz diskriminace

Co se týče zákazu přímé diskriminace ze strany státu, jsou mezinárodní standardy velmi jasné. Podle čl. 1 odst. 1 Mezinárodní úmluvy o odstranění všech forem rasové diskriminace z roku 1965 zahrnuje pojem zakázané rasové diskriminace „jakékoli rozlišování, vylučování, omezování nebo zvýhodňování založené na rase, barvě pleti, rodovém nebo národnostním nebo etnickém původu, jehož cílem nebo následkem je znemožnění nebo omezení uznání, užívání nebo skutečňování lidských práv a základních svobod na základě rovnosti v politické, hospodářské, sociální, kulturní nebo v kterékoli jiné oblasti veřejného života“.

Další ustanovení zakazující diskriminaci jsou obsažena např. v Mezinárodním paktu o občanských a politických právech z roku 1966 (čl. 2 a 26) a v EÚLP (čl. 14 a dodatkový protokol č. 12). Z těchto norem vyplývá, že v rozporu s mezinárodním právem není rozlišování, které se zakládá na rozumných a objektivních důvodech, slouží legitimnímu účelu a je ve vztahu k dosažení tohoto cíle přiměřené.¹⁷ Vzhledem k tomu, že hodnocení legitimacy cíle a zejména přiměřenosti opatření může být v konkrétních případech těžkým úkolem, poskytují mezinárodní kontrolní orgány smluvním státům určitý prostor volného uvážení (*margin of appreciation*).¹⁸

Složitější než případy přímé diskriminace je v právní praxi otázka nepřímé či skryté diskriminace, kdy se konkrétní opatření státu na první pohled sice jeví jako neutrální, ve skutečnosti má však odlišné dopady na příslušníky většiny a menšiny. Hlavní znaky nepřímé diskriminace a kritéria jejího posouzení byly zformulovány především v souvislosti s problematikou rovnosti mužů a žen. Tyto zásady vypracované mezinárodními kontrolními orgány jsou však z velké části aplikovatelné také v případech týkajících se znevýhodňování příslušníků tradičních národnostních menšin a členů odlišných etnických či náboženských komunit.

Postoj kontrolních výborů OSN nebyl v otázce zákazu či přípustnosti nepřímé diskriminace vždy jednotný. Zatímco např. Výbor pro odstranění rasové diskriminace a Výbor pro odstranění diskriminace žen již v 90. letech považovaly nepřímou diskriminaci za porušení příslušných mezinárodních závazků, Výbor pro lidská práva poměrně pozdě uznal koncepci nepřímé diskriminaci a její rozpor s ustanoveními Mezinárodního paktu o občanských a politických právech.¹⁹ Určité problémy s pojmem nepřímé diskriminace měl zřejmě také Evropský soud pro lidská práva, který až od roku 2001 uznává, že obecná politika mající nepřímě-

řeně nevýhodný dopad jen na určitou skupinu může být porušením zákazu diskriminace. Současně však dodal, že pouhé statistické výkyvy nejsou jako důkaz nepřímé diskriminace dostačující.²⁰

Nejednotný přístup Evropského soudu pro lidská práva vyvrcholil v případě romských dětí proti České republice,²¹ ve kterém stěžovatelé namítli, že jejich umístěním do zvláštních škol došlo k diskriminaci v souvislosti s výkonem práva na vzdělání. Tvrdili, že byla porušena mimo jiné jejich práva podle čl. 14 EÚLP a čl. 2 prvního dodatkového protokolu k EÚLP. Klíčovým problémem tohoto případu souvisejícího s kulturní odlišností etnické skupiny se stala otázka nepřímé diskriminace a jejího dokazování. Zatímco podle oficiálních statistik romské děti tvořily v některých českých zvláštních školách 80-90% všech žáků, Česká republika se hájila tím, že při zařazování dětí do těchto škol nehrálo etnické kritérium žádnou roli. Sedmičlenný Senát v únoru 2006 dospěl k závěru, že oficiální statistiky nejsou dostatečným důkazem nepřímé diskriminace a že proto nepřímá diskriminace vůči stěžovatelům nebyla prokázána.

Jinak ovšem celou věc posoudil sedmnáctičlenný Velký senát, kterému byl případ postoupen ve smyslu čl. 43 EÚLP. Ve svém rozsudku ze dne 13. listopadu 2007 Velký senát argumentoval, že jakmile bylo *prima facie* prokázáno odlišné zacházení, je na státě, aby uvedl ospravedlňující důvody pro toto rozlišování. Na základě výmluvných statistik vyjadřujících vysoké procentuální zastoupení romských dětí v českých zvláštních školách Velký senát připustil přechod důkazního břemena na Českou republiku a rozhodl, že rozlišování mezi romskými a neromskými dětmi v České republice nebylo založeno na objektivních a rozumných důvodech. Česká republika tedy odpovídala za porušení práv stěžovatelů.

Konečný rozsudek Evropského soudu pro lidská práva ve věci romských dětí proti České republice může mít do budoucna obrovský význam pro jiné etnické a náboženské komunity, které stojí na okraji společnosti a jsou konfrontovány se sociální a ekonomickou marginalizací. Výrazné statistické výkyvy v neprospěch takových skupin mohou být indikátorem nepřímé diskriminace.

Další případy nepřímé diskriminace příslušníků odlišných náboženských menšin se týkaly např. vystavování průkazů. Největší islámské sdružení v Německu Milli Görüs (IGMG)²² na svých stránkách informuje o tom, že německé úřady opakovaně odmítly vystavit osobní průkazy muslimským ženám, které na předložené fotografii nosily islámský šátek.²³ Úřady se přitom odvolávaly na vládní nařízení, podle kterého žadatel o průkaz musel být na fotografii zobrazen bez pokrývky hlavy. Ačkoliv dané ustanovení poskytovalo příslušným orgánům prostor pro udělení výjimky, nebyla tato možnost nikdy využita ve prospěch muslimek.²⁴

Přítom správní soud ve Wiesbadenu rozhodl již v roce 1984 o tom, že pokrývka hlavy nebrání jednoznačné identifikaci konkrétní osoby. Náboženská svoboda podle soudu za takových okolností vyžaduje zohlednění potřeb příslušnic náboženských komunit a poskytnutí výjimky.²⁵ K podobnému závěru dospěl v roce 1989 také správní soud v Berlíně, podle kterého náboženská svoboda zahrnuje respektování náboženských tradic a zvyklostí, včetně náboženských předpisů v oblasti oblékání na veřejnosti.²⁶

Přes tato směřodatná soudní rozhodnutí pokračovala na úrovni orgánů příslušných pro vystavování průkazů a cestovních dokladů diskuse o přípustnosti fotografií, na kterých byly muslimské ženy zobrazeny s islámským šátkem. Ještě v roce 2003 odmítl městský úřad v Baunatalu vystavit cestovní pas německé státní příslušnici tureckého původu, která předložila fotografii s islámským šátkem. Ta se obrátila na správní soud v Kasselu, který znovu potvrdil relevanci náboženské svobody v tomto případě a zavázal správní orgán k vystavení cestovního pasu.²⁷ Město Baunatal se proti tomu rozsudku sice odvolalo ke správnímu soudnímu dvoru za spolkovou zemi Hesensko, ten ovšem rozhodnutí nižší instance nezrušil a naopak potvrdil právo muslimek na předkládání fotografií s islámským šátkem pro účely žádosti o vystavení osobních dokladů.²⁸

Obecný zákaz fotografií s pokrývkou hlavy je typickým příkladem nepřímé diskriminace, protože má nepřiměřený dopad na příslušnice odlišných náboženských komunit. Německé soudy v citovaných rozsudcích problematiku diskriminace správně řešily v souvislosti s ústavně zaručenou náboženskou svobodou. Rigidní trvání správních úřadů na stejném postupu vůči všem žadatelům o osobní průkaz bylo považováno za porušení základních práv.

3.2 Kulturní konflikty a pozitivní povinnosti státu

Odkaz na kulturní odlišnost v praxi neslouží jen jako obrana proti zásahům státních orgánů, ale také jako argument pro pozitivní povinnosti států. Kálin uvedl s ohledem na situaci muslimských přistěhovalců ve Švýcarsku a dalších evropských státech řadu případů týkajících se konkrétních nároků v oblasti výkonu trestu. Vyvstala např. otázka, zda muslimští trestanci mají mít právo na společnou páteční modlitbu v rámci vězení. Kálin správně poznamenal, že Spolkový soud jako nejvyšší soudní orgán ve Švýcarsku vykládal náboženskou svobodu nikoliv jako zákaz případného zásahu do práva příslušníka náboženské komunity, ale jako podklad pro pozitivní nárok.²⁹ Poskytování možnosti účastnit se pravidelné páteční modlitby pro trestance totiž vyžadovalo ze strany státních orgánů konkrétní kroky, jako jsou např. příprava vhodné místnosti či dodatečné hlídací služby. Do kategorie pozitivních

povinností spadá také zajišťování pokrmů podle náboženských předpisů ve vězeních či nemocnicích.

Thomas Lemmen argumentoval, že muslimská duchovní péče ve státních ústavech má zahrnovat do držování stravovacích předpisů, zřízení prostoru pro společnou modlitbu, možnost účastnit se páteční modlitby a také komunikace s kompetentními duchovními v náboženských záležitostech. Lemmen ovšem současně kritizoval, že podle německé praxe zajišťují duchovní péči o muslimské trestance především spolupracovníci oficiálních tureckých organizací, kteří jsou podřízeni dozoru ze strany tureckých konzulátů.³⁰ Lze jistě pochybovat o tom, zda zapojení oficiálních činitelů cizích států do řešení situace etnických a náboženských komunit je vhodným prostředkem, zejména v případě, že dotýčný cizí stát rozhodně není ve všech aspektech vzorem demokracie a kulturního pluralismu.

Hranice mezi (pasivním) respektováním kulturní autonomie na jedné straně a pozitivními opatřeními ve prospěch odlišných kulturních komunit na druhé straně není vždy pevně dána. Princip neutrality a aktivní postoj se prolínají v celé řadě záležitostí, jako jsou např. stavba a provoz mešit či zřízení hřbitovů podle náboženských předpisů. V České republice se stavba mešit dosud nestala předmětem soudního rozhodování. Přesto i zde byla stavba dvou mešit v Brně (1998) a v Praze (1999) provázána počátečními protesty místních obyvatel.³¹

Zatímco většina mešit v Německu je navenek nenápadným místem, které nezúčastněný občan může jen stěží poznat jako sakrální stavbu, vyvolává v evropských státech budování reprezentativních mešit v orientálním stylu a někdy včetně minaretů větší rozruch. Je pochopitelné, že se otázka stavby mešit stala také důležitým tématem tzv. Německé islámské konference (*Deutsche Islam Konferenz*), která byla v roce 2006 zřízena Spolkovým ministerstvem vnitra jako diskusní fórum zabývající se integrací muslimů do německé společnosti. Formálního dialogu, kterému předsedá ministr vnitra, se účastní 15 zástupců německých státních orgánů a 15 zástupců muslimských komunit.³² Na třetí schůzi Německé islámské konference v březnu 2008 se účastníci dohodli, že budování nových reprezentativních mešit je důležitým krokem na cestě k integraci muslimů, protože mešita dokumentuje trvalou přítomnost náboženských komunit.³³

Konkrétní rozhodnutí o stavbě mešit, které záleží na příslušných správních orgánech a na případných právních krocích ze strany místních obyvatel, je v praxi složitější než obecná politická deklarace. Judikatura německých soudů proto není v této otázce jednotná. Spolkový správní soud v roce 1992 řešil případ, ve kterém soused právně napadl rozhodnutí místních orgánů o povolení stavby mešity v residenční čtvrti. Žalobce argumentoval, že provoz mešity povede nutně k dramatickému nárůstu dopravy, na který městská část nebyla připravena. Spolkový správní soud žalobu od-

mítl s tím, že případné narušování sousedů je jen nepatrné a že proto náboženská svoboda v daném případě převažuje nad zájmy sousedů pozemku. Žalobce se však odvolal k vyšší instanci, tj. Spolkovému soudnímu dvoru pro federální zemi Baden-Württemberg. Ten zrušil rozhodnutí správního soudu, protože považoval narušení sousedů v době ranní modlitby za nepřiměřené. Poslední slovo v této kauze měl ovšem Spolkový ústavní soud, který nakonec dal za pravdu argumentům stavitelů mešity a konstatoval, že sousedé musejí akceptovat takovou úroveň narušení, která je běžná pro okolí sakrálních staveb. Negativní dopady provozu mešity byly podle Spolkového ústavního soudu značně limitovány (jen zhruba tři měsíce za rok a vždy pouze na 30 minut).³⁴

Zatímco se v diskusi o stavbě mešit a minaretů v posledních letech objevuje stále více emocí, je tradičním bitevním polem kulturních konfliktů oblast školství. Spory se v praxi týkají např. nošení islámského šátku a používání dalších náboženských symbolů ve třídách či osvobození dětí příslušejících k jiným náboženským komunitám z tělesné výchovy či školních výletů. Ke konfliktům dochází ve státech, které pro veřejné školství zastávají ve smyslu *laicité* striktní odluku státu od církve, stejně jako v zemích, kde ve školách cíleně vyučují nábožensky motivovaný hodnotový systém. V oblasti výchovy a vzdělání dětí zřejmě nelze střetům odlišných kulturních koncepcí zcela zabránit,³⁵ přičemž cílem právního řešení těchto střetů musí být správná rovnováha dotčených zájmů.

Do obecného povědomí veřejnosti se dostala problematika nošení islámského šátku ve školách, a to jak ze strany učitelů, tak i ze strany žáků a studentů. Zatímco Francie přísně aplikuje zásadu *laicité* striktní a zakazuje všem státním zaměstnancům včetně učitelů veřejných škol nošení jakýchkoli náboženských symbolů, je přístup jiných evropských států liberálnější. V Rakousku je islám již od roku 1912 oficiálně uznán jako náboženství, což implikuje též možnost nošení muslimských symbolů včetně šátku ve veřejných školách. Islámský šátek je dnes také u velké části mladých muslimek v Rakousku samozřejmou součástí oblékání.³⁶ Podobnou vstřícností se tradičně vyznačují také skandinávské země.

Složitější je situace např. ve Švýcarsku a Německu. V roce 1997 švýcarský Spolkový soud zamítl žalobu muslimské učitelky ze Ženevy, které příslušné úřady zakázaly nošení šátku. Spolkový soud dospěl k závěru, že islámský šátek představuje silný náboženský symbol, který může urazit náboženské citění žáků. Současně zdůraznil význam náboženské neutrality státu, která má v tomto konkrétním kontextu veřejné školy přednost před náboženskou svobodou.³⁷

Poté, co se dotyčná muslimka obrátila se svojí stížností do Štrasburku, rozhodl Evropský soud pro lidská práva v únoru 2001, že zákaz islámského šátku není v rozporu s náboženskou svobodou stěžovatelky ve

smyslu čl. 9 EÚLP, protože zásah byl proveden na základě zákona, sledoval legitimní cíl a byl přiměřený ve vztahu k tomuto cíli. Evropský soud pro lidská práva uznal, že v daném případě muslimská učitelka konfrontovala s náboženskou symbolikou děti ve věku od 4 do 8 let, které byly ve svém vztahu k náboženství lehce ovlivnitelné.³⁸

Již v roce 1988 se problematikou nošení islámského šátku zabýval také německý Spolkový správní soud, který argumentoval tím, že nošení určitého oblečení může mít náboženský význam. Manifestace náboženského vyznání ze strany učitele podle soudu však koliduje s negativní náboženskou svobodou žáků, kteří mají právo nebyť konfrontováni s takovou symbolikou.³⁹ Daný rozsudek ponechal poměrně velký prostor pro vlastní uvážení příslušných státních orgánů, protože v praxi může být sporné, zda nošení islámského šátku v konkrétní situaci zasahuje do práv žáků. Judikatura německých soudů v následujících letech proto opět nebyla jednotná.

Směrodatný rozsudek přijal Spolkový ústavní soud až v roce 2003. V tomto případě německá státní příslušnice afgánského původu žalovala federální zemi Baden-Württemberg za to, že v roce 1998 nezískala post učitelky na základní a střední škole. Příslušný školský úřad své rozhodnutí odůvodnil tím, že uchazečka nosila islámský šátek nejen jako náboženský, ale také jako politický symbol, který není slučitelný se zásadou neutrality státu. Před ústavním soudem žalobkyně tvrdila, že tímto rozhodnutím bylo zasaženo do její svobody náboženství. Spolkový ústavní soud dospěl k závěru, že zákaz nošení šátku pro učitelky je v rozporu s právem jen v případě, že takový zákaz není přímo zakotven v konkrétní zákonné normě.⁴⁰ V reakci na tento rozsudek se některé federální země (např. Baden-Württemberg a Nordrhein-Westfalen) brzy rozhodly pro přijetí zákonů explicitně zakazujících nošení šátků ve veřejných školách, jiné federální země nikoli.

Pozornost vzbudil též rozsudek Evropského soudu pro lidská práva ve věci Leyla Şahin proti Turecku,⁴¹ ve kterém nešlo o nošení šátku ze strany učitelky, ale studentky vysoké školy. Stěžovatelka, která chtěla nosit islámský šátek během zkoušky, byla lékařskou fakultou potrestána na základě tureckých zákonů, které vychází ze striktní odluky státu od náboženství. Evropský soud pro lidská práva v roce 2005 rozhodl, že turecké opatření omezující náboženskou svobodu bylo v souladu s EÚLP, protože sekularismus v Turecku garantuje demokratické hodnoty a demokratický systém jako takový. Podle soudu chrání zákaz nošení šátku jednotlivce nejen proti svévolnému zásahu ze strany státu, ale také proti nátlaku ze strany extremistických hnutí. Tyto úvahy Evropského soudu pro lidská práva samozřejmě neznamenají, že by všechny smluvní strany EÚLP musely nošení islámského šátku v oblasti školství zakázat. Případný zákaz, které je odůvodňován ochranou

tradičních hodnot demokracie, však každopádně obstává ve světle evropských standardů lidských práv.

3.3 *Kulturní konflikty a horizontální účinek základních práv*

Obzvláště složité jsou projevy kulturního konfliktu v soukromé sféře, kde na sebe narážejí různé osobní a ekonomické zájmy soukromých osob. Typickým místem takových střetů je pracoviště, ale především také rodina. Obdobně jako ve veřejných školách byly také na pracovišti v minulosti zaznamenány konflikty týkající se nošení islámského šátku ze strany zaměstnanců. Příslušníci menšin též argumentovali právem na dodržování náboženských svátků.

Již v roce 1990 rozhodl příslušný okresní soud ve švýcarském městě Arbon ve prospěch turecké žalobkyně, která od zaměstnavatele dostala výpověď kvůli nošení šátku na pracovišti. Soud své rozhodnutí odůvodnil tím, že zaměstnankyně svoji svobodu náboženství vykonávala způsobem, který nevedl k porušení povinností vyplývajících z pracovního poměru.⁴²

Podobná výchozí situace byla ovšem německými soudy posuzována různými způsoby. V roce 2001 příslušný soud ve Frankfurtu nad Mohanem řešil případ turecké muslimky, která v 90. letech pracovala jako prodavačka v německém obchodním domě.⁴³ Konflikty na začátku nevznikly, protože pracovnice po dobu 10 let v práci nosila běžné oblečení bez náboženských symbolů. V roce 1999 však oznámila personálnímu oddělení zaměstnavatele, že do budoucna bude moct vykonávat svoji práci pouze s islámským šátkem, přičemž se odvolala na náboženská pravidla. Když na svém stanovisku trvala, dostala výpověď.

Před soudem žalobkyně argumentovala, že zaměstnavatel nijak nedokázal případnou ekonomickou ztrátu související s nošením islámského šátku. Podle ní by zákazníci obchodu akceptovali také prodavačku s islámským šátkem. Soud ve Frankfurtu však zdůraznil povinnost zaměstnanců řídit se pravidly oblékání, která byla v podniku obecně uznávána a praktikována. Takovými pravidly má zaměstnavatel právo určovat veřejnou prezentaci a vnímání podniku. Soud dodal, že svoboda náboženství není absolutním právem a že na stejné rovině stojí ústavně zaručený princip smluvní volnosti zaměstnavatele. Rozřešení tohoto konfliktu právních principů spatřil soud v ukončení pracovního poměru bez dalších případných nároků žalobkyně.

Vyšší instance, tj. Spolkový pracovní soud („Bundesarbeitsgericht“) však tento rozsudek zrušil a dal za pravdu argumentům žalobkyně.⁴⁴ Uznal sice, že konflikt dvou ústavních principů je třeba vyřešit pomocí správné rovnováhy, která umožňuje co nejširší zajištění zájmů obou stran. V daném případě však dospěl k závěru, že svoboda náboženství má specifickou váhu, která byla navíc potvrzována nejen německou ústavou,

ale také EÚLP.⁴⁵ Vzhledem k významu náboženské svobody soud požadoval po žalované straně jasné důkazy dokumentující ohrožení chodu obchodu či finanční ztráty související s nošením islámského šátku. Jelikož takové důkazy nebyly předloženy, soud považoval výpověď muslimky ze zaměstnání za neoprávněnou. Z rozsudku Spolkového pracovního soudu vyplývá, že právo na kulturní odlišnost lze úspěšně prosazovat nejen v případě, že zaměstnavatelem je stát, ale také vůči soukromým osobám. Jinými slovy, i v případech kulturní odlišnosti je třeba vycházet z horizontálního účinku lidských práv.

Prostředí rodinného života je v případě některých přistěhovaleckých komunit pod silným vlivem kulturní odlišnosti. Na jedné straně mezinárodní a národní standardy lidských práv sice zaručují široký prostor pro výkon práva na soukromý a rodinný život. Tato autonomie jednotlivce a rodiny však neznamená, že by stát musel zůstat zcela pasivní ve vztahu k fungování rodin. Podle mezinárodních norem na ochranu dětí, tzn. zejména podle Úmluvy OSN o právech dítěte z roku 1989, smluvní státy jsou povinny zasáhnout ve prospěch zájmů dětí i tam, kde práva dětí jsou porušována či ohrožována jejich vlastními rodiči. Tento přístup je třeba zobecnit. V zásadě končí soukromá a rodinná autonomie tam, kde jsou ohrožována základní práva členů rodiny.⁴⁶

V rámci rodiny se konkrétní projevy kulturní odlišnosti vyskytují např. v případech nuceného manželství, manželství nezletilých, trestných činů kvůli cti či ve sporech týkajících se výchovy dětí. Různé formy nuceného manželství existují nejen v řadě mimoevropských států, ale jsou také v Evropě součástí sociální reality. Současnou dimenzi problému naznačuje rezoluce z roku 2005, ve které Parlamentní shromáždění Rady Evropy vyjadřuje své znepokojení nad problémem nucených manželství a manželství dětí, které se vyskytují především v přistěhovaleckých komunitách. Parlamentní shromáždění ostře kritizuje státy, které tento fenomén tolerují pod záminkou respektu pro odlišné kultury a tradice.⁴⁷

Výbor Rady Evropy pro rovné příležitosti žen a mužů v rámci této diskuse upozornil na to, že řešení problematiky nuceného manželství a manželství dětí záleží na rovnováze mezi respektem pro lidská práva na jedné straně a respektem pro kulturní odlišnost na straně druhé. Současně však zdůraznil, že případné porušování základních lidských práv žen a dětí není záležitostí soukromé a rodinné autonomie.⁴⁸

Obdobně také Evropský parlament přijal v roce 2004 rezoluci o situaci žen v přistěhovaleckých komunitách, ve které vyzval členské státy EU, aby chránily muslimské ženy před porušováním lidských práv, např. v souvislosti s praktikou genitálního zmrzačení (ženské obřízky) a nuceným manželstvím. Evropský parlament doporučil, aby státy uznaly tyto formy pronásledování žen za legitimní důvody pro poskytování azylu.⁴⁹

Nelze pochybovat o tom, že různá jednání související s nuceným manželstvím a manželstvím dětí představují podle stávajících právních úprav evropských států trestné činy. Stíhání nucených manželství je ovšem v praxi velkým problémem. Jen výjimečně se dané případy dostaly před soudy v evropských státech, ohledně skutečného rozměru problému existují jen odhady. Děti a mladé ženy, které jsou vlastní rodinou nuceny do manželství, se z důvodu strachu, studu či nedostatečné důvěry často neobracejí na státní orgány. Studie provedená pro Radu Evropy dospěla k závěru, že v evropských státech bylo zatím soudně rozhodnuto jen málo případů nuceného manželství, a současně kritizuje také nízké tresty pro pachatele.⁵⁰

V roce 2005 se sedmnáctiletá dívka v Norsku s pomocí sociálních úřadů postavila proti rodičům, kteří rozhodli o jejím sňatku s mužem pocházejícím ze severního Iráku. Poté, co otec a bratr mladé dívky byli odsouzeni k 10, resp. 8 měsícům odnětí svobody, ztratila dotyčná kontakt s vlastní rodinou a sociální komunitou.⁵¹ Jedná se o velké dilema. Stát, který právem zasahuje ve prospěch příslušnice odlišné náboženské komunity a ochrání ji před násilím páchaným členy její vlastní rodiny, nemůže zajistit setrvání vztahů, které jsou z hlediska dané osoby klíčovou součástí jejího soukromého a rodinného života. Jinými slovy, ochrana lidské důstojnosti a osobní svobody je zabezpečena za cenu rozbíjení klíčových rodinných vazeb.

Značná mediální pozornost byla v Německu věnována soudnímu rozhodnutí ve věci manželství uzavřeného mezi německou státní příslušnicí marockého původu a jejím marockým manželem podle islámských předpisů. Poté, co ji muž začal fyzicky týrat, žena žádala o okamžitý rozvod. Podle německého práva lze manželství víceméně standardně rozvést po uplynutí určité lhůty, během které manželé žili odděleně. V případě souhlasu obou manželů s rozvodem platí lhůta jednoho roku, ve sporných případech tři let. Výjimečně však lze manželství rozvést před uplynutím dané lhůty, pokud by trvání manželství bylo pro žalující stranu neúnosné z důvodů, které tkví v osobě manžela.⁵²

V daném případě se tedy žena dovolala této výjimky. Příslušná soudkyně ve Frankfurtu však její žádost o urychlený rozvod odmítla s tím, že v marockém kulturním okruhu, ze kterého oba manželé pocházejí, údajně není fyzické násilí ze strany manžela neobvyklé. Soudkyně přitom dokonce doslovně citovala výrok z koránu, podle kterého muž stojí nad ženou a má právo ji bít. Dospěla k závěru, že trvání manželství (do doby uplynutí jednoho roku) nebylo v daném případě možné považovat za neúnosné.⁵³

Není divu, že toto rozhodnutí vyvolalo vlnu protestů a diskusí nejen mezi německými právníky. V přehnaných reakcích bylo dokonce namítnuto, že německý soud poprvé postavil korán nad německou ústavu a ochranu lidských práv. O takovém excesu však ani nemohla být řeč. Již dříve totiž žena před soudem do-

šla pro svého manžela zákazu vstupu do společného bytu a přiblížení se na méně než 50 metrů. Veškerá emoční debata však názorně demonstrovala, nakolik je téma kulturních konfliktů aktuální a promítá se do roviny aplikace právních norem ze strany soudních orgánů.

4. Závěr

Cílem tohoto příspěvku bylo, na pozadí intenzivních filozofických a politických diskusí o integraci příslušníků přistěhovaleckých komunit a specifických náboženských komunit a respektování jejich kulturní odlišnosti, představit právní dimenzi kulturních konfliktů. Jedná se o velmi aktuální problematiku, jejíž význam do budoucna jistě poroste současně s nárůstem počtu přistěhovalců z jiných kulturních okruhů do evropských zemí.

V první části studie bylo představeno právní pojetí kulturního konfliktu, které se orientuje podle výkladu a aplikace základních lidských práv a svobod. Klíčovým momentem je spojení argumentu kulturní odlišnosti s právním nárokem, přičemž v praxi příslušníci přistěhovaleckých komunit nejčastěji odkazují na svobodu náboženství. V kulturním konfliktu naráží kulturní a náboženská odlišnost na některé klíčové momenty právního a kulturního rámce, se kterým se identifikuje většinová společnost. Stěžejní normy evropské právní úpravy, a to zejména v oblasti ochrany základních práv, byly označovány za součást evropského *ordre public*.

V druhé části byly představeny různé situace a konstelace, ve kterých se kulturní konflikty promítly do právních, a to především soudních sporů. Analýza se zaměřila na případy, ve kterých příslušníci menšinových komunit prosazovali svoji kulturní odlišnost ve vztahu ke státu, a to jak v rámci zásady nediskriminace, tak i jako pozitivní nárok. Dále byly uvedeny také spory, ve kterých právo na kulturní odlišnost ovlivnilo také vztah mezi soukromými osobami.

Jak ukazuje soudní praxe v evropských státech, přístup ke konkrétním případům kulturní odlišnosti působí někdy nesourodě. Evropská migrační společnost by si však měla položit otázku, zda nad rámec obecných lidskoprávních principů má konkrétní úprava otázek, jako je např. nošení islámského šátku ve veřejných institucích a v soukromých podnicích, zůstat na jednotlivých státech. Bylo by vůbec žádoucí zformulovat jednotnou evropskou úpravu pro většinu problémů týkajících se postavení příslušníků etnických a náboženských komunit?

V této souvislosti je třeba připomenout také nejednotný přístup k tradičním národnostním či jazykovým menšinám v evropských státech. Ani v této problematice nevedly závazné mezinárodní úmluvy, jako např. Rámcová úmluva Rady Evropy o ochraně národnostních menšin, alespoň ke srovnatelnému standardu určujícího práva příslušníkům národnostních menšin

v Evropě. Mnohem méně pravděpodobná je politická shoda na společném přístupu k příslušníkům přistěhovaleckých komunit, které jsou v Evropě novými menšinami. Bez politické shody je ovšem přijetí závazné mezinárodní či evropské úpravy práv příslušníků odlišných etnických a náboženských skupin zcela ne-reálné.

Rozřešení konkrétních kulturních konfliktů tedy zůstane nadále především v rukou soudních orgánů v jednotlivých evropských státech a výjimečně také Evropského soudu pro lidská práva. Klíčem právního řešení bude určení správné rovnováhy mezi právem na kulturní odlišnost na jedné straně a ochranou klíčových hodnot demokratického státu na straně druhé. Ke vzniku standardů společných všem evropským státům však takto povede ještě velmi zdoluhavá cesta.

Summary

Cultural conflicts are a current problem the relevance of which will increase as the proportion of migrants from different cultures will increase as well. The key aspect of a legal notion of cultural conflict is the link between the cultural diversity argument on the one hand and concrete legal claims on the other. Cultural and religious diversity collides with such legal and cultural norms which are considered indispensable by the majority society. Such norms, especially in the field of fundamental rights, are conceived as part of the international *ordre public*.

Many cultural conflicts have found an expression in legal disputes before courts. Different cultural standards have been a legal argument in relation to state power, especially in the context of non-discrimination, but also with respect to positive state obligations. Court practice in Europe, however, has shown that the approach to concrete cases of cultural diversity is quite often inconsistent. In the European migration area the question is becoming more relevant whether besides general human rights principles also concrete issues, such as the wearing of the Islamic scarf in public institutions and private enterprises, should be regulated on the European level rather than on the level of individual states.

* Článek vznikl v rámci grantu GAČR 407/08/1287 a vychází z příspěvku předneseného dne 12. května 2008 na Právnické fakultě MU v Brně. Za organizaci přednášky bych chtěl poděkovat doc. PhDr. Tatianě Machalové, CSc.

** Doc. dr. iur. Harald Christian Scheu, CSc., Katedra evropského práva, PrF UK Praha

¹ Konference se zúčastnilo celkem 425 vybraných osobností ze světa politiky, vědy, umění a médií, jako např. předseda Evropské komise José Manuel Barroso, předseda Evropského parlamentu Josep Borrell, Vysoký zástupce pro společnou

zahraniční a bezpečnostní politiku Javier Solana, předsedové vlád Francie, Nizozemí, Finska, Lotyšska a Rakouska. Pro podrobnější informace o konferenci viz http://www.eu2006.at/de/The_Council_Presidency/Conferenc_e_The_Sound_of_Europe/index.html

² Viz transkript závěrečné diskuse ze dne 28. ledna 2006, str. 23-26 (http://www.eu2006.at/includes/Download_Dokumente/transkript_schlussrunde.pdf)

³ Bassam Tibi, Der Islam und der EU-Beitritt der Türkei, *Europäische Rundschau*, 1/2006 (Sondernummer), 49-61, 57.

⁴ Poprvé k pojmu Leitkultur Bassam Tibi, Multikultureller Werte-Relativismus und Werte-Verlust, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 52-53/1996, 27-36. Pro podrobnější výklad viz Bassam Tibi, Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München, 1998.

⁵ A. N. J. den Hollander, Der Kulturkonflikt als soziologischer Begriff und als Erscheinung, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1955, 162. Citováno podle Axel Schulte, Multikulturelle Einwanderungsgesellschaften in Westeuropa. Soziale Konflikte und Integrationspolitiken, Bonn, 1998 (electronic edition) na stránkách <http://library.fes.de/fulltext/asfo/00801003.htm>

⁶ Ibidem.

⁷ Walter Kälin, Grundrechte im Kulturkonflikt. Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich, 2000, 24-25.

⁸ Viz podrobněji Zdeněk Kučera, Mezinárodní právo soukromé, 6. opravené a doplněné vydání, Brno, 2004, 193-197.

⁹ Zákon č. 97/1963 Sb. ze dne 4. prosince 1963, o mezinárodním právu soukromém a procesním, ve znění pozdějších předpisů.

¹⁰ Srov. Vladimír Týč, Naděžda Rozehnalová, Kolizní smluvní právo, výhrada veřejného pořádku a mezinárodně kogentní normy, *Právník*, 6/2002, 634-661, 639.

¹¹ Viz podrobněji Patrick Kinsch, Sklavenbesitz, religiöse Ebehindernisse und entschädigungslose Enteignungen. Zur Vorgeschichte der Frage nach der Einwirkung der Grund- und Menschenrecht auf die Anwendung ausländischen Rechts, in: Heinz-Peter Mansel et alii (ed.), Festschrift für Erik Jayme, Band I, München, 2004, 419-435.

¹² Viz např. Ioanna Thoma, Die Europäisierung und die Vergemeinschaftung des nationalen *ordre public*, Studien zum ausländischen und internationalen Privatrecht, Tübingen, 2007.

¹³ Juliane Kokott, Grund- und Menschenrechte als Inhalt eines internationalen *ordre public*, in: Dagmar Coester-Waltjen/Herbert Kronke/Juliane Kokott, Die Wirkungskraft der Grundrechte bei Fällen mit Auslandsbezug, *Berichte der Deutschen Gesellschaft für Menschenrechte*, Bd. 38, Heidelberg 1998, S. 71ff.

¹⁴ Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, 7. Aufl., München/Zürich 1992, S. 27-70. Podle Arendtové je charakteristický pro veřejnou sféru princip rovnosti, pro sociální sféru princip volné soutěže a pro soukromou sféru princip autonomie.

¹⁵ Hans-Rudolf Wicker, Multiculturalism and the Sphere Theories of Hannah Arendt and John Rex, in: Hans-Rudolf Wicker (ed.), Rethinking Nationalism and Ethnicity, The Struggle for Meaning and Order in Europe, Oxford/New York 1997, S. 143-162.

¹⁶ Viz podrobněji Kälin, op. cit. sub 8, 91-93.

¹⁷ Srov. Human Rights Committee, General Comment No. 18: Non-discrimination (10.11.1989).

¹⁸ Pro analýzu této problematiky ve světle Evropské úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod viz podrobněji Blanka Čechová, Rovnost a zákaz diskriminace v judikatuře Evropského soudu pro lidská práva, in: Michal Bobek et alii (ed.), Rovnost a diskriminace, Praha, 2007, 155-174, 166-169.

¹⁹ Viz stanovisko Výboru pro lidská práva z roku 2003: Althammer et al. V Austria, Communication No. 998/2001 (CCPR/C/78/D/998/2001).

²⁰ Kristin Henrard, Gleiche Rechte oder Sonderrechte. Der Minderheitenschutz und das Diskriminierungsverbot, Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Gemeinschaft, 2007, 43-44.

²¹ D.H. a další v. Česká republika (stížnost č. 57325/00).

²² Ve své zprávě z roku 2006 Spolkový úřad na ochranu ústavy (Bundesamt für Verfassungsschutz) řadí IGMG mezi fundamentalistické organizace. Zpravodajská služba organizaci mimo jiné vytýká rigidní koncepci muslimské společnosti jako jediného správného politického a sociálního vzoru. Západní model demokracie bývá označován za „nesprávnou civilizaci“. Viz Bundesministerium des Innern (ed.), Verfassungsschutzbericht 2005, Berlin, 2006, 215-222. Zpráva je přístupná na stránkách http://www.verfassungsschutz.de/de/publikationen/verfassungsschutzbericht/vsbericht_2005/vsbericht_2005.pdf

²³ <http://www.igmg.de/muslime-recht/bekleidungsgebote-und-erziehungswesen/fotos-in-ausweispapieren.html>

²⁴ Verordnung zur Bestimmung der Muster der Reisepässe der Bundesrepublik Deutschland (BGBl. I 2000, 1165).

²⁵ Verwaltungsgericht Wiesbaden, 10.7.1984 (Az. VI/1 E 596/82).

²⁶ Verwaltungsgericht Berlin, 18.1.1989 (Az. 1 A 146/87).

²⁷ Verwaltungsgericht Kassel, 4.2.2004 (Az. 3 G 1916/03).

²⁸ Verwaltungsgerichtshof Hessen (Az. 7 TG 448/04).

²⁹ Kälin, op. cit. sub 8, 123-126.

³⁰ Thomas Lemmen, Melanie Miehl, Islamisches Alltagsleben in Deutschland, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2001, 55-56.

³¹ Jiří Raimund Tretera, Právní postavení islámské menšiny v České republice, in: Náboženská sloboda a jej aspekty. Islám v Európe, Bratislava, 2005, 109-115, 114.

³² Pro podrobnější informace Spolkového ministerstva vnitra o cílech konference viz http://www.bmi.bund.de/nn_1018358/Internet/Content/Nachrichten/Pressemitteilungen/2006/Einzelseiten/Islamkonferenz__Kurzinfor.html

³³ Viz Migration und Bevölkerung, Newsletter, 3/2008 (http://www.migration-info.de/migration_und_bevoelkerung/archiv/ausgaben/ausgabe0803.pdf).

³⁴ K tomuto případu viz podrobněji Stefan Muckel, Islam in Germany, in: Richard Potz, Wolfgang Wieshaider (ed.), Islam and the European Union, Leuven: Peeters, 2004, 41-77, 55-57.

³⁵ Srov. Kälin, op. cit. sub 8, 140-147.

³⁶ Martina Schmied, Islam in Österreich, in: W. Feichtinger, S. Wentker (ed.), Islam, Islamismus und islamischer Extremismus, Wien: Böhlau, 2008, 189-206, 197.

³⁷ BGE 123 I 296.

³⁸ Dahlab v. Švýcarsko (stížnost č. 42393/98).

³⁹ Srov. Kälin, op. cit. sub 8, 151.

⁴⁰ Rozsudek ze dne 24. září 2003, 2 BvR 1436/02.

⁴¹ Rozsudek Velkého senátu Evropského soudu pro lidská práva ze dne 10. listopadu 2005 (stížnost č. 44774/98).

⁴² Kälin, op. cit. sub 8, 178.

⁴³ LAG Hessen, rozsudek ze dne 21. června 2001 (3 Sa 1448/00).

⁴⁴ BAG, rozsudek ze dne 10. října 2002 (2 AZR 472/01).

⁴⁵ Spolkový pracovní soud explicitně uvedl zde zmíněný případ Dahlab v. Švýcarsko.

⁴⁶ Viz podrobněji Harald Christian Scheu, Trestní právo v napětí kulturního konfliktu, *Jurisprudence*, 5/2008, 3-7.

⁴⁷ Resolution 1468 (2005), Forced marriages and child marriages.

⁴⁸ Viz doc. 10590 (20.6.2005), rapporteur: Rosmarie Zapfl-Helbling.

⁴⁹ European Parliament Resolution on the Situation of Women from Minority Groups in the European Union (2003/2109 (INI)).

⁵⁰ Edwige Rude-Antoine, Forced marriages in Council of Europe member states. A comparative study of legislation and political initiatives, Strasbourg, 2005, 9.

⁵¹ <http://www.aftenposten.no/english/local/article1044225.ece>

⁵² Srov. ustanovení § 1564-1566 Bürgerliches Gesetzbuch.

⁵³ K okolnostem případu viz např. článek v Sueddeutsche Zeitung ze dne 22. března 2007, <http://www.sueddeutsche.de/tt514/deutschland/artikel/778/106672>.