
ISLAM V EURÓPE
- PRÁVNE POSTAVENIE A FINANCOVANIE ISLAMSKÝCH
NÁBOŽENSKÝCH ORGANIZÁCIÍ

ISLAM V EURÓPE
- PRÁVNE POSTAVENIE
A FINANCOVANIE ISLAMSKÝCH
NÁBOŽENSKÝCH ORGANIZÁCIÍ

Michaela Moravčíková, editor

leges

Vzor citace:

MORAVČÍKOVÁ, M. (ed.): Islam v Európe – právne postavenie a financovanie islamských náboženských organizácií. Praha: Leges, 2017, 184 s.

Recenzenti:

prof. doc. JUDr. Marek Šmid, PhD.

doc. Preeti D. Das, PhD.

doc. JUDr. ThDr. Oleksandr Bilash, CSc.

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Islam v Európe – právne postavenie a financovanie islamských náboženských organizácií /
Michaela Moravčíková, editor. – Vydání první. – Praha : Leges, 2017. – 184 stran. –
(Teoretik)

Částečně český, anglický a ruský text

ISBN 978-80-7502-229-5

28 * 329.3:28 * 28-67 * 2-784 * 34 * 336 * (4) * (062.534)

– islám – Evropa

– islamistické strany a hnutí – Evropa

– islám a společnost – Evropa

– náboženské komunity – právní aspekty

– náboženské komunity – financování

– sborníky konferencí

28 – Islám [5]

Publikácia vychádza v rámci projektu Vega 1/0254/ 16 Financovanie cirkví a náboženských spoločností.

Vydalo Nakladatelství Leges, s. r. o., Lublaňská 4/61, Praha 2,
v roce 2017 jako svou 430. publikaci.

Edice Teoretik

Vydání první

Návrh obálky Michaela Vydrová

Redakce Mgr. Mária Pavláková

Sazba Gradis

Tisk PBtisk, a. s., Příbram

www.knihyleges.cz

© Michaela Moravčíková a kolektív, 2017

ISBN 978-80-7502-229-5

OBSAH

Predhovor	7
Typologie integrace muslimů v právním řádu evropských zemí <i>Luboš Kropáček</i>	9
Státní uznání a registrace muslimů v Československu a v České republice <i>Monika Menke</i>	19
Financování náboženských aktivit muslimů v České republice <i>Damián Němec</i>	31
„Dress code“ zamestnanca a náboženské vyznanie <i>Andrea Olšovská</i>	43
Honor Killings in German Courts <i>Daniel Krošlák</i>	62
Najlepší záujem dieťaťa vo svetle slobody myslenia, svedomia a náboženského vyznania <i>Róbert Dobrovodský</i>	70
Ислам в Крыму <i>Tatiana A. Senyushkina</i>	90
The Image of Islam in the Russian Culture <i>Tatiana V. Chumakova</i>	104
Российская исламская педагогика в свете западноевропейской философии <i>Valery S. Khasiev</i>	115
Islamský štát z pohľadu medzinárodného práva <i>Dagmar Lantajová</i>	125
Islám v kontextu deklarácie II. vatikánskeho koncilu „Nostra aetate“ <i>Stanislav Příbyl</i>	144

Islam in Brazil

Agnes Christian Chaves Faria Alexandrovna Dybova 159

Islam v Európe – medzi transkulturalitou a terorizmom

Michaela Moravčíková 170

PREDHOVOR

Do rúk sa vám dostáva zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie *Islam v Európe – právne postavenie a financovanie cirkví a náboženských organizácií*, ktorú v dňoch 22. – 23. septembra 2016 na pôde Právnickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave v rámci projektu *VEGA 1/0254/16 Financovanie cirkví a náboženských spoločností* zorganizovali Ústav pre právne otázky náboženskej slobody Právnickej fakulty Trnavskej univerzity v Trnave a Ústav pre konfesné právo a štátno-cirkevné vzťahy Užhorodskej národnej univerzity v Užhorode. Islam dnes patrí nielen k najviac skloňovaným svetovým náboženstvám, ale aj k najdynamickejšie sa rozvíjajúcim. Je tiež nepochybne jedným z najrôznorodejších náboženstiev, keď ho vnímame ako súhrn mnohých od seba kultúrne aj nábožensky odlišných tradícií. Viaceré z týchto tradícií sú dodnes diskutované a ich príslušnosť k islamu je otázna či rôzne vysvetľovaná. V každom prípade však je islam súčasťou európskej histórie, súčasnosti i budúcnosti. Presadil sa aj na ostatných obývaných kontinentoch sveta. Na rokovanie konferencie boli prizvaní poprední odborníci, aby sa zamerali na fenomén islamu v Európe z hľadiska histórie i súčasnosti. Zvláštna pozornosť bola venovaná vnútornej dynamike komunít vyznávačov islamu v rôznych častiach starého kontinentu, najmä v súvislosti s globalizáciou a migráciou, vzťahu tradícií a hodnôt týchto komunít a sekulárneho štátu, špecifikám geografických celkov vo vzťahu k islamskému náboženstvu, takzvanému Islamskému štátu a ďalším extrémistickým a teroristickým organizáciám, vzťahu islamu a iných náboženstiev, ako aj ďalším navrhnutým témam a problematikám. Žiaľ, nie všetko zachytáva predkladaný zborník. Napriek tomu veríme, že je jedným z ďalších hodnotných príspevkov do diskusie o islame v súvislosti s konfesným právom a so zvláštnym zameraním na financovanie cirkví a náboženských komunít, ku ktorým zákonite patria aj tie, ktoré vyrástli na pôde islamu. Ponúka zamyslenie nad otázkami ohraničenia verejných vonkajších prejavov náboženskej viery, exkurzy do sveta islamu v geografickom a kultúrno-politickom význame, otázky medzináboženských vzťahov a dialógu, kazuistiky úsilia o uznanie islamských náboženských spoločností, ako aj medzinárodnoprávne, trestnoprávne či rodinoprávne hľadiská nazerania na načrtnutú problematiku.

Michaela Moravčíková

TYOLOGIE INTEGRACE MUSLIMŮ V PRÁVNÍM ŘÁDU EVROPSKÝCH ZEMÍ

Luboš Kropáček¹

Abstrakt: Otázky náboženské svobody řešily evropské státy většinou v „dlouhém“ 19. století. Ve vztahu k islámu šlo tehdy o výraznou změnu mentality z obou stran: sekulární (post)křesťanské Evropy i světa islámu. Vzor uspořádání dal rakouský *Islamgesetz* z roku 1912. Článek se zabývá rozšířením muslimských menšin v Evropě po 2. světové válce a poukazuje na snahy o jejich právní integraci. Hlavní pozornost pak věnuje typům vlastních muslimských přístupů k integraci: početně převládajícím pragmatikům, reformně až ateisticky zaměřeným ex-muslimům, islamistům, tradicionalistům a radikalizovaným extremistům.

Klíčová slova: svoboda náboženství, rakouský *Islamgesetz*, muslimské menšiny v Evropě, integrace, pragmatický přístup, tradicionalistická adaptace

Abstract: Most European states sought to define their approach to the freedom of religion in the „long“ 19th century. Regarding Islam, a substantial change of mentality was then achieved from both sides: secular (post)Christian Europe as well as the Muslim world. The Austrian *Islamgesetz* from 1912 inspired a way towards the accommodation of Muslims in a European state. Our article discusses general views on legal and practical integration of Muslim minorities in Europe since their migrations after the World War II. Attention is given mainly to Muslims' own attitudes to the new social and legal milieu of their residence. Our proposed typology draws distinctions between numerically prevailing pragmatics, reformers and even atheist ex-Muslims, and, on the other side, Islamists, traditionalists and radicalized extremists.

Keywords: religious freedom, Austrian *Islamgesetz*, Muslim minorities in Europe, integration, pragmatic approach, traditionalist adaptation

Téma, kterým se budeme zabývat, vyvstávalo v evropských dějinách pozvolna v „dlouhém“ 19. století. V raném novověku si ještě udržovalo silné pozice pevné spojení státu s určitým náboženstvím: *cuius regio eius religio*. Změnu přineslo osvícenství s důrazem na svobodu svědomí a vyznání jednotlivce. K právnímu ukotvení této individuální svobody ukázal cestu 1. doplněk Ústavy Spojených států (*First Amendment*) z roku 1791, zakazující jakoukoliv legislativu, jež by zaváděla státní náboženství nebo jakkoliv omezovala

¹ Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha.

náboženskou svobodu. Stejným směrem k sekularizaci veřejného prostoru a rozvolňování vazeb s dominantními církvemi se postupně vydávaly také evropské státy. V muslimských zemích se spojení náboženství (arabsky *dín*) se státem (*dawla*) pokládalo – a leckde dosud pokládá – za zcela přirozené a správné. I zde se však pod tlakem zřetelně silnějších evropských mocností v 19. století projeví reformní snahy rozlišovat a upravit vztah *dín* a *dawla* novým způsobem, vhodnějším pro měnící se společenské poměry.² Modernizaci muslimských společností poznamenala, žel, řada negativních rysů, mezi nimi skutečnost, že výrazné politické, ekonomické a kulturní změny byly na mnoha místech podníceny nebo přímo iniciovány cizí, jinověreckou koloniální nadvládou. Tu dodnes některé muslimské proudy vnímají jako silné ponížení, jímž se živí jejich záporné smýšlení o západním světě a jeho – cizích – hodnotách. Zrodily se také nové podoby moderní ideologické instrumentalizace islámu pro politické cíle; často je označujeme pojmem *islamismus*. V různých verzích ovšem velké společenské a kulturní změny 19. století výrazně zvýšily komunikaci mezi lidmi ze sekularizující se (post)křesťanské Evropy a muslimy. Zlepšovalo se vzájemné poznání – růstem vzdělanosti i osobními kontakty. A zásadně se na obou stranách měnila mentalita. Dříve muslimští právníci, zvláště málikovského směru, přímo zakazovali svým věřícím cesty do zemí jinověrců, neřkuli pobyt mezi nimi. V 19. století však začaly být organizovány mise za vzděláním do Evropy a evropští odborníci byli zváni k působení v muslimských zemích. Přibývajíc kontakty a ve 20. století také války a populační vývoj připravovaly půdu k migracím muslimů do Evropy do armád a pak za prací.³

Významný směr k právní úpravě postavení muslimských komunit v evropském státě s většinou křesťanským obyvatelstvem ukázal „Zákon 159 o uznání příslušníků islámu hanafijského ritu jako náboženské společnosti“, který po schválení oběma komorami Říšské rady a podpisu císaře Františka Josefa I. vstoupil v platnost v rakouské části (Předlitavsku) habsbur-

² Tento vztah patří k častým, až s úpornou angažovaností diskutovaným tématům studií arabských historiků a politologů. Např. za základní osu moderních egyptských dějin jej pokládá Rif at Sajjid AHMAD, *Ad-dín wa d-dawla wa th-thawra*, Káhira: Ad-Dár aš-šarqíja, 1989. Kriticky se jím zabývá v Paříži žijící Burhán GHALJÚN, který v období 2011–12 stál neúspěšně v čele struktur vedoucích povstání proti režimu Baššára Asada v Sýrii) *Naqd as-sijása, Ad-Dawla wa d-dín*, Bejrút: Al-mu'assasa al-'arabíja li-d-dirása wa n-našr, 1991.

³ Ke změnám mentality viz Luboš KROPÁČEK, Náboženské pole muslimských přistěhovaleckých komunit, in Miloš HAVELKA a kol., *Víra, kultura a společnost*, Červený Kostelec: P. Mervart, 2012, s. 127–146.

ského soustátí v létě 1912. Běžně se označuje krátce *Islamgesetz*.⁴ Byl vydán jako reflexe skutečnosti, že anexí Bosny a Hercegoviny (1908) se občany monarchie stal téměř milion muslimů, s nimiž Vídeň uspořádávala soužití již v předchozích 30 letech v podobě vojenské okupace jejich země. Po anexi se stali spoluobčany. Zároveň šlo také o to integrovat Bosňáky do c. a k. armády. *Islamgesetz* zaručoval muslimům zákonnou ochranu jejich víře, institucím a zvyklostem, pokud nejsou v rozporu se zákony státu. V tomto smyslu není přípustné šari'atské trestní právo (které ostatně neuplatňovala již ani Osmanská říše) a dovolena není také polygamie. Zákon přímo stanovil, že sňatky a vedení matrik zůstávají v kompetenci státu. V roce 2012 si Rakušané připomínali s hrdostí sté jubileum tohoto zákona, který s některými novelizacemi zůstal stále v platnosti a inspiroval k nápodobě i další evropské státy. V uherské části monarchie byl přijat obdobný zákon v roce 1916. V Československu se dovolávala kontinuita *Islamgesetzu* skupinka muslimů, jež v roce 1934 požádala o uznání. Vzorem z roku 1912 se v období mezi válkami inspirovaly také muslimské obce, které ustavili již ve 14.–15. století v Polsku a v 19. století ve Finsku přistěhovalci tatarského etnika.

Vedle balkánských a tatarských muslimských skupin, označovaných na základě jejich hlubších historických kořenů za „autochtonní“, představují dnes muslimskou přítomnost v Evropě „alochtonní“ přistěhovalci, zprvu hlavně muži verbovaní na pomoc evropským zemím poničeným druhou světovou válkou. Potřebovaly je na hrubé práce. Předpokládalo se, že až se země zotaví, pracovní kontrakty skončí a migranti se vrátí k rodinám do svých mimoevropských vlastí. Situace se změnila po arabsko-izraelské válce v říjnu 1973 a navazujícím pronikavém zvýšení cen ropy. Nábory pracovních sil byly většinou zastaveny, avšak muslimům, kteří si již v Evropě vybudovali novou existenci, bylo umožněno pozvat si do nových vlastí rodiny. Od sedmdesátých let se islám stal viditelným prvkem života ve většině měst západní, severní a jižní Evropy. Dnes zde již žije druhá a třetí generace muslimů. Právní rámec daly této nové skutečnosti jen obecné principy náboženské svobody a neutrality sekulárních států. Zvláštní zákony o islámu na způsob rakouského vzoru připomínají nejspíše úpravy královskými dekrety v Belgii (početné dekrety od roku 1978) a státní Dohoda o spolupráci s Comisió Islàmica de Espana platná ve Španělsku od roku 1993. Ve většině zemí nebyla islámu věnována zvláštní legislativa. Jeho možnosti uplatnění ve veřejném prostoru liberálních demokracií jsou dány možnostmi souladu s obecně přijatelný-

⁴ Podrobné výklady o důvodech, okolnostech a významu jeho vydání byly publikovány zvláště při jubilejních připomínkách 100 let od jeho přijetí tj. v r. 2012.

mi sekulárními argumentacemi. Dá se zde hovořit o „překrývajícím se konsenzu“.⁵

Právní stránky soužití jsou ovšem trvalým tématem diskusí, někdy velmi emocionálních, kdy se řeší různé dílčí problémy nesouladu právního řádu evropského státu s kulturními zvyklostmi, případně určitou normou šari'atského práva, na niž někteří muslimové kladou neústupně důraz. Obecně může domácí sekulární (často postkřesťanská) majorita hledat uspokojivou vizi vztahu k muslimské minoritě v asimilaci, integraci nebo multikulturalismu. Většinou se za nejvíce žádanou pokládá integrace.

V tomto článku se nebudeme zabývat rozsáhlým spektrem názorů, které k otázkám integrace – jejich překážek, problémů, mezí a perspektiv, případně i popírání možnosti – vedou západní autoři. Soustředíme se na typologii přístupů, jaké je možno zaznamenat a sledovat mezi muslimy v evropských zemích ve vztahu k právnímu a kulturnímu prostředí, v němž žijí a hodlají nadále žít s vědomím svých rodinných kořenů spjatých s odlišnou kulturou. K vážnému výzkumu vyvstávajícího nového tématu jakési nepevné a proměnlivé identity vznikajících muslimských komunit v Evropě přistupovali domácí sociologové, politologové, právníci i orientalisté s markantním opožděním za vlastním fenoménem. Bilanci prvních váhavých kroků na tomto neoraném poli shrnul jeden ze zakladatelů vědeckého studia islámu v Evropě Felice Dassetto.⁶ O několik let později tentýž autor, působící na univerzitě v belgickém Louvain-la-Neuve, navrhl také utřídění aktivních postojů muslimů, jaké bylo možné v heterogenních a stále rostoucích komunitách v Evropě rozpoznat v roce 2000.

Jeho typologie rozlišila pět modelů:⁷ Na první příčku staví asimilaci k západnímu způsobu života. Muslimové tohoto typu si počínají podobně jako křesťané a jiní jinověrci žijící v evropské sekulární společnosti, z níž nijak viditelně nevybočují. Náboženství se pro ně stalo čistě soukromou věcí. Druhý typ Dassetto nazývá kosmopolitní integrací. Muslimové se integrují do evropských institucí, avšak zároveň si uchovávají svou kulturní identitu a re-

⁵ John RAWLS: *Political Liberalism: Expanded Edition*, New York: Columbia University Press, 2005. Pro české čtenáře přináší výstižná krátká shrnutí politologických a právních diskusí o integraci islámu v Evropě kapitola 2. (Islám a liberální demokracie: k podmínkám možnosti vzájemného soužití) v monografii Miroslav MAREŠ a kol.: *Ne islám! Protiislámská politika v České republice*. Brno: CDK, 2015, s. 19–51.

⁶ Felice DASSETTO: *L'Islam transplatiné: bilan des recherches européennes*, in: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, č. 2, 1994, s. 201–211.

⁷ Felice DASSETTO: *The New European Islam*, in: *Islam and European legal systems*, Aldersloh, Darmouth, 2000.

ference k islámskému světu. Ve třetím typu se již objevují známky disentu, nesouhlasu, spory a společenský protest. Na čtvrté příčce se uplatňuje model diaspory. Převládá zájem o vlastní islámskou identitu a menšinová komunita se stará hlavně o svůj početní růst a méně o evropský kontext. Na páté příčce Dassetto hovoří o kontextu geopolitizace, kdy jsou přistěhovalí muslimové nahlíženi jako přívěsky geopolitických strategií zvenčí. Autor ovšem zdůrazňuje, že uváděné modely se vzájemně nevylučují. Nejsou ani zcela uzavřené, existují mezi nimi přechody a z hlediska jednotlivých věřících je možno dokládat i posuny v chování a sebenahlížení, případně v míře integrace z vlastního pohledu i z pohledu evropského většinového názoru.

V uplynulých 2–3 desetiletích muslimské menšiny v Evropě početně rostly, diferencovaly se jak podle zemí původu, tak i podle rozdílných názorů na vlastní identitu a přístupy k integraci. Přibývaly a prohlubovaly se snahy o odborné postavení jejich místa v evropských společnostech sociologickými nebo politologickými metodami a terminologií. Do takového odborného studia se zapojovali a stoupající měrou zapojují i na evropských univerzitách muslimští vzdělanci, vyškolení sociální vědci z řad 2. nebo 3. generace někdejších přistěhovalců. Například ve Francii známý sociolog Pierre Bourdieu mohl při svých studiích využívat spolupráce svého alžírského asistenta Abdalmaleka Sayada.⁸ Z širícího se okruhu evropských badatelů vyniká pracemi zabývajícími se islámským právem a variacemi jeho implementace v Evropě německý právník a islamolog Mathias Rohe. K jeho tématům patří mj. studium rozdílných přístupů k evropskému právnímu prostředí u muslimských menšin. Ve starší verzi rozlišoval čtyři základní modely: asimilaci; tendenci k vlastnímu prosazení nad místní kulturu; segregaci; a akulturaci, tj. kulturní změny dostavující se v procesu vzájemné komunikace.⁹ Rozlišoval také typy nábožensky konzervativní, tradičně konzervativní, umírněně liberální a sekulární. Později – spolu s přibývajícím turbulencemi v muslimských komunitách a ve vztazích mezi „světem islámu“ a Západem – svou typologii rozšířil. Typologie, kterou navrhuje tento náš článek, navazuje na schémata, která navrhl Rohe. V řadě směrů je rozpracováváme dále se zřetelem k dalšímu vývoji a k situaci v Česku. Obecně samozřejmě platí, že ne-

⁸ K využití pojetí a metody „náboženského pole“ (le champ religieux) P. Bourdieua ke zkoumání muslimských přistěhovalců menšin v Evropě a konkrétně v České republice viz Luboš KROPÁČEK: *Náboženské pole...*, *op.cit.*, s. 139 násl.

⁹ Mathias ROHE: *Muslim Minorities and the Law in Europe: Changes and Challenges*. New Delhi, 2007. Z četných dalších děl: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 2009.

jde o uzavřené celky, hranice mezi typy jsou zřetelně rozvolněné a propustné. V řadě individuálních životopisů nalezneme přesuny a citlivost k vnějším vlivům, které mohou pozměňovat osobní postoje. U žádného z typů neuvádíme počty. Obecně je známo, že muslimů v Evropě již před velkou migrační vlnou z roku 2015 trvale přibývalo. Otázka po náboženské příslušnosti bývá při sčítání lidu v zemích Evropské unie kladena jen fakultativně, pokud vůbec. Údaje o počtu muslimů jsou všude jen odhadem. Leckde, například ve Francii, jsou tyto odhady nezdědka na webových stránkách nadsazovány, a to jak ze strany muslimských radikálů, tak islamofobů.

První skupinu v naší typologii představuje typ *pragmatický*. Patří k němu muslimové, kteří plně přijímají a dodržují právní řád země, v níž našli nový domov nebo kde se již narodili muslimskému otci či rodičům. Jsou si vědomi svých rodinných kořenů a zpravidla jsou hrdi na někdejší vyspělost a vysokou i lidovou kulturu islámského světa. Zároveň oceňují a přijímají za své vymoženosti a svobody v evropské zemi, kde žijí, a osvojují si je jako další prvek své kulturní identity. Islámskou náboženskou víru vnímají a prožívají převážně jen soukromě. V tomto smyslu vlastně ani netvoří v evropské zemi určitou komunitu; buď se hlásí jen k její části (například etnické), nebo stojí zcela zřetelně mimo její pomyslné společenství.¹⁰ K uznaným registrovaným muslimským sdružením se hlásí jen část muslimů v dané zemi. Takový je například případ IGGiÖ v Rakousku a vlastně také Ústředí muslimských obcí (ÚMO, Al-Ittihád al-Islámí) v České republice, k němuž se při posledním sčítání v roce 2011 přihlásilo jen 1442 respondentů. Mluvčí ÚMO běžně uvádějí, že jeho náboženského života, pátečních a svátečních modliteb, ramadánových zbožností a jiných akcí se účastní ke 4 tisícům věřících. Celkový odhadovaný počet muslimů v zemi dosahuje však možná až 20 tisíc, ti všichni stojící mimo „pomyslnou komunitu“ představují nepochybně se svou soukromou zbožností a kulturním vědomím náš pragmatický typ.¹¹ Patří k němu ovšem i další, tj. praktikující věřící.¹²

¹⁰ K pojmu *imagined community* viz Stefano ALLIEVI: Islam in the public space: social network, media and neo-communities, in: S. ALLIEVI – J. NIELSEN: *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*, Leden, 2003, s. 1–27.

¹¹ Viz též Luboš KROPÁČEK: Muslims in Czechia: A Small, Widely Heterogeneous Minority, in: Jaroslav FRANC (ed.): *Europe and Islam*, Palacký University Olomouc, 2015, s. 162–181.

¹² Velmi pěkně je zachycena akulturace mladých Arabů v ČR v monografii založené na původním výzkumu a doktorské disertaci obhájené na Masarykově univerzitě v Brně: Jana MALECKÁ: *Narození, svatba a pohřeb v sunnitském islámu*, Masarykova univerzita, 2014.

Není neoprávněné domnívat se, že k tomuto typu patří většina muslimů, či jinak řečeno přistěhovalců a rezidentů s muslimskými kořeny, kteří dnes žijí v zemích Evropské unie i v dalších zemích zeměpisné a kulturní Evropy. V dnešní napjaté situaci, vyvolané al-Káidou, takzvaným Islámským státem (Dá'iš) a dalšími aktéry islamistického teroru, jakož i cíleným strachem a paušální nenávistí šířenou na jimi udanou notu islamofobními kruhy, je důležité nezapomínat na tuto většinu. Jsou to lidé, které trápí klima zločinů a nenávisti obklopující víru jejich otců, již sami vnímají a prožívají zcela jinak než radikálové. Evropští politici a média je často vyzývají, ať se ozvou. Oni se příležitostně skutečně ozývají, někdy s rozpaky a nejistotou uprostřed rozbouřeného prostředí, avšak nebývá jim dán širší prostor a jejich slova bývají přehlášována předsudky. Naše typologické třídění může od těchto integrovaných pragmatiků směřovat oběma myslitelnými směry: jednak dále od islámu, jednak nestejnými cestami hlouběji k jeho prožití nebo propagaci.

Druhou skupinu naší typologie představují ti, kdo zaujali k islámu silně *kritický až negativní* vztah. Zpočátku volají po podstatných reformách, další cesta vede až k rozchodu. Pak jsou v literatuře označováni za ex-muslimy (M. Rohe) nebo renegáty (A. Bühl¹³). Některá jména z této skupiny si získala značný vzhlas. Tak v Mnichově žijící intelektuál Hamed Abdel-Samad, původem z Egypta, varoval ve své knize *Der Untergang der islamischen Welt* (2010) s velkým ohlasem, že pokud se muslimské společnosti nevydají cestou hlubokých reforem svých zastaralých myšlenkových stereotypů a ztuhlého životního stylu, do 30 let s vyčerpáním ropy propadnou rozpadu a kataklyzma se pak přenese i do Evropy. Mnoho varovných hlasů a volání po reformách zaznívá od muslimských intelektuálů. Například v Německu právnička tureckého původu, Seyran Ateš vzbudila rozruch voláním po sexuální revoluci v islámu (2009), Rabeya Müller hlásá ženskou svobodnou interpretaci Koránu v duchu nové hermeneutiky s důrazem na spravedlnost a dobro a socioložka Necla Kelek varuje před snahami některých Turků v Německu vytvářet jakousi „paralelní obec“. Soudí, že islám není schopný integrace, jednotliví muslimové však ano.¹⁴ Značnou pozornost si získaly také knihy a veřejná činnost Somálky Ayaan Hirsi Ali, žijící v Nizozemsku a dnes v USA. Na základě svých negativních zkušeností dospěla v tvrdých kritikách islámu až

¹³ Achim BÜHL: *Islamfeindlichkeit in Deutschland. Ursprünge. Akteure. Stereotype*, Hamburg: VSA, 2010.

¹⁴ K osobám a názorům některých muslimských intelektuálů viz Ruth HEIDRICH-BLAHA – Michel LEY – Rüdiger LOHLKER. *Islam in Europa*, Wien: Diplomatiche Akademie, 2007.

na pokraj ateismu. Rozlišuje zbožné „mekkánské“ a násilnické „medínské“ muslimy a jako třetí skupinu uvádí kritiky či disidenty volající po naléhavé reformě, s nimž se sama ztotožňuje. Soudí, že z této skupiny pouze zlomek opustil islám úplně.¹⁵

Někteří vzdělanci původem z muslimských rodin se nicméně propracovali až k otevřenému ateismu. Svou kritiku islámu pak formulují z takových pozic. Nejznámějším je patrně autor skrývající se za pseudonymem Ibn Warraq. V úvodu ke svému drtivému vyvracení historických a teologických tezí islámu píše: „Nyní se považují za sekulárního humanistu, který všechna náboženství považuje za sny nemocných lidí – za sny falešné – a to prokazatelně falešné – a k tomu zhoubné.“¹⁶ Evropští a američtí ex-muslimští ateisté se navzájem sdružují a někdy komunikují s těmi západními religionisty, kteří se hlásí k „revizionistickým“ či „hyperkritickým“ pohledům na historii vzniku islámu (zvl. pseudonym Christoph Luxenberg). Z těch ale jen málokterí odmítají zároveň explicitně i křesťanství. U muslimů tu jde nepochybně o směr podstatně slabší, než jaký představují reformátoři.

Na opačné straně našeho typologického spektra nalézáme skupiny, jež označíme za *tradicionalisty*, *islamisty* a *extremisty*. Oba prvně jmenované typy se shodují v kritice pokleslých morálních standardů, jakých si všímají v evropských společnostech. Zvláště kritizují rozpad tradiční rodiny, sexuální promiskuitu a korupci. Některí za tímto poklesem vidí oslabení někdejší role křesťanství jako garanta společenské morálky a mnozí dopřávají sluchu imámům a kazatelům (*chatibům*), kteří z těchto východisek zdůrazňují převahu islámu a jeho nápravné poslání. Typ, který označujeme za islamisty, užívá v těchto přístupech přísnější rétoriku. Obecně, jak víme, se dnes pojmem „islamismus“ rozumí převážně instrumentalizace islámu pro politické cíle proti sekulárním režimům. Známým vzorem je Muslimské bratrstvo. V naší typologii pro Evropu zahrnujeme do tohoto pojmu i skupiny a spolky, které se v heterogenním prostředí migrantů z různých muslimských zemí – Arabů z Maghribu či Mašriku, Íránců, Pákistánců, Turků, Somálců aj. – snaží posilovat vědomí výchozí islámské kulturní identity. Velmi aktivně v tomto směru působí celosvětová islámská vnitřní misie známá jako *Džamá`at-et tabligh*, ve Francii označovaná jako *Foi et pratique*.

¹⁵ Ayaax HIRSI ALI: *Kacířka*. Praha: Ikar 2016, zvl. Úvod (Jeden islám, tři druhy muslimů), s. 9–38.

¹⁶ IBN WARRAQ: *Proč nejsem muslim*, český překlad Votobia, 2005, cit. str. 7. (Angl. originál 1995).

Jako oprávněně silně kritizovaná a potenciálně nebezpečná varianta islamismu se v posledních 10–20 letech v některých evropských zemích ustavily městské čtvrti či kvazi-ghetta, kde radikálové prosazují životní normy podle vlastní představy o správném islámském chování. Snaží se tak vytvářet na bázi šarí`y jakousi paralelní polis s odlišným právním řádem. V Německu, jak jsme se již zmínili, tuto tendenci některých Turků kritizuje Necla Kelek. Byly publikovány doklady o takovýchto čtvrtích v Bruselu, ve Švédsku, ve Francii, v Německu. Nemuslimové je někdy označují za *no-go zones* a skutečně se jim vyhýbají. Raději prý do nich nechodí ani policie. Takovýto stav je ovšem neudržitelný.

Jinak si počínají tradicionalisté: uznávají právní řád zemí, v nichž se usadili, ale zároveň se jej snaží akceptovat v duchu islámského práva, *fiqhu*. Schůdnou cestu hledají ve využívání islámské právní, je-li možno koránské terminologie. Evropa není neislámský „dům války“ (*dár al-harb*), ale „dům dohodnutého míru“ (*dár al-`ahd*), jaké poznaly již starší islámské dějiny. Evropské právo uznávají jako obdobu zvykového práva (*`urf*), jaké mělo v kmenových společnostech vždy místo vedle šarí`y, vyvozené z náboženských zdrojů. Moderní demokracii tradicionalisté akceptují jako naplnění koránského principu „vzájemných porad“ (*šúrá*), za něž Alláh chválí svou obec (3:159 a 42:38). Podobně koránský pokyn „přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné“ (3:104 a 110, 9:71 a 31:17) je možno vyložit tak, že „vhodným“ (arabsky *ma`rúf*, tj. to, co je známo jako dobré) mohou být evropské dobré způsoby, třeba i etika lidských práv.¹⁷ Turecký duchovní Fethullah Gülen ve svém celosvětově rozvinutém hnutí vzdělávacích škol šíří podobné inkluzivní pojetí islámu, které se otevírá moderním pozitivním hodnotám i mezináboženskému dialogu s přesvědčením, že to odpovídá správnému islamu.¹⁸ V diskusích mezi muslimskými právníky se dnes při řešení přípustnosti některých způsobů jednání v moderních společnostech – lékařských zákroků, finančních operací aj. – hojně uplatňují principy *maslaha* („obecný užitek“) a *darúra* („nezbytnost“), které mohou legitimizovat i jednání, které je jinak obecně zakázané (*harám*). V tomto duchu se rozvinula i obecnější polemika o rozvinutí zvláštního „práva pro menšiny“ (*fiqh al-aqallíjât*). K jejímu případnému vymezení pro poměry muslimských komunit v Evropě

¹⁷ Takový výklad podal muftí Marseille Alžířan Soheib BENCHEIKH: *Marianne et le Prophete. L' Islam dans la France laïque*. Paris: Grasset, 1998.

¹⁸ Fethullah Gülen, žijící v USA, byl po vojenském pokusu o puč 15. 7. 2016 obviněn tureckým prezidentem Erdoganem z jeho organizace. Gülen to rozhodně odmítá. Jeho hnutí Hizmet má školy a odbočky ve většině evropských zemí a vystupuje vždy mírumilovně.

ustavili islámští právníci v Londýně v roce 1997 Evropskou radu pro fatwy a výzkum (ECFR). Ta příležitostně hledá řešení rozporů mezi středověkou šari'atskou normou a potřebami dospět k souladu – či v západním pojetí k „překrývajícimu se konsenzu“ – se státním veřejným právem. Určitého řešení bylo dosaženo zvláště v řešení rozvodů šari'atských manželství na návrh ženy u takzvaných „arbitrážních tribunálů“ ve Velké Británii. Ty mohou rozvést manželství formou zrušení smlouvy, jíž skutečně jest muslimské manželství. Jednotliví muslimové v Evropě dnes již vědí, že odpověď na řešení svých osobních problémů dostanou od islámských právníků leckdy různou podle toho, kam a na koho se obrátí. Využívají toho (tzv. *fatwa shopping*).

Téměř na konec ponecháváme typ *extremistů*, tedy radikálů, kteří na rozdíl od všech ostatních typů hlásají a páchají teroristické násilí. Užívají přitom selektivně poskládané argumenty z dávných zdrojů s cílem rekrutovat adepty tvrzením, že oni představují pravý islám. Mluvíme o seskupeních, jako jsou al-Káida nebo Islámský stát a jejich souputníci jako nigerijský Boko Haram nebo somálská aš-Šabáb. Je smutnou skutečností, že jejich propaganda si získává džihádisty i mezi mládeží v Evropě. Tématu radikálního islámského terorismu věnují přirozeně velkou pozornost média. Samozřejmě se mu věnují také bezpečnostní složky evropských států. Příležitostně publikované údaje z Německa, Francie, Belgie i dalších zemí ukazují, že jde o relativně malé počty potenciálních pachatelů, které je nutné mít bedlivě pod bezpečnostní kontrolou. Mluvící širších muslimských komunit se jasně vyslovují proti teroru. K věci je ovšem třeba dodat, že nestačí jen prohlašovat, že nábožensky motivované násilí k islámu nepatří. Jde spíše o maligní nádor na jeho těle a žádá si různé zákroky i dlouhodobou léčbu. Náš prostor už nedovoluje další úvahy. Připomeňme jen, že proti extremistům se formují také muslimské think-tanky (např. Quilliam Foundation v Británii), řada autoritativních muslimských intelektuálů vystupuje zcela jednoznačně pro ozdravení a pokojnou orientaci rozpolceného islámu a mnozí muslimové se zapojují do úsilí o zamezení dalších teroristických činů, které špiní tvář jejich víry a kultury.

STÁTNÍ UZNÁNÍ A REGISTRACE MUSLIMŮ V ČESKOSLOVENSKU A V ČESKÉ REPUBLICE

*Monika Menke*¹

Abstrakt: První právní předpisy, umožňující uznání muslimské náboženské společnosti na území dnešní České republiky nacházíme z počátku 20. století (zák. č. 159/1912 pro Rakousko a zák. č. XVII/1916 pro Uhry). Pro dějinné i kulturně-společenské komplikace však ke skutečně realizované registraci muslimů v českém právním řádu došlo až v roce 2004 (na základě zák. č. 3/2002 Sb. o církvích a náboženských společnostech, který stanovil příznivější podmínky). Před touto registrací zastřešovaly aktivity muslimů některé kulturní či společenské instituce (Islámské nadace v Praze a Brně, Svaz muslimských studentů, apod.). Organizace, která nyní sdružuje muslimské náboženské obce, se nazývá Ústředí muslimských obcí a vznikla v květnu 1991. Článek se nezabývá neúspěšnou snahou o přiznání zvláštních práv pro muslimskou komunitu mimořádným způsobem v roce 2006 ani pozdějším vývojem.

Klíčová slova: náboženská společnost, islám, právní uznání, registrace, Ústředí muslimských obcí v ČR

Abstract: The first legislation, enabling recognition of Muslim religious communities in the actual Czech Republic, was done in the early 20th century (Act. No. 159/1912 for Austria and the Act. No. XVII/1916 for Hungary). The successful registration of Muslims in the Czech legal system occurred because of historical, cultural and social complications not before 2004, namely under the Act. No. 3/2002 Coll., on churches and religious societies, which provided more favorable conditions than the previous one. Before this registration, the activities of Muslims were promoted and covered by cultural or social institutions (Islamic Foundation in Prague and in Brno, the Muslim Student Union, etc.). The actual central organization of Muslims in the Czech Republic bringing together various Muslim religious communities took name the *Centre of Muslim Religious Communities*, established in May 1991. The article does not deal an unsuccessful pursuit of the authorization to exercise special rights for the Muslim community in an extraordinary way in 2006 and the later development of this issue.

Keywords: religious societies, islam, legal recognition, registration, Centre of Muslim Religious Communities in the Czech Republic

¹ Katedra církevních dějin a církevního práva CMTF UP v Olomouci.

Úvod

Náboženská svoboda v ČR je zaručena jednotlivcům i náboženským skupinám bez ohledu na jejich právní subjektivitu, danou registrací té které náboženské skupiny.² Muslimové jsou v české společnosti minoritní náboženskou skupinou; vedle českých konvertitů ji tvoří imigranti ze Sýrie a Afganistánu, kteří zde často zůstali po studiích, ve srovnání s jinými evropskými zeměmi je celkový počet muslimů poměrně nízký.³ Společenství muslimů se rozhodlo po zvážení situace požádat o registraci svého náboženského společenství pod názvem Ústředí muslimských obcí v roce 2004. Před touto registrací zastřešovaly aktivity muslimů některé kulturní či společenské instituce (Islámské nadace v Praze a Brně, Svaz muslimských studentů, Nadace pro zřízení a provoz islámského centra v Praze atp.). V příspěvku se zaměříme jak na registraci samotnou, tak na k ní směřující předchozí historický vývoj, především na první normy uznávající existenci muslimské náboženské obce z počátku 20. století.

1. Právní uznání islámu v Rakousko-Uhersku na začátku 20. století

Kontakt českých zemí s islámem byl vzhledem k jejich geografické poloze omezený a počet muslimů v Předlitavsku do roku 1878 nepatrný. Změna situace v Rakousko-Uhersku nastala po okupaci r. 1878 a anexi Bosny a Hercegoviny r. 1908, kdy se díky demografickému pohybu začali na českém území usazovat také muslimové, především z Balkánu.⁴ V té době ještě netvořili mimo Bosnu a Hercegovinu uznanou náboženskou společnost. K tomuto uznání došlo pro řadu mimořádných specifíků⁵ přímo zákonem č. 159/1912 ř. z. (nikoli správním aktem podle zákona č. 68/1874 ř. z.), kte-

² Srov. zákon č. 2/1993 Sb., *Listina základních práv a svobod*, čl. 15 a 16.

³ Srov. TRETERA, J. R. HORÁK, Z. *Konfesní právo*, Praha, 2015, s. 168.

⁴ Srov. MENDEL, MILOŠ – OSTRÁNSKÝ, BRONISLAV – RATAJ, TOMÁŠ, *Islám v srdci Evropy*, Praha, 2007, s. 333.

⁵ Srov. PŘIBYL, S. *Konfesněprávní studie*, Brno, 2007, s. 101 – 102: Tento způsob uznání islámské náboženské společnosti ukazuje, že Rakousko bylo pro zachování veřejného pořádku ochotno upustit jinak snadné a transparentní podmínky uznávání náboženských subjektů dle z. č. 68/1874 ř. z. Odlišná forma byla nutná s ohledem na zvýšenou opatrnost v otázkách veřejného pořádku (např. polygamní manželství a jiné obyčeje náboženské společnosti, které nebyly v souladu se zákony státními).

rým byla uznána pro Předlitavsko Islámská náboženská společnost hanefitského ritu (tj. právní školy šíitského směru převažujícího v balkánských zemích).⁶ Zákon měl pouze dva články, proto zde uvádíme jeho text (v dobovém pravopisu):

Článek I.

Privrženci islamu podle hanefitského ritu uznávají se podle následujících ustanovení v královstvích a zemích na říšské radě zastoupených za náboženskou společnost ve smyslu státního základního zákona ze dne 21. prosince 1867, Z. Ř. č. 142, zejména na základě jeho 15. článku.

§ 1: Vnější právní poměry přívrženců islamu budte upraveny nařizovacím způsobem na základě samosprávy a sebeurčení, avšak se zachováním státního dozoru, jakmile jest zabezpečeno zřízení a trvání aspoň jedné náboženské obce. Při tom bud' zejména pamatováno na souvislost náboženské organizace přívrženců islamu v tuzemsku žijících s přívrženci v Bosně a Hercegovině.

Také před ustavením se první náboženské obce mohou zřizována býti zbožná nadání k náboženským účelům islamu.

§ 2: K úřadům náboženským sluhy se schválením ministeria věcí duchovních mohou povolání býti také náboženští zřizenci z Bosny a Hercegoviny.

§ 3: Shledá-li vláda, že některému pořádání bohoslužby, jak ji pořadatelé chtějí konati, odporují veřejné ohledy, může vláda to zapověděti.

§ 4: Ze svého úřadu bud' odstraněn náboženský sluha, jenž byl uznán vinným zločinných nebo takových trestných činů, které vznikají ze ziskuchtivosti, které protiví se mravnosti nebo dávají veřejné pohoršení, nebo jehož chování ohrožuje veřejný pořádek.

§ 5: Státní úřad má k tomu dohlédati, aby náboženská společnost přívrženců islamu podle hanefitského ritu, její obce a zřizenci nepřekračovali svou působnost a aby zachovávali ustanovení zákonů, jakož i příště daných nařízení o vnějších právních poměrech této náboženské společnosti a příkazy státních úřadů na jejich základě vydaných. K tomuto účelu mohou úřadové ukládati peněžité pokuty ve výši majetkovým poměrům přiměřené, jakož i užívati jiných donucovacích prostředků zákonem připuštěných.

§ 6: Náboženská společnost přívrženců islamu podle hanefitského ritu požívá jako taková vzhledem k vykonávání svého náboženství a svým náboženským sluhům téže zákonné ochrany jako jiné zákonně uznané společnosti nábožen-

⁶ Zákon č. 159/1912 ř. z. ze dne 15. 7. 1912, kterým se přívrženci islamu podle hanefitského ritu uznávají za náboženskou společnost.

ské. Také nauky islamu, jeho zařízení a zvyky požívají téže ochrany, pokud nepodporují státním zákonům.

§ 7: O manželství přívrženců islamu a o vedení jejich rodinných, manželských a úmrtních rejstříků zůstanou v platnosti ustanovení zákona ze dne 9. dubna 1870, Z. Ř. č. 51. Náboženské závazky v příčině manželství nejsou dotčeny tímto ustanovením.

§ 8: Nařízením bude ustanoveno, zdali a kterým způsobem náboženští služobé islamu budou moci býti přivzati ke spolupůsobení při vedení rodných, manželských a úmrtních rejstříků svých náboženských soudruhů.

Článek II.

Mému ministrovi věcí duchovních a vyučování, Mému ministrovi vnitra a Mému ministrovi práv jest uloženo, aby uvedli tento zákon ve skutek.

Pro Uhry k uznání náboženské obce muslimů došlo zákonným článkem XVII v roce 1916, který ovšem takto právně uznal celý islám bez rozlišení ritu.⁷ Překlad textu zákona (opět velmi krátkého, pouze v pěti paragrafech) zde uvádíme:⁸

§ 1: Náboženstvo islamské sa vyhlasuje za zákonom uznané náboženstvo.

§ 2: K utvoreniu náboženskej konfessie príslušníkmi mohamedánskeho náboženství nie je potrebné predostrieť predpisy vzťahujúce sa na vieru a mravouku, na bohoslužby a iné náboženské obrady a tieto nie sú prezkúmané pri schválení organizačného štatútu, obsahujúceho všetky ostatné predpisy, vzťahujúce sa na náboženský život.

§ 3: Uhorská organizácia konfessie mohamedánskej, môže byť, so schválením ministra kultu a verejnej výučby uvedená do súvislosti so zákonnou organizáciou príslušníkov mohamedánskeho náboženství v Bosnii a Hercegovine. Duchovným a predstaveným náboženskej obce, alebo členom vyššieho cirkevného zastupiteľstva môže byť so schválením ministra kultu a verejnej výučby aj taký člen konfessie, ktorého vzdelanie sa rovná vzdelaniu, ktoré sa na takéto miesto vyžaduje v Bosne a Hercegovine. Takto môžu byť duchovní ustanovení už aj pred utvorením prvej náboženskej obce, keď im je zabezpečené živobytie, primerané ich povolaniu.

⁷ Tento dualismus pak zapříčinil, že až do rozpadu ČSR v roce 1939 nebyla zcela jednoznačně vyřešena otázka právního postavení muslimů v ČSR.

⁸ Act XVII (1816) cit. (26. 10. 2016) dle: <http://1000ev.hu/index.php?a=3¶m=7348>. Ve slovenské verzi dostupné v: BUŠEK, V. Československé církevní zákony II, Praha 1931, s. 1293–1294.

§ 4: *Výkon náboženství islámského, jako aj jeho články viery, učenia a inštitúcie sú v medziach platných zákonov účastné právnej ochrany zákonom uznaného náboženstva. V ostatných veciach sú pre mohamedánsku konfessu smerodatné právne predpisy, vztahujúce sa na zákonom uznané náboženské konfessie. Prípadne potrebné ďalšie odchyľky ustanoví ministerstvo nariadením.*

§ 5: *Tento zákon sa stáva platným dňom vyhlásenia a prevedie ho minister kultu a verejnej výučby, minister vnútra a minister spravodlnosti.*

Zákon byl vyhlášen 30. 3. 1916 a kromě faktického právního uznání muslimské náboženské obce takto mimo jiné vyloučil, aby v čele islámské obce stál zahraniční orgán nebo jednotlivec (sultán, kalif) či případné uplatnění muslimského trestního, dědického či rodinného práva, které by nebylo v souladu s právním řádem na území Uher. Oba tyto zákony byly recipovány do právního řádu nově vzniklého Československa na základě recepčního zákona z r. 1918.⁹ Muslimům také nebylo přiznáno právo oddávat a vést matriky a správa manželských a matrikových záležitostí byla obdobně jako u osob bez vyznání vedena státními orgány podle zákona č. 51/1870 ř. z.¹⁰ Ovšem pro realizaci zákona bylo potřeba ustavení alespoň jedné náboženské obce, k čemuž na území českých zemí (dnešní České republiky) ani Horních Uher (dnešní Slovenské republiky) do r. 1918 ve smyslu těchto zákonů nedošlo.

2. Právní postavení muslimské komunity v českých zemích v letech 1918–1989

Teprve ve 30. letech 20. století se muslimové v Praze, Brně a Zlínsku začali sdružovat podle náboženské příslušnosti. V Praze se skupina iniciovaná egyptským konzulem (v níž byl český publicista Mohamed Abdallah neboli Bohdan Brikcius) snažila založit muslimskou náboženskou obec s názvem *Muslimská náboženská obec pro Československo s ústředím v Praze*, jejíž ustavující schůze se konala 23. prosince 1934, a vytkla si za cíl dosáhnout registrace a postavit mešitu v Praze. Ve snaze o registraci však narazila na právní a byrokratické potíže, protože se jednalo o jednu obec pro celé Československo, mající však již zmiňovanou dualistickou legislativu, navíc jednotlivé

⁹ Srov. TRETERA, J. R. *Právní postavení islámské menšiny v České republice*, in *Církev a právo*, Miscellanea, Praha, 2015, s. 238–239.

¹⁰ Srov. *Zákon č. 159/1912 ř. z.* § 7.

právní kroky rady muslimské obce nebyly právně kvalifikované. Mimo to se objevovaly i rozpory uvnitř náboženské obce. K uznání muslimské náboženské obce došlo až během 2. světové války: koncem r. 1941 byla muslimská náboženská obec, čítají tehdy asi 640 členů, státně uznána (přesné datum není známo), ovšem pouze pro Protektorát Čechy a Morava, tedy bez ohledu na právo platné na Slovensku. Benešovy dekrety, které rušily rozhodnutí protektorátní vlády, zrušily rovněž toto uznání z prosince 1941.¹¹ Představitel islámské náboženské obce Brikcius byl odsouzen do vězení za kolaboraci s nacistem,¹² zbytek představitelů náboženské obce emigrovalo. Zákon o uznání islámské náboženské obce přestal být součástí českého právního řádu na základě derogační klauzule v zákoně č. 218/1949 Sb.¹³

Po válce sice muslimská náboženská obec nepřestala existovat, její činnost ale byla do konce 50. let silně redukována, protože komunistický režim zasahoval proti všem náboženstvím, nicméně k výraznějšímu pronásledování českých muslimů úřady v této době nepřikročily. V období částečného uvolnění kolem r. 1968 zahájili členové muslimské náboženské obce opět kroky k podání žádosti o uznání (pod názvem Svaz muslimských obcí), ale okupace Československa v srpnu 1968 a emigrace některých předních členů náboženské obce tyto snahy zmrazila.¹⁴ Období tzv. „normalizace“ do konce 80. let bylo pro muslimy v Československu dobou stagnace. Muslimská náboženská obec tak nadále existovala *de facto*, nikoli však *de iure*; do r. 1989 se vytvořilo další místo faktického náboženského života na Moravě (Brno a Třebíč).

3. Snaha o získání právního statutu v době 1990–2001

V roce 1990 došlo po tzv. sametové revoluci k oživení činnosti muslimských aktivit v ČR, z počátku především v brněnském centru. Jeho představitel Mohamed Ali (Přemysl) Šilhavý (1917–2008) rozeslal na více státních orgánů žádost o znovuznání náboženské obce. Odpověď byla tehdy negativní, protože pro zákonné uznávání církví a náboženských společností v té době chyběl legální podklad. Ten byl dán až zákonem č. 308/1991 Sb.,

¹¹ Srov. *Dekret prezidenta republiky č. 11/1944 o obnově právního pořádku ze dne 3. 8. 1944*, který zajistil kontinuitu s předmnichovským právním řádem (s předpisy do 29. 9. 1938).

¹² Srov. MENDEL, MILOŠ – OSTŘANSKÝ, BRONISLAV – RATAJ, TOMÁŠ, *Islám v srdci Evropy*, s. 336 a 350.

¹³ Srov. TRETERA, J. R. HORÁK, Z. *Konfesní právo*, s. 168.

¹⁴ Srov. MENDEL, MILOŠ – OSTŘANSKÝ, BRONISLAV – RATAJ, TOMÁŠ, *Islám v srdci Evropy*, s. 370.

o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností (účinným od 1. září 1991). V květnu 1991 vzniklo jako zastřešující orgán pro muslimy v České republice *Ústředí muslimských náboženských obcí* (dále jen „ÚMO“), které pokračovalo v dalších jednáních se státem. Příloha zákona č. 308/1991 Sb., která obsahovala seznam církví a náboženských společností uznaných zákonem nebo státním rozhodnutím, muslimskou náboženskou obec neuvádí. Bylo tedy nutno podat novou žádost o registraci, jejíž návrh měl být podán tříčlenným přípravným výborem, musel obsahovat základní dokument zakládáné církve nebo náboženské společnosti, název odlišný od názvu jiné právnické osoby působící v Československu, a také podpisy a osobní údaje osob hlásících se k církvi nebo náboženské společnosti v počtu předepsaném republikovým zákonem. Požadovaný počet osob byl pro Českou republiku stanoven zákonem č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností na 10.000 zletilých osob majících trvalý pobyt na území České republiky nebo – v případě členských církví Světové rady církví – počet 500 osob. ÚMO ovšem nebylo schopno naplnit tyto zákonem stanovené podmínky a tak k registraci nedošlo.¹⁵ Po rozpadu Československa a vzniku samostatného státu Česká republika (od 1. ledna 1993) pak byl v březnu 1996 registrační proces zastaven ze strany ministerstva. ÚMO sice v dubnu 1996 proti tomuto postupu protestovalo dopisem ministru kultury, který však 16. srpna 1996 rozhodnutí ministerstva potvrdil. První mešita byla otevřena v Brně v roce 1998, o rok později byla otevřena mešita v Praze v Blatné. Čeští muslimové tvořili v té době malou značně heterogenní komunitu, která je integrována ve společnosti.

4. Registrace Ústředí muslimských obcí v roce 2004

Nový zákon č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech, snížil počet podpisů, požadovaných k registraci nového náboženského společenství na 300 osob, čímž dal pro registraci muslimů daleko příznivější podmínky. Touto registrací získává registrovaná náboženská společnost právní subjektivitu, ne však všechna práva (označovaná v § 7 zákona jako zvláštní práva).¹⁶

¹⁵ Stanovený počet 10.000 osob byl příliš vysoký a ÚMO také nechtělo poskytovat v tak masovém rozsahu osobní údaje svých členů.

¹⁶ *Zákon č. 3/2002 Sb., § 6 odst. 1:* „Církev a náboženská společnost se stává právnickou osobou registrací podle tohoto zákona, pokud tento zákon nestanoví jinak. Odst. 3. Registro-

Ústředí muslimských obcí podalo žádost o registraci dne 1. března 2004 společně se základní charakteristikou náboženské společnosti, základním dokumentem a podpisovými archy. Dne 23. března 2004 bylo vyzváno k jejímu doplnění v některých bodech.¹⁷ Po doplnění a ověření skutečnosti¹⁸ pak *ministerstvo kultury 30. srpna 2004 rozhodlo*¹⁹ o registraci ÚMO jako *náboženské společnosti, ovšem bez přiznání zvláštních práv* jmenovaných v § 7 citovaného zákona, pro jejichž získání zákon v § 11 stanoví, aby CNS byla již registrována alespoň 10 let, po stejnou dobu každoročně podávala výroční zprávy o své činnosti, plnila řádně své povinnosti vůči státu a třetím osobám a aby k žádosti byly připojeny podpisy a základní osobní údaje tolika členů CNS – zletilých občanů ČR nebo cizinců s trvalým pobytem v ČR, kolik odpovídá alespoň 1 ‰ obyvatel ČR podle posledního sčítání lidu. Náboženská obec je tedy reprezentována Ústředím muslimských obcí, statutárním orgánem ÚMO je výkonná rada. Činnost ÚMO je financována z členských příspěvků, dotací, darů, dědictví a darů fyzických a právnických osob tuzemských či zahraničních, prodeje a pronájmu movitého a nemovitého majetku, příjmů z akcí kulturních, společenských a rekreačních, podnikatelské činnosti apod.²⁰

Co se týče podle § 4 odst. 3 zákona č. 3/2002 Sb. evidovaných organizačních jednotek a účelových zařízení, ÚMO postupně navrhlo k evidenci

vaná církev a náboženská společnost může k plnění svého poslání zejména a) vyučovat a vychovávat své duchovní i laické pracovníky ve vlastních školách a jiných zařízeních i na vysokých školách bohosloveckých a bohosloveckých fakultách za podmínek podle zvláštních právních předpisů, b) získat oprávnění k výkonu zvláštních práv podle tohoto zákona.“

¹⁷ Muslimské náboženské společenství mělo např. odstranit ze základního dokumentu oznámení o vedení svých vnitřních matrik, odstranit možnost náboženských sňatků uzavíraných ÚMO (protože se jedná o zvláštní právo, k němuž v té době neměli oprávnění) a ustanovení o pohřbívání osob. Bylo nutno konkretizovat způsob ustanovení rady ÚMO a počet jejích členů, označit statutární orgán, počet jeho členů a způsob odvolávání, jako přílohu žádosti doplnit Statut ÚMO, na který se odvolávají atp.

¹⁸ Byly vypracovány dva znalecké posudky a posouzen především obsahu základního dokumentu a počet podpisů zletilých osob, hlásících se k ÚMO: požadováno bylo 300 a v té době bylo ověřeno 372 podpisů občanů ČR nebo cizinců s trvalým pobytem.

¹⁹ *Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 4874/2004* (z 30. 8. 2004): „Náboženská společnost Ústředí muslimských obcí se registruje jako právnická osoba působící na území České republiky.“ Datum registrace je od 17. 9. 2004. Cit. 20. 9.2016 dle: <https://www.mkcr.cz/data-registrace-cirkvi-a-nabozenskych-spolecnosti-a-svazu-cirkvi-a-nabozenskych-spolecnosti-408.html>

²⁰ Srov. *Stanovy UMO*, čl. 9. Cit. 21. 9. 2016 dle: <http://www.umocr.cz/stanovyumo.pdf>

pouhých šest právnických osob, a to náboženských obcí:²¹ *Muslimská obec v Praze* a *Muslimská obec v Brně* (obě evidovány 20. června 2007), *Muslimská obec v Teplících* (evidována 17. dubna 2009), *Muslimská obec v Hradci Králové* (evidována 6. ledna 2010), *Muslimská obec v Karlových Varech* (evidována 27. června 2012) a *Muslimská obec v Liberci* (evidována 13. února 2013). Žádné účelové zařízení k evidenci navrženo nebylo. Muslimské náboženské společenství dále pokračovalo v úsilí o získání druhého stupně registrace a získání zvláštních práv (především práva na církevní sňatek, školy a duchovní služby) v dubnu 2006, to ale již není obsahem našeho příspěvku. Nejlépe integrovaní jsou muslimové první generace, z nichž velká část získala v ČR vysokoškolské vzdělání. Jiná je situací nově příchozích imigrantů (kvůli absenci jazykové vybavenosti i minimálnímu ekonomickému, sociálnímu a kulturnímu kapitálu).²²

Závěrečné shrnutí

Ačkoli právní podklad pro náboženské uznání muslimské obce byl dán již v roce 1912, podařilo se ho realizovat fakticky až za 92 let. Ústředí muslimských obcí je od září 2004 registrováno v ČR jako náboženská společnost ovšem bez možnosti výkonu zvláštních práv.²³ *Počet muslimů v ČR* je obtížné odhadnout, protože chybí přesná statistická data. Při posledním sčítání lidu v r. 2011 (při kterém již bylo uvedení náboženské příslušnosti dobrovolné) uvedlo z 10 436 560 obyvatel jen 3 358 osob příslušnost k islámské víře. Odhadovaný počet muslimů v ČR je mezi 10 a 15 tis. obyvatel, praktikující muslimů asi 4 000, z nich asi 10 % jsou čeští konvertité k islámu.²⁴ Nábožen-

²¹ Ministerstvo kultury České republiky, *Rejstřík církví a náboženských společností, Rejstřík evidovaných právnických osob* Cit 19. 7. 2016 dle: http://www3.mkcr.cz/cns_internet/. Na webových stránkách UMO jsou ale uvedeny pouze tři z nich: Praha, Brno a Teplice. Srov. <http://www.umocr.cz/>, cit 19. 7. 2016.

²² Srov. TOPINKA, DANIEL (ed.), *Integrační proces muslimů v ČR (2006–2007)*, s. 62. cit. 27. 9. 2016 dle: http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace_muslimu.pdf

²³ Pozdější snahy o získání těchto zvláštních práv mimořádnou cestou v r. 2006 nejsou již předmětem tohoto příspěvku.

²⁴ KROPÁČEK, LUBOŠ, “Muslims in CZ. A Small, Widely Heterogeneous Minority”, in *Europe and Islam* Olomouc, 2015, s. 171–173 a 179–182; Český statistický úřad, *Sčítání lidu, domů a bytů 2011, Tab. 614c Obyvatelstvo podle věku, náboženské víry a pohlaví*. Cit 15. 7. 2016 dle: <https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jsf?page=vystup-objekt&vyhltext=&pvo=OB-CR614C&pvlak=&katalog=30719&z=T>

ský život českých muslimů je soustředěn kolem mešit v Brně, Praze a Teplicích. ÚMO je náboženským společenstvím sdružujícím muslimské obce v ČR a koordinujícím jejich činnost v záležitostech náboženských, sociálních či kulturních.²⁵ Kromě registrovaného ÚMO a výše zmíněných evidovaných náboženských obcí existují v ČR tři náboženské islámské skupiny stojící záměrně mimo oficiální proud.²⁶ Oproti tomu k oficiálnímu proudu náleží další větší skupina právnických osob, které do r. 2001, dokud nebyla dosažitelná registrace muslimských náboženských obcí, plnily úlohu center náboženského života (mají v ČR právní formu nadace): *Islámská nadace v Praze* a *Islámská nadace v Brně* (do konce roku 1998 pod názvem Nadace pro zřízení a provoz islámského centra). Obě nadace postavily mešity a jsou personálně úzce propojeny s místními muslimskými náboženskými obcemi a s ÚMO, takže náboženská činnost v Praze a Brně má svou základnu spíše v těchto nadacích než v samotných náboženských obcích. Další výraznou skupinou je *Všeobecný muslimský svaz studentů a mládeže v ČR* (založený r. 1991 pod názvem *Svaz muslimských studentů*) se sídlem v Praze, který sdružuje především islámské studenty na českých vysokých školách, kde se snaží o zřizování modliteben převážně v areálech vysokoškolských kolejí.²⁷ Jeho aktivity jsou koordinovány s aktivitami Islámské nadace Praha.

Otázka přistěhovalectví a migrace v kontextu s muslimy v České republice zatím příliš akcentována není. Migrace existuje, nicméně ne v míře masové. Na rozdíl od jiných evropských zemí (Francie, Německo, Velká Británie či Belgie) není Česká republika častým cílem ekonomických imigrantů a dělníků. Je tomu mimo jiné nejen pro nižší průměrnou ekonomickou úroveň ČR, ale i protože poptávka po nekvalifikovaných pracovních silách je saturována Ukrajinci a imigranty z dalších východoevropských zemí. Navíc má ČR do-

²⁵ Srov. *Stanovy ÚMO*, čl. 1. Cit. 21. 9. 2016 dle: <http://www.umocr.cz/stanovyumo.pdf>

²⁶ 1. *Prag Merkez Cami* se sídlem Pivovarnická 3, Praha 8, turecká modlitebna v Praze, určená pro jedinou etnicky vyhraněnou skupinu muslimů v ČR. 2. *Mozaiky Platform Dialog z.s.* se sídlem Žitná 1575/49, Nové Město, 110 00 Praha, které je napojeno na hnutí emigrovaného tureckého duchovního Gülena – tato skupina má právní povahu zapsaného spolku. 3. *Muslimská unie* se sídlem Chmelová 2893/4, Záběhlice, 106 00 Praha (také formou spolku), která dle svých stanov chce zastřešovat mnohé aktivity muslimů v ČR, takže se její poslání kříží s posláním ÚMO a panují mezi nimi napjaté vztahy. Srov. <https://www.facebook.com/pages/Prag-Central-Mosque-Prag-Merkez-Camii/238166546340224>, Cit. 11. 8. 2016; <http://platformdialog.cz/pages/onas> Cit. 11. 8. 2016; <http://muslimskaunie.cz/kdo-jsme/> a <http://muslimskaunie.cz/stanovy/> cit. 11. 8. 2016.

²⁷ *Muslimský svaz studentů a mládeže*, *Stanovy*, Cit. 11. 8. 2016 dle: <http://svazmuslim.cz/node/8>.

statečně přísné imigrační zákony,²⁸ mimo jiné pro trvalejší pobyt a následné získání občanství požadavek znalosti českého jazyka, ověřované zkouškou. I přesto jsou v české společnosti patrné narůstající negativní emoce vůči muslimům, spojené často s politickými populisty či nedostatečnou informovaností, které někdy zveličují reálný podklad pro obavy. Jiné otázky spojené s muslimskou problematikou (působení islámských duchovních ve veřejném prostoru či omezení jejich činnosti, pokud ohrožují bezpečnost, financování náboženského společenství či činnosti s ním spojených nadací ze zahraničí, atp.) také dosud legislativně řešeny nebyly, ač existují skupiny či aktivity, které se snaží diskuzi o takovém případném řešení ve společnosti rozpoutat.

Literatura:

Zákon č. 2/1993 Sb. Listina základních práv a svobod

Zákon č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech, ve znění pozdějších předpisů

Zákon č. 159/1912 ř. z. ze dne 15. 7. 1912, kterým se přívrženci islamu podle hanefitského ritu uznávají za náboženskou společnost. In BUŠEK, V. Československé církevní zákony II, Praha 1931, s. 1291 – 1292

Act XVII (1816), ve slovenské verzi dostupné In BUŠEK, V. Československé církevní zákony II, Praha 1931, s. 1293 – 1294

MENDEL, MILOŠ – OSTRÁNSKÝ, BRONISLAV – RATAJ, TOMÁŠ, *Islám v srdci Evropy*. Praha, Academia, 2007, ISBN 978-80-200-1554-9

PŘIBYL, S. *Konfesněprávní studie*, Brno: L. Marek, 2007, ISBN 978-80-86263-95-3

TRETERA, J. R. HORÁK, Z. *Konfesní právo*, Praha, Leges, 2015. ISBN 978-80-7502-118-2

TRETERA, J. R. *Právní postavení islámské menšiny v České republice*, in *Církyve a právo*, Miscellanea, Praha, Leges, 2015, ISBN 978-80-7502-079-6

Elektronické zdroje:

Act XVII (1816) cit. (26. 10. 2016) dle: <http://1000ev.hu/index.php?a=3¶m=7348>

Rozhodnutí Ministerstva kultury ČR č. 4874/2004 (z 30. 8. 2004) o registraci UMO. Cit. 20. 9. 2016 dle: <https://www.mkcr.cz/data-registrace-cirkvi-a-nabozenskych-spolecnosti-a-svazu-cirkvi-a-nabozenskych-spolecnosti-408.html>

Stanovy UMO. Cit. 21. 9. 2016 dle: <http://www.umocr.cz/stanovyumo.pdf>

²⁸ Integrační právo je tvořeno poměrně velkou sérií zákonů. Přímou se na integraci cizinců vztahují zákony č. 325/199 Sb., o azylu, č. 326/199 Sb., o pobytu cizinců na území České republiky, a č. 186/2013 Sb., o státním občanství České republiky – vše v návaznosti na legislativu Evropské unie.

MINISTERSTVO KULTURY ČESKÉ REPUBLIKY, *Rejstřík církví a náboženských společností, Rejstřík evidovaných právníků osob* Cit 19. 7. 2016 dle: http://www3.mkcr.cz/cns_internet/.

Webové stránky Ustředí muslimských obcí, <http://www.umocr.cz/>, cit 19. 7. 2016

TOPINKA, DANIEL (ed.), *Integrační proces muslimů v ČR (2006–2007)*, cit. 27. 9. 216 dle: http://www.inkluzivniskola.cz/sites/default/files/uploaded/integrace_muslimu.pdf

KROPÁČEK, LUBOŠ, “Muslims in CZ. A Small, Widely Heterogeneous Minority”, in *Europe and Islam* Olomouc, Refugium, 2015, ISBN 978-80-7412-194-4

Český statistický úřad, *Sčítání lidu, domů a bytů 2011, Tab. 614c Obyvatelstvo podle věku, náboženské víry a pohlaví*. Cit 15. 7. 2016 dle: <https://vdb.czso.cz/vdbvo2/faces/index.jsf?page=vystup-objekt&vyhltext=&pvo=OBCR614C&pvokc=&katalog=30719&z=T>

Webové stránky turecké modlitebny v Praze Srov. <https://www.facebook.com/pages/Prag-Central-Mosque-Prag-Merkez-Camii/238166546340224>, Cit. 11. 8. 2016

Webové stránky spolku Mozaiky Platform Dialog z.s. <http://platformdialog.cz/pages/onas> Cit. 11. 8. 2016

Webové stránky Muslimské unie v Praze, <http://muslimskaunie.cz/kdo-jsme/> a <http://muslimskaunie.cz/stanovy/> cit. 11. 8. 2016.

FINANCOVÁNÍ NÁBOŽENSKÝCH AKTIVIT MUSLIMŮ V ČESKÉ REPUBLICE¹

Damián Němec²

Abstrakt: Článek pojednává o právně a prakticky důležité oblasti života muslimů v České republice, o jejich financování. Na základě seznámení s jejich postavením v českém právu a faktickou skladbou muslimských organizací a komunit doplněným informacemi o užívaných mešitách a modlitebnách ukazuje modalitu financování muslimů včetně poněkud problematického aspektu financování ze zahraničí, zvláště s ohledem na nový rakouský *Islamgesetz* z r. 2015 a bezpečnostní aspekty spjaté s činností zpravodajských služeb.

Klíčové slová: Náboženská svoboda, církve a náboženské společnosti, islám, muslimové, registrace, zvláštní práva, financování, financování, zpravodajské služby

Abstract: The article discusses the legally and practically important area of the life of Muslims in the Czech Republic, their financing. Based on familiarization with their position in the Czech law and with the actual composition of Muslim organizations and communities completed by information about used mosques and houses of worship, it shows the modalities of financing of Muslims, including the somewhat problematic aspect of financing from abroad, particularly with regard to the new Austrian *Islamgesetz* from 2015 and to safety aspects related with the activities of the intelligence services.

Keywords: Religious freedom, churches and religious societies, Islam, Muslims, registration, special rights, financing, intelligence services

Úvod

Pro popsání financování náboženských aktivit muslimů v České republice je nutné nejprve popsat jejich právní postavení, což je obsahem prvních dvou kapitol, z nichž první pojednává o vývoji právního postavení muslimů na území dnešní České republiky v letech 1945–1989, druhá pak o období od r. 1990 včetně registrace muslimů v České republice a neúspěšné snahy o přiznání oprávnění k výkonu zvláštních práv.

¹ Vedecký příspěvek bol vypracovaný v rámci výskumného projektu VEGA 1/0254/16 Financovanie cirkví a náboženských spoločností.

² Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

Třetí kapitola pak seznamuje s velmi rozrůzněnými muslimskými organizacemi a skupinami v České republice, přičemž klade také důraz na výstavbu mešit a modliteben.

Čtvrtá kapitola se na základě takto dosažené faktické orientace o aktivitách muslimů věnuje speciálně modalitám jejich financování, a to zvláště financování ze zahraničí.

Závěr pak shrnuje dosažené výsledky.

1. Vývoj právního postavení muslimů v současné České republice v letech 1945 až 1989

1.1 Období do 70. let 20. století

Právním základem pro možnost státního uznání muslimů v Československu byly dva zákony ze začátku 20. století: rakouský říšský zákon č. 159 z 15. července 1912 a uherský zákonný článek č. XVII: 1916. Přes snahu muslimů zorganizovaných v Moslimské náboženské obci v Praze se během 30. let 20. století nepodařilo dosáhnout žádaného státního uznání; to bylo sice dosaženo v období Protektorátu Čechy a Morava na konci r. 1941, ale bylo zrušeno ve smyslu dekretu prezidenta Beneše, jímž byl nastolen po 2. světové válce stav právní diskontinuity.³

Od r. 1948, kdy nastalo budování komunistického režimu, byly aktivity muslimů silně utlumeny. V rámci pražského jara sice byly r. 1969 podniknuty snahy o státní uznání muslimů v Československu, které ale byly téhož roku fakticky přervány v důsledku srpnové okupace vojsky armád Varšavské smlouvy. Sedmdesátá léta pak byla opět obdobím stagnace.

1.2 Růst muslimských komunit v 80. letech 20. století

Početní růst muslimských komunit nastal v 80. letech především díky většímu počtu studentů muslimského vyznání, kteří přicházeli do Československa studovat z tzv. spřátelených zemí; nemalý počet jich se v Československu usadil a založil tu rodinu, často sňatkem s Češkami či Slovenkami. To vedlo k tomu, že se vytvořilo větší množství velmi rozrůzněných a heterogenních muslimských komunit, mezi nimiž převládá sunnitský směr. Ve výraz-

³ Podrobně o celém období pojednává publikace Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš: *Islám v srdci Evropy*, s. 333–378.

ně menší míře se na růstu počtu muslimů podíleli čeští konvertité, kteří také většinou patří k sunnitům.⁴

Tyto muslimské komunity byly zpravidla od sebe izolovány, nejvíce byly spojeny v rámci studentských skupin. Nicméně se tak v 80. letech vytvořily – kromě již existujícího pražského jádra – další dvě centra na Moravě, a to v Brně a Třebíči. Postavení těchto skupin však nebylo právně formalizováno.

2. Právní regulace postavení muslimů od r. 1990

2.1 Neúspěšné snahy o registraci náboženské společnosti v 90. letech 20. století

V roce 1990 se muslimové v Československu začali aktivizovat. Představitel brněnského centra Mohamed Ali (Přemysl) Šilhavý (1917–2008) rozeslal na více státních orgánů žádost o znovuznání náboženské obce; odpověď však byla negativní, protože pro zákonné uznávání církví a náboženských chyběl legální podklad.

Mezitím se v květnu 1991 ustavilo Ústředí muslimských náboženských obcí (dále jen „ÚMO“) jako zastřešující orgán pro muslimy v České republice (dosud součásti československé federace), s nímž nadále stál jednal, ačkoli ÚMO nebylo uznáváno všemi skupinami muslimů.

Zákonný podklad pro registraci byl dán federálním zákonem č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností (účinný od 1. září 1991), v jehož příloze byl uveden seznam církví a náboženských společností uznaných zákonem nebo státním rozhodnutím – mezi nimi však muslimská náboženská obec nebyla. Bylo nutno jít cestou žádosti o novou registraci obsahující mj. také podpisy a osobní údaje osob hlásících se k církvi nebo náboženské společnosti v počtu předepsaném republikovým zákonem, který byl pro Českou republiku stanoven zákonem č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností, na 10 000 zletilých osob majících trvalý pobyt na území České republiky nebo – v případě členských církví Světové rady církví – počet 500 osob.

Zákonem stanovený počet 10 000 osob byl však pro ÚMO příliš vysoký, a také nechtělo poskytovat v tak masovém rozsahu osobní údaje svých členů,

⁴ Viz Kropáček, Luboš, *Muslims in Czechia. A Small, Widely Heterogeneous Minority*, s. 171–173. 179–182.

takže podmínky zákona pro registraci nebyly naplněny. Proto – již po rozpadu Československa a vzniku samostatného státu Česká republika (1. ledna 1993) – byl v březnu 1996 registrační proces ministerstvem zastaven.

2.2 Registrace Ústředí muslimských obcí a snaha o přiznání výkonu zvláštních práv

Nově přijatý zákon č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech, dal pro registraci muslimů daleko příznivější podmínky, zejména podstatně nižším početním censem 300 osob.

ÚMO podalo žádost o registraci 1. března 2004, ministerstvo kultury 30. srpna 2004 rozhodlo o registraci ÚMO jako náboženské společnosti, ovšem bez přiznání zvláštních práv jmenovaných v § 7 citovaného zákona, pro jejichž získání zákon v § 11 stanoví, aby CNS byla již registrována alespoň 10 let, po stejnou dobu každoročně podávala výroční zprávy o své činnosti, plnila řádně své povinnosti vůči státu a třetím osobám a aby k žádosti byly připojeny podpisy a základní osobní údaje tolika členů CNS – zletilých občanů ČR nebo cizinců s trvalým pobytem v ČR, kolik odpovídá alespoň 1 ‰ obyvatel ČR podle posledního sčítání lidu.

Pro získání zvláštních práv chtělo r. 2006 ÚMO využít jednoho ze společných ustanovení zákona v § 27, kdy ministerstvo se souhlasem vlády může učinit výjimku a přiznat oprávnění ke zvláštním právům podle § 7 odst. 1 církvím a náboženským společnostem, které reprezentují významné světové náboženství s dlouhou historickou tradicí, působí na území České republiky a jsou registrovány podle tohoto zákona, a to v období pěti let od nabytí účinnosti tohoto zákona, tedy do 7. ledna 2007.

ÚMO podalo žádost o udělení zvláštních práv spojenou s udělením výjimky 19. dubna 2006, přičemž nebylo žádáno o přiznání práva zachovávat povinnost mlčenlivosti duchovními v souvislosti s výkonem zpovědního nebo obdobného tajemství, protože zpověď není v islámu praktikována. Ministerstvo žádost 5. října 2006 zamítlo, ÚMO podalo proti rozhodnutí 30. října 2006 rozklad, avšak ministr kultury dne 21. prosince 2006 rozhodnutí ministerstva potvrdil.

Proto připadá do úvahy jenom požádání o výkon zvláštních práv standardní cestou dle § 11 zákona. Vzhledem k datu registrace byla první možnost podání takové žádosti v roce 2014, nebyla však předložena až dosud. Existují dva důvody. Za prvé, není snadné dosáhnout počtu nejméně 1 ‰ obyvatel ČR podle posledního sčítání lidu, tj. 10 437 zletilých členů, občanů ČR nebo

cizinců s dlouhodobým pobytem v České republice;⁵ za druhé, ÚMO nikdy dosud nepublikovalo výroční závěrečnou zprávu o činnosti.⁶

3. Organizace aktivit muslimů v České republice

3.1 Linie spjatá s Ústředím muslimských obcí

V situaci nedosažitelnosti registrace muslimských náboženských obcí (do r. 2001) plnily ve shodě s islámskou tradicí úlohu center náboženského života islámské nadace, mající v ČR právní formu nadace: *Islámská nadace v Praze* (do roku 2001 pod názvem *Nadace pro zřízení a provoz islámského centra v Praze*), a *Islámská nadace v Brně* (do konce roku 1998 pod názvem *Nadace pro zřízení a provoz islámského centra v Brně*). Obě nadace postavily mešity (brněnská jako novostavba otevřena r. 1998, pražská jako rekonstrukce dřívějšího průmyslového objektu otevřena r. 1999) a jsou personálně úzce propojeny s místními muslimskými náboženskými obcemi a s ÚMO, takže náboženská činnost v Praze a Brně má svou základnu spíše v těchto nadacích než v samotných náboženských obcích.

Samotné ÚMO je před státem zřizovatelem lokálních náboženských obcí v místech s větší muslimskou komunitou, a to v Praze, Brně, Teplicích (zde hlavně lázeňští hosté), Karlových Varech, Hradci Králové a Liberci. Mecenáši z řad lázeňských hostů se v Teplicích pokusili dvakrát o stavbu mešity v letech 1995–1996 a 2003–2004, ale bezúspěšně; dosud je v Teplicích nenápadná modlitebna provozovaná místní náboženskou obcí.

Další výraznou skupinou v oficiálním proudu je *Všeobecný muslimský svaz studentů a mládeže v ČR* (založený r. 1991 pod názvem *Svaz muslimských studentů*), sdružující především zahraniční islámské studenty na českých vysokých školách, kde se snaží o zřizování modliteben převážně v areá-

⁵ Ačkoli se v různých zdrojích uvádí počet muslimů v České republice mezi deseti až dvaceti tisíci osob, je otázkou, kolik z nich splňuje podmínky žádosti o přiznání výkonu zvláštních práv: zletilost + české občanství nebo trvalý pobyt v České republice, a nadto kolik z nich by se k takové žádosti připojilo, neboť počet praktikujících muslimů se odhaduje na čtyři tisíce osob; viz Kropáček, *Muslims in Czechia, A Small, Widely Heterogeneous Minority*, s. 179.

⁶ Informace ohledně výročních zpráv a případné žádosti ÚMO o přiznání výkonu zvláštních práv byly autorovi oficiálně poskytnuty ředitelkou odboru církví Ministerstva kultury České republiky: Bendová, Pavla, *Re: Žádost o poskytnutí informací dle zák. č. 106/1999 Sb.*, E-mail autorovi ze dne 18. července 2016.

lech vysokoškolských kolejí.⁷ Jeho aktivity jsou koordinovány s aktivitami Islámské nadace v Praze.

3.2 Samostatné linie mimo oficiální proud

Na prvním místě je třeba zmínit tři nejvýraznější náboženské islámské skupiny stojící záměrně mimo oficiální proud. Jde nejprve o *Prag Merkez Cami* v Praze 8, tureckou modlitebnu v Praze, fakticky určenou pro jedinou etnickou vyhraněnou skupinu muslimů v ČR, ačkoli je do ní přístup volný⁸ – toto centrum není dohledatelné ve veřejných rejstřících právnických osob, nemá ani vlastní webové stránky. Druhou entitou je *Mozaiky Platform Dialog z.s.* (do konce r. 2013 s názvem *Mozaiky*) na Novém Městě Pražském, které je napojeno na hnutí emigrovaného tureckého duchovního Gülena – tato entita má právní povahu zapsaného spolku.⁹ Třetí entitou je *Muslimská unie v Záběhlicích* u Prahy, mající formu spolku a dle svých stanov hodlající zaštitit mnohé aktivity muslimů v ČR,¹⁰ takže se její poslání kříží s posláním ÚMO a panují mezi nimi místy napjaté vztahy, ba někdy její ředitel vystupuje na veřejnosti jako představitel muslimů v ČR.

Ještě více mimo oficiální proud stojí aktivity šíitské skupiny v Kuřimi u Brna a v Brně-Králově Poli, kde jsou zbudovány malé modlitebny, a komunity kazašských muslimů s modlitebnou v obci Kolová u Karlových Varů.

Speciální kategorií jsou modlitebny fungující v rámci jiné proislámsky zaměřené instituce: jazyková škola Alfirdaus – výuka arabštiny a koránu (Praha 8 a Brno).¹¹

Dalšími institucemi jsou muslimské organizace, které kompenzují aktivity muslimských charit, waqfů, oficiálně se tak ale neprezentují (např. *TWRA – Third World Relief Agency*, IČ 27041514, která je aktivní celosvětově a v ČR přispěla na vydání bilingvního koránu – v ČR má právní formu spolku). Jejich činnost však není příliš známá a výrazná.

⁷ Muslimský svaz studentů a mládeže, *Stanovy*, viz <http://svazmuslim.cz/node/8> [cit. 11-10-2016].

⁸ Prag Central Mosque – Prag Merkez Camii, *Mešita*, viz <https://www.facebook.com/pages/Prag-Central-Mosque-Prag-Merkez-Camii/238166546340224> [cit. 11-08-2016].

⁹ Mozaiky o.s., *O nás*, viz <http://platformdialog.cz/pages/onas> [11-08-2016].

¹⁰ Muslimská unie v České republice, *Kdo jsme a Stanovy*, viz <http://muslimskaunie.cz/kdo-jsme/> a <http://muslimskaunie.cz/stanovy/> [obojí cit. 11-08-2016].

¹¹ Prakticky se v případě jazykové školy Alfirdaus jedná o další podobu neoficiálního a neregistrovaného života muslimů v ČR.

Další skupinou jsou speciálně zaměřené aktivity, zvl. ženské organizace, plnící podpůrnou roli obzvláště v oblasti čistě náboženského života a výchovy dětí, např. Islámská komunita českých a slovenských sester (nakolik je však ještě aktivní).¹²

Nakonec lze uvést neregistrované aktivity, které se zaměřují obzvláště na šíření povědomí o právním systému šaría v ČR, např. iniciativa sharia4czechia (sharia.unas.cz). Jsou ale neoficiální a neregistrované.

4. Modality financování muslimských aktivit

4.1 Financování z veřejných zdrojů

Jedním ze zvláštních práv CNS bylo právo

c) být financována podle zvláštního právního předpisu o finančním zabezpečení církví a náboženských společností.

ÚMO jednak nedostalo oprávnění k výkonu zvláštních práv, jednak onen zvláštní předpis, zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností, byl s účinností od 1. ledna 2013 zrušen zákonem č. 428/2012 Sb., o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi, a s tím i výše uvedené zvláštní právo, o něž ÚMO v r. 2006 neúspěšně usilovalo.

Takto zůstává možnost nepravidelného spolufinancování z veřejných zdrojů především cestou grantů. Není nám nic známo o tom, že by ÚMO nebo jednotlivé náboženské obce byly příjemcem veřejných grantových prostředků.

4.2 Financování od vlastních členů

Vzhledem k relativně malému počtu muslimů v České republice, přičemž jen poměrně malá menšina z nich praktikuje svou víru, je prakticky vyloučeno zajistit potřebné finanční zdroje z příjmů od těchto osob, ačkoli některé z nich patří mezi bohatší vrstvy. To platí především pro investiční záměry, ja-

¹² Je možné najít pouze jednu odpovídající webovou stránku, a to soukromý web jedné muslimské ženy Svět muslimky aneb islám po česku, *Úvodní stránka a Odkazy*, viz <http://islamcz.webnode.cz/> a <http://islamcz.webnode.cz/odkazy/> [obojí cit. 16-08-2016]. Zde se nachází odkaz také na *Islámskou Komunitu sester, Fórum českých a slovenských muslimek*, www.proislam.org/forum/, které však nefungují.

kými jsou budování mešit a modliteben, nicméně i financování jejich běžného provozu je při tomto počtu věřících prakticky nerealizovatelné.

4.3 Financování ze zahraničí

Zkušenost ukazuje, že mnohé aktivity různých CNS jsou sponzorovány ze zahraničních zdrojů.

Pro muslimy v České republice to platí bezesporu. Již samo financování potřebné české muslimské literatury (knižní i časopisecké) bylo v počátečních letech sponzorováno ze strany TWRA.¹³

O to více to platí ohledně výstavby mešit a modliteben. Výstavba brněnské mešity byla iniciována domestikovaným muslimem pocházejícím z Iráku, o výstavbu pražské mešity se velmi zasloužil Alžířan, výstavbu mešity v Teplicích chtěl r. 1995 hradit muslimský lázeňský host ze Spojených arabských emirátů, z téže země pocházel mecenáš hodlající hradit výstavbu teplické mešity v r. 2003, výstavbu mešity v Orlové měl hradit mecenáš ze Saúdské Arábie (což se však nepotvrdilo jako věrohodné a z výstavby tak sešlo).¹⁴

Stejně tak je i běžná činnost českých muslimských organizací podporována ze zahraničí. Tato skutečnost je kontroverzním tématem, jak ukazuje znění § 6 odst. 2 nového rakouského *Islamgesetz* z r. 2015:

Verfassungen islamischer
Religionsgesellschaften

(2) Die Aufbringung der Mittel für die gewöhnliche Tätigkeit zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder hat durch die Religionsgesellschaft, die Kultusgemeinden bzw. ihre Mitglieder im Inland zu erfolgen.

Zřízení islámských
náboženských společností

(2) Obstarání prostředků pro běžnou činnost k uspokojení náboženských potřeb svých členů se má dít prostřednictvím náboženské společnosti a kultovních obcí, popř. jejich členů v tuzemsku.

¹³ Kropáček, *Muslims in Czechia, A Small, Widely Heterogeneous Minority*, s. 177.

¹⁴ Viz podkapitolu *Boj o mešity* v Mendel – Ostránský – Rataj, *Islám v srdci Evropy*, s. 392–406.

Také v České republice se objevují náznaky či otevřená obvinění, že financování ze zahraničí neprobíhá zcela legálním způsobem,¹⁵ ba vyvstává podezření na spojení s islámským terorismem.¹⁶ Je signifikantní, že novelou č. 219/2015 Sb. byl v zákoně č. 153/1994 Sb., o zpravodajských službách České republiky, doplněn v § 11 nový odst. 2 znějící:

(2) Zpravodajské služby jsou oprávněny od Generálního finančního ředitelství požadovat poskytnutí informací získaných při správě daní. Generální finanční ředitelství nemusí žádosti vyhovět, pokud by poskytnutím informací mohlo dojít k narušení řádného výkonu správy daní. Poskytnutí informací podle tohoto ustanovení není porušením povinnosti mlčenlivosti podle daňového řádu; porušením této mlčenlivosti není ani použití těchto informací zpravodajskými službami podle tohoto zákona.

Tato problematika je také předmětem vědeckých badatelských projektů,¹⁷ neboť spolupráce akademické sféry a bezpečnostních složek je velmi důležitá.

4.4 Centralizace ekonomické správy v rámci Ústředí muslimských obcí

Ačkoli je pro islám charakteristický jeho decentralismus, neplatí to pro ekonomickou správu ÚMO jako zastřešující organizace muslimů před státem, které má kromě obvyklých orgánů (výkonná rada s předsedou, dvěma místopředsedy a pokladníkem a kontrolní komise) také specifický orgán Radu zřizovatelů, která stojí nad všemi ostatními orgány ÚMO.¹⁸

¹⁵ Viz např. kapitolu *Finanční struktura českého islamismu* v knize českého ex-muslima: Lhoťan, Lukáš, *Islám & islamismus v České republice*, s. 83–88.

¹⁶ Česká justice, Válová, Irena, *V České republice operují islamisté, BIS chce měnit zákon o tajných službách*, viz <http://www.ceska-justice.cz/2015/01/v-ceske-republice-operuji-islamiste-bis-chce-menit-zakon-o-tajnych-sluzbach/> [cit. 31-10-2016].

¹⁷ Např. Středoevropské politické studie, Mareš, Miroslav, *Společenskovední výzkum terorismu a politického násilí v ČR, zpracováno v rámci grantového projektu GAČR 407/03/D105 „Politické násilí a terorismus v České republice.“*, viz <http://www.cepsr.com/clanek.php?ID=183> [cit. 31-10-2016].

¹⁸ Ústředí muslimských obcí, *Stanovy*, dostupné na oficiální webové stránce ÚMO, viz <http://www.umocr.cz/> [cit. 29-10-2016].

Článek 8

Rada zřizovatelů

1. Rada zřizovatelů (dále jen RZ) je orgánem dohlížejícím na obecný chod UMO a místních obcí, především v záležitostech závažného charakteru, ovlivňujících směřování obce a dosahování cílů obce.

2. Prvními členy RZ jsou tito zakládající členové UMO: [jména neuvedena]

3. Počet členů RZ nesmí klesnout pod 6. Členové RZ mohou doplňovat svůj počet volbou nových členů.

4. Členové RZ se scházejí podle potřeby, minimálně jednou ročně.

5. Členové RZ si ze svého středu zvolí sekretáře, který svolává a řídí schůze RZ, přijímá podněty, žádosti a zprávy adresované RZ a předkládá je k projednání.

6. RZ je usnášeníschopná v případě, že se sejdou nejméně 2/3 jejích členů. Rozhodnutí RZ je platné jen tehdy, jestliže se na něm shodnou nejméně 3/4 přítomných.

7. RZ může svým rozhodnutím zrušit nebo revidovat jakékoliv rozhodnutí či usnesení kteréhokoliv orgánu UMO i místních MO.

8. RZ schvaluje změny základního dokumentu UMO, statut UMO a jeho případné změny. Rovněž v případě zcizování majetku UMO nebo některé z MO (prodej, zástava, darování, apod.) je nutný předchozí písemný souhlas RZ.

9. Pověření členové RZ se mohou zúčastnit schůzí všech orgánů UMO a MO.

10. Člen RZ pozbývá své členství v RZ:

a. písemným oznámením RZ o své rezignaci,

b. zrušením členství v RZ rozhodnutím nejméně 3/4 všech členů RZ,

c. úmrtím.

Tato ustanovení se však netýkají jiných právních subjektů, především islámských nadací, přes které především probíhají ekonomické operace.

Závěr

Otázky financování jsou vždy důležitým tématem. V případě financování náboženských aktivit muslimů je zcela zřetelně evidentní velká rozrůzněnost, ba až roztržitěnost financování.

V oficiální linii islámu reprezentované Ústředím muslimských obcí, registrovaným jako náboženská společnost v r. 2004, mají v České republice daleko větší důležitost islámské nadace v Praze a Brně a další spojené instituce, působící velmi autonomně, než samotné Ústředí muslimských obcí a jím zřizovaných šest náboženských obcí, kde je ekonomická správa striktně centralizována, což v případě muslimů je až překvapující.

Mimo oficiální linii je situace ještě nepřehlednější. Jednotlivé skupiny jsou institucionalizovány převážně jako zapsané spolky podle občanského zákoníku, anebo nemají vůbec právní subjektivitu v českém právním řádu.

Z hlediska zdrojů hrají významnou, pravděpodobně dokonce rozhodující roli příjmy ze zahraničí, a to nejen pro výstavbu mešit a modliteben, ale i pro jejich běžný provoz a běžný provoz dalších aktivit, s čímž silně kontrastuje nedávná právní úprava v Rakousku z r. 2015 (vyžadující financování běžných nákladů z tuzemských zdrojů). Se zahraničními příjmy a jejich správou je spojena řada dohadů, ba obvinění ohledně zákonnosti tohoto počínání a jejich eventuálního spojení s islámským terorismem. Je proto signifikantní, že r. 2015 byla novelou zákona o zpravodajských službách České republiky zavedena možnost přístupu zpravodajských sil k daňovým informacím.

Prameny – právní normy

- Zákon č. 159/1912 ř. z., kterým se přívrženci islamu podle hanefitského ritu uznávají za náboženskou společnost, dostupný tiskem in Bušek, Vratislav et al. [eds.], Československé církevní zákony. Díl 2. Praha: Československý Kompas, 1931, s. 897–1949 (oba díly průběžně stránovány); s. 1291–1293, též dostupné online na <http://spcp.prf.cuni.cz/lex/159-12.htm> [cit. 27-10-2016]
- Zákonný článek č. XVII: 1916, uznanie islamu, dostupný tiskem in Bušek, Vratislav et al. [eds.], Československé církevní zákony. Díl 2. Praha: Československý Kompas, 1931, s. 897–1949 (oba díly průběžně stránkovány); s. 1293–1294
- Zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností, ve znění pozdějších předpisů
- Zákon č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností
- Zákon č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností
- Zákon č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech, ve znění pozdějších předpisů
- Zákon č. 153/1994 Sb., o zpravodajských službách České republiky, ve znění pozdějších předpisů

- Zákon č. 428/2012 Sb., o majetkovém vyrovnání s církvemi a náboženskými společnostmi
- Bundesgesetz Nr. 39/2015 BGBl. I über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – *Islamgesetz* 2015

Literatura

- Bendová, Pavla, Re: Žádost o poskytnutí informací dle zák. č. 106/1999 Sb., E-mail autorovi ze dne 18. července 2016
- Česká justice, Válová, Irena, V České republice operují islamisté, BIS chce měnit zákon o tajných službách, viz <http://www.ceska-justice.cz/2015/01/v-ceske-republice-operuji-islamiste-bis-chce-menit-zakon-o-tajnych-sluzbach/> [cit. 31-10-2016]
- Kropáček, Luboš, Muslims in Czechia. A Small, Widely Heterogeneous Minority, in Europe and Islam, Olomouc: Refugium, 2015, 293 s., s. 171–191, ISBN 879-80-7412-194-4
- Lhořan, Lukáš, Islám & islamismus v České republice, 2. doplněné vydání, Pstruží: Lukáš Lhořan, 2013, 120 s., ISBN 978-80-904932-3-0
- Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš: Islám v srdci Evropy, Praha: Academia, 2007, 501 s., ISBN 978-80-200-1554-9
- Prag Central Mosque – Prag Merkez Camii, Mešita, viz <https://www.facebook.com/pages/Prag-Central-Mosque-Prag-Merkez-Camii/238166546340224> [cit. 11-08-2016]
- Mozaiky o.s., O nás, viz <http://platformdialog.cz/pages/onas> [11-08-2016]
- Muslimská unie v České republice, Kdo jsme a Stanovy, viz <http://muslimskaunie.cz/kdo-jsme/> a <http://muslimskaunie.cz/stanovy/> [obojí cit. 11-08-2016]
- Svět muslimky aneb islám po česku, Úvodní stránka a Odkazy, viz <http://islamcz.webnode.cz/> a <http://islamcz.webnode.cz/odkazy/> [obojí cit. 16-08-2016]
- Ústředí muslimských obcí, Stanovy, viz <http://www.umocr.cz/> [cit. 29-10-2016]

„DRESS CODE“ ZAMESTNANCA A NÁBOŽENSKÉ VYZNANIE¹

Andrea Olšovská²

„...protože je to pravda odvěká, šaty dělají člověka...“ (J. Werich)

Abstrakt: U mnohých zamestnávateľov z dôvodu bezpečnosti a ochrany zdravia pri práci je nevyhnutné, aby zamestnanci nosili určitý typ odevu. Potreba nosenia bezpečného a zdravie ochraňujúceho odevu je spoločnosťou vnímaná ako nevyhnutná.

Ako problematickou sa však v poslednom čase, najmä v súvislosti s prejavom vôle a osobitosťami odevu niektorých veriacich, javí požiadavka zamestnávateľa, aby jeho zamestnanci nosili uniformu alebo sa určitým štýlom obliekali, ako diskriminačná a porušujúca ich slobodu náboženského vyznania.

V podmienkach Slovenskej republiky by tak mohlo dôjsť na pracovisku k stretu požiadavky zamestnávateľa týkajúcej sa oblečenia svojich zamestnancov a zamestnancov, ktorí by neakceptovali takúto požiadavku a navyše by vyžadovali od zamestnávateľa, aby do práce nosili odev, ktorým nepreukážu príslušnosť firemnej kultúre ani zvyklostiam spoločnosti, v rámci ktorej zamestnávateľ vyvíja činnosť. V takýchto situáciách sa objavujú názory, že by zamestnávateľ mohol konať diskriminačne, ak požiadavke osobitného odevu zamestnancov nevyhovel.

Požiadavka firemnej kultúry spočívajúca aj v štýle obliekania (možno použiť pojem „dress code“), ktorým sa zamestnávateľ identifikuje navonok, doposiaľ nebola v podmienkach Slovenskej republiky vnímaná negatívne. Dalo by sa uviesť, že dress code zamestnanca automaticky pričleňuje k jeho zamestnávateľovi a buduje sa ním aj určitý pocit spolupatričnosti medzi zamestnancami.

Samozrejme, požiadavka nosenia uniformy, určitého štýlu obliekania, musí zohľadňovať dôstojnosť zamestnancov, požiadavky bezpečného a zdravotne nezávadného oblečenia a v neposlednom rade finančné zabezpečenie dress code patrí zamestnávateľovi. Zamestnávatelia v niektorých prípadoch však bremeno dress code ponechávajú na zamestnancoch, čo sa javí ako neadekvátne. Požiadavku len slušného a čistého oblečenia v práci zohľadňujúcu zvyky spoločnosti, v ktorej zamestnávateľ pôsobí, bez potreby neprimeranej finančného vkladu na strane zamestnanca, by bolo možné považovať za akceptovateľnú.

¹ Práca bola vypracovaná v rámci riešenia projektu Agentúry na podporu výskumu a vývoja (APVV-14-0061): „Rozširovanie sociálnej funkcie slovenského súkromného práva pri uplatňovaní zásad európskeho práva“ (zodpovedný riešiteľ doc. JUDr. Monika Jurčová, PhD.).

² Doc. JUDr. Mgr. Andrea Olšovská, PhD., Katedra pracovného práva a práva sociálneho zabezpečenia, Právnická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave.

Kľúčové slová: zamestnanec, odev, zamestnávateľ, požiadavka dress code, diskriminácia, náboženstvo

Abstract: Many employers require due to health and safety at work their employees to wear certain type of clothes. The need to wear cloths protecting safety and health is seen by the company as essential. However, in recent times, this requirement can seem as problematic, especially with regard to the expression of will and specifics of clothing of some believers, as this requirement of the employer to their employees to wear a uniform or a certain type of clothes can be discriminatory and in breach of their freedom of religion. Therefore, in the Slovak Republic there could occur at the workplace an interference of requirement of the employer concerning the clothes of their employees with the employees' opinion who would not accept such a request and, moreover, such employees would require to be able to wear clothing that does not reveal membership to the corporate culture or customs of the company, whereby the employer is active. In these situations there appear opinions that the employer can possibly act in a discriminatory manner if they would not accept the requirement of special clothing of their employees.

Corporate culture requirement consists also in style of dressing (we can use the term “dress code”), which identifies the employer externally; It has not been perceived negatively yet in the Slovak Republic. It could be noted that the dress code automatically allocates the employee to their employer and it creates and also promotes a certain sense of belonging among employees.

The requirement to wear a uniform of a particular style of dress must, of course, take into account the dignity of workers, the requirements of safe and healthy clothing, and last but not least, the financial provision of dress code should be the employer's responsibility. However, in some cases employers leave the burden of dress code provision for the employees, which appears to be inadequate. The requirement for only decent and clean clothes at work, reflecting the habits of the company in which the employer operates without the need for undue financial contribution by the employee, could be considered as acceptable.

Keywords: employee, clothing, employer, dress code requirement, discrimination, religion

Dress code ako požiadavka na výkon práce

Možno skonštatovať, že imidž firmy je budovaný aj na základe toho, aký štýl oblečenia majú jej zamestnanci. Štýl obliekania závisí najmä od charakteru zamestnávateľa, ale aj od toho, akú pracovnú pozíciu zamestnanec zastáva. V odbornej literatúre sa možno stretnúť aj s rôznymi deleniami odevov na pracovisku. Napr. delenie pracovného odevu na bezpečnostný pracovný odev; uniformy, ktoré sú povinné na základe právneho predpisu (napr. uni-

formy policajtov, vojakov); tradičné profesijné odevy (oblasť zdravotníctva); firemný odev (odev, ktorý charakterizuje zamestnávateľa svojou farbou, logom a pod.) a úradnícky odev (napr. v bankách, úradoch).³

Je otázne, či zamestnávateľ môže požadovať od zamestnanca/zamestnanecov určitý spôsob obliekania sa, prípadne až nosenie uniformy. Vzhľadom na to, že rôzne pracovné pozície, pracovné podmienky si vyžadujú nosenie špeciálnych odevov z titulu bezpečnosti a ochrany zdravia pri práci, budeme sa venovať len otázke odevu zamestnancov nad rámec bezpečnosti a ochrany zdravia pri práci, a to situáciám, kedy si určitý štýl obliekania zamestnancov či nosenie uniformy stanoví zamestnávateľ ako určitú časť budovania firemnej kultúry a prezentovania sa navonok.

Vo všeobecnosti možno uviesť, že doteraz v podmienkach Slovenskej republiky bola požiadavka zamestnávateľa na určitý štýl obliekania zamestnancov vnímaná ako oprávnená, samozrejme za podmienky, ak by išlo o taký odev zamestnancov, ktorý bol zdravotne, hygienicky nezávadný, bol dôstojný a takáto požiadavka bola primeraná (zamestnávateľ vyžaduje určitý štýl obliekania od zamestnancov na takých pozíciách, ktorých mzdové ohodnotenie umožňuje požadovaný štýl obliekania, alebo zamestnávateľ poskytuje z vlastných zdrojov uniformovaný odev pre zamestnancov; domnievame sa, že stanovenie požiadavky určitého odievania pre zamestnancov, ktorých mzdové ohodnotenie je na úrovni minimálnej mzdy, bez akéhokoľvek príspevku zamestnávateľa sa javí ako neprimeraná) a odôvodnená (napr. budovanie firemnej kultúry, či pre zamestnancov, ktorí dochádzajú do styku s verejnosťou, zákazníkmi). Zjednodušene pre účely tohto článku budeme vychádzať z pojmu „dress code“, ktorý v sebe zahŕňa tak požiadavku určitého štýlu obliekania, napr. v bankách, advokátskych kanceláriách, ako aj požiadavku uniformy napr. zamestnancov doručovateľských spoločností, predajcov v obchode, personálu dopravných spoločností.

³ Bližšie BALOGH, T.: *Náboženská sloboda a jej uplatňovanie na pracovisku*. In: Žulová, J. (ed.): *Ochrana súkromia zamestnanca*. Košice, UPJŠ v Košiciach, Právnická fakulta 2016, s. 11 a nasl. Dostupné na: <http://unibook.upjs.sk/image/data/knihy%202016/PravF/ochrana-sukromia-zamestnanca.pdf> [17. 11. 2016].

Požiadavka predpísaného odevu je akceptovateľná a uvádzaná ako požiadavka na výkon práce aj v odbornej literatúre.⁴ Dress code možno vnímať ako bežnú požiadavku nielen v Európe, ale aj v zahraničí.⁵

Zákonník práce ani iný pracovnoprávny predpis vyslovene problematiku dress code nerieši. Pre zodpovedanie otázky, či možno požadovať od zamestnancov určitý dress code, bolo by potrebné zohľadniť ochrannú funkciu pracovnoprávných predpisov v prospech slabšieho účastníka pracovnoprávneho vzťahu – zamestnanca. Pri neexistencii špecifickej úpravy preto nie je možné automaticky a jednoducho vychádzať zo základného princípu súkromného práva „je dovolené všetko, čo nie je zakázané“ a možnosť dress code dovoliť bez akýchkoľvek mantinelov. Bude potrebné použiť aj princíp, že ukladanie povinností zamestnancom musí byť na základe zákona, v jeho medziach a pri zachovaní základných práv a slobôd.

Zamestnávateľova vôľa stanoviť požiadavky pre výkon práce nie je neobmedzená. Zamestnávateľ musí postupovať v súlade so zásadou primeranosti a požiadavky by mal stanoviť tak, aby boli pre konkrétnu prácu odôvodniteľné a oprávnené. Takisto musí platiť, že iba pri splnení požiadavky bude zamestnanec schopný riadneho výkonu svojej práce.

Pri skúmaní problému stanoviť právo zamestnávateľa požadovať určitý dress code je možné vychádzať z toho, že Zákonník práce umožňuje, aby si zamestnávatelia v súlade s konkrétnymi podmienkami ich činnosti určili pre zamestnancov požiadavky na riadny výkon práce. Z dôvodu zachovania právnej istoty Zákonník práce požaduje, aby boli požiadavky na riadny výkon práce stanovené vo vnútornom predpise zamestnávateľa (podrobnejšie v časti o skončení pracovného pomeru).

Pre určité druhy prác ako osobitnú požiadavku možno vnímať rôzne špeciálne schopnosti, napr. verbálne, matematické, mechanické schopnosti; výkonnosť; koncentrácia a pod. za predpokladu, že skutočne táto špeciálna schopnosť je potrebná a súvisí s konkrétnym druhom práce a činnosťou vykonávanou v jeho rámci. Za požiadavky na riadny výkon práce sa na základe poznatkov súdnej praxe považuje najmä požiadavka osobitných odborných

⁴ BĚLINA, M. a kol.: *Zákonník práce*, 1. vydání. Praha, C. H. Beck 2008, s. 202: „*Za podmínky, že to je oprávněné a povahou pracovních činností ospravedlnitelné, smí zaměstnavatel – podle povahy vykonávané práce – po zaměstnanci např. požadovat, aby se zdržel určitých činností v době odpočinku, aby měl vhodné společenské vystupování, aby při výkonu práce používal předepsaný oděv, aby měl přitěžný vzhled, aby byl schopen udržet si potřebnou autoritu, aby měl organizační schopnosti a pod.*“

⁵ Uniforms and dress codes. Dostupné na: <https://employment.govt.nz/workplace-policies/work-equipment-and-clothing/uniforms-and-dress-codes/> [cit. 15. 11. 2016]

znalostí, morálnych kvalít zamestnanca, organizačných a riadiacich schopností zamestnanca, manuálnych zručností, dosiahnutie určitého vzdelania a pod.⁶ Odborná literatúra za požiadavky považuje aj nosenie slušného odevu (dress code), či znalosť cudzieho jazyka, či požiadavku, aby bol zamestnanec držiteľom vodičského preukazu.⁷

O prípustnosti dress code – uniformy ako požiadavky zamestnávateľa pre riadny výkon práce sa vo svojej rozhodovacej činnosti zaoberal aj Najvyšší súd Českej republiky a túto možnosť pripustil (síce priamo nerozhodoval o dress code zamestnanca, ale o nosení uniformy zamestnancom, ktorý bol vodičom električky z pohľadu pracovnoprávnej disciplíny).⁸

Požiadavka na výkon práce – ukotvenie v Zákonníku práce

Zamestnanec je povinný vykonávať svoju prácu zodpovedne a riadne, musí byť odborne spôsobilý vykonávať dohodnutý druh práce a plniť pracovné úlohy. Ak nie je spôsobilý vykonávať prácu tak, ako od neho (oprávnené) očakáva zamestnávateľ (napr. nie je odborne spôsobilý vykonávať dohodnutú prácu, podáva nekvalitné výkony), môže s ním zamestnávateľ skončiť pracovný pomer – dať zamestnancovi výpoveď podľa § 63 ods. 1 písm. d) Zákonníka práce.⁹ Zákonník práce neupravuje priamo, čo je požiadavkou na výkon práce, akým spôsobom ju môže zamestnávateľ zakotviť, ale možnosť

⁶ Por. DRÁPAL, L. In: Bělina, M. a kol.: *Zákoník práce. Komentář*. Praha, C. H. Beck 2008, s. 201.

Por. Rozhodnutie Najvyššieho súdu ČR, sp. zn. 21 Cdo 628/2006; 21 Cdo 4059/2007.

⁷ Podrobnejšie TOMAN, J.: *Individuálne pracovné právo. Všeobecné ustanovenia a pracovná zmluva*. Bratislava, Friedrich Ebert Stiftung, zastúpenie v SR 2014, s. 308.

⁸ Je nenošenie stejnokroje porušením povinností? – 21 Cdo 2930/2014. Dostupné na: <http://www.randls.com/pracovni-pravo/napsali-jsme/judikatura-ns-cr> [cit. 1. 12. 2016]

⁹ Zamestnávateľ môže dať zamestnancovi výpoveď iba z dôvodov, ak:

d) zamestnanec:

1. nespĺňa predpoklady ustanovené právnymi predpismi na výkon dohodnutej práce,
2. prestal spĺňať požiadavky podľa § 42 ods. 2,
3. nespĺňa bez zavinenia zamestnávateľa požiadavky na riadny výkon dohodnutej práce určené zamestnávateľom vo vnútornom predpise alebo
4. neuspokojivo plní pracovné úlohy a zamestnávateľ ho v posledných šiestich mesiacoch písomne vyzval na odstránenie nedostatkov a zamestnanec ich v primeranom čase neodstránil.

určiť zamestnancom požiadavky na výkon práce sa odvodzuje z výpovedného dôvodu zamestnávateľa.

Z výpovedného dôvodu zakotveného v § 63 ods. 1 písm. d) bod 3 Zákonníka práce vyplýva, že zamestnávateľ môže dať zamestnancovi výpoveď, ak nespĺňa bez zavinenia zamestnávateľa **požiadavky na riadny výkon dohodnutej práce určené zamestnávateľom vo vnútornom predpise**. Predmetné ustanovenie tak dáva zamestnávateľom možnosť, aby si v súlade s ich konkrétnym predmetom činnosti určili pre zamestnancov požiadavky na riadny výkon dohodnutej práce.

Z uvedeného vyplýva, že **požiadavky musia byť stanovené v rámci dispozičného oprávnenia zamestnávateľa**, t. j. pre zamestnanca to musia byť také požiadavky, ktoré súvisia s jeho druhom a miestom výkonu práce a sú v súlade so všeobecne záväznými právnymi predpismi. Vôľa zamestnávateľa stanoviť požiadavky pre výkon práce tak nie je neobmedzená. Zamestnávateľ by mal postupovať v súlade so zásadou primeranosti a požiadavky by mal stanoviť tak, aby boli pre konkrétnu prácu odôvodniteľné a oprávnené.

Kvôli zachovaniu právnej istoty Zákonník práce požaduje, aby boli požiadavky na riadny výkon práce **stanovené vo vnútornom predpise zamestnávateľa**. V tejto súvislosti vzniká otázka, či možno požiadavky na výkon práce zamestnanca dohodnúť aj v pracovnej zmluve, hoci Zákonník práce výslovne zakotvuje, že požiadavky sú stanovené vo vnútornom predpise zamestnávateľa. Vzhľadom na to, že dohoda zamestnanca a zamestnávateľa predstavuje obojstranný súhlas oboch účastníkov pracovného pomeru, domnievame sa, že by požiadavky mohli byť dohodnuté v pracovnej zmluve (prípadne dohodnuté aj v rámci inej dohody o pracovných podmienkach medzi zamestnancom a zamestnávateľom). Ako problematické sa však javí, ak by zamestnanec nerešpektoval a nedodržiaval požiadavky na výkon jeho práce dohodnuté v pracovnej zmluve, a zamestnávateľ by chcel uplatniť výpoveď pre nespĺňanie požiadaviek podľa § 63 ods. 1 písm. d) bod 3 Zákonníka práce. Ak by sme totiž vychádzali len zo znenia tohto výpovedného dôvodu, požiadavky na výkon práce by mali byť stanovené vo vnútornom predpise zamestnávateľa. Preto, najmä z obavy príliš striktného prístupu súdov v prípade, ak by zamestnanec uplatnil na súde neplatnosť skončenia pracovného pomeru z dôvodu, že požiadavka na výkon práce nebola stanovená vnútorným predpisom zamestnávateľa, ako vhodná sa javí úprava požiadaviek aj vo vnútornom predpise (hoci dohoda zamestnanca a zamestnávateľa by mala byť záväzná, avšak výpovedný dôvod zakotvený v Zákonníku práce nepočíta s tým, že by požiadavka na výkon práce mohla byť aj dohodnutá, nedá

sa predvídať, či by súd akceptoval aj takto nastavenú požiadavku na výkon práce a jej nerešpektovanie ako výpovedný dôvod podľa § 63 ods. 1 písm. d) bod 3. Zákonníka práce). V porovnaní s právnou úpravou českého zákonníka práce tento nestanovuje, že požiadavky by mali byť zakotvené vo vnútornom predpise zamestnávateľa, ale upravuje výpovedný dôvod všeobecnejšie – zamestnanec nesplnía bez zavinenia zamestnávateľa požiadavky na riadny výkon práce [§ 52 písm. f) zákona č. 262/2006 Sb., zákoník práce], čo znamená, že požiadavky na výkon práce môžu byť stanovené zamestnávateľom jednostranne alebo aj na základe dohody so zamestnancom.

Vnútrotný predpis zamestnávateľa

Špecifickým prameňom pracovného práva sú **vnútrotné predpisy zamestnávateľa** (aplikačná prax používa rôzne pojmy, napr. interný predpis, smernica, nariadenie, odborná literatúra používa pojem vnútro podnikové normatívne akty).¹⁰ Na vnútrotné predpisy sa odvoláva aj Zákonník práce (napr. v § 63 ods. 1 písm. d) bod 3 v súvislosti s požiadavkami na výkon práce; v § 47 ods. 2 odkazuje na vnútrotný predpis upravujúci oznamovanie kriminality alebo inej protispoločenskej činnosti), avšak obsahové a formálne náležitosti či spôsob ich vydávania a záväznosti neupravuje, čo v aplikačnej praxi spôsobuje nemalé problémy (vznikajú otázky napr. aké postupy treba zachovať, aby bol interný predpis platne prijatý, ako sa s ním majú zamestnanci oboznámiť a pod.).

Teória práva za jeden druh noriem považuje organizačné normy, ktoré sú obsiahnuté v organizačných aktoch (ktoré neobsahujú všeobecne záväzné právne predpisy). Vnútrotné predpisy zamestnávateľa by sme tak mohli považovať za organizačné akty (podľa Prusáka organizačné akty nepatria do sústavy prameňov práva SR). Okrem orgánov štátnej moci vydávajú tieto organizačné akty (ktoré môžu mať rôzne označenia, napr. interné normatívne inštrukcie, organizačné normy, smernice), napr. aj orgány verejnej záujmovej samosprávy, ale tiež aj právnické osoby podľa Obchodného zákonníka či Zákonníka práce, čiže aj orgány inštitúcií, ktoré nie sú orgánmi tvorby práva. Ich záväznosť je teda len do vnútra daného orgánu, inštitúcie.¹¹

¹⁰ Podrobnejšie TOMAN, J.: *Individuálne pracovné právo. Všeobecné ustanovenia a pracovná zmluva*. Bratislava, Friedrich Ebert Stiftung, zastúpenie v SR 2014, s. 56 a nasl.

¹¹ Podrobnejšie PRUSÁK, J.: *Teória práva*. Bratislava, VO PF UK 2001, s. 196.

Zákonník práce upravuje v § 84 len jeden druh vnútorného predpisu zamestnávateľa, a to pracovný poriadok. Zákonník práce požaduje, aby bol pracovný poriadok vydaný po predchádzajúcom súhlase zástupcov zamestnancov, inak je neplatný. Pracovný poriadok sa bližšie konkretizuje v súlade s právnymi predpismi ustanovenia Zákonníka práce podľa osobitných podmienok zamestnávateľa. Pracovný poriadok je záväzný pre zamestnávateľa a pre všetkých jeho zamestnancov. Nadobúda účinnosť dňom, ktorý je v ňom určený, najskôr však dňom, keď ho zamestnávateľ zverejnil. Každý zamestnanec musí byť s pracovným poriadkom **oboznámený** a súčasne musí byť pracovný poriadok každému zamestnancovi prístupný. Ak u zamestnávateľa nepôsobia zástupcovia zamestnancov, môže zamestnávateľ vydať pracovný poriadok sám.

Vydávanie vnútorných predpisov zamestnávateľa v prípade, ak u zamestnávateľa pôsobí odborová organizácia, býva upravené v kolektívnej zmluve či v dohode medzi zamestnávateľom a odborovou organizáciou, alebo participácia zástupcov zamestnancov pri vydávaní interných predpisov zamestnávateľa je vnímaná ako nepísané dlhoročné pravidlo. V prípade, ak u zamestnávateľa existujú nejaké obvyklé pravidlá vydávania vnútorných predpisov, tieto by mali zostať zachované (v prípade ich zmeny by mal byť všeobecný konsenzus zúčastnených subjektov). Ak u zamestnávateľa nie sú zavedené žiadne pravidlá, zamestnávateľ postupuje autonómne.

Podľa odbornej literatúry vnútorné predpisy vydáva zamestnávateľ na základe splnomocnenia v Zákonníku práce a pracovnoprávných predpisoch a konkretizujú práva a povinnosti, ktoré vyplývajú z pracovného pomeru. Majú síce povahu normatívneho aktu, ale neuplatňuje sa u nich prezumpcia správnosti (tak ako pri všeobecne záväzných právnych predpisoch), „a preto neplatnosť ich ustanovení možno posudzovať podľa ustanovení Zákonníka práce, resp. Občianskeho zákonníka o neplatnosti právnych úkonov“.¹² Samozrejme, vnútorný predpis nie je všeobecne záväzný právny predpis, ale jeho záväznosť je ohraničená subjektom zamestnávateľa vo vzťahu k jeho zamestnancom.

Vnútorné predpisy majú tak hybridnú povahu – sú jednostranným právnym úkonom a súčasne sú aj prameňom práva. V súvislosti s povahou vnútorného predpisu zamestnávateľa ako právneho úkonu vzniká ďalšia otázka, či každý vnútorný predpis zamestnávateľa je právnym úkonom. Z hľadiska posudzovania naplnenia pojmu „právny úkon“ (v súčasnosti sa

¹² SCHRONK, R. In: Barancová, H., Schronk, R.: *Pracovné právo*. Bratislava, Sprint 2006, s. 74.

vychádza zo širšej koncepcie právneho úkonu, v zmysle ktorej by mal byť právny úkon spôsobilý založiť právny následok) môže mať (a nemusí) každý vnútorný predpis zamestnávateľa povahu právneho úkonu (nemusia totiž spôsobiť právne následky, ale len konkretizujú niektoré práva a povinnosti zamestnancov v priebehu trvania pracovného pomeru).

Na základe odbornej literatúry, ako aj aplikačnej a súdnej praxe, platí, že zamestnancov zaväzujú vnútorné predpisy len vtedy, ak sú v súlade so všeobecne záväznými právnymi predpismi, je daná požiadavka ich materiálnej publikácie (zverejnenia) a ich oboznámenia zamestnancami (povinnosť oboznámenia by sme mohli analogicky vyžadovať vychádzajúc z právnej úpravy pracovného posudku v § 84 Zákonníka práce; povinnosti oboznámenia s ostatnými predpismi pri nástupe do zamestnania podľa § 47 ods. 2 Zákonníka práce; pri možnosti liberácie zamestnávateľa podľa § 196 Zákonníka práce za škodu pri pracovnom úraze a chorobe z povolania sa vo vzťahu k predpisom o bezpečnosti a ochrany zdravia pri práci vyžaduje, aby bol zamestnanec s nimi riadne a preukázateľne oboznámený), s čím súvisí, že zamestnanci (aby ich vnútorný predpis zaväzoval) musia byť oboznámení s internými predpismi a musia mať znalosť o ich obsahu. Žiadny pracovnoprávny predpis však neupravuje, ako oboznámiť zamestnancov s vnútornými predpismi zamestnávateľa (dalo by sa uvažovať, že prísnejšie je upravené oboznámenie zamestnancov pre účely liberácie zamestnávateľa v zmysle § 196 Zákonníka práce). Je preto potrebné, aby zamestnávateľ mal o oboznámení zamestnancov relevantný dôkaz (napr. zamestnanci potvrdia svojím podpisom, že boli oboznámení s vnútorným predpisom). Aby vnútorné predpisy boli záväzné pre zamestnancov, bolo by potrebné, aby im zamestnanci aj rozumeli.

Požiadavky na riadny výkon práce sa od predpokladov na výkon práce líšia nielen prameňom práva, ale podľa odbornej literatúry sú predpoklady vymedzené širšie, zatiaľ čo užším vymedzením požiadaviek zamestnávateľ môže riadiť pracovný proces v súlade s konkrétnymi a aktuálnymi podmienkami.¹³

¹³ DRÁPAL, L. 2008. In BĚLINA, M. a kol. 2008. *Zákoník práce. Komentář*. Praha : C. H. Beck, 2008, s. 201.

Skončenie pracovného pomeru

Výpovedný dôvod nespĺňania požiadaviek pre riadny výkon práce môže zamestnávateľ uplatniť len v prípade, **ak zamestnávateľ nezavinil nemožnosť splnenia požiadaviek na výkon práce** (napr. tým, že neposkytol potrebné pracovné podmienky pre zabezpečenie dress code zamestnancov).¹⁴ Pre tento výpovedný dôvod **sa nevyžaduje zavinenie zamestnanca** (t. j. výpoveď možno uplatniť aj vtedy, keď zamestnanec nie je schopný splniť požiadavky z objektívnych dôvodov).

V porovnaní s výpovedným dôvodom neuspokojivého plnenia pracovných úloh nie je stanovená lehota na nápravu, či v porovnaní s výpovedným dôvodom porušenia pracovnej disciplíny **nie je daná žiadna subjektívna či objektívna lehota** na uplatnenie výpovedného dôvodu spočívajúceho v nespĺňaní požiadaviek na výkon dohodnutej práce. Môže nastať situácia, že zamestnanec po dlhší čas nespĺňa požiadavky na výkon dohodnutej práce a zamestnávateľ sa rozhodne dať výpoveď napr. po niekoľkých mesiacoch. Pre danie výpovede je rozhodujúce, že **zamestnanec nespĺňal požiadavky na výkon dohodnutej práce v dobe, kedy bola zamestnancovi dávaná výpoveď**.

Keďže sa u zamestnávateľa môžu zmeniť prevádzkové podmienky, spôsob poskytovania služieb či výroby, a aby mohol efektívne organizovať svoju činnosť, aby sa udržal na trhu alebo je to nevyhnutné pre jeho ďalšiu existenciu, môže **zmeniť aj požiadavky** na riadny výkon práce zamestnancov. Požiadavky na riadny výkon dohodnutej práce sa môžu meniť aj počas trvania pracovného pomeru zamestnancov.¹⁵

Vzhľadom na to, že požiadavky sú dané interným predpisom zamestnávateľa, tento by mal byť menený spôsobom, aký je u zamestnávateľa obvyklý a dôležité je, aby zamestnanci o tejto zmene preukázateľne vedeli.

¹⁴ PAVLÁTOVÁ, J. 1985. *Skončenie pracovného pomeru*. Bratislava, Práca 1985, s. 75.

¹⁵ Por. Rozsudok Najvyššieho súdu Českej republiky sp. zn. 21 Cdo 2383/2008: „Zamestnávateľ môže dříve stanovené požadavky pro řádný výkon práce změnit, zejména ukazuje-li se, že prostřednictvím dosud vymezených požadavků není možné dosahovat odpovídajících pracovních výsledků.“

Por. Rozsudok Najvyššieho súdu Českej republiky sp. zn. 21 Cdo 3641/2012: „Zaměstnavatel může dříve stanovené požadavky pro řádný výkon práce [§ 52 písm. f) zák. práce] změnit, zejména ukazuje-li se, že prostřednictvím dosud vymezených požadavků není možné dosahovat odpovídajících pracovních výsledků, nebo je-li to nutné pro další působení zaměstnavatele či jeho podnikatelskou činnost.“

V zmysle súdnej praxe zamestnávateľom vytyčené požiadavky musia byť z hľadiska výkonu práce oprávnené a povahou pracovných činností (objektívne vzaté) ospravedlniteľné, pričom právny význam majú len vtedy, ak ich nesplnenie zamestnávateľ nezavinil.¹⁶

V prípade, ak by bol dress code vnímaný ako oprávnená požiadavka zamestnávateľa, a zamestnanec by ho odmietal, dalo by sa uvažovať o tom, že vznikol výpovedný dôvod nespĺňania požiadaviek na riadny výkon práce a zamestnávateľ by mohol skončiť pracovný pomer so zamestnancom. Možnosť skončenia pracovného pomeru však musí byť preskúmaná individuálne (či napr. zamestnancovi nebráni v splnení požiadavky zdravotný dôvod – napr. alergia na určitý druh látky a pod.) v každom prípade so zohľadnením charakteru zamestnávateľa.

Dress Code ako diskriminačná požiadavka

V zmysle doterajšej aplikačnej a súdnej praxe, ako bolo uvedené vyššie, by bolo možné považovať za akceptovateľné, ak si zamestnávateľia určia dress code ako požiadavku na riadny výkon práce pre svojich zamestnancov. Aby požiadavka dress code bola akceptovateľná, je potrebné skúmať túto požiadavku vždy individuálne u každého zamestnávateľa a mala by zohľadňovať prostredie, v ktorom pôsobí zamestnávateľ a charakter zamestnávateľa.

Objavujú sa však názory, súdne rozhodnutia, že požiadavka dress code je diskriminačná z dôvodu náboženského presvedčenia, viery¹⁷ u tých zamestnancov, u ktorých je špecifický odev, nosenie náboženského symbolu či určitá úprava zovňajšku natoľko spätá s ich osobnosťou a vierou/ náboženskou slobodou, že dress code vnímajú ako neoprávnený zásah.

Možno uviesť, že ide o problematiku, ktorá je v súčasnosti vnímaná veľmi citlivo, a ktorú právne normy ani nie sú schopné vyriešiť. Preto uvádzame len základné otázky, ktoré si pokladá zamestnávateľ, či by (najmä v oblasti súkromného sektora) **stanovením požiadavky dress code diskriminoval zamestnancov z dôvodu náboženského presvedčenia, viery a nepostupoval by v súlade so Smernicou Rady 2000/78/ES z 27. novembra 2000, kto-**

¹⁶ Rozsudok Najvyššieho súdu Českej republiky, sp. zn. 21 Cdo 3641/2012.

¹⁷ Podrobnejšie k problematike náboženstva a viery v pracovnoprávných vzťahoch: BARANCOVÁ, H.: Práva zamestnancov Európskej únie (kapitola 5. Právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženskú slobodu). Praha, Leges 2016, s. 149 a nasl.
Bližšie aj MORAVČÍKOVÁ, M.: *Slovaquie*. In Messner, Francis (ed.) *Droit des Religions*. Paris: CNRS Editions, 2010. s. 675.

rá ustanovuje všeobecný rámec pre rovnaké zaobchádzanie v zamestnaní a povolani a ktorej účelom je ustanovenie všeobecného rámca pre boj proti diskriminácii v zamestnaní a povolani na základe náboženstva alebo viery, zdravotného postihnutia, veku alebo sexuálnej orientácie.¹⁸ Antidiskriminačné normy sú v našom národnom poriadku vo vzťahu k pracovnoprávnym vzťahom upravené tak v **Zákonníku práce** (najmä čl. 1 základných zásad a § 13), ako aj v osobitnom zákone č. 365/2004 Z. z. o rovnakom zaobchádzaní v niektorých oblastiach a o ochrane pred diskrimináciou a o zmene a doplnení niektorých zákonov (**antidiskriminačný zákon**) v znení neskorších predpisov.

Sloboda náboženstva, viery¹⁹ je garantovaná významnými medzinárodnými dokumentmi²⁰ ako aj Ústavou Slovenskej republiky²¹ a patrí medzi tie základné práva a slobody, ktoré „majú absolútny charakter v tom smere, že nikto nemôže byť podrobený takému opatreniu, cieľom ktorého je zmena procesu a spôsobu myslenia, ďalej že nikoho nemožno nútiť, aby zmenil svoje myslenie, náboženské vyznanie alebo vieru. Pri ich ochrane ide o rešpektovanie ‚vnútorného‘, ‚interného‘ rozmeru týchto práv (forum internum), ktorý vylučuje akýkoľvek nátlak alebo ovplyvňovanie myslenia, svedomia, náboženského vyznania alebo viery. Tieto práva nie je možné (ani reálne) obmedziť zákonom.“²²

¹⁸ BARANCOVÁ, H.: *Teoretické problémy pracovného práva* (kap. 20 Protidiskriminačné právo). Plzeň. Vyd. a nakl. Aleš Čeněk 2013, s. 249 a nasl.; DOLOBÁČ, M.: Zásada nediskriminácie s ohľadom na vieru a náboženstvo, vek, zdravotné postihnutie a sexuálnu orientáciu (kap. 3.5). In: Dolobáč, M. a kol.: *Vybrané otázky sociálneho práva Európskej únie*. Košice, UPJŠ v Košiciach 2012, s. 63 – 74.

¹⁹ Podrobnejšie KRIŽAN, V.: *Sloboda svedomia a diskriminácia v pracovnoprávných vzťahoch*. In: Jurčová, M., Olšovská, A., Štefanko, J.(eds.): *Diskriminácia v zmluvnom práve*. Trnava, TYPI Universitatis Tyrnaviensis 2015, s. 160 a nasl.

²⁰ Článok 18 Všeobecnej deklarácie ľudských práv, Čl. 18 Medzinárodného paktu o občianskych a politických právach, Čl. 9 Európskeho dohovoru o ochrane ľudských práv a základných slobôd.

²¹ Čl. 24 Ústavy SR (1) Sloboda myslenia, svedomia, náboženského vyznania a viery sa zaručujú. Toto právo zahŕňa aj možnosť zmeniť náboženské vyznanie alebo vieru. Každý má právo byť bez náboženského vyznania. Každý má právo verejne prejavovať svoje zmýšľanie.

²² ČIČ, M: *Ústava SR – Komentár*. Šamorín, Heuréka 1999, s. 139 – 140.

Sloboda náboženstva nadobúda reálnu, skutočnú hodnotu len vtedy, keď možno slobodu **prejaviť navonok**.²³ Verejné prejavy osôb motivované ich myslením, svedomím, náboženským vyznaním alebo vierou (forum externum) však nie sú absolútne, možno ich obmedziť zákonom a potrebami demokratickej spoločnosti.²⁴

Slobodu náboženstva predstavuje možnosť mať osobné presvedčenie o existencii a pôsobení vyššej nadprirodzenej bytosti, správať sa podľa tohto presvedčenia a prejavovať ho navonok.²⁵

Sú známe tak rozhodnutia národných súdov²⁶ európskych štátov, ako aj Európskeho súdu pre ľudské práva, ktoré sa už vysporiadali s požiadavkou dress code. Išlo najmä o prípady, kedy **zamestnávateľ prepustil (či neprijal do zamestnania) tých zamestnancov, ktorí odmietli požiadavku dress code**. Niektoré tieto rozhodnutia považujú požiadavku dress code ako prípustnú, iné rozhodnutia ju hodnotia ako diskriminačnú. Súdny v rámci roz-

²³ Čl. 24 Ústavy SR:

(2) Každý má právo slobodne prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru buď sám, buď spoločne s inými, súkromne alebo verejne, bohoslužbou, náboženskými úkonmi, zachovávaním obradov alebo zúčastňovať sa na jeho vyučovaní.

(4) Podmienky výkonu práv podľa odsekov 1 až 3 možno obmedziť iba zákonom, ak ide o opatrenie nevyhnutné v demokratickej spoločnosti na ochranu verejného poriadku, zdravia a mravnosti alebo práv a slobôd iných.

²⁴ porov. ČIČ, M.: *Ústava SR – Komentár*. Šamorín, Heuréka 1999, s. 140 – 141.

²⁵ porov. ŠMID, M.: Inauguračná prednáška, PF TU v Trnave, 22. 11. 2005.

²⁶ Vo Švédsku riešil ombudsman prípad moslimského zamestnanca, od ktorého zamestnávateľ požadoval, aby sa oholil. Tohto zamestnanca následne prepustil, pretože odmietol z náboženských dôvodov rešpektovať interné pravidlo zamestnávateľa, ktoré stanovovalo, že zamestnanci musia mať uniformu, musia byť oholení a môžu si ponechať iba fúzy. Ombudsman túto situáciu vyhodnotil ako nepriamu diskrimináciu a zamestnanec obdržal finančnú kompenzáciu. Odvolací súd v Bruseli riešil prípad prepustenia zo zamestnania moslimskej predavačky v kníhkupectve, ktorá odmietla požiadavku zamestnávateľa nenosiť šatku a odmietla sa prispôbiť neutrálnej korporátnej identite. Súd diskrimináciu vylúčil, nezaoberal sa námietkou nepriamej diskriminácie (E. F. v. Club corp, 2008). Berlínsky pracovný súd sa zaoberal prípadom, kedy sa o pozíciu asistentky v súkromnej zubnej ambulancii uchádzala žena moslimského vierovyznania. Túto zamestnávateľ neprijal, pretože odmietla odložiť hidžáb. Požiadavku na určitý štýl obliekania odôvodnil zamestnávateľ tým, že musí zachovať určité hygienické prostredie v ambulancii. Súd jeho argument nepresvedčil, pretože podľa súdu šatka nepredstavuje pre zdravie z hľadiska možného znečistenia či infekcie väčšie riziko než odkryté vlasy, zároveň sa nevylučuje kombinácia s rúskom, či iným lekársym odevom vrátane pokrývky hlavy (č. j. 55 Ca 2426/12).

Prezvaté: ŠABATOVÁ, A.: Náboženská sloboda a její limity (prednáška, ppt prezentácia). Dostupné na: <http://www.ochrance.cz/diskriminace/aktuality-z-diskriminace/aktuality-z-diskriminace-2014/prednaska-ochrankyne-nabozenska-svoboda-a-jeji-limity/> [cit. 2. 12. 2016].

hodovania brali do úvahy konkrétne pomery u zamestnávateľa a pracovnú pozíciu zamestnanca a akceptovali požiadavku dress code **najmä v tých prípadoch, ak si to vyžadovala bezpečnosť a ochrana zdravia pri práci** (podľa súdov bol dress code akceptovateľný vtedy, ak napr. nosenie náboženského symbolu u zdravotnej sestry ohrozovalo starostlivosť o pacientov), **požiadavka dress code len z dôvodu zaviesť neutrálny štýl obliekania vo vzťahu k verejnosti a budovať určitú firemnú kultúru pred súdmi neobstál.**

Uvádzame dva prípady, ktorý riešil Európsky súd pre ľudské práva. V roku 2013 sa zaoberal problematikou dress code v prípade pani **Eweidy**, ktorá od roku 1999 pracovala na vstupnej kontrole spoločnosti British Airways a ako koptská kresťanka chcela od roku 2006 nosiť krížik na krku na uniforme (dovtedy nosila pod uniformou; spoločnosť požadovala od žien, aby nosili blúzky s vysokým golierom, šatky okolo krku a žiadne viditeľné šperky). Spoločnosť udelila výnimku zamestnancom nosiacim sikhský turban, sikhský náramok a islamskú šatku. Pani Eweida bola poslaná domov, dokým nebude rešpektovať pravidlá zamestnávateľa (v septembri roku 2016 jej bola ponúknutá aj administratívna práca bez potreby uniformy a kontaktu s verejnosťou, tú odmietla) a po dobu trvania zákazu nosiť jej náboženský symbol nechodila do práce. Keď spoločnosť zmenila svoju internú politiku v roku 2007 (dovolila nosenie náboženských symbolov), požadovala pani Eweida finančnú kompenzáciu za dobu, po ktorú nevykonávala prácu. ESLP konštatoval porušenie čl. 9 Dohovoru o ochrane ľudských práv a slobôd, kedy vnútroštátne inštitúcie neochránili zamestnankyňu pred zásahom do jej náboženskej slobody a nekonštatovali diskrimináciu (Rozsudok Komory zo dňa 15. 1. 2013 vo veci Eweida a ostatní proti Spojenému kráľovstvu). Podľa ESLP zamestnávateľ nemôže zakázať zamestnancovi nosenie náboženského symbolu z dôvodu dodržiavania dress code. Snaha zamestnávateľa udržať si korporátnu identitu a vystupovať neutrálne vo vzťahu k verejnosti nepreváža nad právom zamestnanca prejaviť svoje náboženské vyznanie navonok prostredníctvom náboženského symbolu (v tomto prípade išlo o náboženský symbol menších rozmerov, zamestnávateľom povolil nosiť iné náboženské symboly, v porovnaní s ktorými bol krížik rozmermi menším náboženským symbolom).

Ďalším prípadom súvisiacim s dress code sa ESLP zaoberal v prípade pani **Chaplin**, ktorá ako zdravotná sestra pracujúca na geriatrickom oddelení nemocnice tiež chcela nosiť náboženský symbol – krížik (zamestnankyňa odmietla nenosiť krížik a bola preradená na nesesterskú pozíciu, bola jej ponúknutá možnosť nosiť krížik ako brošňu, alebo pod uniformou, čo taktiež odmietla). Nemocnica argumentovala tým, že zakázala nosenie náboženského

ho symbolu nie z dôvodu zavedenia dress code, ale z dôvodu prevencie voči infekcii a možných zranení pri manipulácii s pacientmi (pacient môže krížiak strhnúť a spôsobiť zranenie, symbol sa môže dostať do kontaktu s otvorenou ranou). ESLP uznal tieto dôvody ako legitímny cieľ ochrany bezpečnosti a zdravia a porušenie čl. 9 Dohovoru o ochrane ľudských práv a slobôd nekonštatoval (Rozsudok Komory zo dňa 15. 1. 2013 vo veci Eweida a ostatní proti Spojenému kráľovstvu).²⁷

Súdny dvor EÚ v súčasnosti rieši, či požiadavka dress code predstavuje diskrimináciu z dôvodu náboženského presvedčenia, viery. V tomto prípade podľa generálnej advokátky **dress code predstavuje diskrimináciu z dôvodu náboženského vyznania alebo viery**.²⁸

Ide o prípad **pani Asma Bougnaoui**, moslimského vierovyznania, ktorá bola zamestnaná od roku 2008 ako projektová inžinierka v spoločnosti Micropole SA poskytujúcej poradenstvo v rámci informačných technológií. Zamestnankyňa nosila moslimskú šatku, ktorá zakrývala jej hlavu (ale nezahalovala tvár) v čase, ktorý ona považovala za vhodný, počas pracovného času. Zamestnankyňa sa stretávala so zákazníkmi spoločnosti Micropole aj v priestoroch týchto zákazníkov. Jeden zo zákazníkov sa v roku 2009 sťažoval, že jeho zamestnancom šatka zamestnankyne prekáža a požadoval, aby nabadúce už šatku nemala. Túto požiadavku očakával následne od zamestnankyne aj zamestnávateľ. Zamestnankyňa však jeho požiadavke nevyhovela, a preto bola prepustená z dôvodu, že už nemôže vykonávať svoje pracovné úlohy pre zamestnávateľa.²⁹

²⁷ ŠABATOVÁ, A.: *Náboženská svoboda a její limity* (prednáška, ppt prezentácia). Dostupné na: <http://www.ochrance.cz/diskriminace/aktuality-z-diskriminace/aktuality-z-diskriminace-2014/prednaska-ochrankyne-nabozenska-svoboda-a-jeji-limity/> [cit. 2. 12. 2016].

²⁸ Súdny dvor EÚ, C 188/15 vo veci Asma Bougnaoui, Association de défense des droits de l'homme (ADDH)/Micropole.

²⁹ Dostupné na: <http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?jsessionid=9ea7d2d-c30d5f15dbef3b53a4167b685b6d76feb1e69.e34KaxiLc3qMb40Rch0SaxyKaNb0?docid=181584&mode=req&pageIndex=1&dir=&occ=first&part=1&text=&doclang=SK&cid=838522>

„Dňa 15. júna 2009 bola pozvaná na pohovor predchádzajúci prípadnému prepusteniu a následne bola prepustená na základe listu z 22. júna 2009. Uvedený list (ďalej len „prepúšťací list“) znel takto:

„Od 4. februára 2008 ste absolvovali stáž po ukončení štúdia a následne Vás naša spoločnosť od 1. augusta 2008 zamestnala ako projektovú inžinierku. V rámci svojho zaradenia máte povinnosť zúčastňovať sa na plnení úloh vykonávaných v prospech našich zákazníkov.

Požiadali sme Vás, aby ste 15. mája vykonali úlohy pre zákazníka Groupama v jeho priestoroch v Toulouse. Následne nám zákazník oznámil, že nosenie šatky, ktorú v skutočnosti

Zamestnankyňa sa obrátila na francúzske súdy a Kasačný súd položil Súdnemu dvoru EÚ prejudiciálnu otázku v tejto veci: Majú sa ustanovenia článku 4 ods. 1 smernice Rady 2000/78/ES z 27. novembra 2000, ktorá ustanovuje všeobecný rámec pre rovnaké zaobchádzanie v zamestnaní a povolani, vykladať v tom zmysle, že želanie zákazníka poradenskej spoločnosti v oblasti informatiky, aby informačné služby tejto spoločnosti neboli zabezpečované zamestnankyňou, projektovou inžinierkou, ktorá nosí islamskú šatku, predstavuje skutočnú a rozhodujúcu požiadavku na zamestnanie z dôvodu povahy určitých pracovných činností alebo kontextu, v ktorom sa vykonávajú?

Generálna advokátka Sharpston sa domnieva, sloboda prejavu niekoho náboženské vyznanie alebo vieru patrí do pôsobnosti uvedenej smernice, keďže je neoddeliteľnou súčasťou náboženskej slobody a že s pani Bougnaoui sa zaobchádzalo nevýhodnejšie z dôvodu jej náboženstva (projektový inžinier, ktorý sa nerozhodol prejavu svoje náboženské vyznanie, by totiž nebol prepustený).

Podľa nej **prepustenie pani Bougnaoui predstavuje priamu diskrimináciu založenú na náboženskom vyznaní alebo viere** a domnieva sa, že prepustenie by bolo teda zákonné, ak by sa uplatnila jedna z výnimiek stanovených v smernici, ak by išlo o takú požiadavku na povolanie, ktorá by bola skutočná a rozhodujúca a proporcionálna sledovanému legitímnemu cieľu. V tomto prípade však podľa generálnej advokátky sa žiadna výnimka uplatniť nedá.

Generálna advokátka poukazuje na to, že nič nenaznačuje tomu, že by A. Bougnaoui nemohla vykonávať svoje pracovné povinnosti ako projektový inžinier, lebo nosí moslimskú šatku. Dáva do pozornosti list spoločnosti

nosíte každý deň, prekážalo niektorým z jeho pracovníkov. Požiadal tiež, aby bolo „budúce stretnutie bez šatky“.

Pri prijímaní do našej spoločnosti bola pri pohovoroch s Vaším prevádzkovým manažérom... a pracovníčkou zodpovednou za nábor nových zamestnancov... otázka nosenia šatky s Vami veľmi jasne prediskutovaná. Oznamili sme Vám, že úplne rešpektujeme názorovú slobodu, ako aj náboženské presvedčenie každého, ale že pokiaľ budete v internom alebo externom kontakte so zákazníkmi spoločnosti, za nijakých okolností nebudete môcť nosiť šatku. V záujme a pre rozvoj spoločnosti sme totiž nútení s ohľadom na našich zákazníkov zabezpečiť, aby sa zachovala diskretnosť v súvislosti s prejavom osobných názorov našich zamestnancov.

Pri pohovore zo 17. júna sme Vám znovu potvrdili túto zásadu potrebnej neutrality a požiadali sme Vás, aby ste ju uplatňovali vo vzťahu s našimi zákazníkmi. Opäť sme sa Vás spýtali, či môžete akceptovať tieto profesionálne požiadavky tým, že nebudete nosiť šatku, a Vy ste odpovedali záporne.

Domnievame sa, že tieto skutočnosti z vyššie uvedených dôvodov odôvodňujú rozviazanie Vášho pracovného pomeru.“

Micropole, ktorým bol ukončený pracovný vzťah zamestnankyne a v ktorom spoločnosť poukázala na jej odbornú spôsobilosť.

Generálna advokátka akceptuje, že sloboda podnikania je všeobecnou zásadou práva EÚ, avšak podlieha obmedzeniam, vrátane potreby chrániť práva a slobody iných. Následne podáva názor, ktorý možno označiť za tak závažný, že je potrebné ho uviesť. Podľa nej **priama diskriminácia** (požiadavka dress code) **nemôže byť odôvodnená potenciálnou finančnou ujmou, ktorá by mohla zamestnávateľovi vzniknúť** (stažnosť na zamestnankyňu podal jeden z významnejších zákazníkov, a preto hrozila zamestnávateľovi dôvodná strata nielen dotknutého zákazníka, ale aj ďalších zákazníkov, a v konečnom dôsledku aj zisku).

V prípade, ak by súd nedospel k názoru, že ide o priamu diskrimináciu, generálna advokátka sa domnieva, „že **politika podniku, ktorá stanovuje pravidlá úplne neutrálneho obliekania, môže predstavovať nepriamu diskrimináciu**. Takáto politika môže byť odôvodnená, ak sleduje legitímny cieľ a je proporcionálna. **Neutrálne pravidlá obliekania môžu byť v záujme podniku zamestnávateľa a predstavujú preto legitímny cieľ**. Generálna advokátka však poznamenala, že **je ťažké si predstaviť, ako by zákaz spoločnosti Micropole v tejto veci mohol byť považovaný za proporcionálny**. To je však napokon otázka, ktorú musí vyriešiť vnútroštátny súd.“³⁰

Je otázkou, prečo zamestnávateľ, ktorý vytvára pracovné miesta, zabezpečuje pre zamestnancov prácu a platí im za vykonanú prácu mzdu, **fakticky nemôže v zmysle vyššie uvedeného zaviesť požiadavku dress code**. Vzhľadom na to, že pracovný pomer sa zakladá pracovnou zmluvou, dvojstranným dobrovoľným právny úkonom, v prípade, ak zamestnanec nechce pôsobiť u zamestnávateľa, ktorý preferuje určitý štýl obliekania, má možnosť pracovnú zmluvu s takýmto zamestnávateľom neuzatvoriť. Vo všeobecnosti možno položiť otázku, **do akej miery je spravodlivé od zamestnávateľa (najmä ak ide o súkromnú sféru) požadovať, že si nesmie budovať svoju firemnú kultúru stanovením požiadavky dress code**.

Ak by sme pripustili názor, že zamestnávateľ je povinný, z dôvodu obavy, že by sa dopustil diskriminačného konania, tolerovať taký štýl oblečenia u zamestnanca, ktorý nie je u neho obvyklý, a to z dôvodu, že zamestnanec požaduje pre seba výnimku z obliekania z náboženských dôvodov, fakticky by to znamenalo, že nemôže zaviesť dress code ako požiadavku na výkon

³⁰ Bližšie: Súdny dvor EÚ, Tlačové komuniké č. 74/16, Návrhy generálnej advokátky vo veci C 188/15., Bougnaouia ADDH/Micropole SA. Dostupné na: <http://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2016-07/cp160074sk.pdf> [cit. 1. 12. 2016].

práce a budovať si svoju firemnú kultúru. Vystáva tak otázka, **či stanovenním požiadavky dress code**, ktorá je bežná v prostredí, v ktorom zamestnávateľ pôsobí, zohľadňuje zdravotné a hygienické štandardy, ako aj charakter predmetu činností zamestnávateľa a druhov prác jeho zamestnancov, **reálne zamestnávateľ narúša náboženskú slobodu, vieru zamestnancov**, keďže prejavy viery, náboženské prejavy by nemali byť takej intenzity, že by narúšali práva a slobody iných, v tomto prípade zamestnávateľa stanoviť si podmienky, za akých bude podnikáť a zamestnávať zamestnancov. Samozrejme sloboda v stanovovaní pracovných podmienok zo strany zamestnávateľa nie je neobmedzená (je limitovaná najmä kogentnými pracovnými podmienkami, ktoré garantujú základné pracovné podmienky zamestnancom a chránia ich bezpečnosť a zdravie).

Je potrebné zdôrazniť, že ku každému prípadu je potrebné pristupovať individuálne, pretože skutkové okolnosti nie sú totožné. V prípade, ak ide o nosenie náboženského symbolu, ktorý nenarúša dress code, bolo by možné uvažovať o ponechaní jeho nosenia. Ak by však išlo o spôsob obliekania, nosenia náboženského symbolu, ktorý by fakticky zmenil až poprel dress code, v takomto prípade by ponechanie výnimky pre zamestnancov bolo fakticky popretím požiadavky dress code.

Záver

Hoci zamestnanec vstupom na pracovisko nestráca svoju dôstojnosť, ani právo na súkromie či náboženské vyznanie, do pracovnoprávneho vzťahu vstupuje slobodne, dobrovoľne, mal by mať predstavu nielen o „klasických“ pracovných podmienkach svojho budúceho zamestnávateľa, ale aj o jeho firemnej kultúre, zvykoch. Preto je na rozhodnutí fyzickej osoby, ktorá sa uchádza o zamestnanie, či so zamestnávateľom uzatvorí pracovný pomer. Od zamestnávateľa, podľa nášho názoru, nie je spravodlivé požadovať, aby si nestanovil požiadavku určitého štýlu obliekania, nosenia uniformy, samozrejme za podmienky, že je zachovaná dôstojnosť zamestnancov, dodržané bezpečné a zdravie neškodlivé a hygienické parametre takejto požiadavky a vychádza sa zo zvyklostí, tradícií prostredia, v ktorom zamestnávateľ pôsobí. Zamestnávateľ je ten, kto pre svojich zamestnancov zabezpečuje prácu, aj on bojuje o existenciu, pretože je závislý od toho, či má odberateľov svojich výrobkov, služieb, a preto by mal mať aj možnosť stanoviť požiadavky svojej firemnej kultúry a dress code. Povinnosť zamestnávateľa rešpektovať z titulu

hrozby diskriminačného konania odev zamestnanca, ktorý nekorešponduje s jeho zvyklosťami či firemnou kultúrou, sa javí ako neadekvátna.

Literatúra

- BALOGH, T.: *Náboženská sloboda a jej uplatňovanie na pracovisku*. In: Žulová, J. (ed.): *Ochrana súkromia zamestnanca*. Košice, UPJŠ v Košiciach, Právnická fakulta 2016. Dostupné na: <http://unibook.upjs.sk/image/data/knihy%202016/PravF/ochrana-sukromia-zamestnanca.pdf> [cit. 17. 11. 2016].
- BARANCOVÁ, H.: *Teoretické problémy pracovného práva* (kap. 20 Protidiskriminačné právo). Plzeň. Vyd. a nakl. Aleš Čeněk 2013, 408 s., ISBN 978-7380-465-7.
- BĚLINA, M. a kol.: *Zákoník práce*, 1. vydání. Praha, C. H. Beck 2008, s. 202.
- ČIČ, M.: *Ústava SR – Komentár*. Šamorín, Heuréka 1999, s. 139 – 140.
- BĚLINA, M. a kol.: *Zákoník práce. Komentář*. Praha, C. H. Beck 2008.
- DOLOBÁČ, M. a kol.: *Vybrané otázky sociálneho práva Európskej únie*. Košice, UPJŠ v Košiciach 2012, s. 298, ISBN 978-80-7097-977-8.
- TOMAN, J.: *Individuálne pracovné právo. Všeobecné ustanovenia a pracovná zmluva*. Bratislava, Friedrich Ebert Stiftung, zastúpenie v SR 2014, 390 s., ISBN 978-80-89149-42-1.
- PRUSÁK, J.: *Teória práva*. Bratislava, VO PF UK 2001, s. 196.
- SCHRONK, R. In: Baranová, H., Schronk, R.: *Pracovné právo*. Bratislava, Sprint 2006.
- PAVLÁTOVÁ, J. 1985. Skončenie pracovného pomeru. Bratislava: Práca, 1985, s. 75.
- BARANCOVÁ, H.: *Práva zamestnancov Európskej únie*. Praha, Leges 2016, s. 149 a nasl.
- KRIŽAN, V.: *Sloboda svedomia a diskriminácia v pracovnoprávných vzťahoch*. In: Jurčová, M., Olšovská, A., Štefanko, J.(eds.): *Diskriminácia v zmluvnom práve*. Trnava, TYPI Universitatis Tyrnaviensis 2015, 249 s., ISBN 978-80-8082-835-6.
- ŠABATOVÁ, A.: *Náboženská svoboda a její limity* (prednáška, ppt prezentácia). Dostupné na: <http://www.ochrance.cz/diskriminace/aktuality-z-diskriminace/aktuality-z-diskriminace-2014/prednaska-ochrankyne-nabozenska-svoboda-a-jeji-limity/> [cit. 2. 12. 2016]

HONOR KILLINGS IN GERMAN COURTS

*Daniel Krošlák*¹

Abstract: In this article we analyze the issue of honor killings in Germany. First we explain what honor killings are and then we try to explore some ethnological aspects of these crimes. In this process we focus in particular on immigrants from Turkey (who very often belong to perpetrators and also victims of these crimes) and their cultural background. For illustration we mention also the homicide of Hatun Sürücü which is very well known case of honor killing in Germany. We also look at the applicable statutory law and case law of the Federal Court of Justice, formed over the issue of honor killings.

Keywords: Germany, honor killings, Turkish immigrants, case law of the Federal Court of Germany

Introduction

Honor killing usually denotes a killing of a member of one's own family to restore family honor. In perpetrator's eyes such an action is necessary because the victim (woman) has brought shame or dishonor upon the family, or has violated the principles of a community or a religion. Usual reasons for honor killing are that a woman refused to enter an arranged marriage, that she was in a relationship that was disapproved by her family, that she had sex outside marriage, that she became the victim of rape, that she was dressing in ways which are deemed inappropriate, etc.

In Germany, the perpetrators and victims of honor killings are mostly Turkish citizens (which does not necessarily mean that they are Turks, e.g. in many cases the perpetrators and victims of honor killings are of Kurdish origin). For our purposes, it is important to understand whether these acts are culturally determined or perhaps a consequence of the Muslim religion of these people. As Brian Valerius states, it is tricky to believe that honor killings are related to the religion of the parties and are distributed solely among members of the Muslim faith. The phenomenon of honor killings was already known in the eastern Mediterranean in pre-Islamic times. Moreover, such acts were also committed among Jews and Christians, for instance in

¹ Právnická fakulta Trnavskej university v Trnave.

Lebanon and Syria, as well as in southeastern Europe. Valerius writes: “*The decisive prerequisite for an honor killing, however, is a traditional patriarchal society – preferably in a rural area – to the image and reputation of the family and gives great importance to the life and honor of a man’s higher rank than the life of a woman. ... The reason for such an act, for example, is that female family members do not fit into the traditional world view, but rather concentrate on the western lifestyle, they encountered at their school or at their educational institution.*”²

The code of honor

To understand the importance of honor in the everyday actions of a Muslim, further explanation is necessary. One of the best ways to analyze a problem concerning human action is to focus on the semantics of the language. In our case, an analysis will be performed on the concept of honor in the Turkish language.

The Turkish language is rich in terms concerning the meaning of honor. One Turkish word for honor is “şeref.” Şeref is the recognition that persons have acquired. This may be due to their origin, character, performance, or possible effects. Şeref can be reduced over life under certain circumstances, but it may also increase. One respondent of Ingrid Pfluger-Schindlbeck defined şeref as following: “*(...) when a man, a human being, compared to its environment is of great use, for example helps them [other people, members of community] in times of need, thus increasing the reputation of this man. Such virtuous men are called şerefli kişiler (men with honor, esteem) ... There are also people who do not respect the property of other people, hurt their namus, lie, steal and denigrate them. We call these şerefsiz insanlar (people without honor, reputation).*”³

The respondent is speaking here of şeref concerning men, but in another part, he stresses that şeref has the same significance for women: “*(...) there are among men those who have şeref, women who have şeref, that is, these offenses are committed by men and women.*”⁴

² VALERIUS, Brian: Der sogenannte Ehrenmord: Abweichende kulturelle Wertvorstellungen als niedrige Beweggründe? In: *Juristen Zeitung* 19, 2008, p. 913.

³ PFLUGER-SCHINDLBECK, Ingrid: *Achte die Älteren, liebe die Jüngeren: Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration*. Frankfurt a. M. : Athenäum, 1989, pp. 47–48.

⁴ Ibid.

Men and women are therefore alike in şeref, and this is related to their namus. To summarize, it can be said that şeref and namus must be developed laboriously through good deeds. Namus (from the Arabic: el-Namus el-ekber ريبكألا سومانلا who is in possession of absolute virtues, possibly originally from the Greek nomos = law) is honor that is based largely on the virtue of a woman (particularly with regard to her sexuality). Werner Schiffauer has divided namus into two different kinds, inside and outside: *“The value of honor (namus) is subject to the idea of a clear boundary that separates the ‘inside’ sphere of the family, from the ‘outside’ concerning male behavior in public of the village or town. The honor of a man is dirty, if this border is crossed, when someone from outside offends a member of the family; possibly one of the women is harassed or attacked. As a ‘dishonorable’ (namussuz) is considered a man who will not immediately and decisively defend the family member.”*⁵

Honor (namus) does not only regulate the relationship inside and outside, it determines the character of relationships between men and women. When we talk about namus, it means something different for men and for women. From women it is expected that they retain their virginity until marriage, and remain faithful during marriage. Talking about men, their namus depends primarily on the behavior of their wives. Honor within the meaning of namus implies that men control the sexuality of their wives, daughters, and sisters, and that this control has been recognized and socially justified. Ingrid Pfluger-Schindlbeck describes this relationship as follows: *“According to the women namus there is expected proper clothing, proper behavior while dealing with strangers, no pre- or extramarital relations etc. If they act against this, men have to restore their own honor.”*⁶

Ahmet Toprak indicates that a man can lose his honor as well because of his own negligence. For example, if he looks at other (married) women, although he has a wife and children.⁷

In Turkish society, the verdict of relatives, friends or neighbors is of great importance, therefore, the relationship between family and the social environment has to be taken into account when defining the concept of honor. This is reflected by the term saygı. Saygı means the honor manifested to a person, reverence, respect. Following explanation by Werner Schiffauer

⁵ SCHIFFAUER, Werner: *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, pp. 65–66.

⁶ Pfluger-Schindlbeck, opus cit., pp. 63–64.

⁷ TOPRAK, Ahmet: *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*. Freiburg : Lambertus, 2005, p. 151.

is in this sense very instructive: “*The son owes respect to the father, the wife to the man, the younger brother to the older. It can be expressed in different ways: The superior one can not be addressed by his first name, he may not be contradicted, in his presence in public quiet has to be kept, no smoking is allowed in his presence or drinking etc.*”⁸

With the triad of şeref, namus and saygı, the concept of honor according to Turkish tradition, is more or less clarified. Such a view is, however, preserved mainly in rural areas; in cities it is less common.⁹

The case of Hatun Sürücü

After this conceptual analysis it is time to illustrate how a typical case of honor killing looks like. For this purpose we have chosen the homicide of Hatun Sürücü from 2005 which had an enormous response in the media, public and among politicians.

Hatun Sürücü was the daughter of assistant gardener Kerem Sürücü and his wife Hanım. Her parents were Sunni Kurds coming from the east Anatolian province of Erzurum in Turkey. They settled at the beginning of the 1970s in Berlin. Eight of their nine children were born there. Hatun Sürücü grew up with five brothers and three sisters in the Berlin district of Kreuzberg. She was the family’s fifth child and first daughter. After she rebelled in puberty more and more against the family, her father removed her from the Robert-Koch-Gymnasium in Kreuzberg after the 8th Class. At the age of 16, Hatun was forced to marry a cousin in Turkey, by whom she became pregnant in 1999. Her husband and his family were strict believers and she did not get on well with them. So even before the birth she went back to Germany and gave birth to her son Can.

In October 1999, Hatun Sürücü moved away from her parents’ apartment in Kreuzberg, stopped wearing the Muslim headscarf, and found a temporary home in a boarding house for refugee teenage mothers. There she completed her primary school exams. Later she moved into an apartment in Berlin-Tempelhof, began an apprenticeship as an electrician, and tried to repair her damaged relationships with her family.

⁸ Schiffauer, opus cit., p. 67.

⁹ TELLENBACH, Silvia: *Die Rolle der Ehre im Strafrecht in der Türkei*. In: *Die Rolle der Ehre im Strafrecht*. Edited by Silvia Tellenbach. Berlin : Duncker & Humblot, 2007, p. 623.

On 7 February 2005, Hatun was killed outside of her apartment at a bus stop via three gunshots to the head. The police arrested her three brothers, who were suspected of committing the murder on 14 February 2005. The act was presumably classified as an “honor killing” because Hatun Sürücü left her husband and family and decided to lead an independent life. The police had been notified about several threats prior to Hatun’s murder.

In July 2005, Berlin prosecutors brought charges against the three brothers of the dead woman committed with base motivation (*niedrige Beweggründe*) and stealth approach (*heimtückische Vorgehensweise*).¹⁰ The motive was, according to the investigation, an offence of family honor, suggesting that the brothers were ashamed for their sister who lived independently and was not wearing a headscarf. The brothers also feared she would not raise her son according to Muslim traditions. The oldest defendant, Mutlu (born 1980), was responsible for having procured the gun, and the middle brother, Alpaslan (born 1981), acted as an intellectual accomplice providing “moral support” in the preparation and commission of the offense. The murder was committed by the youngest brother, Ayhan (born 1986), who confessed to the killing on 14 September 2005.

On 13 April 2006, the Berlin District Court sentenced the youngest defendant, Ayhan Sürücü, to a youth sentence of nine years and three months,¹¹ and acquitted the two co-accused older brothers, Alpaslan and Mutlu Sürücü, because of a lack of evidence. The prosecution filed an immediate appeal against the verdict.

On 28 August 2007, the decision of the Berlin District Court concerning the release of the two older brothers was repealed by the Federal Court of Justice (BGH) in Leipzig. The Federal Court objected to the evidence as legally flawed. According to the judgement the district court concerning the evaluation of the evidence in part relied on incorrect requirements for the formation of belief.

After the decision of the Federal Court of Justice, the case was transferred to another chamber of the Berlin District Court for a new trial. The two

¹⁰ Section 211 of German Criminal Code (Murder under specific aggravating circumstances):

(1) Whosoever commits murder under the conditions of this provision shall be liable to imprisonment for life.

(2) A murderer under this provision is any person who kills a person for pleasure, for sexual gratification, out of greed or otherwise base motives, by stealth or cruelly or by means that pose a danger to the public or in order to facilitate or to cover up another offence.

¹¹ Ayhan Sürücü was released from jail and immediately deported to Turkey on July 4, 2014.

brothers who were originally acquitted were by this time already in Turkey. To initiate a new procedure for them required the issuance of an international arrest warrant. The extradition of Alpaslan Sürücü was not possible because he was a Turkish citizen. Therefore, the only option to be considered was that the proceedings against him would take place before the Turkish courts. Mutlu Sürücü had German citizenship, so his extradition was possible. Turkish authorities, however, in both cases ultimately rejected the German demand. As a result, in 2008, further proceedings before the German authorities were stopped.

However, latest news indicates a change of attitude of Turkish authorities: in January 2016 were both brothers brought in Istanbul to the court.¹² Whether there will be some sentence that is still unknown.

Honor killings in German case law

The decision in the case of Hatun Sürücü reflects the applicable case law opinion of the Federal Court of Justice, formed over the issue of honor killings. Concerning the development of the case law we can distinguish three phases in which the Federal Court upheld a different view.¹³

The first decisions were issued several decades ago. Though these did not concern homicide “in the name of honor,” the motive for the act of killing was rather insulting or humiliation of the later offender in connection with his cultural values.¹⁴ The native views of the perpetrator played according to the Court an important role and should be considered in the treatment of honor killings. In these first decisions, the Court was still quite undecided on how cultural perspectives affect the motivation of the offender. On the one hand, the native character of the offender, according to the court, reflects the moral evaluation assessment of his actions, as the baseness of his motives is measured by all circumstances of the case, including the personality of the

¹² See *Brüder der ermordeten Hatun Sürücü stehen vor Gericht*. Available online: <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/tuerkei-brueder-der-ermordeten-hatun-sueruecue-vor-gericht-14024560.html>

¹³ Valerius, opus cit., p. 915.

¹⁴ E. g. Holtz MDR 1977, 807 (810): „Sicilian way of thought“ – in this case a 22-year old Sicilian killed his 16-year old girlfriend and her three partners short after she ended their relationship and her companions had offended him; also BGH StV 1981, 399 (400): “southern Italian rural mentality” and later also BGH StV 1997, 565 (566): the offender “grew up in a family living according to Iranian habits and customs”.

offender.¹⁵ On the other hand, the Federal Court of Justice reviews *mens rea*: though it is not necessary that the offender himself considered his motivation as low, if such an offender is due to his personality not capable to make a self-evaluation, he acted concerning the baseness of his motives without intent.¹⁶ The Federal Court of Justice stated this, however, without taking into account the criminality of the offender concerning acts implying “cross-cultural tensions”.

A clear position on the other hand, was stated by the Federal Court of Justice in a decision from 1979.¹⁷ Possibly this was the first decision on an act of killing that should have restored the family honor: A Turkish student impregnated a young woman native of Turkey, but refused to marry her. The father of the spurned woman felt denigrated to his people and pressed his eldest son, who at the time of the crime was 18-years-old, to kill the student.

In the reasons for the decision, the court explained, that the particular beliefs of the offender, caused by his binding to a foreign culture, should not remain out of necessity overall assessment in the judicial consideration. Indeed it is necessary to take into account the individual circumstances of the act, such as the specific concept of honor in the social environment of the offender, which could indicate that the motivation does not appear as base. The failure of the offender, during his long stay in Germany, to get acquainted with the values prevailing in German society, determined the baseness of his motives as little as his knowledge of the local legal qualification of his offence.¹⁸

This case-law was maintained up to a decision in 1994,¹⁹ which began the third and the most recent phase of the consideration of cultural values of the offender concerning the baseness of his killing motivation. The Federal Court of Justice changed its course and stated that “*the standard for the evaluation of a motive ... should be based on values of the legal community in the Federal Republic of Germany, before which court the defendant is tried, and not the views of an ethnic group, that does not recognize moral and legal values of this legal community.*”²⁰

¹⁵ BGH GA 1967, 244 (244); Compare also BGH NJW 1954, 565 (565).

¹⁶ BGH NJW 1967, 1140 (1141); See Dallinger MDR 1969, 722 (723); Compare also Holtz MDR 1977, 807 (810).

¹⁷ See BGH NJW 1980, 537.

¹⁸ BGH NJW 1980, 537 (537).

¹⁹ BGH NJW 1995, 602.

²⁰ BGH NJW 1995, 602 (602); the same BGH NSTZ 2002, 369 (370); NJW 2004, 1466 (1467); NSTZ 2005, 35 (36); NJW 2006, 1008 (1011); NSTZ 2006, 284 (285).

Conclusion

It is more than thirty years now since the German justice system has had to deal with honor killings, a period that appears at first glance, long enough to win a generally accepted opinion. In contemporary situations determined by the case law of the Federal Court of Justice, perpetrations of honor killings are considered and constituted as a crime of murder (not taking into account foreign cultural views). This position was also applied in judicial treatment of the homicide of Hatun Sürücü from 2005 which we have mentioned above.

In contemporary situation this position seems very reasonable. However, in my opinion judges should always decide such cases by paying attention to individual situations and with respect to all weaknesses of the offender. Only then can the perpetrator get the justice he deserves.

Literature

- Brüder der ermordeten Hatun Sürücü stehen vor Gericht.* Available online: <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminalitaet/tuerkei-brueder-der-ermordeten-hatun-sueruecue-vor-gericht-14024560.html>
- PFLUGER-SCHINDLBECK, Ingrid: *Achte die Älteren, liebe die Jüngeren: Sozialisation türkisch-alevitischer Kinder im Heimatland und in der Migration.* Frankfurt a. M. : Athenäum, 1989.
- SCHIFFAUER, Werner: *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- TELLENBACH, Silvia: *Die Rolle der Ehre im Strafrecht in der Türkei.* In: *Die Rolle der Ehre im Strafrecht.* Edited by Silvia Tellenbach. Berlin : Duncker & Humblot, 2007.
- TOPRAK, Ahmet: *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre.* Freiburg : Lambertus, 2005.
- VALERIUS, Brian: *Der sogenannte Ehrenmord: Abweichende kulturelle Wertvorstellungen als niedrige Beweggründe?* In: *Juristen Zeitung*, 19, 2008.

NAJLEPŠÍ ZÁUJEM DIEŤAŤA VO SVETLE SLOBODY MYSLLENIA, SVEDOMIA A NÁBOŽENSKÉHO VYZNANIA¹

Róbert Dobrovodský²

Abstrakt: Článok sa venuje pnutiu medzi rodičovskými právami a najlepším záujmom dieťaťa. Nie vždy má porušenie práva detí na náboženskú slobodu a slobodu myslenia rovnaký vplyv na rodičovské práva. Aby skúmanie konfliktu základných práv nebolo len teoretické, článok sa zaoberá právoplatným trestným rozsudkom zo 7. mája 2012, ktorým Malá komora Krajského súdu v Kolýne nad Rýnom rozhodla, že obriezka dieťaťa, ktoré nie je spôsobilé na danie súhlasu a ktoré nie je spôsobilé vôbec vnímať následky tohto zákroku do svojej integrity, je v rozpore s najlepším záujmom dieťaťa. Podľa rozhodnutia súdu ani súhlas biologických rodičov ako zákonných zástupcov neospravedlňuje protiprávnosť trestného činu spôsobeného obriezku. Právo dieťaťa na integritu tela prevažuje nad záujmami rodičov. Reakcia zákonodarcu bola relatívne rýchla. Došlo k prijatiu osobitného zákona – novely – ktorá reaguje na obriezky.

Abstract: Dieser Aufsatz beschäftigt sich mit dem Spannungsfeld zwischen Elternrechts und des Kindeswohls. Nicht immer wirken sich Verletzungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit von Kindern gleichermaßen auch auf die Rechte ihrer Eltern aus. Damit die Abwägung der verschiedenen Grundrechte nicht höchst theoretisch bleibt, der Aufsatz fokussiert auf rechtskräftigem Urteil vom 7. Mai 2012 hat eine kleine Strafkammer des Landgerichts Köln die Auffassung vertreten, bei der religiös begründeten, aber nach den Regeln der ärztlichen Kunst mit Zustimmung der sorgeberechtigten Eltern durchgeführten Beschneidung eines minderjährigen (vierjährigen) Jungen handele es sich um eine rechtswidrige Körperverletzung. Das Grundrecht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit überwiege das Grundrecht der Eltern, ihre Religion auszuüben und an die Kinder weiterzugeben, heißt es in der Begründung. Die Reaktion des Gesetzgebers war ziemlich schnell. Er beschloss das Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes.

Kľúčové slová: rodičovské práva; najlepší záujem dieťaťa; sloboda myslenia, svedomia a náboženského vyznania; obriezky; telesná integrita; Výbor OSN pre práva dieťaťa; Dohovor o právach dieťaťa; migrácia.

¹ Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu APVV-14-0061 „Rozširovanie sociálnej funkcie slovenského súkromného práva pri uplatňovaní zásad európskeho práva“.

² JUDr. Róbert Dobrovodský, PhD., LL.M. (Tübingen), Katedra občianskeho a obchodného práva, Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

Schlagwörter: Elternrecht; Kindeswohl; Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; Beschneidung; körperliche Unversehrtheit; UN-Kinderrechtsausschuss; UN-Kinderrechtskonvention; Migration.

1. Najlepší záujem dieťaťa ako kolízne kritérium

Najtypickejším kritériom a zároveň nástrojom ochrany práv dieťaťa je kategória najlepšieho záujmu dieťaťa (*the best interest of child*). Jeho prednosť je ukotvená a medzinárodne garantovaná takmer všetkými štátmi sveta v medzinárodnom práve.³ Dohovor o právach dieťaťa, ktorý ukotvuje dané kritérium na globálnej úrovni, je historicky najratifikovanejšou zmluvou v oblasti ľudských práv. Dohovor o právach dieťaťa je priamo vykonateľný a záväzný na území Slovenskej republiky.⁴ Spolu s tromi opčnými protokolmi obsahuje komplexný súbor právne záväzných medzinárodných noriem pre presadzovanie a ochranu práv dieťaťa.⁵ Tieto nástroje spolu s inými medzinárodnými a regionálnymi normami v oblasti práv dieťaťa vrátane noriem prijatých Radou Európy sú pevným základom pre zabezpečenie ľudských práv pre všetky deti bez akejkoľvek diskriminácie a sú zároveň orientačným bodom pre podporu a monitorovanie pokroku v uplatňovaní práv dieťaťa.

Kritérium najlepšieho záujmu dieťaťa podľa nášho názoru tvorí pomyselnú vstupnú bránu medzinárodného štandardu do interpretácie národnej legislatívy a judikatúry rodinného práva. Ide o výnimočný inštitút, ktorý je jedným z mála motorov procesu internacionalizácie rodinného práva. Proces internacionalizácie rodinného práva familiaristi vo väčšine odmietajú so skepsou. Dôvody sú viac než zjavné: Rodinné právo je právne odvetvie, ktoré je v každej krajine najvýraznejšie spojené s morálnymi, kultúrnymi,⁶ poli-

³ Pirošíková, M.: Protection of Children's Human Rights in the Council of Europe Member States In: SOCIETAS ET IURISPRUDENTIA 2015, ročník III., číslo 3, s. 202 – 216 <http://sei.iuridica.truni.sk>.

⁴ Berdisová, L., Bröstl, A. a kol.: Ústavné právo Slovenskej republiky. 2. upr. vydanie. Plzeň Aleš Čeněk, 2013. s. 95 – 96; Šmid, M.: Priama aplikovateľnosť medzinárodného práva a jeho postavenie voči vnútroštátnemu právu. Právny obzor č. 1, 1997, s. 28 – 35.

⁵ Dobrovodský, R.: Europeizácia a internacionalizácia rodinného práva. In: Lazar a kol. Občianske právo hmotné. 1. časť. Bratislava : Iuris Libris, 2014.

⁶ Pozri spisbu *Krošláka*: Krošlák, D.: Ehrenmorde, kulturelle Unterschiede und Recht (Vraždy zo cti, kultúrne rozdiely a právo : (eine rechtsanthropologische Skizze) In: Forum iuris Europaeum. – ISSN 1339-4401. – Roč. 2, č. 1 (2014), s. 5 – 25; Krošlák, D.: Cultural and religious differences and their eventual significance for criminal prosecution in Germany. In: European journal of science and theology. – ISSN 1841-0464. – Vol. 10, 1 (2014), pp. 39 – 47; Krošlák, D.: Berücksichtigung kultureller Differenzen im Strafrecht? In: Con-

tickými či náboženskými hodnotami spoločnosti. *Králičková* sa stavia k otázke vytvorenia európskeho rodinného práva utopisticky, no všima si európske štandardy, na ktorých je potrebné pri reformách národného rodinného práva trvať.⁷

Práve kultúra, morálka, náboženstvo či politika sú kategórie, ktoré na vnútroštátnej úrovni nastavujú najintímnejšie vzťahy v štáte a v spoločnosti žijúcej na jeho území, a to rodinnoprávne vzťahy. Citlivosť vzťahov medzi rodičmi a deťmi je zvýraznená v oblastiach **konfliktov záujmu dieťaťa** na jednej strane a právom rodičov vykonávať **slobodu myslenia, svedomia či náboženského vyznania** na druhej strane. *Ondrášek* popisuje autonómiu a záujem dieťaťa z kresťanskej perspektívy tak, že záujem dieťaťa a záujem štátu sú spolu so záujmom rodičov súčasťou tzv. trilógie záujmov v procese výchovy a vzdelávania detí.⁸

V existujúcich konfliktoch medzi právom dieťaťa a právom rodiča sa pri prekročení určitej miery ohrozenia záujmu dieťaťa aktivizujú vnútroštátne ochranné mechanizmy vo forme súdnych intervencií alebo intervencií orgánov starostlivosti o deti.⁹ Najlepší záujem dieťaťa v tomto momente dostáva horizontálny rozmer a stáva sa kritériom konfliktu a pnutia medzi dvomi hodnotami.

2. Horizontálny rozmer najlepšieho záujmu dieťaťa a ochrana detí pred násilím

Predtým uvedený pohľad vnáša iný rozmer ochrany záujmu dieťaťa: ten sa garantuje nielen vo vertikálnom vzťahu, t. j. vo vzťahu štátu a dieťaťa,¹⁰ ale aj v interakcii **medzi dieťaťom a obyvateľstvom štátu**. Z obyvateľstva štátu

stans et perpetua voluntas. – Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2014. – ISBN 978-80-8082-764-9. – S. 367 – 385.

⁷ Králičková, Z.: Lidskoprávní dimenze českého rodinného práva. Řada teoretická. Svazek 360, Masarykova univerzita Brno 2009. S. 44 – 45.

⁸ Ondrášek, E. M.: Náboženstvo rodičov a nejlepší zájem dieťaťa <https://www.postoj.sk/3774/nabozenstvo-rodicov-a-najlepsi-zaujem-dietata>. Publikované dňa 30. 6. 2014.

⁹ Dobrovodský, R.: Ochranný mechanizmus života a zdravia detí v občianskom práve s účinnosťou od 1. januára 2016 In: Súkromné právo. – ISSN 1339-8652. – Roč. 1, č. 10–11 (2015), s. 35 – 48; Dobrovodský, R. – Farkašová, E.: Výchovné opatrenia a ich význam v prevencii sociálnopatologických javov In: Sociálna prevencia : súčasná rodina a nežiaduce sociálne a sociálnopatologické javy. – ISSN 1336-9679. – Roč. 12, č. 1 (2017), s. 5 – 8.

¹⁰ ide o významnú zásadu vyjadrenú v čl. 3 Dohovore o právach dieťaťa, podľa ktorého platí, že pri všetkých akciách týkajúcich sa detí či už podniknutých verejnými alebo súkromnými

najvýraznejšími aktérmi, ktorých záujmy sa môžu dostať do potencionálneho konfliktu, sú **práve jeho biologickí rodičia**. Horizontálny rozmer najlepšieho záujmu dieťaťa vyplýva z povahy a rozsahu záväzkov štátov, ktoré sú zmluvnými stranami Dohovoru o právach dieťaťa. Každý štát, ktorý je zmluvnou stranou Dohovoru o právach dieťaťa, musí rešpektovať a vykonávať právo dieťaťa k určovaniu jeho najlepšieho záujmu, ktorý musí byť zohľadnený ako prvoradé hľadisko a je povinný prijímať všetky nevyhnutné, dobre premyslené a konkrétne opatrenia na plné vykonávanie tohto práva.

Ustanovenie článku 3 ods. 1 Dohovoru ustanovuje rámec s tromi rozličnými druhmi záväzkov pre štáty, ktoré sú zmluvnou stranou Dohovoru:

1. Záväzok zabezpečiť, aby najlepší záujem dieťaťa bol riadne začlenený do a jednotne uplatňovaný vo všetkých opatreniach, ktoré prijíma verejná inštitúcia, obzvlášť vo všetkých vykonávacích opatreniach, správnych a súdnych konaniach, ktoré majú priamy alebo nepriamy vplyv na deti.
2. Záväzok zabezpečiť, aby všetky rozhodnutia súdnych a správnych orgánov, ako aj politiky a právne predpisy týkajúce sa detí preukazovali, že prvoradým hľadiskom bol najlepší záujem dieťaťa. To zahŕňa popis, ako sa skúmal a posudzoval najlepší záujem dieťaťa a aký význam mu bol v rozhodnutí prisúdený.
3. Záväzok zabezpečiť, aby najlepší záujem dieťaťa bol posúdený a zohľadnený ako prvoradé hľadisko v rozhodnutiach a opatreniach, ktoré prijíma súkromný sektor vrátane tých, na základe ktorých sa poskytujú služby, alebo ktoré prijíma akýkoľvek iný súkromný subjekt alebo inštitúcia prijímajúca rozhodnutia, ktoré sa týkajú alebo majú vplyv na dieťa.

S témou príspevku a osobitne s prípadom obriezok, ktorému sa venujeme v závere, úzko, okrem ustanovenia článku 3 ods. 1 Dohovoru, súvisí aj **čl. 19 Dohovoru**. V tom sa uvádza, že štáty, ktoré sú zmluvnou stranou Dohovoru, robia všetky potrebné zákonodarné, správne, sociálne a výchovné opatrenia na ochranu detí pred akýmkoľvek telesným alebo duševným násilím, urážaním alebo zneužívaním včítane sexuálneho zneužívania, zanedbávaním alebo nedbanlivým zaobchádzaním, trýznením alebo vykorisťovaním počas doby, keď sú v starostlivosti jedného alebo oboch rodičov, zákonných zástupcov alebo akýchkoľvek iných osôb starajúcich sa o dieťa. Tieto ochranné opatrenia zahŕňajú podľa potreby účinné postupy na vytvorenie sociálnych programov zameraných na poskytnutie nevyhnutnej podpory dieťaťu a tým,

inštitúciami sociálnej starostlivosti, súdmi, správnymi orgánmi alebo zákonodarnými zbormi, najlepšie záujmy dieťaťa musia byť prvoradé.

ktorým sa zverilo, ako aj iné formy prevencie. Na účely zistenia, oznámenia, postúpenia, vyšetrovania, liečenia a následné sledovanie uvedených prípadov zlého zaobchádzania s deťmi zahŕňajú takisto podľa potreby postupy pre zásahy súdnych orgánov. Slovenskej republiky, ako aj iným štátom, ktoré ratifikovali Dohovor, vyplýva záväzok zabezpečiť ochranu detí pred násilím nielen na štátnej úrovni, ale aj na úrovni regiónov a samospráv.

Výbor OSN pre práva detí pojem násilie chápe ako **všetky formy** telesného alebo duševného násillia, ubližovania, zneužívania, zanedbávania alebo nedbanlivého zaobchádzania, trýznenia alebo vykorisťovania vrátane sexuálneho zneužívania. Aj keď v bežnej reči sa pojem násilie často chápe len ako fyzické ublíženie alebo úmyselné ublíženie je správne, že Výbor dôrazne prízvukuje, že pojem násillie sa nesmie interpretovať spôsobom, ktorý by znížoval dopad alebo potrebu riešenia nefyzických alebo neúmyselných foriem ublíženia (ako napr. zanedbávanie alebo psychické týranie). Ochrana detí pred násilím sa vzťahuje na všetky deti vo všetkých prostrediach a v prechode medzi jednotlivými prostrediami. Ako sme uviedli ochrana pred násilím má horizontálny, ale aj vertikálny charakter. Deti sa môžu stať obeťou násillia zo strany dospelých, ale násillie sa môže objaviť aj medzi deťmi.

Pokiaľ ide o **formu násillia a výkon práva rodiča vychovávať dieťa v súlade so slobodou myslenia, svedomia či náboženského vyznania** sa nám javí byť osobitne problematické **zanedbávanie dieťaťa**. To znamená neplnenie telesných a psychologických potrieb dieťaťa, zanedbávanie ochrany dieťaťa pred nebezpečenstvom alebo nezaregistrovanie dieťaťa u lekára, na matrike alebo na iných predpísaných miestach, či nezaistenie poskytovania služieb (zdravotných alebo iných), ktoré osoba zodpovedná za starostlivosť o dieťa mohla zaobstaráť, vedela o nich a mala k nim prístup. Osobitne pri výchove detí v rámci niektorých siekt a nebezpečných náboženských spoločností sa stáva, že nie sú dostatočne uspokojované základné potreby dieťaťa ako primeraná strava, bývanie, oblečenie či základná zdravotná starostlivosť. V neposlednom rade môže ísť o psychické alebo emocionálne zanedbávanie ako odopieranie emocionálnej podpory a lásky, chronická nevšímavosť voči dieťaťu, „psychická nedostupnosť“ zo strany tých, ktorí sa o dieťa starajú. Táto nedostupnosť sa prejavuje prehliadaním náznakov a signálov dieťaťa. Ako už bolo uvedené, osobitne nebezpečné a zákerné pre deti môže byť **násillie v podobe zanedbávania telesného a duševného zdravia dieťaťa**. Výbor OSN pre práva detí osobitne pri tzv. psychickom (duševnom) násillí spomína psychické, verbálne a citové týranie alebo zanedbávanie. To sa môže prejavovať ako poškodzujúce interakcie s dieťaťom, napr. dávanie dieťaťu na vedomie, že je

bezcenné, nemilované, nechcené, ohrozené, alebo že je dobré iba na to, aby plnilo potreby iných. Rovnako nebezpečné pre dieťa je aj strašenie, terorizovanie a vyhrážanie sa, vykorisťovanie a vydieranie, zavrhovanie a odmietanie, izolácia, ignorovanie a uprednostňovanie úspešnejšieho. Rodičia sa často v prípadoch psychického násillia dopúšťajú odopierania citovej odozvy, zanedbávania duševného zdravia, zdravotných a vzdelávacích potrieb, urážok, nadávok či zosmiešňovania a zraňovania citov dieťaťa.

3. Kritéria najlepšieho záujmu dieťaťa

Na rozdiel od iných krajín na území Slovenska najlepší záujem dieťaťa našiel explicitné vyjadrenie v novele zákona o rodine č. 175/2015 s účinnosťou od 1. 1. 2016 vo forme základnej zásady rodinného práva. Novela záujem dieťaťa **povyšuje legislatívno-technickým** spôsobom tak, že zásada získava v systematike zákona o rodine patričné kardinálne **miesto v podobe nového článku č. 5.**¹¹ Vedúce umiestnenie princípu a jeho „povýšenie“ v systéme rodinného práva má motivovať najmä súdy a všetky osoby (subjekty), ktoré vykonávajú voči dieťaťu svoje práva a povinnosti, aby mali záujem dieťaťa na zreteli a aby ho starostlivo posudzovali a zodpovedne určovali v konkrétnych prípadoch. Novela zasiahla aj do úpravy zákona č. 305/2005 Z. z. o sociálnoprávnej ochrane detí a o sociálnej kuratele, keď v § 3 bol doplnený nový odsek o tom, že prvoradým hľadiskom pri voľbe a uplatňovaní opatrení sociálnoprávnej ochrany detí a sociálnej kurately je najlepší záujem dieťaťa, na určovanie a posudzovanie ktorého sa uplatňuje zásada o záujme dieťaťa podľa čl. 5 zákona o rodine. Dané krížové prepojenie dvoch zákonov má zabezpečiť **určitú mieru koherencie** v konaniach a postupoch súdov a orgánov sociálnoprávnej ochrany. Dané legislatívne riešenie chápeme ako platformu pre vzájomný dialóg medzi zúčastnenými profesiami, ktoré majú mať na zreteli spoločne kritéria najlepšieho záujmu dieťaťa.

¹¹ Bližšie porovnaj: Dobrovodský, R.: Ambície rodinnoprávnej úpravy platnej od 1. 1. 2016. In: Sociálna prevencia : deti, mládež a niektoré nežiaduce sociálne a sociálnopatologické javy. Roč. 11, č. 1 (2016), s. 4 – 6.

4. Legislatívne inšpirácie kritérií

Znenie čl. 5 zákona o rodine **neobsahuje definíciu** záujmu dieťaťa, ale ponúka **príkladným a nehierarchickým** spôsobom výpočet kritérií záujmu dieťaťa. Vzhľadom na to, že každé dieťa je jedinečné a konštelácia jeho životnej situácie je neopakovateľná, tvorcovia textu návrhu zákona nemali ambíciu pripraviť legálnu definíciu najlepšieho záujmu dieťaťa. Inšpirácia pri tvorbe kritérií (prvkov) sa našla vo viacerých zdrojoch:

Počas prípravných prác v pracovnej skupine sa viedla **diskusia o najpodstatnejších kritériách**. Konzultácie so sudcami poručenských súdov rovnako priniesli prehľad kritérií, ku ktorým v praxi prihládajú.

Ďalším významným zdrojom bol Všeobecný komentár č. 14 (2013) o práve dieťaťa na prvoradé zohľadnenie jeho alebo jej najlepšieho záujmu (*General comment No. 14 - 2013 on the right of the child to have his or her best interests taken as a primary consideration*), ktorý vydal **Výbor pre práva dieťaťa** (Committee on the Rights of the Child). Podľa komentára výbor považuje za užitočné pripraviť nevyčerpávajúci a nehierarchický zoznam prvkov, ktoré sú rozhodujúcimi kritériami a mali by sa začleniť do posúdenia najlepšieho záujmu dieťaťa. Tvorcovia, rešpektujúc odporúčanie výboru, vypočítali kritériá nevyčerpávajúco a nehierarchicky. To, že sú kritériá v čl. 5 vypočítané v abecednom poradí, **neznamená prioritu** niektorého z nich. Bude vždy na posúdení súdu alebo orgánu sociálnoprávnej ochrany detí a sociálnej kurately, ktoré z nich v konkrétnom prípade preváži a ktoré vyhodnotí ako východiskové. V konkrétnej situácii konkrétneho dieťaťa môžu byť významné viaceré kritériá, alebo dokonca to nemusí byť ani jedno z navrhovaného výpočtu. Môže vzniknúť situácia, že samotný súd si **vykreuje pre prípad osobitné kritérium** záujmu dieťaťa bez toho, aby šlo o totožné alebo príbuzné kritérium uvedené vo výpočte čl. 5.

Ako už bolo uvedené, novela zákona o rodine s účinnosťou od 1. 1. 2016 zaviedla do právnej úpravy ustanovenie čl. 5. Tento pozostáva z dvoch viet. Prvá veta vyjadruje prednosť princípu a to tak, že záujem maloletého dieťaťa **je prvoradým hľadiskom** pri rozhodovaní vo všetkých veciach, ktoré sa ho týkajú. V druhej vete zákonodarca príkladmi vymenováva **kritériá (prvky)**, ktoré sa berú na zreteľ pri určovaní a posudzovaní záujmu maloletého dieťaťa. Menovite ide o tieto:

- a) úroveň starostlivosti o dieťa,
- b) bezpečie dieťaťa, ako aj bezpečie a stabilita prostredia, v ktorom sa dieťa zdržiava,

- c) ochrana dôstojnosti, ako aj duševného, telesného a citového vývinu dieťaťa,
- d) okolnosti, ktoré súvisia so zdravotným stavom dieťaťa alebo so zdravotným postihnutím dieťaťa,
- e) ohrozenie vývinu dieťaťa zásahmi do jeho dôstojnosti a ohrozenie vývinu dieťaťa zásahmi do duševnej, telesnej a citovej integrity osoby, ktorá je dieťaťu blízkou osobou,
- f) podmienky na zachovanie identity dieťaťa a na rozvoj schopností a vlôh dieťaťa,
- g) názor dieťaťa a jeho možné vystavenie konfliktu lojality a následnému pocitu viny,
- h) podmienky na vytváranie a rozvoj vzťahových väzieb s obidvomi rodičmi, súrodencami a s inými blízkymi osobami,
- i) využitie možných prostriedkov na zachovanie rodinného prostredia dieťaťa, ak sa zvažuje zásah do rodičovských práv a povinností.

Dôležitým zdrojom inšpirácie bol reformný Spolkový zákon o práve týkajúcom sa detí a mena (*Kindschafts und Namensrechts-Änderungsgesetz 2013 – KindNamRÄG 2013*), ktorý – okrem iného – upravil aj prvky záujmu dieťaťa (*Kindeswohl*). Rakúsky zákonodarca rovnako ako slovenský zákonodarca povýšil výpočet kritérií systematicky na prominentné miesto vo Všeobecnom občianskom zákonníku (§ 138 ABGB). Rakúska literatúra hodnotí legislatívnu zmenu v rakúskom práve pozitívne najmä vzhľadom na potreby a postavenie detí.¹²

5. Jedinečnosť každého dieťaťa

Z pohľadu posudzovania najlepšieho záujmu dieťaťa **je každé jedno dieťa jedinečné**. Potreba (možnosť) zohľadniť okolnosti každého prípadu je garantovaná **pružnosťou a adaptabilitou** pojmu najlepší záujem dieťaťa. Osobný kontext, situácia a potreba dieťaťa majú byť pri posudzovaní najlepšieho záujmu rozhodným kritériom. Výbor vo všeobecnom komentári prízvukuje, že pri posudzovaní najlepšieho záujmu sa má prihliadať najmä na okolnosti, ktoré súvisia s individuálnymi charakteristikami dotknutého dieťaťa. Ide o charakteristiky ako vek, pohlavie, stupeň zrelosti, skúsenosti, príslušnosť

¹² Filler, E.: Kinder müssen nicht Scheidungsoffer sein – Kinder dürfen nicht zu Scheidungsoffern werden! Welchen Beitrag kann die verpflichtende Beratung vor einvernehmlicher Scheidung leisten? iFamZ 2013, 5/2013, S. 270.

k menšinovej skupine, telesné, zmyslové alebo intelektuálne postihnutie, ako aj sociálny kontext, v ktorom dieťa žije. Do úvahy by sa mali brať okolnosti ako prítomnosť či absencia rodičov, kvalita vzťahov dieťaťa s biologickou alebo náhradnou rodinou, prostredie, v ktorom dieťa žije a pod.

Pojem najlepšieho záujmu dieťaťa je zložitý a jeho obsah musí byť stanovený v každom jednotlivom prípade. Súd alebo iný štátny orgán práve prostredníctvom výkladu musia byť schopní ozrejmiť pojem najlepšieho záujmu dieťaťa a vedieť ho konkrétne aplikovať. Pojem záujem dieťaťa by sa mal prispôbiť a vymedziť na individuálnom základe podľa osobitnej situácie dieťaťa. V prípade individuálnych rozhodnutí sa najlepší záujem dieťaťa musí posúdiť a určiť na základe osobitných okolností konkrétneho dieťaťa.

Flexibilita pojmu najlepší záujem dieťaťa umožňuje reagovať na situáciu konkrétnych detí a získať poznatky o rozvoji dieťaťa.

Marquardt sa kriticky stavia k situáciám, keď si právnicki osobujú výlučné právo vykladať a posúdiť najlepší záujem dieťaťa, a to rýdzo právnickým spôsobom bez aplikovania aspoň elementárnych vedomostí z detskej psychológie.¹³ Na druhej strane vidí riziko v tom, že všetky profesie, ktoré vystupujú v súdnom konaní na strane dieťaťa, budú presadzovať svoje videnie pojmu najlepší záujem dieťaťa.¹⁴ Rovnako aj *Guráň* volá po **multidisciplinarite** pri konečnom uvažovaní o záujme dieťaťa. Aby nedochádzalo k rozhodovacím excesom, *Marquardt* volá po konsenze medzi zúčastnenými profesiami minimálne o týchto **piatich základných elementoch** najlepšieho záujmu dieťaťa:

- a) väzby a vzťahy dieťaťa,
- b) vôľa dieťaťa,
- c) kontinuita výchovy a starostlivosti o dieťa,
- d) podpora osoby zodpovednej za výchovu a starostlivosť o dieťa,
- e) rýchle rozhodovanie.¹⁵

Podľa *Dettenborna* záujem dieťaťa je „flexibilný atribút špecifickej a modifikovateľnej konštelácie osobnostných a sociálnych faktorov ochrany a rizika pre dieťa“.¹⁶ Záujem dieťaťa má interdisciplinárny kontext pozostávajúci z kognitívno-psychologických, právnych, morálnych a vedeckých aspektov.

¹³ Marquardt, C.: Der Begriff Kindeswohl. Paten. 2/2011, S. 5.

¹⁴ Guráň, P.: Práva detí a rodinná mediácia. In: Schavel, M.: rodinná mediácia (súčasný stav – perspektívy). Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Příbram : Ústav sv. J. N. Neumann, 2015. S. 33.

¹⁵ Tamže.

¹⁶ Dettenborn, H. – Eginhard, W.: Familienrechtspsychologie. Stuttgart 2002. S. 59.

Je konkretizáciou psychosociálnych aspektov situácie dieťaťa, ktorého obsah možno preskúmať súdom alebo inými orgánmi.¹⁷ Nájdenie toho „správneho“ záujmu dieťaťa znamená rozhodnutím ustáliť pre dieťa najvýhodnejšiu konšteláciu existujúcich potrieb dieťaťa a jeho životných podmienok.¹⁸ Výstižnejšie opisuje mechanizmus aplikácie princípu najlepšieho záujmu *Pavelková*, žiadajúc objektívne zistenie všetkých relevantných skutočností a až následné posúdenie najlepšieho záujmu konkrétneho dieťaťa, o ktorom sa v danom prípade rozhoduje.¹⁹

6. Kritéria záujmu dieťaťa hraničiace s náboženskou slobodou

Ako už bolo spomenuté, náboženské hodnoty spoločnosti sú veľmi podstatné pri determinovaní rodinnoprávnej úpravy na území toho-ktorého štátu. Právno-teoreticky to platí, keď sa očakáva, že obyvateľstvo štátu rešpektuje „rodinné“, resp. rodinnoprávne štandardy upravené právom zvrchovaného štátu. S migráciou, osobitne s migráciou religiózneho obyvateľstva, si na územie cudzieho štátu cudzinci takpovediac „prinášajú“ svoje predstavy o výchove dieťaťa, o vzťahoch v rodine či o vzťahoch medzi manželmi. Tento sociologický fakt platí bez ohľadu na princíp teritoriality a zvrchovanosti, ktoré teória medzinárodného práva zaraďuje medzi základné prvky štátu.²⁰ S tým súvisí aj podvedomé odmietanie noriem rodinného práva, ktoré sú jedny z mála noriem regulujúcich najintímnejšie vzťahy. Cudzinci, ktorí odmietajú platnosť noriem zvrchovaného štátu, platnosť odmietajú s presvedčením, že štát sa má držať stranou a nemá sa vmešovať do vzťahov v rodine. Do istej miery štát garantuje autonómnu predstavu napríklad rodičov pri

¹⁷ Dettenborn, H.: Kindeswohl In: Volberts/Steller (Hrsg.), Handbuch der Rechtspsychologie, Göttingen 2008. S. 574.

¹⁸ Hildebrandt, C.: Kindeswohl und Kinderrechte. Dietz-Verlag. Berlin 2008. UTOPIE kreativ, H. 217 (November 2008). S. 1032.

¹⁹ Pavelková, B.: Rodinné právo v súčasnosti. Súkromné právo. 1/2015. Wolters Kluwer, s. r. o. Bratislava. S. 11

²⁰ Blaškovič, K.: Prvky štátu : In: (Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo. – Kraków : Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014. – ISBN 978-83-7490-800-9. – S. 11 – 30.

výchove dieťaťa.²¹ Na Slovensku je táto rodičovská autonómia garantovaná ústavne, resp. zákonodarne. Prednosť rodičov a ich autonómia vo výchove je v spoločnosti vnímaná veľmi citlivo, osobitne pokiaľ ide o náboženskú slobodu²² chránenú na úrovni ústavného práva.²³ V Slovenskej republike je výchova **základným ústavným právom rodičov**.²⁴ Dôležitosť roly rodičov vo výchove zvyrazňuje zákon o rodine vo svojich úvodných ustanoveniach, a to konkrétne v čl. 3, podľa ktorého *rodičovstvo je mimoriadne uznávaným poslaním ženy a muža a spoločnosť mu poskytuje nielen potrebnú ochranu, ale aj starostlivosť, najmä hmotnou podporou rodičov, a pomoc pri výkone rodičovských práv a povinností*. Novelou zákona o rodine č. 175/2015 Z. z. bola zásada zakotvená v čl. 3 doplnená o vetu, že *spoločnosť uznáva, že pre všestranný a harmonický vývin dieťaťa je najvhodnejším stabilné prostredie rodiny tvorenej otcom a matkou dieťaťa*.

Aj keď slovenský zákon o rodine upravuje, že rodičia majú právo vychovávať deti v zhode s **vlastným náboženským a filozofickým presvedčením**²⁵ a majú rozhodujúcu úlohu vo výchove dieťaťa, ich právo je obmedzené. Obmedzené je inštitútom najlepšieho záujmu dieťaťa, ktorého kritériá sú vyjadrením nie subjektívnych predstáv rodiča, **ale hodnôt slovenskej spoločnosti**. Hodnoty slovenskej spoločnosti sú vyjadrené ústami zákonodarcu, keď vymedzil v čl. 5 zákona o rodine kritéria záujmu dieťaťa (porovnaj vyššie). Ako už bolo uvedené, jedným zo zdrojov formulácie čl. 5 bol Všeobecný komentár č. 14 (2013) o práve dieťaťa na prvoradé zohľadnenie jeho alebo jej najlepšieho záujmu, ktorý prijal Výbor OSN pre práva dieťaťa. Výbor sa v komentári osobitne venuje aj **náboženským aspektom najlepšieho záujmu dieťaťa**. Podľa Výboru deti nie sú homogénna skupina, a preto je potrebné vziať do úvahy ich rozmanitosť pri posudzovaní ich najlepších záujmov. Identita dieťaťa zahŕňa vlastnosti, ako je pohlavie, sexuálna orientácia, **národnosť, náboženstvo a presvedčenie**, kultúrna identita a osobnosť.

Právo dieťaťa na zachovanie totožnosti je zaručené Dohovorom (článok 8) a musí byť rešpektované a brané do úvahy pri posudzovaní najlepšieho záujmu dieťaťa. Pokiaľ ide o náboženskú a kultúrnu identitu Výbor prízvukuje, že napríklad pri zvažovaní umiestnenia dieťaťa do detského domova sa musí

²¹ Ondrášek, M. – Ondrášek, N.: Výchova a vzdelávanie v kontexte rodičovskej autority a záujmu dieťaťa: náboženská perspektíva. In Náboženské vyznanie rodičov a najlepší záujem dieťaťa. Leges. 2014.

²² Krošlák, D.: Právny štát. In Ústavné právo. – Bratislava : Wolters Kluwer, 2016.

²³ Moravčíková, M.: Ľudské práva, kultúra a náboženstvo. Praha : Leges, 2014.

²⁴ Čl. 41 ods. 4 Ústavy SR.

²⁵ § 30 ods. 1 zákona o rodine č. 36/2005 Z. z.

náležitá pozornosť venovať **žiaducej kontinuite** vo výchove dieťaťa a jeho etnickému, náboženskému, kultúrnemu a jazykovému zázemiu (článok 20 ods. 3) a orgán musí vziať do úvahy tento špecifický kontext pri posudzovaní a určovaní najlepších záujmov dieťaťa. Náležitý zohľadnenie najlepších záujmov dieťaťa znamená, že deti majú prístup ku kultúre (a jazyku, ak je to možné) svojej krajiny a rodiny pôvodu a majú možnosť prístupu k informáciám o svojej biologickej rodine v súlade s právnymi predpismi v danej krajine.

Osobitne dôležité pre tému nášho príspevku je konštatovanie Výboru, že *hoci sa musí zohľadniť ochrana náboženských a kultúrnych hodnôt a tradícií ako súčasť národnej identity dieťaťa, postupy, ktoré sú v rozpore s práva-
mi stanovenými v Dohovore, nie sú v najlepšom záujme dieťaťa. Kultúrna identita nemôže ospravedlniť ani odôvodniť skutočnosť, že rozhodovacie orgány presadzujú tradície a kultúrne hodnoty, ktoré dieťaťu alebo deťom odopierajú práva zaručené Dohovorom.*²⁶

Na tomto mieste možno súhlasiť s citovaným názorom Výboru. To, že najlepší záujem dieťaťa môže byť rozhodujúce kritérium v praxi pri kolízii výkonu rodičovských práv vykonávať slobodu myslenia, svedomia či náboženského vyznania, **nie je vzdialené realite**. Nemusíme v našom príspevku umelo vytvárať možné konštelácie, ale stačí načrieť do problematiky **kolízie dvoch chránených hodnôt v Európe**. Európske právo v článku 10 Charty základných práv EÚ každému zaručuje sloboda myslenia, svedomia a náboženského vyznania. Toto právo zahŕňa slobodu zmeniť náboženstvo alebo vieru. Rovnako obsahuje aj slobodu sám alebo v spoločenstve²⁷ s inými a verejne alebo súkromne prejavovať svoje náboženské vyznanie alebo vieru bohoslužbou, vyučovaním, vykonávaním úkonov a zachovávaním obradov. Právo na výhradu svedomia je uznané v súlade s vnútroštátnymi právnymi predpismi.²⁸

Členské štáty **Rady Európy** majú garantovať právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženského vyznania podľa ustanovenia čl. 9 Európskeho dohovoru o ľudských právach a slobodách. Toto právo patrí každému obyva-

²⁶ Bod 57 Všeobecného komentára č. 14.

²⁷ Bližšie ku kolektívnym právam náboženských menšín pozri: Jankuv, J.: Medzinárodnoprávna ochrana práv príslušníkov menšín [1. vyd.]. – Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009. – 316 s. – (Autorské publikácie). – ISBN 978-80-7380-210-3; Jankuv, J.: Súdna ochrana menšín v medzinárodnom práve. In: Justičná revue. – ISSN 1335-6461. – Roč. 46, č. 11–12 (1994), s. 1 – 16.

²⁸ Čl. 9 ods. 2.

teľovi a neviaže sa na žiadne konkrétne náboženstvo alebo vierovyznanie.²⁹ *Blum* ho zaraďuje medzi práva, ktoré sa dotýkajú najnútornejšej podstaty ľudského sebaurčenia a rešpektovania individuálnej osobnosti.³⁰

Európsky súd pre ľudské práva a slobody (ďalej len „ESLP“) sa vo svojej judikatúre zaoberal slobodou myslenia, svedomia a náboženského vyznania nielen v kontexte života dospelých,³¹ ale aj v živote detí najmä v súvislosti s ich **právom na vzdelanie**. Témou, ktorá je predmetom verejnej debaty v európskych krajinách, je **náboženstvo v školách**. Pred ESLP sa najčastejšie dostávali otázky práv detí podľa čl. 9 a jeho realizácia počas vyučovacieho procesu v škole. Súd riešil otázky vylúčenia dvoch dievčat vo veku 11 a 12 rokov z prvého ročníka francúzskej štátnej strednej školy, pretože si odmietli dať dolu svoje šatky z hlavy počas hodín telesnej výchovy, neposkytnutia vyučovania etiky a príslušných známok žiakovi ospravedlnenému z náboženskej výchovy³² alebo krížov v triede.³³

Doterajšia judikatúra ESLP doteraz nedáva jasnejšie odpovede na otázky, ktoré vznikajú z prípadného pnutia medzi najlepším záujmom dieťaťa a realizáciou práva rodičov na výchovu dieťaťa v zhode s vlastným náboženským a filozofickým presvedčením. Najlepší záujem dieťaťa môže byť postavený do kolízie takmer s každým záujmom alebo právom rodičov. V našom príspevku by sme preto radi naznačili aspoň základné črty možného konfliktu záujmu dieťaťa na jednej strane a práva rodičov vykonávať slobodu myslenia, svedomia či náboženského vyznania na druhej strane. Tento konflikt nie je hypotetický, ale je reálny. Budeme ho demonštrovať na príklade, ktorý sa stal

²⁹ Blum, N.: Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention. Duncker & Humblot. 1989/90. S. 52.

³⁰ Tamže, S. 159.

³¹ Napríklad zamestnancov – pozri diela: Moravčíková, M.: Law and religion in the workplace in the Slovak Republic In: Law and religion in the workplace. – Granada : Comares, 2016. – ISBN 978-84-9045-462-6. – P. 337 – 348; Moravčíková, M.: Sociálna náuka Cirkvi a svet práce. In: Sociálna náuka Cirkvi a jej vplyv na pracovné právo. – Praha : Leges, 2015. – ISBN 978-80-7502-136-6. – S. 143 – 158; Moravčíková, M. – Križan, V.: Sloboda jednotlivca a svet práce (editori) 1. vyd. – Praha : Leges, 2014. – 191 s. – (Teoretik). – ISBN 978-80-7502-067-3; Varga, P.: Religious discrimination in the workplace. In: Free movement of goods and persons across the Polish - Czech - Slovak borders. – Katowice : Oficyna Wydawnicza Waclaw Walasek, 2012. – ISBN 978-83-60743-57-7. – P. 94 – 101.

³² Porovnaj prípad Grzelak proti Polsku, rozhodnutie č. 7710/02 zo dňa 15. júna 2010.

³³ Krošlák, D.: Lautsi a ostatní proti Taliansku (ku krucifixom vo verejných školách). In Krošlák, D. – Moravčíková, M. (ed.): Rozhodovacia činnosť súdov a náboženstvo. Wolters Kluwer SK. 2015; Krošlák, D.: Lautsi i drugije protiv Italii: Naličije raspjatij v klassnykh komnatach škol (Lautsi and others versus Italy: Presence of crucifixes in classrooms. In: Vestnik Omskogo universiteta. – ISSN 1990-5173. – No 4 (45), (2015), s. 65 – 72.

aktuálne v Nemecku a ktorý súvisí s fenoménom migrácie. Príklad sa týka **rituálnych (náboženských) obriezok chlapcov**.

7. Najlepší záujem dieťaťa a výkon rituálnych (náboženských) obriezok

V máji 2012 vyvolal vlnu diskusie v Nemecku rozsudok Krajinského súdu v Kolíne nad Rýnom (LG Köln).³⁴ Krajinský súd sa odchyľil od názoru prvostupňového súdu a vyslovil, že obriezka dieťaťa, ktoré nie je spôsobilé na danie súhlasu a ktoré nie je spôsobilé vôbec vnímať následky tohto zákroku do svojej integrity, je v rozpore s najlepším záujmom dieťaťa. Podľa rozhodnutia súdu ani súhlas biologických rodičov ako zákonných zástupcov neospovedňuje protiprávnosť trestného činu spôsobeného obriezku. Nič na trestnosti nemení ani skutočnosť, že obriezka bola vykonaná v súlade s pravidlami medicínskej vedy. Krajinský súd preto rozhodol, že došlo k spáchaniu trestného činu ublíženia na zdraví (*Körperverletzung*) podľa § 223 ods. 1 StGB (Trestného zákona). Súhlas rodičov so zákrokom bol z pohľadu súdu nepodstatný a nezaložil okolnosť vylučujúcu trestnosť činu. Preto bol lekár, ktorý vykonával zákrok, uznaný za vinného.

Medzi rodičmi, ktorí nechali vykonávať obriezky na svojich deťoch z rituálneho dôvodu, vznikla neistota pokiaľ ide o legálnosť ich konania. Rozhodnutie Krajinského súdu totiž spochybnilo dostatok, resp. legalitu právneho zastúpenia dieťaťa biologickými rodičmi vo vzťahu k zásahom, ktoré nie sú nevyhnutné z medicínskeho hľadiska pre záujem dieťaťa. Do rozhodnutia súdu sa riadili lekári vykonávajúci zákrok, ako aj rodičia štandardmi nemeckej Etickej rady (*Die Empfehlung des Deutschen Ethiksrats*). Podľa týchto štandardov pre vykonávanie obriezok maloletých chlapcov platí:

- a) poučovacia povinnosť o obriezkech lekárom voči rodičovi,
- b) súhlas rodiča,
- c) tíšenie bolestí pri a po zákroku,
- d) rešpektovanie práva veta dieťaťa v závislosti na jeho vyspelosť.³⁵

³⁴ LG Köln, zo dňa 7. 5. 2012, 151 Ns 169/11.

³⁵ Ethikrat empfiehlt rechtliche und fachliche Standards für die Beschneidung (PRESSEMITTEILUNG 09/2012

Berlin, den 23. August 2012): Unter großer öffentlicher und medialer Begleitung hat sich der Ethikrat am heutigen Donnerstag im Rahmen einer öffentlichen Plenarsitzung mit

Na rozdiel od zástupcov **medicínskych profesií**, ktoré sa stavali kriticky a proti tzv. religióznym obriezкам,³⁶ prichádzali **kritické reakcie náboženských spoločenstiev** a cirkví proti rozhodnutiu krajinského súdu. Podľa Ústrednej židovskej rady (*Der Zentralrat der Juden*) *obriezky sú pre židovskú vieru absolútne podstatné a neopomenuteľné. Bez obriezok nie je židovský život v Nemecku možný.*³⁷ Kriticky sa k rozsudku postavila aj moslimská komunita, podľa ktorej *rozsudok kolínského súdu, ktorý judikuje obriezku ako trestný čin ublíženia na zdraví, považujeme za závažný a neprípustný zásah do sebaurčovacieho práva náboženských spoločností a do práva na vý-*

der Beschneidung minderjähriger Jungen aus religiösen und weltanschaulichen Gründen beschäftigt.

Die Vorsitzende Christiane Woopen betonte in ihrer Einführung, dass der Ethikrat mit seiner öffentlichen Debatte zur Versachlichung des Diskurses beitragen wolle. Grundlage der Diskussion des Ethikrates waren Vorträge der Mitglieder Leo Latasch, Ilhan Ilkilic, Reinhard Merkel, Wolfram Höfling und Peter Dabrock zu medizinischen, religiös-kulturellen, straf- und verfassungsrechtlichen sowie ethischen Aspekten der Beschneidung.

Ungeachtet tiefgreifender Differenzen in grundlegenden Fragen empfiehlt der Ethikrat einmütig, rechtliche Standards für eine Beschneidung minderjähriger Jungen aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen zu etablieren und dabei folgende Mindestanforderungen umzusetzen:

1. umfassende Aufklärung und Einwilligung der Sorgeberechtigten
2. qualifizierte Schmerzbehandlung
3. fachgerechte Durchführung des Eingriffs sowie
4. Anerkennung eines entwicklungsabhängigen Vetorechts des betroffenen Jungen.

Darüber hinaus fordert der Ethikrat die Entwicklung und Evaluation von fachlichen Standards für die Durchführung der Beschneidung unter Mitwirkung der Betroffenen und der beteiligten Gruppen.

³⁶ Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Kinderchirurgie (DGKCH) zu „Beschneidung von Jungen – Eckpunkte einer Regelung“ vom 24. September 2012

Die Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Kinderchirurgie (DGKCH) zu „Beschneidung von Jungen – Eckpunkte einer Regelung“ vom 24. September 2012: Dass ein operativer Eingriff nur dann nicht rechtswidrig ist, wenn er nach den Regeln der ärztlichen Kunst (*lege artis*) durchgeführt wird entspricht geltendem Recht. Ebenso ist geltendes Recht, dass das Sorgerecht sich nur auf die Einwilligung von Eingriffen beschränkt, wenn sie dem Kindeswohl dienen. Wer sich fragt, wo die Neuerung dieses Entwurfs liegt, stellt fest, dass der Gesetzgeber plant, einen nachweislich irreversiblen körperlichen Eingriff für harmlos zu erklären. Eine solche unwiderlegbare Vermutung missachtet seriöse wissenschaftliche Stellungnahmen zur Intensität und zu den Folgen medizinisch nicht notwendiger Zirkumzisionen. Danach hat der Eingriff jedenfalls bei Kindern keinerlei gesundheitlichen Nutzen, ist irreversibel, verbunden mit Schmerzen sowie einem Sensibilitätsverlust und bürdet dem Kind ohne medizinische Notwendigkeit Risiken auf. Ein solcher Eingriff **liegt nicht im Kindeswohl.**

³⁷ Die Zeit, 5. 7. 2012.

chovu detí.³⁸ Katolícka cirkev reagovala slovami, že *táto náboženská praktika ako taká by nemala byť spochybňovaná. Obriezky patria už tisícky rokov k religióznej podstate judaizmu rovnako ako u moslimov. Obriezky nemožno jednoducho zakázať.*³⁹

8. Okamžitá reakcia nemeckého zákonodarcu

Na právnu neistotu a najmä na tlak zo strany dotknutých náboženských spoločností zareagovala nemecká vláda a parlament nezvyčajne rýchlo. O výnimočnosti rýchlej legislatívnej reakcie možno hovoriť preto, lebo doterajší vývoj rodinného práva v Nemecku poukazuje na opatrnosť a zdržanlivosť zákonodarcu pri zmene rodinného práva. Dňa 19. júla 2012 nemecký parlament (*Deutsche Bundestag*) na návrh politických frakcií CDU/CSU, SPD a FDP vyzvali nemeckú vládu, aby predložila návrh na zmenu právnej úpravy. Dňa 23. augusta 2012 bola téma obriezok prerokovaná v nemeckej etickej rade (*Deutsche Ethikrat*), na základe ktorej ministerstvo spravodlivosti pripravilo návrh novely Občianskeho zákonníka (*Änderung des Bürgerlichen Gesetzbuchs*). V decembri 2012 prijal parlament novelu s názvom *Zákon o rozsahu osobnej starostlivosti pri obriezke chlapca (Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes)*. Do nemeckého Občianskeho zákonníka bolo vložené nové ustanovenie § 1631d, ktoré spolu s názvom znie nasledovne:

Odsek 1: Osobná starostlivosť obsahuje aj právo dať súhlas na obriezku chlapca, ktorý nie je spôsobilý na danie súhlasu a ktorý nie je spôsobilý vnímať následky tohto zákroku, a to aj vtedy, keď obriezka nie je medicínsky

³⁸ Der Zentralrat der Muslime in Deutschland. Neues Deutschland, 14. 7. 2012.

Podrobnejšie vyhlásenie: *Der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) sieht in dem Urteil des Kölner Landgerichts, in dem die Beschneidung auch als Körperverletzung gelten soll, einen eklatanten und unzulässigen Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und in das Elternrecht. Zudem wird dadurch eine erhebliche Zunahme der Rechtsunsicherheit für alle Beteiligten entstehen. „Die Religionsfreiheit ist ein sehr hohes Gut in unserer Verfassung und darf nicht Spielball einer eindimensionalen Rechtsprechung sein, die obendrein diesem Thema gegenüber bestehende Vorurteile und Klischees noch weiter verfestigt“, sagte heute der ZMD-Vorsitzende Aiman Mazyek in Köln. Die Beschneidung (Tahara) der Jungen ist Bestandteil muslimischer Tradition und folgt der abrahamischen Praxis, die in allen monotheistischen Religionen über Jahrtausende weltweit bis heute angewandt wird. Darüber hinaus ist es wissenschaftlich erwiesen, dass eine medizinisch fachgerechte Zirkumzision nur Vorteile für die Kinder und späteren Erwachsenen mit sich bringt.*

³⁹ Der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick in der Süddeutsche Zeitung, 3. 9. 2012.

odôvodnená. To neplatí vtedy, keď ani pri zohľadnení účelu obriezky jej vykonanie nie je v záujme dieťaťa.

Odsek 2: V prvých 6 mesiacoch po narodení môžu obriezku podľa odseku 1 vykonať aj osoby poverené náboženskými spoločenstvami na vykonanie obriezky, ak sú tieto osoby na to osobitne vyškolené bez toho, aby museli byť lekármi.⁴⁰

9. Záver

Prípád obriezok, ktorý sa stal v Nemecku, asi najvhodnejšie demonštruje konflikt najlepšieho záujmu dieťaťa s právom rodičov na výchovu dieťaťa v súlade s náboženským presvedčením. Samotný zákonodarca z dôvodu zachovania pokoja náboženských spoločností na území Nemecka na jednej strane a ochrany detí na druhej strane musel zasiahnuť relatívne rýchle legislatívnym spôsobom. Zákonodarca musel obetovať aj právnu čistotu textu Občianskeho zákonníka, ktorý by nemal obsahovať kauzistické normy. Ustanovenie § 1631d je príkladom najvyššej možnej konkrétnej a kauzistiky. Dokonca názov paragrafu je poznačený osobitosťou normovanej životnej situácie. Podľa nášho názoru sa podarilo nemeckému zákonodarcovi dosiahnuť sociálny zmier na svojom území len dočasne a čiastočne. Stále totiž zanechal v norme cestu kritéria najlepšieho záujmu dieťaťa (*Kindeswohl*), kedy by súd mohol po vyhodnotení individuálnych vlastností dieťaťa a konštelácie životných okolností vyhodnotiť obriezku ako zákrok, ktorý je v rozpore s jeho najlepším záujmom.

⁴⁰ § 1631d Beschneidung des männlichen Kindes

(1) Die Personensorge umfasst auch das Recht, in eine medizinisch nicht erforderliche Beschneidung des nicht einsichts- und urteilsfähigen männlichen Kindes einzuwilligen, wenn diese nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt werden soll. Dies gilt nicht, wenn durch die Beschneidung auch unter Berücksichtigung ihres Zwecks das Kindeswohl gefährdet wird.

(2) In den ersten sechs Monaten nach der Geburt des Kindes dürfen auch von einer Religionsgesellschaft dazu vorgesehene Personen Beschneidungen gemäß Absatz 1 durchführen, wenn sie dafür besonders ausgebildet und, ohne Arzt zu sein, für die Durchführung der Beschneidung vergleichbar befähigt sind.

Literatúra

- Berdisová, L.: Ústavné atribúty štátnosti : 1. časť, ôsma kapitola In: Ústavné právo. – Bratislava : Wolters Kluwer, 2016. – ISBN 978-80-8168-511-8. – S. 236 – 261.
- Berdisová, L. – Laclavíková, M.: Antidiscrimination clause – constitutional, historical and legal metamorphoses. In: Free movement of goods and persons across the Polish - Czech - Slovak borders. – Katowice : Oficyna Wydawnicza Waclaw Walasek, 2012. – ISBN 978-83-60743-57-7. – P. 73 – 81.
- Blaškovič, K.: Prvky štátu : In: (Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo. – Kraków : Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014. – ISBN 978-83-7490-800-9. – S. 11 – 30.
- Blum, N.: Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention. Duncker & Humblot. 1989/90.
- Dettenborn, H. – Eginhard, W.: Familienrechtspsychologie. Stuttgart 2002.
- Dettenborn, H.: Kindeswohl In: Volberts/Steller (Hrsg.), Handbuch der Rechtspsychologie, Göttingen 2008.
- Dobrovodský, R. – Farkašová, E.: Výchovné opatrenia a ich význam v prevencii sociálnopatologických javov In: Sociálna prevencia : súčasná rodina a nežiaduce sociálne a sociálnopatologické javy. – ISSN 1336-9679. – Roč. 12], č. 1 (2017), s. 5 – 8.
- Dobrovodský, R.: Ochranný mechanizmus života a zdravia detí v občianskom práve s účinnosťou od 1. januára 2016 In: Súkromné právo. – ISSN 1339-8652. – Roč. 1, č. 10–11 (2015), s. 35 – 48.
- Dobrovodský, R.: Ambície rodinnoprávej úpravy platnej od 1. 1. 2016. In: Sociálna prevencia : deti, mládež a niektoré nežiaduce sociálne a sociálnopatologické javy. Roč. 11, č. 1 (2016), s. 4 – 6
- Filler, E.: Kinder müssen nicht Scheidungsopfer sein – Kinder dürfen nicht zu Scheidungsopfern werden! Welchen Beitrag kann die verpflichtende Beratung vor einvernehmlicher Scheidung leisten? iFamZ 2013, 5/2013.
- Guráš, P.: Práva detí a rodinná mediácia. In: Schavel, M.: rodinná mediácia (súčasný stav – perspektívy). Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie. Příbram : Ústav sv. J. N. Neumanna, 2015.
- Hildebrandt, C.: Kindeswohl und Kinderrechte. Dietz-Verlag, Berlin 2008. UTOPIE kreativ, H. 217 (November 2008).
- Jankuv, J.: Medzinárodnoprávna ochrana práv príslušníkov menšín [1. vyd.]. – Plzeň : Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2009. – 316 s. – (Autorské publikácie). – ISBN 978-80-7380-210-3.
- Jankuv, J.: Súdna ochrana menšín v medzinárodnom práve. In: Justičná revue. – ISSN 1335-6461. – Roč. 46, č. 11–12 (1994), s. 1 – 16.
- Just Hrnčárová, N.: Základné práva pri rozhodovaní o medzinárodnej ochrane – právo na osobný pohovor In: Právo na azyl a jeho aplikácia vo verejnej správe. – Kraków :

- Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2015. – ISBN 978-83-7490-846-7. – S. 44 – 52.
- Just Hrnčiarová, N. – Košičiarová, S.: 8. kapitola In: Verejná správa. – Kraków : Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2015. – ISBN 978-83-7490-906-8. – S. 403 – 425.
- Králičková, Z.: Lidskoprávní dimenze českého rodinného práva. Řada teoretická. Svazek 360, Masarykova univerzita. Brno 2009. S. 44 – 45.
- Krošlák, D.: Ehrenmorde, kulturelle Unterschiede und Recht (Vraždy zo cti, kultúrne rozdiely a právo : (eine rechtsanthropologische Skizze) In: Forum iuris Europaeum. – ISSN 1339-4401. – Roč. 2, č. 1 (2014), s. 5 – 25.
- Krošlák, D.: Cultural and religious differences and their eventual significance for criminal prosecution in Germany. In: European journal of science and theology. – ISSN 1841-0464. – Vol. 10, 1 (2014), pp. 39 – 47.
- Krošlák, D.: Berücksichtigung kultureller Differenzen im Strafrecht? In: Constans et perpetua voluntas. – Trnava : Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta, 2014. – ISBN 978-80-8082-764-9. – S. 367 – 385.
- Krošlák, D.: Právny štát. In Ústavné právo. – Bratislava : Wolters Kluwer, 2016.
- Krošlák, D.: Lautsi a ostatní proti Taliansku (ku krucifixom vo verejných školách). In Krošlák, D. – Moravčíková, M. (ed.): Rozhodovacia činnosť súdov a náboženstvo. Wolters Kluwer SK. 2015.
- Krošlák, D.: Lautsi i drugije protiv Italii: Naličije raspjatij v klassnykh komnatach škol (Lautsi and others versus Italy: Presence of crucifixes in classrooms. In: Vestnik Omskogo universiteta. – ISSN 1990-5173. – No 4 (45), (2015), s. 65 – 72.
- Marquardt, C.: Der Begriff: Kindeswohl. Paten. 2/2011.
- Moravčíková, M.: Ludské práva, kultúra a náboženstvo. Praha : Leges, 2014.
- Moravčíková, M.: Law and religion in the workplace in the Slovak Republic In: Law and religion in the workplace. – Granada : Comares, 2016. – ISBN 978-84-9045-462-6. – P. 337 – 348.
- Moravčíková, M.: Sociálna náuka Cirkvi a svet práce. In: Sociálna náuka Cirkvi a jej vplyv na pracovné právo. – Praha : Leges, 2015. – ISBN 978-80-7502-136-6. – S. 143 – 158.
- Moravčíková, M. – Križan, V.: Sloboda jednotlivca a svet práce (editori) 1. vyd. – Praha : Leges, 2014. – 191 s. – (Teoretik). – ISBN 978-80-7502-067-3.
- Ondrášek, E. M.: Náboženstvo rodičov a najlepší záujem dieťaťa <https://www.postoj.sk/3774/nabozenstvo-rodicov-a-najlepsi-zaujem-dietata>. Publikované dňa 30. 6. 2014.
- Ondrášek, M. – Ondrášek, N.: Výchova a vzdelávanie v kontexte rodičovskej autority a záujmu dieťaťa: náboženská perspektíva. In Náboženské vyznanie rodičov a najlepší záujem dieťaťa. Leges. 2014.

Pavelková, B.: Rodinné právo v súčasnosti. Súkromné právo. 1/2015. Wolters Kluwer, s. r. o. Bratislava.

Varga, P.: Religious discrimination in the workplace. In: Free movement of goods and persons across the Polish - Czech - Slovak borders. – Katowice : Oficyna Wydawnicza Wacław Walasek, 2012. – ISBN 978-83-60743-57-7.

ИСЛАМ В КРЫМУ¹

Татьяна А. Сеньюшкина / Tatiana A. Senyushkina²

Аннотация: В статье исследуются процессы, происходящие в мусульманском обществе Крыма, начиная с исторического этапа, связанного с появлением ислама в регионе. Особое внимание уделено исламу в Крыму в период с 1991 года, с разрушения СССР и до 2014 года, когда на основе референдума произошло воссоединение Крыма с Россией. Проанализирована новая модель взаимоотношений государства и исламских религиозных организаций, которая сложилась в Крыму в 2014–2016 гг., в условиях интеграции крымского мусульманского сообщества в российское социокультурное и правовое пространство. Особое внимание уделено вопросам, связанным с финансированием исламских религиозных организаций и российскому законодательству в этой сфере.

Ключевые слова: Ислам, Крым, украинский кризис, Воссоединение Крыма с Россией, нетрадиционные исламские течения, борьба с религиозным экстремизмом

Abstract: The article examines the processes occurring in the Muslim community of the Crimea, from the historic stage associated with the emergence of Islam in the region. Special attention is paid to Islam in Crimea in the period since 1991, with the collapse of the USSR and before 2014, when on the base of the referendum there was the reunion of the Crimea with Russia. The new model of relations between the state and Islamic religious organizations, which developed in the Crimea in 2014–2016, in terms of integration of the Crimean Muslim community in the Russian socio-cultural and legal spacem was analyzed. Special attention is paid to issues related to the funding of Islamic religious organizations and the Russian legislation in this sphere.

Keywords: Islam, Crimea, Ukrainian crisis, Reunification of Crimea with Russia, non-traditional Muslim movements, struggle with religious extremism

¹ Исследование и публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-31-10178 «Этническая и этнополитическая карта Крыма. Организация мониторинга и раннего предупреждения этнических и религиозных конфликтов» (рук. В.Ю.Зорин).

² Доктор политических наук, профессор, профессор кафедры политических наук и международных отношений Крымского федерального университета им.В.И.Вернадского, г. Симферополь, Республика Крым.
Doctor of Political Sciences, professor, professor of the department of Political Science and International Relations of the Crimean Federal V. I. Vernadsky University, Simferopol, Republic of Crimea.

С наступлением XXI-го века в различных странах и регионах мира актуализировался интерес исследователей к исламу – не только как к одной из мировых религий, но и как к социальному, политическому, правовому и ценностному феномену. С одной стороны, этот исследовательский интерес обусловлен притоком мигрантов в Европейские страны, что стало причиной не только ценностных конфликтов двух культур – христианской и мусульманской, но и новых демографических вызовов для Европы. Особое преломление эта тема имеет в связи с проявлением противоречий между секулярной и религиозной культурами, а также в связи с проникновением мусульманских ценностей в европейскую повседневность. Отдельный аспект актуализации исламской темы связан с обострением ситуации на Ближнем Востоке, вызванной затяжным геополитическим кризисом в этом регионе.

Применительно к Крыму данная тема имеет особое преломление, так как на полуострове проживает сегодня 12% мусульман, не все из которых поддержали воссоединение Крыма с Россией, произошедшее в результате демократического волеизъявления населения на референдуме в марте 2014 года. Актуальность исследования данной темы обоснована также необходимостью осмысления геополитических причин украинского кризиса 2013-го года, а также особого географического местоположения Крымского полуострова, привлекательного с военно-стратегической точки зрения для основных геополитических игроков Черноморско-Каспийского региона.

Особенность Черноморско-Каспийского региона – это, прежде всего, его местонахождение, для которого характерно конфликтогенное окружение. С одной стороны, он граничит с Балканами, для которых характерны перманентные этнические и геополитические конфликты, с другой – с Ближним Востоком, где основная точка напряжения сегодня связана с Сирией. На юге нестабильность вызвана напряженными отношениями России и Грузии, проявившимися наиболее остро в ходе вооружённого конфликта в Южной Осетии в 2008 г. Латентный фон нестабильности в регионе сохраняется также в результате напряженности в отношениях США и Ирана.

Новейший конфликтный дискурс связан с противоречиями между Россией и Украиной по поводу изменения статуса Крыма. Однако все перечисленные конфликты так или иначе связаны с тем, что в геополитическом контексте Черноморско-Каспийский регион представляет собой сферу притяжения интересов, связанных с доступом к транспор-

тным зонам и энергетическим ресурсам территории бассейнов Черного и Каспийского морей.³ В этих условиях геополитические проблемы нередко находят своё специфическое преломление в противостояниях на этнической и религиозной почве. С другой стороны, межэтнические и межрелигиозные конфликты часто используются геополитическими акторами для достижения собственных целей.

Наряду с кратким обзором геополитических факторов, связанных с заявленной темой, необходимо остановиться на культурно-историческом преломлении исследуемой проблемы, которое свидетельствует о переплетении культурных, языковых, политических и цивилизационных факторов в развитии и сосуществовании крымских религиозных групп.

История Крыма богата событиями, которые не раз меняли его государственный статус. В большинстве случаев это было результатом внешнего соперничества государств, граничащих с полуостровом. Земли Крыма в разные периоды истории входили в зоны влияния Римской и Византийской империй, Хазарского Каганата и Золотой Орды. Своё окончательное закрепление эта тенденция получила в период многовекового противоборства на крымских границах Российской и Османской империй.⁴

Согласно историческим исследованиям, в эпоху поздней античности в Крыму сформировался особый тип греко-иранской цивилизации, сосредоточенной в двух крупных городах-государствах: Херсонесе и Пантикапее. По мнению известного историка – антиковеда М.И.Ростовцева, «именно эта связь, между эллинами и иранцами, связь не этнографическая, и не политическая, а культурная, связь преемственности, и определяет культурные особенности жизненного уклада того, что позднее сделалось Россией».⁵

³ Сеньюшкина Т. Политизация ислама и проблемы безопасности в Черноморско-Каспийском регионе // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2009 году. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Под ред. В.А.Тишкова и В.В.Степанова. – М.: ИЭА РАН, 2010. – С. 135 – 139.

⁴ Киселёва Н.В. Этнополитические процессы в Крыму: исторический опыт, современные проблемы и перспективы их решения / Киселёва Н.В., Мальгин А.В., Петров В. П., Форманчук А. А. – Симферополь: Салта, 2015. – 352 с. – С. 297.

⁵ Ростовцев М.И. Эллинизм и иранство на юге России. М., 2002. С. 7.

Особый этап истории полуострова связан с византийским присутствием в Крыму и крещением в 989 году в Херсонесе князя Владимира, который принёс христианскую веру в русское государство.

Исторически Крым характеризуется полиэтноконфессиональным составом, однако в различные исторические отрезки времени на полуострове доминировали определенный состав населения и определенные верования, которые либо уходили в небытие, либо сохранились в традициях небольших этнических групп. Исключение составили христианство и ислам, являющиеся доминирующими традиционными религиями на территории Крымского полуострова.⁶

Крымский ислам представляет умеренное суннитское течение – ханафитского масхаба и начинает свою историю в регионе с 13 века, вместе с монгольским завоеванием Крыма и включением его в состав Золотой Орды. Известно, что первая мечеть в Крыму появилась в 1219 году.

В 1443 году было образовано Крымское ханство, вошедшее в состав Османской империи, и с этого времени ислам становится государственной религией в Крыму. В Крымском Ханстве существовала разветвленная структура мусульманского духовенства, включавшая богословов, законовеев, судей, учителей, проповедников, служителей мечетей и т.д.

В 1783 году согласно манифесту Екатерины II-й, Крым вошёл в состав российского государства. А уже в 1788 году в Крыму было создано Таврическое магометанское духовное управление,⁷ явившееся новым институциональным устройством мусульманского духовенства, во главе которого были муфтий и кади-аскер. К концу XVIII века в Крыму функционировало около 1600 мечетей, 25 медресе, действовала сеть мусульманских школ – мектебов.⁸

Следующий этап истории Крыма связан с революцией 1917 года в России и образованием СССР. В результате создания нового социалистического государства в Крыму была сформирована Крымская автономная социалистическая республика, которая входила в состав

⁶ Булатов Айдер. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // www.idmedina.ru/boks/islamic/

⁷ Броневский Мартин. Описание Крыма // Историческое наследие Крыма. Симферополь, 2005. – № 10. С.68.

⁸ Александров И.Ф. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму после его присоединения к России. – Симферополь, 1914. – С. 8.

РСФСР до 1954 года, а затем была передана Украинской ССР.⁹ Религиозная жизнь в Крыму в этот период не отличалась от других регионов и республик Советского Союза. Разрушение религиозных храмов, включая и мусульманские мечети, было повсеместным явлением также как и репрессии против духовенства. Духовенство как класс было практически ликвидировано в СССР, при этом не существовало различий по признаку вероисповедания. Достаточно вспомнить репрессии против православных священников, которые были отправлены в лагеря и ссылки, а многие из них были расстреляны в 30-е годы. Вместе с разрушением храмов была уничтожена и система религиозного образования, включая и мусульманское образование.

В результате советского государственного строительства религия была вытеснена из публичного дискурса, однако у мусульман она сохранялась на бытовом уровне и передавалась из поколения в поколение через семейные ценности и традиции.

Важное значение для понимания конфессиональных процессов в Крыму имеет не только исторический этап, связанный с господством атеизма в СССР, но также и факт депортации армян, болгар, греков, немцев и крымских татар из Крыма во время второй мировой войны. В 1941 году из Крыма были депортированы немцы, в 1944 году – армяне, болгары, греки, и крымские татары.

Крымские татары были депортированы из Крыма 18 мая 1944 года по обвинению в коллаборационизме во время оккупации Крыма немецко-фашистскими войсками и направлены советским правительством для проживания в Среднюю Азию, преимущественно в Узбекистан. Оценивая эти исторические события, следует отметить, что среди крымских татар были и герои, внесшие свой вклад в победу советского народа в Великой Отечественной войне, в частности, известный лётчик, дважды герой Советского Союза Аметхан Султан, советская разведчица Алимэ Абденнанова и др.

Возвращение репатриантов в Крым началось во второй половине 1980-х годов и носило в основном стихийный характер.¹⁰ Интегра-

⁹ Сенюшкина Т.А. Воссоединение Крыма с Россией как этнополитический процесс // Политическая Экспертиза: ПОЛИТЭК. Изд-во Санкт-Петербургского университета. 2015. Том 11. № 4. С. 75-91.
<http://www.politex.info/content/view/1226/30/>

¹⁰ Senyushkina T. Turbulent Past Complicates Crimea's Minority Relations. // Local Governance and Minority Empowerment in the CIS. First edition./ Ed. Valery Tishkov, Elena Filippova. – Open Society Institute. Local Government and Public Service Reform Ini-

ция армян, болгар, греков, немцев в местное сообщество носила мирный характер. В то же время, с возвращением из депортации крымских татар на полуострове стал накапливаться конфликтный потенциал, в том числе, и в религиозной сфере. В большой степени это было связано с коллективной травмой, которую пережили крымские татары в результате депортации. Но решающую роль в нагнетании напряженности сыграло манипулирование коллективными чувствами крымских татар со стороны этнических и политических лидеров, которые использовали этническую мобилизацию в собственных целях.

Оценивая развитие конфликтной ситуации в Крыму, отметим, что наиболее острые противостояния, имевшие место в прошлом, не были связаны с религиозным фактором. К примеру, среди причин массовых акций протеста крымских татар, пик которых пришёлся на 1990-е годы, можно назвать проблему отсутствия гражданства и доступ к земельным ресурсам. Наряду с этим, в ряде конфликтов была задействована религиозная составляющая, так как у большинства крымских татар наблюдается совпадение этнической и религиозной идентичности, которая нередко подвергалась манипулятивному воздействию со стороны этнических и политических лидеров с целью разжигания межнациональной и межконфессиональной розни в регионе.

В итоге сконструированный конфликтный потенциал предьявлялся этническими лидерами в качестве аргумента и использовался как ресурс в их собственном конфликте с государственной властью, который имел перманентный характер, вплоть до событий 2014 года, когда в результате обострения политического кризиса на Украине Крым выбрал самостоятельный путь развития. На основании проведенного в марте 2014 года референдума, согласно волеизъявлению большинства населения, Крым вошел в состав России в качестве самостоятельного субъекта федерации.

Осмысливая этот факт, по сути являющийся прецедентом для современной политической истории, необходимо подчеркнуть, что применение технологии мягкой силы в ходе подготовки и организации массовых акций протеста в Киеве было осуществлено для выдавливания Украины из сферы политического и культурного влияния России и перемещения под контроль национальных интересов США. Новый уровень конкуренции между США и Китаем, связанный с критичес-

tative. – Budapest, 2002. – P. 207 – 234. http://eawarn.ru/pub/Pubs/MultiEthnicEnglish/LGI_Senyushkina.htm

кой точкой в развитии их взаимоотношений, стал катализатором этих процессов.¹¹

В этих условиях полуостров Крым стал символическим местом на карте мира. Применяя синергетический подход, можно рассмотреть воссоединение Крыма с Россией как своеобразную точку бифуркации. Используя положения лауреата нобелевской премии И.Пригожина, можно взглянуть на «постукраинский» Крым в качестве системы, утратившей равновесное состояние и вышедшей на уровень самоорганизации. Так как в точке бифуркации существует пространство множественности для выбора дальнейшего вектора развития системы, Крым сегодня потенциально и одновременно содержит в себе несколько вариантов будущего – в диапазоне от снижения уровня развития и полного разрушения системы до более высокого уровня роста и инновационного скачка в развитии.¹²

Конфессиональные процессы в Крыму, которые приобрели новый вектор развития в 2014-2016 годах, имеют особое преломление в связи с религиозными различиями внутри крымского сообщества. В решающей степени это связано с сосуществованием и взаимодействием трёх доминирующих этнических групп – русских, украинцев и крымских татар. По данным переписи населения, проведённой в республике в 2014 году, на полуострове проживают представители 175 национальностей. Наиболее многочисленными являются русские (68,3%), украинцы (15,8%) и крымские татары (10,6%). Большинство жителей Крыма составляют русские, причем это большинство не только этническое, но также и религиозное. Как русские, так и украинцы, проживающие в Крыму, в большинстве своём идентифицируют себя как православные, а крымские татары принадлежат преимущественно к мусульманскому сообществу. При этом следует отметить, что ислам в Крыму более

¹¹ Сенюшкина Т. Феноменология геополитического выбора: к вопросу о конструировании индивидуальных и коллективных угроз в пространстве жизненного мира // Тезисы XIII международного семинара «Этничность и власть: политика памяти и культурно-символические ресурсы этнополитической мобилизации», 22-23 мая 2014 г. - Ялта, 2014. – С. 87-89.

¹² Сенюшкина Т. Феноменология геополитического выбора: к вопросу о конструировании индивидуальных и коллективных угроз в пространстве жизненного мира // Тезисы XIII международного семинара «Этничность и власть: политика памяти и культурно-символические ресурсы этнополитической мобилизации», 22-23 мая 2014 г. - Ялта, 2014. – С. 87-89.

укоренён в быту и традициях, чем православие, о чём мы уже писали выше.

Для более полного понимания произошедших в Крыму в 2014-2016 гг. процессов отметим, что до 1954 г. Крымский полуостров входил в состав Российской Федерации, а затем был передан Украинской ССР как новая административная единица (процесс передачи не затронул г. Севастополь, который напрямую починался Москве и оставался вплоть до развала СССР городом союзного подчинения, наряду с Москвой и Ленинградом (Санкт-Петербургом). В рамках единого государства этот акт не имел существенных политических последствий, но с распадом СССР ситуация стала парадоксальной – русское население Крыма оказалось в независимой Украине в положении национального меньшинства, хотя никогда не покидало территории полуострова, который значительную часть своей истории входил в состав России.

Кроме того, русское население Крыма неоднократно демонстрировало своё отношение к акту передачи Крыма Украине в 1954 году как к нелегитимному политическому событию. В этом смысле можно сказать, что большинство русских жителей Крыма, на уровне гражданских, политических и правовых отношений, начиная с 1991 года, когда распался СССР и Крым оказался в составе независимой Украины, и вплоть до событий 2014 года, отождествляли себя с Украиной, однако в культурном отношении всегда находились в пространстве влияния России. В отношении крымских татар ситуация выглядит как противоположная. Учитывая языковую и культурную близость, крымские татары всегда были больше склонны воспринимать Турцию как более близкую в этнокультурном отношении страну, а в политическом отношении демонстрировали свою устойчивую связь с украинским государством.

Начиная с марта 2014 года, после проведения референдума и правового обеспечения вхождения Республики Крым в российское политическое и правовое пространство, религиозные организации Крыма оказались в новой ситуации, связанной с необходимостью адаптации к российской политике, регулирующей взаимоотношения государства и церкви.

Согласно данным министерства культуры Республики Крым в 2015 году в Крыму существовало 2083 религиозные организации. Однако официальную перерегистрацию прошли только 1409 организации. Это связано с российским законодательством, согласно которому по

облегчённой процедуре регистрируются только организации, принадлежащие к традиционным религиозным конфессиям. Все остальные проходят экспертизу в министерстве юстиции Российской Федерации. В основном это связано с тем, что в предыдущие годы в Крыму получили широкое распространение нетрадиционные исламские течения, такие как салафизм (ваххабиты), «Братья Мусульмане», «Хизб ут Тахрир» (организация, запрещённая в России и ряде других государств) и хабашиты, которые оказывали деструктивное влияние на состояние внутриконфессиональной и межконфессиональной ситуации в Крыму в предыдущие годы.

Сегодня в Крыму мусульмане составляют 12%. В целом, мусульманская среда в Крыму не является однородной. Это связано с тем, что до 2014 года функционирование исламских религиозных организаций во многом зависело от внешнего влияния, которое осуществлялось преимущественно Турцией и Саудовской Аравией, в меньшей степени такими странами, как Пакистан, Иран, Иордания, Египет и Кувейт. Наряду с этим, наблюдалось влияние на крымских мусульман радикальных исламистов Чечни, Северного Кавказа и Центральной Азии. Скольнибудь заметного влияния российских мусульманских организаций в среде крымских татар не просматривалось.¹³

Влияние внешнего исламского фактора на крымскую умму привело к обострению конфликтов внутри мусульманского сообщества Крыма к 2010 году. На 1 января 2010 года в Крыму насчитывалось 1168 исламских религиозных общин, 503 священнослужителя, 8 духовных учебных заведений, 292 слушателя. При этом следует отметить, что за период с 2000 по 2010 год количество религиозных общин возросло в 3,5 раза. Число священнослужителей увеличилось на 53,8%, количество духовных учебных заведений – в 5 раз. Численность слушателей увеличилась в два раза, количество воскресных школ – в три раза.¹⁴

Как правило, мечети и учебные заведения в Крыму строились на деньги турецких и арабских спонсоров. Усиление влияния зарубежных

¹³ Григорьянц В. Нетрадиционный ислам в Крыму: Часть 1. Арабы и местный ДУМ // islamreview.ru/politics

¹⁴ Григорьянц В. Нетрадиционный ислам в Крыму: Часть 1. Арабы и местный ДУМ // islamreview.ru/politics

религиозных организаций на крымских мусульман проявилось в соответствующей переориентации определённой части верующих.¹⁵

Институциональная структура ислама в Крыму до 2014 года не была однородной, в регионе действовали общины, входящие в структуру нескольких духовных управлений и центров: Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), Духовное управление мусульман Украины (ДУМУ), Независимый духовный центр мусульман Украины (НДЦМУ), Духовное управление мусульман Украины «Умма» (ДУМУ УММА), Духовный центр мусульман Крыма (ДЦМК).

В числе зарегистрированных мусульманских общин Крыма 49 не принадлежали ни к одному из названных духовных управлений и имели независимый статус. Из них 25-30 общин принадлежали ваххабитам, которые распространяли своё влияние на крымских мусульман начиная с 1990-х годов, 10 общин принадлежали религиозно-политическому течению Хизб -ут -Тахрир, запрещённому в Российской Федерации и ряде других стран. Это течение впервые заявило о себе в Крыму в 2004 году. 11 общин принадлежало хаббашитам, которые появились в Крыму в 2007 году. Все названные течения представляют нетрадиционный ислам и распространились в Крыму в результате внешнего влияния, прежде всего таких стран как Саудовская Аравия и Турция. В частности, за счёт средств, поступивших из Саудовской Аравии, было построено 15 мечетей. Одним из требований арабских спонсоров было условие, в соответствии с которым сторона, финансирующая строительство мечети, рекомендует своего имама, при этом община не должна подчиняться ДУМК.¹⁶

В 2010 году внешнее влияние на крымских мусульман привело к расколу внутри крымской уммы и конфликту общин, принадлежащих к нетрадиционным исламским течениям с ДУМК, который получил широкое освещение в прессе.

Начиная с весны 2014 года, в условиях интеграции Крыма в российское политическое и правовое пространство, произошли изменения в религиозной сфере. Прежде всего, следует сказать о том, что на по-

¹⁵ Григорьянц В. Нетрадиционный ислам в Крыму: Часть 1. Арабы и местный ДУМ // islamreview.ru/politics

¹⁶ Сеньюшкина Т. Социально-политическая ситуация в Крыму // Россия и мусульманский мир. 2013. № 10. С. 87-94. Издательство: Институт научной информации по общественным наукам РАН (Москва).

луострове прекратила свою деятельность организация Хизб ут Тахрир, так как она запрещена в России.

Начиная с марта 2014 года в Крыму формируется новая система отношений государства с исламскими религиозными общинами. Все исламские религиозные организации вошли в состав ДУМК, что позволило преодолеть внутренний конфликт в крымской умме. Также был создан Таврический муфтият. Функционируют курсы подготовки имамов, в рамках которых осуществляется взаимодействие с исламскими университетами, функционирующими в Российской Федерации.

Вместе с вхождением Крыма в Россию были приостановлены потоки внешнего финансирования строительства мечетей в Крыму. Большую финансовую помощь исламским религиозным организациям Крыма оказывают регионы России, в частности, Татарстан и Чеченская Республика. После ухода из Крыма турецкого подрядчика (в результате инцидента с российским военным самолётом) возобновлено строительство соборной мечети в городе Симферополе, которое осуществляется сегодня под патронатом Президента Российской Федерации Владимира Путина.

Действует законодательство по отношению к экстремистской деятельности религиозных организаций. В частности, Федеральный закон от 25 июля 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности», Стратегия противодействия экстремизму в РФ до 2025 года, постановление Пленума Верховного Суда РФ от 28 июня 2011 г. о судебной практике по уголовным делам о преступлениях экстремистской направленности. Согласно этим нормативным документам российского государства сформирована система, определяющая правовую степень ответственности граждан, религиозных организаций, общественных объединений, должностных лиц, госслужащих, а также средств массовой информации за распространение экстремистских материалов.

В результате действия нового законодательства, а также более действенной политики государства в сфере регулирования национальных и религиозных вопросов, в 2014-2016 году в Крыму наблюдается заметное снижение уровня конфликтности в сфере этноконфессиональных отношений.

Наряду с этим, в Европейских странах на официальном уровне доминирует критический дискурс в отношении соблюдения прав человека в Крыму. В связи с этим уместно указать на «Доклад о состоянии

прав человека в Крыму», который был представлен в Страсбурге 13 апреля 2016 года на заседании Комитета министров Совета Европы по итогам поездки в Крым миссии Совета Европы, во главе с Жераром Штудманом, осуществлённой 25-31 января 2016 года.¹⁷

В целом ситуация с правами человека в Крыму, согласно выводам авторов доклада, показывает, что необходимо осуществлять дальнейшее наблюдение. В докладе Жерара Штудмана было отмечено, в частности, что в Крыму на данном этапе не наблюдается признаков ухудшения в сфере образования на крымско-татарском языке, по прежнему действует принцип выбора языка обучения ребёнка по заявлению родителей. Также в докладе было отмечено, что в Крыму свободно демонстрируется крымско-татарская символика.

Жерар Штудман, по итогам посещения Крыма, обратил внимание на официальное признание Россией меджлиса крымских татар экстремистской организацией. В этой связи следует сказать о том, что внутри крымско-татарского национального движения и ранее существовали оппозиционные меджлису силы. Кроме того, в самом меджлисе на протяжении всей истории его деятельности периодически проявлялись внутренние противоречия, которые особенно обострились в 2014 году. Часть бывших членов меджлиса поддержали воссоединение Крыма с Россией и сегодня занимают крупные посты в органах государственной власти Крыма и РФ. В частности, Ремзи Ильясов, Заур Смирнов, Руслан Бальбек, который избран от Крыма депутатом Государственной Думы Российской Федерации. Кроме этого, в Крыму сегодня набирает авторитет общественная организация «Къырым Бирлиги», представляющая современную альтернативу меджлису и поддержанная Ассоциацией крымско-татарских дернеков, проживающих в Турции.

Подводя итог сказанному, хотелось бы обратиться к мыслям известного крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского, который обращался ко всем российским мусульманам со следующими словами: «Рождаясь и живя в России, под охраной и покровительством общегосударственных законов, неся, наравне со всеми, общие обязанности и повинности, русские мусульмане исполняют свой долг, как верноподданные граждане России. Но этого мало. Желательно, чтобы эта ещё внешняя, официальная связь приобретала всё более и более нравственный характер: чтобы она неустанно укреплялась и оживлялась со-

¹⁷ Жерар Штудман представил Комитету министров Совета Европы доклад по итогам недавнего посещения Крыма // echr.today/news... 20. 4. 2016

знанием не только её политической необходимости, но и сознанием её внутреннего исторического значения и полезности: желательно, чтобы русское мусульманство прониклось убеждением в том, что Провидение, соединив его судьбы с судьбами великой России, открыло пред ним удобные пути к цивилизации, образованности и прогрессу».¹⁸

Выводы

1. Для мусульман, проживающих в Крыму, сегодня созданы все условия, необходимые для удовлетворения религиозных потребностей – функционируют мечети, духовные учебные заведения, осуществляется подготовка кадров духовенства.
2. Умма Крыма интегрируется в исламское сообщество России, о чём свидетельствует развитие межрегионального сотрудничества, в частности, с Татарстаном и Чеченской Республикой.
3. Выстроена новая система взаимоотношений государства с исламскими религиозными организациями, которая создаёт необходимые условия для деятельности религиозных общин, но, в то же время, препятствует распространению экстремизма.
4. Наряду с этим, существует необходимость преодоления стереотипов, циркулирующих в европейском общественном мнении, о нарушении коллективных прав крымских татар в Крыму, так как данные стереотипы активно конструируются заинтересованными внешними политическими акторами.
5. В целом ситуация в этноконфессиональной сфере Крыма характеризуется снижением этноконфликтного потенциала и является более спокойной и прогнозируемой, чем в предыдущие годы.

Литература:

1. Александров И.Ф. О мусульманском духовенстве и управлении духовными делами мусульман в Крыму после его присоединения к России. – Симферополь, 1914.
2. Броневский Мартин. Описание Крыма // Историческое наследие Крыма. Симферополь, 2005. – № 10.

¹⁸ Гаспринский Исмаил. Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское книжное издательство, 1993. – 123 с. С. 27.

3. Булатов Айдер. Ислам в Крыму: от трагического прошлого к проблемам современности // www.idmedina.ru/boks/islamic
4. Гаспринский Исмаил. Россия и Восток. – Казань: Фонд Жиен, Татарское книжное издательство, 1993. – 123 с.
5. Григорьянц В. Нетрадиционный ислам в Крыму: Часть 1. Арабы и местный ДУМ // islamreview.ru/politics
6. Жерар Штудман представил Комитету министров Совета Европы доклад по итогам недавнего посещения Крыма // echr.today/news
7. Киселёва Н.В. Этнополитические процессы в Крыму: исторический опыт, современные проблемы и перспективы их решения / Киселёва Н.В., Мальгин А.В., Петров В.П., Форманчук А.А. – Симферополь: Салта, 2015. – 352 с. – С. 297.
8. Ростовцев М.И. Эллинизм и иранство на юге России / Вступ. ст., коммент. и примеч. А.В.Арсентьева. – М.: Издательский дом «Книжная находка», 2002. – 160 с.
9. Сеньюшкина Т.А. Воссоединение Крыма с Россией как этнополитический процесс // Политическая Экспертиза: ПОЛИТЭКС. Изд-во Санкт-Петербургского университета. 2015. Том 11. № 4. С. 75-91. <http://www.politex.info/content/view/1226/30/>
10. Сеньюшкина Т. Политизация ислама и проблемы безопасности в Черноморско-Каспийском регионе // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2009 году. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Под ред. В.А.Тишкова и В.В.Степанова. – М.: ИЭА РАН, 2010. – С. 135 – 139.
11. Сеньюшкина Т. Социально-политическая ситуация в Крыму // Россия и мусульманский мир. 2013. № 10. С. 87-94.
12. Сеньюшкина Т. Феноменология геополитического выбора: к вопросу о конструировании индивидуальных и коллективных угроз в пространстве жизненного мира // Тезисы XIII международного семинара «Этничность и власть: политика памяти и культурно-символические ресурсы этнополитической мобилизации», 22-23 мая 2014 г.- Ялта, 2014. – С. 87-89.
13. Senyushkina T. Turbulent Past Complicates Crimea's Minority Relations. // Local Governance and Minority Empowerment in the CIS. First edition./ Ed. Valery Tishkov, Elena Filippova. – Open Society Institute. Local Government and Public Service Reform Initiative. – Budapest, 2002. – P. 207 – 234. http://eawarn.ru/pub/Pubs/MultiEthnicEnglish/LGI_Senyushkina.htm

THE IMAGE OF ISLAM IN THE RUSSIAN CULTURE

*Татяна Витаутасовна Чумакова / Tatiana V. Chumakova*¹

Abstract: In contemporary society there is a constant intercultural and interreligious communication. In the process of which representatives of various cultures come into interaction, that is why the problem of overcoming of ethnic and cultural stereotypes of “ours” and “others” becomes more and more actual. The problem of communication of Islam and Christianity in the Russian culture has been around for a very long time. Author in its article makes an accent on the necessity of studying national roots of the image of an “others” and analyzes mechanisms of communications between “ours” and “others” in the history of Russian culture.

Keywords: Old Russian Culture, Islam, Intercultural Communication, “Otherness”, History Of Ideas, Islam, Cristianity.

Questions of intercultural communication, as well as closely related issues of perception of “friend” or “foe”, in the last decade have become the key in the human studies. Studying this problem, political scientists, historians, religious and cultural scholars, philosophers and ethnic psychology specialists seek to determine ways of constructing collective and individual perceptions of the world and man’s place in it. The study of the concept of “friend or foe” promotes understanding of social memory functioning, which can act as an important political factor in the life of a society. In today’s multicultural society there is a constant intercultural communication, in the process of which different cultures constantly encounter one another. The issue of overcoming ethnic and cultural stereotypes of “friend” or “foe” is now coming to the fore.

The concept of “friend” or “foe” hasn’t changed much in the last thousand years, still, as in the middle ages, the representatives of the same culture are endowed with, for the most part, with positive characteristics, whereas representatives of a different culture are usually given the negative ones. As a result, a typical representative of the “same” culture is given a standard set of

¹ Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University

virtues; at the same time a stranger is given the same set of vices. Such ideas are quite typical for medieval literature, both Western European and ancient Russian.

“Our own” people are usually depicted under the special auspices of God, the Virgin and the heavenly forces (especially the Archangel Michael).² Thus form the images of the “Holy Russia” or “Holy of Italy” or under the special protection of Our Lady of France. The idea of the absolute otherness of “our own” culture and its uniqueness, perfection and “otherness” the values of other cultures, actualizing during the wars,³ social crises, etc., forms a “military and political virtues”⁴ that contribute to the fact that the image of “foreign” is perceived primarily as an “enemy image”, which prevents the possibility of communication between cultures.

So, let us consider some aspects of the formation of image “our own” and “foreign” in the national culture of XI–XVII centuries.

Obviously, as soon as people begin to make a distinction between “us” and “them” the idea of his and someone else’s space evolves. “Our own” world is seen as an orderly, domesticated, civilized, “fenced”, opposite to the chaos “alien” world. These ancient ideas were reflected in Russian chronicles. In “The Russian Primary Chronicle” the Radimichi, Vyatichi and Severyane, who “lived in the forest like any wild beast”,⁵ are considered as “wild”. The Vladimir-Suzdal chronicles describe the “Mordovians” as tribes who live “in the woods of their own ... in the deep forest”.⁶ Their “own” world is equipped according to the law, the presence of which indicates that their “our world” is equipped and the “aliens” are like animals «The Derevlians, on the other hand, existed in bestial fashion, and lived like cattle. They killed one another, ate every impure thing, and there was no marriage among them, but instead

² See more *Добиши-Рождественская* О.А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. Пг., 1917.

³ See *Калмыкова* Е.В. Столетняя война и формирование английского национального самосознания // Средние века. Вып. 62. М., 2001. P. 103 – 104.

⁴ See *Васильев* А.Г. Сарматизм: исторический миф и его роль в формировании польской национальной идентичности // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории. — М., 2007. — Вып. 21.

⁵ *The Russian Primary Chronicle*. Laurentian Text/Translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1953. P. 56.

⁶ *Владими́ро-Суздальский летописец // Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР)*. Т. 3. Текст подгот. Д.С. Лихачев. М., 1981. P. 428.

they seized upon maidens by captur». ⁷ The concept of “savagery”, “uncivilized”, “alien” are found in many cultures. ⁸

Chroniclers distinguish written law and custom (“the law of their fathers”), as well as the “unified law” (Christian). ⁹ The written law imposes criminal and sexual taboos, as well as a ban on profanity. Customs are quite varied depending on different tribes and different traditions: polygamy, polyandry, cannibalism, etc. For Christians, the true is declared a “single” Christian law as having absolute authority: «have but one law, as many of us have been baptized into Christ Lord and have put on Christ». ¹⁰ “Civilization” is manifested in compliance with food prohibitions and the failure to comply with them («and ate every unclean thing» ¹¹) – a mandatory part in the ancient characteristics of an “alien”, who thereby violates the ritual purity. In the “Tale of Bygone Years”, in which great attention to food identification is paid, Polovtsy are said to «as well as in eating every dead or unclean thing, even hamsters and marmots». ¹² This view is still relevant and later. Thus in the XVI century legend «О человецах незнаемых в восточной стране» which lists the tribes of “Samoyed”: molgonze; linnaya Samoyeds, etc., it is emphasized that molgonze ¹³ are cannibals, they drink blood, eat raw meat, dogs and beavers. It must be said that all these were products (blood, beaver meat, etc.) banned from the use as food among the Orthodox people, and scrupulous listing of these products (as well as human flesh and blood) was made to complete the picture of the “foreign” people. The subject of ritual food prohibitions remains a major since the adoption of Christianity. The meal is often referred to in various apologetic writings: in the “words”, glorifying the victory of Christianity over paganism (Hilarion of Kiev in the “Sermon on Law and Grace” opposes Christian bloodless meal-communion to the bloody sacrifice of “Gentiles”); in the teachings of “fasting”; and of course in all antilatinski teachings, where among other things the issue of the Sat-

⁷ The Russian Primary Chronicle. 53. P. 56.

⁸ See for example: Жуйкова М.В. Славянский корень *rust- в контексте концептуальной оппозиции свой/чужой // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury/ Red. J. Barminsky. Lublin, 2007. T. 19. P. 211 – 224.

⁹ Since the legal terminology in ancient Russia was not developed enough, the given concepts „law of fathers“, „custom“ can have different meanings in the texts, in particular the reference to the customs of their ancestors used in crown formulas and other texts with a positive rather than negative connotation.

¹⁰ The Russian Primary Chronicle. P. 58.

¹¹ Op. cit. P. 56

¹² Op. cit. P. 58.

¹³ The “Molgonze” here are the ancestors of the Ents; they called themselves the “monkansi”.

urday fasting was specifically emphasized.¹⁴ In the message of Metropolitan Nikifor to Prince Vladimir of twenty charges against the “Latins” six refer to food preferences.¹⁵ All these works can be characterized by contrasting the right and the wrong food as what distinguishes those who “live according to the law” (“their own” nations) from the “wild” peoples living in the woods or in the desert, as well as the living “according to the Christian law “Orthodox from the “nasty” “Latins” and Muslims.

Since the Christianization the idea of “outsiders” has been supplemented by new details, the image of “foreign” and “us” has become more complicated because the religious aspect was added. Russia becomes part of the Pax Christiana, and from then on all polytheists – “pagans” are considered as “others”. They are on the far end of the scale of “strangeness” next to the “infidels”¹⁶ who are outside of civilization. “Atheists”¹⁷ are to be punished: the Laurentian Chronicle, describing the “godless,” “wicked” and “damned” Polovtsy, destroyed by the Tatars, “unknown people” who “came from Etrievsky desert located between the east and the north”,¹⁸ considers the latter as an instrument of God’s vengeance.¹⁹ But I must add that since the invasion of Batu Khan the Tatars were also described in the Chronicles as “godless” and “unclean”. The rejection of “godless” and “pagans”²⁰ is explained by the fact that “they are devils,” and serve enemies of God. For this reason, in ancient culture there is the image of the Jew as a “metaphysical someone else.” By XI century the Christian tradition included a lot of religious libels against the Jews. In the first place it was the blood libel,²¹ reflected in “the Word of Evstratov fasters” from the Kiev-Pechersk Patericon. Later, in the modern and contem-

¹⁴ Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. Р. 126 – 129.

¹⁵ Послание от Никифора, митрополита Киевского к Владимиру, князю всея Руси // Митрополит Никифор / Исслед. В. В. Милькова, С. В. Мильковой, С. М. Полянского. СПб., 2007. Р. 323 – 326.

¹⁶ Ancient Russian literacy could gave related Muslims to the “Godless” as well, if they were considered not as monotheists, but as supporters of religion, „invented by man“ – Muhammad, and later, for the same reason, the Lutherans.

¹⁷ On the concept of „atheism“ in cultural history see: Шахнович М.М. Генезис и трансформация понятия «атеизм» // Религиоведение. 2010. № 4. Р. 4–14.

¹⁸ Op. cit. Р. 423.

¹⁹ See more: Рудаков В.Н. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII – XV вв. М., 2009.

²⁰ „Pagan“ in ancient texts is not only a polytheist, but any non-Orthodox, including a Catholic.

²¹ Christians, relying on the idea of the magical properties of blood, claimed that Jews used blood of Christians adding it to ritual bread - matzah, as well as giving the dying before

porary times, “blood libel” will play the central role in shaping the image of the Jew as a “stranger” in the Slavic folk culture.²²

The attitude towards Muslims in the East Slavic tradition was somewhat similar to the attitude towards the Jews, and it was even more difficult. It was originally formed under the influence of Byzantine chronographs (“Chronicle of George Hamartolos”) and Byzantine polemical literature.²³ The accusations against Islam, in its main features preserved in the Orthodox tradition to this day,²⁴ have been formulated in the anti-Muslim writings of St. John Damascene, Nikita Byzantine, and Bartholomew of Edessa. These accusations can be summarized in three main. First, the statement that Muhammad is not a true and a false prophet, the doctrine which is not original, but is borrowed from Judaism and Christianity with elements of paganism, in fact being a heresy. Secondly, Muhammad did not accept the divinity of Christ, and the third accusation was common to both Muslims and Jews – in the medieval Christian world they were accused of hedonism and love of carnal pleasures. The anti-Muslim polemic, in contrast to the anti-Jewish or anti-Catholic, stressed that Islam is a false religion because it is invented by man (in fact, Muslims are regarded as “infidels”). These theses are reproduced in the polemical literature from the Middle Ages to modern times. In the ranks of “Mohammedans” joining the Orthodoxy all these points have remained to this day.²⁵ First, the “Mohammedan” is presented with exposition of the Creed (accentuation is on the doctrine of the Trinity), then he renounces faith in “false prophet”, in the saving of pilgrimage to Mecca, a posthumous existence in heaven with Houris (i.e. from carnal pleasures): “deny the Mohammedan doctrine of plural marriage in this life, and sensual gratification in Paradise after death ... Deny all false and slander, which is shed by Mohammedans onto Christ, Blessed Mother, and upon Christians ... Deny

death as a kind of sacrament. See more: *Хвольсон Д.А.* О некоторых средневековых обвинениях против евреев. СПб., 1880.

²² See more: *Белова О.В., Петрухин В.Я.* Еврейский миф в славянской культуре. М., 2008.

²³ *Bushkovitch P.* Orthodoxy and Islam in Russia 988 – 1725 // Religion und Untegration in Moskau Russland / Ed. L. Steindorff. Wiesbaden, 2010. P. 117 – 144.

²⁴ The popularity of of these works is proven not only by their usage in the modern anti-Muslim polemic intensity that sometimes exceeds the medieval tradition, but also by their publication. See for example:

²⁵ See for example: Чиноследование соединяемым из иноверных к Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва. Синодальная Типография. 1845; Книга чинов присоединения к православию. Ч. 1 С-Петербург. Синодальная типография. 1895. P. 57 – 74.

all false and slander, which is shed by Mohammedans onto Christ, his Blessed Mother and the Christians”²⁶

The image of Muslims in the ancient Russian literature is without doubt the image of “strangers”. In the “Legend of the choice of beliefs” from “Tale of Bygone Years”, they are depicted as people, violating all the ritual prohibitions, including food: the chronicler disgustedly notes that they wash themselves before the prayer, and drink this “unclean” water after. And, of course, the beautiful hours awaiting a Muslim in paradise are also remembered. In other articles in the “Tale of Bygone Years”, the chronicler, referring to Muslims, uses the following epithets: “Wicked people”, “atheist”, “secret”, “predator”, “doomed to eternal fire”. The Muslims and the Eastern Slavs didn’t have any conflicts until late XV century. This is clearly seen in the analysis of ancient Russian literature, especially the works of “hozheny” genre in which Muslim countries are described impartially. Here we can recall the “Legend of the Iron Gate” (a description of Derbent and Shirvan) created in XV century, and of course the “Journey Beyond Three Seas” Athanasius Nikitin, ending with an Arab prayer that allows researchers to suggest that he could even have been converted to Islam during his travel (and indeed, the text gives us lots of evidence).²⁷ Even the story about Timur (Tamerlan), created in early XV century, hostilely tells the story of the “great hromtse”, emphasizing his low origin, does not contain any attacks against Islam as a religion. Half a century later “The Tale of Peter, the prince Orda” (70-80-th years of XV century.) was composed in the land of Rostov. Berke Khan was described with obvious sympathy in it: his son converted to Christianity under the name of Peter and his descendants were good Christians. The goal of this legend was to prove the right to land of descendants of the legendary Peter. I must say, this story was not a one of a kind; it has later become a template for a special kind of genealogical legend. As the researchers note: “The memory of ancestors of these Russified surnames often was surrounded by pious legends, which in the eyes of ancient society had to repay their non-Christian origin. Becoming “princes” in the service of the Moscow princes was inter-

²⁶ Книга чинов присоединения к православию. Ч. 1 С-Петербург. Синодальная типография. 1895. P. 66 – 68.

²⁷ See for example: *Ленхофф Г. Д., Мартин Дж. Б.* Торгово-хозяйственный и культурный контекст ‘Хождения за три моря’ Афанасия Никитина // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 47 (1993). P. 95–120.

preted in these legends as a consequence of the will of Providence; “princes” themselves appeared to be chosen by God²⁸.

The confrontation Islam and Orthodoxy becomes relevant during the reign of Ivan the Terrible, when the capture of Kazan was perceived not only as a key event in the real history of the country, but also as an event of importance in the eschatological perspective, as the victory of Christ’s armies over the forces of evil (“Kazan History” and its iconographic embodiment of the “Church militant”). Researchers also found in sources of the XVI century mention of the fact that people received full remission of sins for the murder of Tatars.²⁹ However, the attitude towards Muslims was not that simple. At the same time Ivan Peresvetov created “The Legend of Magmet-Saltan” – a hymn to the ideal wise ruler that “hadn’t released the Christian faith from his thoughts”,³⁰ and brought order to his lands (it is when the Ottomans had conquered Constantinople, whose the Christian rulers were censured in the legend for failing to rule). We should also recall the unique phenomenon for the Christian world of the time – the Kasimov Khanate, which existed on the Meshchersky lands until 1681 and the rulers of which could only be Muslims.³¹ We may recall another episode from the era of the reign of Ivan the Terrible, associated with the widespread fashion for wearing a traditional Muslim headgear-tyubiteyka that were not even taken off in the temple. Chapter 39 of the “Stoglav”, “On the tafyah of godless Mahmet” prohibiting the wearing of hats in the temple was dedicated to the topic mentioned above. This small episode indicates the presence of cultural communication between the Orthodox population (most likely it comes to the elite) and the Muslims, that is not surprising, since many Russian noble families had Tatar origin. Curiously, modern not too religiously tolerant Orthodox believers, especially women, tend to emulate the tradition of Muslim piety in dress: buy Muslim dresses, skirts, shawls in specialized stores, and discuss the possibility of adopting Muslim beachwear (swimwear).

²⁸ Скрипиль М. О. Повесть о Петре, царевиче Ордынском // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941—1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х — 1580-х гг. 1945. Р. 353 – 354.

²⁹ Филлюшкин А. И. Переход России к наступательной борьбе с татарами (доктрина Макария и ее практическое воплощение) // Материалы Международной научной конференции, посвященной 600-летию спасения Руси от Тамерлана и 125-летию со дня рождения И. А. Бунина. Елец, 1995. Р. 13–15.

³⁰ Сочинения Ивана Пересветова / Под ред. Д.С. Лихачева. М-Л., 1956. Р. 151.

³¹ See: *Вельяминов-Зернов В. В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч.1 – 4. СПб., 1863 – 1887.

Researchers analyzing the religious policy of the Russian tsars of the XVII century noted that despite the fact that they had positioned themselves as the builders of the Kingdom of God on Earth, i.e., they seem to must have been making every effort in the Christianization of their subjects and the expulsion of “infidels”, arranging a Russian Reconquista, but, nevertheless, their governance and the Christianization of the Kazan Tatars, Tatar nobility,³² as well as the Siberian Tatars was by no means complete, and furthermore, the authorities almost until late XVII century were quite indifferent with the Islamization of the indigenous population of Siberia, as well as with the fact that Muslim nobility had Orthodox peasants in bondage.³³

This relative tolerance, in my view, was due not to religious tolerance, but to the political interests, the vector of which changed in Peter's times, and up to the reign of Catherine II, the religious policy of the country was characterized by anti-Muslim orientation, intensified efforts to forced Christianization of Muslims, prohibition of the construction of stone mosques. But it should be noted that the situation in Europe was similar and could be associated with political events (the war with the Ottoman Empire), so there, as in Russia since the end of the XVII century, there was an increased confessional hostility not only to Muslims, but to the Jews because of the rumors that they were helping the Ottoman Empire to subjugate the Christian world.³⁴

In conclusion, it should be noted that, despite the difficult realities of political and religious life, cultural communication between Muslims and Orthodox was continuously increasing in Russia since the XV century and became one of the factors in the formation of Russian culture. However, stereotypes of “our own” and “their”, rooted to archaic Russia, is still preserved in the Russian culture.

³² See more: Арапов Д.Ю. Мусульманское дворянство в Российской империи // Мусульмане. 1999. № 2-3.

³³ Judging by the text „Mandate governors and magistrates“ on 09.12.1728, at the Islamization took place at the beginning of the XVIII century.therefore the decree ordered to stop it, and those who „prune to Islam“ or „baptized into another faith“ „execute by death, burn without mercy. „ Цит. по изд. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1728 – 1732ю СПб., 1830. Т. 8. Р. 100 (№ 5333).

³⁴ *Опарина Т. А. Иноземцы в России XVI-XVII вв.вв.: Очерки исторической биографии и генеалогии. М.: Прогресс-Традиция, 2007. Р. 441.*

Literature

1. Bushkovitch P. Orthodoxy and Islam in Russia 988 – 1725 // Religion und Untegration in Moskauer Russland / Ed. L. Steindorff. Wiesbaden, 2010. P. 117 – 144.
2. The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text/Translated and edited by Samuel Hazzard Cross and Olgerd P. Sherbowitz-Wetzor. Cambridge, MA: The Mediaeval Academy of America, 1953. P.56.
3. Арапов Д.Ю. Мусульманское дворянство в Российской империи // Мусульмане. 1999. № 2-3. [Arapov D.YU. Musul'manskoye dvoryanstvo v Rossiyskoy imperii // Musul'mane. 1999. № 2-3.]
4. Белова О.В., Петрухин В.Я. Еврейский миф в славянской культуре. М., 2008. [Belova O.V., Petrukhin V.YA. Evreyskiy mif v slavyanskoj kul'ture. M., 2008.]
5. Васильев А.Г. Сарматизм: исторический миф и его роль в формировании польской национальной идентичности // Диалог со временем : альманах интеллектуальной истории. — М., 2007. — Вып. 21. [Vasil'yev A.G. Sarmatism: istoricheskij mif i ego rol' v formirovanii pol'skoj natsional'noy identichnosti // Dialog so vremenem : al'manakh intellektual'noy istorii. — M., 2007. — Vyp. 21.]
6. Вельяминов-Зернов В.В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч.1 – 4. СПб., 1863 – 1887. [Vel'yaminov-Zernov V.V. Issledovaniye o kasimovskikh tsaryakh i tsarevichakh. CH.1 – 4. SPb., 1863 – 1887.]
7. Владимиро-Суздальский летописец // Памятники литературы Древней Руси (ПЛДР). Т.3. Prepare text, Д.С. Лихачев. М., 1981. P. 428. [Vladimiro-Suzdal'skiy letopisets // Pamyatniki literatury Drevney Rusi (PLDR). T.3. Prepare text. D.S. Likhachev. M., 1981]
8. Добиаш-Рождественская О.А. Культ св. Михаила в латинском средневековье. Пг., 1917. [Dobiash-Rozhdestvenskaya O.A. Kul't sv. Mikhaila v latinskom srednevekov'ye. Petrograd, 1917]
9. Жуйкова М.В. Славянский корень *rust- в контексте концептуальной оппозиции свой/чужой // Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury/ Red. J. Barminsky. Lublin, 2007. Т. 19. P.211 – 224. [Zhuykova M.V. Slavyanskiy koren' *rust- v kontekste kontseptual'noy oppozitsii svoj/chuzhoj// Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury/ Red. J. Barminsky. Lublin, 2007. Т. 19. P.211 – 224.]
10. Калмыкова Е.В. Столетняя война и формирование английского национального самосознания // Средние века. Вып. 62. М., 2001. С. 103 – 104. [Kalmykova E.V. Stoletnyaya voyna i formirovaniye angliyskogo natsional'nogo samosoznaniya // Sredniye veka. Vyp. 62. M., 2001. P. 103 – 104.]
11. Книга чинов присоединения к православию. Ч. 1 С-Петербург. Синодальная типография. 1895. [Kniga chinov prisoyedineniya k pravoslaviiyu. CH. 1 S-Peterburg. Sinodal'naya tipografiya. 1895.]
12. Ленхофф Г. Д., Мартин Дж. Б. Торгово-хозяйственный и культурный контекст 'Хожения за три моря' Афанасия Никитина // Труды отдела древнерус-

- ской литературы. Т. 47 (1993). P. 95–120. [Lenkhoff G. D., Martin Dzh. B. Torgovo-khozyaystvennyy i kul'turnyy kontekst 'Khozheniya za tri morya' Afanasiya Nikitina // Trudy otdela drevnerusskoy literatury. T. 47 (1993). P. 95–120.]
13. Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI-XVII вв.: Очерки исторической биографии и генеалогии. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 441. [Oparina T.A. Inozemtsy v Rossii XVI-XVII vv.: Ocherki istoricheskoy biografii i genealogii. M.: Progress-Traditsiya, 2007.]
14. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1728 – 1732ю СПб., 1830. Т. 8. P. 100 (№ 5333). [Polnoye sobraniye zakonov Rossiyskoy imperii. Sobraniye pervoye. 1728 – 1732yu SPb., 1830. T. 8. S. 100 (№ 5333).]
15. Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. [Popov A. Istoriko-literaturnyy obzor drevnerusskikh polemicheskikh sochineniy protiv latinyan (XI-XV vv.). M., 1875.]
16. Послание от Никифора, митрополита Киевского к Владимиру, князю всея Руси // Митрополит Никифор / Ed. by. В.В. Мильков. СПб., 2007. P. 323 – 326. [Poslaniye ot Nikifora, mitropolita Kiyevskogo k Vladimiru, knyazyu vseya Rusi // Mitropolit Nikifor / Ed. by. V.V. Mil'kov. SPb., 2007. P. 323 – 326.]
17. Рудаков В.Н. Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII – XV вв. М., 2009. [Rudakov V.N. Mongolo-tatary glazami drevnerusskikh knizhnikov serediny XIII – XV vv. M., 2009]
18. Скрипиль М. О. Повесть о Петре, царевиче Ордынском // История русской литературы: В 10 т. / АН СССР. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941—1956. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х — 1580-х гг. 1945. P. 353 – 354. [Skripil' M. O. Poves' o Petre, tsareviche Ordynskom // Istoriya russkoy literatury: V 10 t. / AN SSSR. — M.; L.: Izdvo AN SSSR, 1941—1956. T. II. CH. 1. Literatura 1220-kh — 1580-kh gg. 1945.]
19. Сочинения Ивана Пересветова / Под ред. Д.С. Лихачева. М-Л., 1956. P. 151. [Sochineniya Ivana Peresvetova / Ed. by D.S. Likhachev. M-L., 1956.]
20. Филюшкин А.И. Переход России к наступательной борьбе с татарами (доктрина Макария и ее практическое воплощение) // Материалы Международной научной конференции, посвященной 600-летию спасения Руси от Тамерлана и 125-летию со дня рождения И.А. Бунина. Елец, 1995. [Filyushkin A.I. Perekhod Rossii k nastupatel'noy bor'be s tatarami (doktrina Makariya i eye prakticheskoye voploshcheniye) // Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 600-letiyu spaseeniya Rusi ot Tamerlana i 125-letiyu so dnya rozhdeniya I.A. Bunina. Elets, 1995]
21. Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. СПб., 1880. [Khvol'son D.A. O nekotorykh srednevekovykh obvineniyakh protiv evreyev. SPb., 1880.]
22. Чинопоследование соединяемым из иноверных к Православной Кафолической Восточной Церкви. Москва. Синодальная Типография. 1845 [Chinoposledovaniye

soyedinyayemym iz inovernykh k Pravoslavnoy Kafolicheskoy Vostochnoy Tserkvi. Moskva. Sinodal'naya Tipografiya. 1845]

23. Шахнович М.М. Генезис и трансформация понятия «атеизм» // Религиоведение. 2010. № 4. P. 4-14. [Shakhnovich M.M. Genezis i transformatsiya ponyatiya «ateizm» // Religiovedeniye. 2010. № 4. S. 4-14.]

РОССИЙСКАЯ ИСЛАМСКАЯ ПЕДАГОГИКА В СВЕТЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Валерий Семенович Хазиев / Valery Semenovich Khasiev¹

Аннотация: Статья посвящена философской парадигме исламского образования, которая может стать маяком для светской педагогики, имеющей целью воспитания целостного человека.

Ключевые слова: ислам, философия, человек, педагогика

Abstract: The article is devoted to the philosophical paradigm of Islamic education, which possibly become a beacon for secular pedagogy, aimed at educating an integral person.

Keywords: Islam, philosophy, man, pedagogy

Для того, чтобы говорить о философии исламского образования, необходимо, во-первых, знать, что мы на сегодня имеем в качестве исламской системы обучения и воспитания и, во-вторых, что будем понимать под термином «философия».

1.

Тот, кто не знает свою историю и не ценит достижения прошлых поколений, не способен в полной мере положительно воспринимать и ценить настоящее, а также прогнозировать безопасное будущее. Маршрут пройденного за последние двадцать лет (1990-2010 гг.) пути становления новой российской системы исламского образования, если без конкретных и многообразных деталей, а только по узловым моментам, достаточно прозрачен, ясен и понятен. Я бы выделил пять этапов,

¹ Доктор философских наук, профессор, директор научно-исследовательского центра развития мусульманского образования Башкирского государственного педагогического университета им. М.Акмиллы.

Doctor of Philosophy, professor, the director of the research center of development of Muslim formation of the Bashkir state pedagogical university of M. Aknulla

которые условно можно было бы назвать: «начальный» (1989-1994 гг.), «за опытом за границу» (1994-2000 гг.), «адаптация чужого опыта» (2000-2005 гг.), «выработка принципов и формирование собственной системы исламского образования» (2005-2012 гг.) и планы на перспективное будущее.

Общий смысл деятельности субъектов (мусульманской уммы, отдельных муфтиятов, различных групп и отдельных людей) формирования этой социальной образовательной системы определялся современной российской действительностью, самой общественной жизнью. Для того, чтобы жизнь общества и отдельных людей не попадала в тупик и не оборачивалась пустой тратой времени и сил, необходимо чутко следить за реальными процессами. В этом кипящем котле социальных инноваций зарождаются потребности общества и людей с их проблемами, в нем же можно увидеть и пути решения этих проблем, найти ответы на вызовы времени. Мудрый политик или социальный субъект не тот, кто прочитал много умных книг и пытается, ломая и круша все вокруг, втиснуть в надуманные идеалы общественного устройства реальную действительность. Это, как уже давно известно, утопический подход, который неизбежно приведет к жертвам и трагедиям, какими бы громкими словами о стремлении к всеобщему благу, справедливости, свободе, материальному благополучию всех ни сопровождался. Жизнь необходимо улучшать, руководствуясь не взятыми из старых фолиантов мудрыми мыслями (их, безусловно, надо знать, ибо это – один из критериев профессионализма лидера), тем более не взятыми с потолка или высосанными из пальца, даже не взятыми из самых благих намерений, а мыслями, идеями, полученными из творческого наблюдения за процессами реальной жизни социума. А это не просто. Это – тяжкий труд истинного познания и честного отношения к себе и к обществу. Иного не дано. Другой путь – путь профанации, дилетантизма и субъективизма, благими намерениями которого, как известно, вымощена дорога в ад.

В творческом познании и применении полученных знаний к жизни общим критерием должен быть один – счастье человека, земное и, если кто в это верит, вечное. Счастье – это когда человек может жить в согласии с самим собой, с окружающими его людьми и с миром; когда обеспечена в обществе стабильность и безопасность его естественных и неотъемлемых ценностей: жизни, здоровья, свободы, материального благополучия семьи. Сказать иначе: счастье – это когда человек жив,

здоров, свободен, его семья материально обеспечена и когда он живет в согласии с собой, с людьми и с остальным миром.

Субъекты формирования современной российской системы исламского образования вынуждены были прийти к этим выводам о философских основаниях своей деятельности, так сказать, «по ходу дела». Можно с гордостью утверждать, что это им удалось. Если подводить краткий итог двадцати лет пути развития, явно видно, что создана современная отечественная система исламского образования – патриотичная, с гражданской ответственностью, адаптированная к государственному языку и культуре; к истории и традициям исповедующим ислам народов; к нашей экономике; к нашему правовому пространству; к российской политической системе и даже к особенностям наших природных условий.

В итоге были сформулированы основные принципы современного мусульманского образования новой России.

1. Российская система мусульманского образования (РСМО) должна сохранять и приумножать гуманистические идеалы и ценности ислама. При этом возникали дискуссии о “модернизации” ислама или исламской системы образования. К слову сказать, в ходе этих дискуссий неожиданно пришли к выводу, что догматичность, стабильность, константность, консерватизм, историческая инвариантность идеалов и ценностей религии есть как раз ее достоинство, позитив, отличающий религию от науки, которая неустанно бежит вперед, меняется, дополняется, изменяется, уточняется. Должно же быть в нашей жизни что-то стабильное и исторически инвариантное! Модернизируются не религия, а система образования.

2. РСМО должна быть российской, а не “египетской”, “турецкой”, “иранской”, “марокканской”, “тунисской”, “индонезийской” или еще какой-либо другой, т.е. должна быть адаптирована к душе, духовной жизни, речи, быту, моде, национальной кухне – одним словом, к материальной и духовной культуре наших народов. И здесь возникали дискуссии. Например, о праве российских женщин-мусульманок глядеть прямо в глаза мужьям, вместе с которыми прошли через земной ад: голод, войну, спасая детей и мужей. Трагическая история страны, ее граждан, драматическая судьба женщин России накладывают свой отпечаток на гендерные и семейные отношения. К слову сказать, это тоже не новость. Права и роль в обществе, скажем, казашки-мусульманки резко отличаются от прав и роли узбечки-мусульманки. Труд-

но представить узбечку, скачущую на коне и камчой оценивающей женщин. Российские мусульмане любят своих женщин – матерей, жен, дочерей – иначе, чем турки, египтяне, иранцы, что бы они про них не говорили и чему бы нас не учили в отношениях между мужчинами и женщинами. Тем более, что в каждой из этих стран тоже есть свои различия в отношениях людей, в том числе и в семьях.

3. РСМО должна сочетать научное и духовное образование, т.е. должна быть адаптированной к современной жизни, т.е. должна быть подготовкой “мусульманской интеллигенции”, а не только мусульман-богословов, т.е. профессиональных священнослужителей. Были дискуссии о том, что в исламских образовательных учреждениях всех уровней, кроме богословских, должны быть и факультеты профессиональной подготовки: врачей, юристов, экономистов, журналистов, писателей, инженеров, филологов, историков и т.д.

4. РСМО должна быть современной: компьютерная техника, информационные технологии, новые организационные и методические формы. Шли активные дискуссии о дистанционном образовании, об использовании электронных учебников, об академической и университетской мобильности, о системе кредитов, об индивидуальной траектории обучения и компетентностном подходе и др. Речь не об огульном отрицании других подходов, практиковавшихся в прошлом, а о том, чтобы, сохранив все ценное из прошлого, создать новое, соответствующее вызовам современной жизни. Попытки “привить” средневековые формы жизни без изменений к реалиям современной повседневности – не просто очевидная глупость, а попытка реализовать невозможное. Достаточно посмотреть на историю самого Арабского халифата или историю Османской империи, чтобы увидеть, что ислам во всех аспектах изменялся соответственно изменяющимся социальным реалиям. В этом плане интересна теория, возникшая в Турции во времена реформ Ататюрка, о “доарабском исламе”.

5. РСМО должна опираться на философскую антропологию, рассматривающую человека как единого в своей антиномичной, дихотомичной сущности, как существо телесное и духовное, конечное и вечное, рациональное, чувственное, трансцендентное. Были дискуссии о концепции “целостного человека” и недостатках традиционной (деятельностной) педагогики. Усложнение социального бытия неизбежно ведет к разделению труда, к дифференциации общества и специализации деятельности. “Частичный” человек – вынужденная

мера социума, ибо никто не в силах за одну короткую человеческую жизнь охватить все стороны материальной и духовной культуры истории человечества. Но в каждом островке индивидуальной жизни должны быть право и свобода выбора из всего исторически наличного, что каждый человек сочтет нужным для своего счастья.

6. РСМО должна представлять единство воспитания и обучения, причем доминировать должно воспитание. Проходили чрезвычайно интересные дискуссии об общенаучных и иррациональных методах обучения и воспитания, скажем, в кадимизме и джадидизме, о чем тоже будет подробнее сказано ниже в данной книге. Учить того, кто не приобрел “человеческие качества”, невозможно, его можно лишь дрессировать, используя насилие или манипулируя его естественными рефлексам. Педагогика начинается с воспитывающего обучения, или обучающего воспитания. Основная задача образования – образовать в “человеке человеческое”.

7. РСМО должна опираться на три “вечных кита” педагогики: истину (ум), красоту (чувство) и добро (душу). Шли дискуссии о соотношении понятия “компетенция”, пришедшего в отечественную педагогику вместе с Болонским процессом, трехуровневой системой обучения, с кредитами и прежним педагогическим понятием ЗУН (знание, умение, навыки). В конце концов, сошлись на том, что нужно считать компетенции обучаемого синтезом ЗУН. Получилось определение, что компетенция – это знания, умения и навыки, которые обучаемый способен самостоятельно творчески развивать и применять на практике соответственно изменяющейся обстановке и конкретным реалиям жизни.

8. РСМО должна сочетать семейное и школьное (официальное) обучение и воспитание. Возникали дискуссии о роли, правах и обязанностях родителей и учителей. Эти споры продолжаются до сих пор, внося определенный разлад в отношения “дети-родители-учителя”. Трудно определить, где проходит граница между правовыми и моральными нормами в этих отношениях, какое место занимает родительская и педагогическая любовь к детям. Но в одном большинство участников дискуссий сходятся: воспитание и обучение детей должно быть общим делом не только родителей и учителей, но и всего общества в целом. Государство должно оказывать всяческую помощь как домашнему воспитанию ребенка, так и школьному.

9. РСМО должна формировать патриотизм и толерантность. Дискуссии о толерантности были, пожалуй, самые горячие. Отношение к людям иной веры должно быть таким же гуманным, как и к единоверцам. Отношение к людям в различных ситуациях не должно зависеть от предмета этих отношений. Пример с продавцом на рынке, который в махалле ведет себя совсем иначе, чем на рынке. Для мусульманина должна быть неприемлема норма, которую диктуют рыночные отношения: «ислам кончается там, где начинается рубль». Старик для молодого мусульманина должен быть уважаемым старшим, хоть в мечети, хоть на рынке, даже если без чалмы и других признаков, указывающих, что он мусульманин. Обсуждали тему о мусульманах, которые уезжают в другой город или даже регион, чтобы «оторваться по полной». Мусульманин он или нет? Эти дискуссии напоминали идущие со Средних веков споры в исламе о том, можно ли считать мусульманином человека, совершившего тяжкий грех.

10. РСМО должна исходить из цели – счастье человека, земное и вечное. Споры возникали только о том, как понимать «счастье». Один из вариантов рабочего определения приводится в этой книге.

Ясно, что эти десять принципов не исчерпывают все возможные аспекты. Здесь даны лишь общие эскизы очертаний современного исламского образования новой России.

Таков схематично результат, достигнутый на сегодняшний день в этой области.

2.

Философия – наука о человеке в масштабах абсолюта (Бога), или наука об абсолюте (Боге) в масштабах человека. Есть множество других определений философии, но подавляющее большинство философов приходят в той или иной форме к такому пониманию. Для нашей темы такая дефиниция тоже близка и удобна.

Речь о том, что человек единственное, по словам Леонардо да Винчи, «звено в цепи природы, с помощью которого она, природа, содержит себя в гармонии». Уточним. Далее по его тексту становится понятно, что человек вносит в природу такие элементы как Добро, Красоту и Истину.

Вдумаемся в то, какое высокое предназначение, по словам Л. да Винчи, уготовило мироздание для человека. Без человека природа оставалась бы косной материей, лишенной самосознания красоты, доброты и истины. То есть, без человека природа была бы даже не в состоянии понимать, что она может быть носителем доброты, красоты и истины. По мнению великого флорентинца, это одна сторона дела.

Другая в том, что человек сам в ответе за то, каким он станет в этой роли. Человек своим умом, трудом и верой может расширить или сузить масштабы своего пребывания в мире. За тот короткий отрезок земной жизни, уготованной ему судьбой, он может внести в мир добро, красоту и истину, то есть стать тем звеном в цепи природы, которое вносит свою лепту в гармонию мироздания.

Однако, среди афоризмов «Леонардо, сына господина Пьеро из Винчи» можно увидеть и возможность другого выбора человека. Этот афоризм звучит жестко, но это, к сожалению, горькая правда. Такие люди встречаются не редко и в нашей жизни. Л. да Винчи говорит, что «некоторые люди должны называться не иначе как проходами для пищи, производителями дерьма и наполнителями нужников, потому что от них в мире ничего другого не видно, ничего хорошего ими не совершается, а потому ничего от них не остается, кроме полных нужников». Такovy две философии жизни, которые может выбрать каждый человек сам для себя.

Но наша тема не о философии человека, а о философии исламского образования. Если предельно схематизировать самый главный вопрос философии обучения и воспитания, то он о том, как образование может расширить свой масштаб до пределов абсолюта (Бога), или как абсолют (Бог) может присутствовать в процессе обучения и воспитания.

Рассмотрим один лишь фрагмент из общей картины педагогики. В этом фрагменте отражается вся суть педагогического вопроса, подобно тому, как в капле воды отражается суть всей воды. Современная педагогика на разные лады интерпретирует мысль И.Канта о том, что воспитание предполагает превращение (в терминах современной педагогики – интериоризацию) внешней дисциплины во внутреннюю. Сформированная в процессе воспитания ребенка внутренняя дисциплина становится сознательно используемым инструментом подавления человеком в себе животных (зоологических) и асоциальных стимулов и побуждений. Внутренняя дисциплина – инструмент, средство, с помощью которого человек живет среди людей как человек, руко-

водствуясь нормами права, морали, веры, разума, т.е. как культурное существо.

Мы бы добавили этой позиции современной педагогики и мысли Л. да Винчи.

Если воспитали в человеке внутреннюю дисциплину, он сможет стать тем звеном в цепи природы, с помощью которого она, природа, содержит себя в гармонии.

Красиво. Понятен и механизм формирования внутренней дисциплины. Внешние правила, запреты, инструкции и указания воспитателей, в роли которых могут выступать родители, члены семьи, друзья, учителя, милиционеры и т.д., интериоризируются (от фр. *intériorisation* — переход извне внутрь и лат. *interior* — внутренний) и становятся законами (по словам И.Канта, «категорическими императивами») внутренней дисциплины. Точнее, самодисциплины. С помощью этих норм внутренней дисциплины человек сам самостоятельно управляет своими чувствами, мыслями, словами и поведением среди людей, в обществе. Все вроде ясно и понятно. Но...

Как всегда это «но» все портит. Дело в том, что источником интериоризованных норм дисциплины, являются не просто отдельные и разные субъекты. Это было бы еще полбеда. Плохо то, что эти отдельные и разные субъекты ОГРАНИЧЕНЫ по предмету, по месту, по времени. Соответственно, когда их установки становятся интериоризованными внутренними нормами дисциплины, они тоже локальные, действующие только в определенной ситуации. Человек проецирует свои нормы поведения на их источник и мысленно устанавливает ограниченную зону их действия. Мамы не видит, можно зубы перед сном не чистить. Милиционер не поймает, можно украсть. Начальник не контролирует, можно работать спустя рукава. И так далее. Какой же выход? Выход, на наш взгляд, нашел опять-таки уже упомянутый И.Кант. Он пришел к выводу, среди норм внутренней дисциплины есть один, который снимает эту ограниченность отдельных интериоризованных норм самодисциплины. Это нравственные нормы. По мнению И.Канта источником нравственных норм не может быть ограниченный (конечный) субъект. Тогда и моральные нормы будут такими же, как и остальные нормы внутренней дисциплины. То есть тогда, и моральные нормы будут то действовать, то не действовать в зависимости от присутствия его конечного субъекта. Поэтому, решил И.Кант, источником моральных норм внутренней самодисциплины должен быть абсолют

(Бог), безграничный и вечный, всемогущий и всесильный, ничем и никак не ограниченный. Только тогда нравственные нормы станут тоже абсолютными, всесильными. Только тогда, никакие ни внешние, ни внутренние аргументы не смогут их поколебать. Они, моральные нормы внутренней самодисциплины, тогда станут универсальными, всеобщими, повседневными, абсолютными.

Нет, вероятно, необходимости далее детализировать аргументацию, что воспитание человека (формирование в нем норм самодисциплины, которые будут помогать ему подавлять в себе зоологические и асоциальные стимулы и мотивации поведения) без абсолютного субъекта внешней дисциплины, т.е. без Бога, рассыпается на отдельные, никак и ничем друг с другом не взаимосвязанные части. Педагогика становится похожим на рассыпанные по столу отдельные механизмы часов. Соответственно и человек у такой педагогики тоже будет частичным: местами хорошим, местами плохим. В одной ситуации добрым, а в другой злодеем. По мере необходимости и по обстоятельствам честным или бесчестным, с достоинством или без него, милосердным или жестокосердным, патриотом или предателем, законопослушным или уголовником и т.д. Бог нужен педагогике для того, чтобы воспитать целостного человека, который имел бы такую норму внутренней самодисциплины, которая позволяла бы ему оставаться человеком всегда при любых обстоятельствах. Чтобы он, человек, был в ответе перед Богом, частью мира Которого он является, или перед собой как перед Богом в себе.

Светская педагогика, во многом еще не осознавшая разницу между светским образованием и советским (воинственно-атеистическим), вероятно, еще не скоро осознает свою ограниченность и придет к мысли и концепции целостного человека в педагогике. В этом отношении исламское образование (да и теологическое образование в целом) сегодня имеет счастливый шанс оказаться впереди в создании истинной педагогической системы обучения и воспитания целостного человека.

References

1. Masse A. Islam. – М., 1981.
2. Mamatov M.A. Sufism – humanistic trend in Islam // Humanities. – М., 2012. №.2. S. 17–18.
3. Stepanyants M.T. Philosophical aspects of Sufism. – М., 1987.

4. Yanguzin A.R. The problem of existence of association with being in Sufism // Herald Humanitarian science education. – М., 2011. – №1. – С. 15–18.

Литература

1. Массэ А. Ислам. – М., 1981.
2. Маматов М.А. Суфизм – гуманистическое течение в исламе // Гуманитарные науки. – М., 2012. – №2. – С. 17–18.
3. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – М., 1987.
4. Янгузин А.Р. Проблема объединения экзистенции с бытием в суфизме // Вестник гуманитарного научного образования. – М., 2011. – №1. – С. 15–18.

ISLAMSKÝ ŠTÁT Z POHLADU MEDZINÁRODNÉHO PRÁVA¹

Dagmar Lantajová²

Abstrakt: Príspevok sa zaoberá Islamským štátom, jeho históriou a charakterom. Sústreďuje sa na analýzu prvkov štátnosti podľa Montevidejského dohovoru o právach a povinnostiach štátov z roku 1933 vo vzťahu k Islamskému štátu.

Kľúčové slová: Islamský štát, medzinárodné právo, kritériá štátnosti, Montevidejský dohovor z roku 1933

Abstract: The article is concerned with the Islamic State, its history and character. It focuses on the analysis of elements of state in accordance with the Montevideo Convention on the Rights and Duties of States (1933) in relation to the Islamic State.

Keywords: Islamic State, international law, criteria for statehood, the Montevideo Convention (1933)

Medzinárodné spoločenstvo v ostatných rokoch zamestnáva negatívny fenoménom zvaný Islamský štát (v skratke IS), ktorý sa dostal do povedomia najmä prostredníctvom zverejnení svojich propagandistických videí stínania hláv „západných“ rukojemníkov, civilistov, špiónov, zradcov či dezertérov spomedzi vlastných členov. Čo však Islamský štát predstavuje v skutočnosti? Je naozaj štátom, a teda aj subjektom medzinárodného práva, alebo len teroristickou organizáciou? Práve na tieto otázky, ako aj na ďalšie na ne nadväzujúce, by mal odpovedať tento príspevok.

Názov a jemu prislúchajúce akronymy

Islamský štát je označovaný aj skratkami ISI, ISIL, ISIS či DAESH, ktoré sú akronymom pre meno, ktorým sa táto entita označovala, resp. označuje. Kým Islamský štát neoperoval aj na území Sýrie, označoval sa ako ISI – Islamský

¹ Vedecký príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0254/16 Financované cirkvi a náboženských spoločností.

² Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

štát v Iraku. Keď začal kontrolovať aj časť územia Sýrie, do popredia sa dostali akronym ISIL, resp. ISIS. Korene majú tieto skratky v arabskom slove „al-Sham“, ktoré možno čiastočne preložiť aj ako Levant či „Veľká Sýria“. Aj v skratke ISIL písmeno L znamená Levant, čiže názov historického územia „Veľkej Sýrie“, ktoré tvorilo územie východne od Stredozemného mora po Eufrat, Anatóliu (Turecko) a Egypt s centrom v Damasku. Názov „al-Sham“ bol používaný až do prvej polovice 20. storočia, keď vznikli na Strednom východe nové národné štáty.³ Častejšie používaná je skratka ISIS, ktorá precíznejšie vyjadruje, že Islamský štát ovláda časť územia Sýrie a Iraku. Aktuálne najčastejšie používaným akronymom je DAESH, ktorý sa nie komplikovane vyslovuje v angličtine aj vo francúzštine, je používaný hlavne v arabskom prostredí, ktoré uprednostňuje toto označenie z dôvodu, že sa tým najmä moslimovia (ktorých Islamský štát svojou brutalitou uráža) vyhnú slovnému spojeniu Islamský štát. Zároveň tým dávajú najavo, že Islamský štát nie je ani islamský, ani štát. DAESH je skratka počiatočných písmen predchádzajúceho názvu skupiny v arabskom jazyku, paradoxne v ktorom tento akronym nemá žiaden význam. V arabsky hovoriacom svete, ktorý bežne nepoužíva skratky, je DAESH široko používaný, aj keď s pejoratívnym podtónom, pripomínajúc pritom sloveso s významom pošliapať, rozdrviť.⁴ Možno sa budeme častejšie stretávať aj so skratkou QSIS, ktorá vyjadruje označenie Separatisti Al-Kaidy v Iraku a Sýrii.

Islamský štát ako islamský kalifát – vyhlásenie z 29. júna 2014

Sunnitskí povstalci Islamského štátu v Iraku a Levante vyhlásili 29. júna 2014 vytvorenie islamského kalifátu, ktorý sa mal rozprestierať od provincie Halab v Sýrii až po provinciu Dijálá v Iraku. Na čelo kalifátu s názvom Islamský štát sa postavil líder ISIL abú Bakr al-Bagdádí s hodnosťou kalifa a stal sa tak kalifom všetkých moslimov. „*Islamský štát sa rozhodol vytvoriť islamský kalifát a vymenovať kalifa spoločného štátu moslimov.*“⁵

³ IRSHAID, F.: Isis, Isil, IS or Daesh? One group, many names, BBC News, Monitoring, 2. 12. 2015, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-27994277> dostupné dňa 3. 2. 2017

⁴ IRSHAID, F.: Isis, Isil, IS or Daesh? One group, many names, BBC News, Monitoring, 2. 12. 2015, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-27994277> dostupné dňa 3. 2. 2017

⁵ <http://www.webnoviny.sk/svet/clanok/839866-povstalci-vyhlasili-islamsky-kalifat-na-casti-iraku-a-syrie/> dostupné dňa 3. 2. 2017

Kalifát môžeme chápať ako úrad alebo funkciu politického lídra moslimskej komunity alebo moslimského štátu, resp. ako islamskú náboženskú formu vlády, na čele ktorej stojí kalif (chalífa), ktorý vo svojej funkcii spája tak politického, ako aj náboženského vodcu. Kalif je považovaný za politického a náboženského nasledovníka proroka Mohameda.⁶

Vytvorenie Islamského štátu možno chápať aj ako pokus o vytvorenie islamského režimu. Môžeme hovoriť o eschatologickom vnímaní súčasného štádia islamskej histórie, podľa ktorého práve teraz nastal čas na obnovenie jediného Islamského štátu pre celý moslimský svet pod vedením kalifa a na znovuoobnovenie džihádu proti nemoslimskému svetu, ktoré môžeme označiť priamo ako *raison d'être*. Podstata kalifátu nie je režim ako taký, ale osoba kalifa, ktorý má úplnú autoritu vo svetských, ako aj náboženských veciach a jeho úlohou je aj zjednotenie „domu islamu“ (*dar al-islam*) a podriadenie si židov či kresťanov.⁷

Historicky hovoríme o kalifáte najmä v období od roku 632 do roku 1258, kde kalif symbolizoval najvyššiu moc práva Šaria a nebol považovaný za takú duchovnú autoritu, akou bol Mohamed. Dobývaním štátu Mamluk viedlo k založeniu ostatného Osmanského kalifátu v roku 1517 a jeho rozpad nastal rozpadom Osmanskej ríše v roku 1924.⁸

Čo predchádzalo vyhláseniu Islamského štátu z 29. júna 2014?

Vznik predchodcu Islamského štátu možno datovať do roku 1999, keď sa organizácia Džama'at al-Tawhid wal Džihád (Organizácia Monoteizmus a Džihád) prihlásila k Al-Kaide a jej konečným cieľom sa stal boj proti americkej invázii v Iraku, ako aj zúčastnenie sa teroristických operácií na Blízkom východe a zmena režimu v týchto krajinách. Za zakladateľa je považovaný jordánsky radikál Abú Musab al-Zarkáví, pochádzajúci z kmeňa Bani Hasan, predstavujúci konfederáciu beduínov lojálnych voči Hášimovskému

⁶ <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0013.xml> dostupné dňa 3. 2. 2017

⁷ BAR, S.: Problematika „Islamského štátu“, in *Evropské hodnoty*, s. 2, dostupné na: <http://www.evropskehodnoty.cz/wp-content/uploads/2015/11/Problematika-Isl%C3%A1m-sk%C3%A9ho-st%C3%A1tu.pdf> – dostupné 3. 2. 2017

⁸ <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0013.xml>, dostupné 11. 3. 2017

kráľovstvu.⁹ V mladom veku si vo väzení odpykával trest za držanie drog a sexuálne násilie, v 90. rokoch bol odsúdený za sprisahanie proti sunnitskej hášimovskej dynastii.¹⁰ Stal sa stúpencom salafizmu, pridal sa na stranu mudžahedínov vo vojne v Afganistane v boji proti Sovietskemu zväzu. V otázke Islamského štátu sa nechal inšpirovať Palestínčanom Abdulláhom Azzámom, učiteľom Bin Ládina, ktorý uvažoval o vzniku Islamského štátu na území Afganistanu. Azzám spolu s Bin Ládinom sa po vojne v Afganistane stali ochrancami „arabských Afgancov“ (zahraniční mudžahedíni, ktorí chceli viesť svätú vojnu, ale nevedeli ako), pričom Azzám bol „Marxom“ – veľkým filozofom formulujúcim koncepciu nového revolučného úsilia (bol proti zabíjaniu moslima moslimom, jeho cieľom v boji bol bezbožný Západ) a Bin Ládin „Engelsom“ – bohatým potomkom, ktorý financoval svojho učiteľa.¹¹ Avšak Zarkávi na rozdiel od Azzáma chcel po stretnutí s Bin Ládinom preniesť terorizmus späť do Jordánska proti výlučne moslimským cieľom (čím súhlasil s egyptským chirurgom Ajmanom Zawáhirím, ďalším džihádistom – blízkym spolupracovníkom Bin Ládina).¹² Zarkávi dával na rozdiel od Bin Ládina prednosť „blízkym nepriateľom“ ako bolo Jordánsko či Izrael, Bin Ládin uprednostňoval boj proti „vzdialenému nepriateľovi“, ktorým boli USA. Zarkávi si napriek snahe Bin Ládina udržiaval až do roku 2004 odstup od Al-Kaidy. To mu nebránilo prijať peniaze od Bin Ládina na výcvikový tábor v Heráte v Afganistane v roku 2000, kde rekrutoval predovšetkým Palestínčanov a Jordáncov. Po spojení Zarkáviho organizácie Džama'at al-Tawhid wal Džihád s Al-Kaidou v októbri 2004 vznikla Al-Kaida v Iraku, pričom Zarkáviho si Bin Ládin zvolil za svojho zástupcu. V tomto období Zarkávi verbuje nových džihádistov, pohybuje sa na území sunnitských komunit a hlavným cieľom jeho nastupujúcej vlády teroru v Iraku bolo zabitie a mučenie príslušníkov majoritnej šiitskej väčšiny. Zároveň sa spolu s Bin Ládinom snažili o odchod USA a jeho spojencov z Iraku. Jeho primárnym cieľom bola taktiež vláda jeho rodnej krajiny Jordánska, čo sa prejavilo už aj v jeho prvotných teroristických činoch, keď v októbri 2002 stál za vraždou amerického diplomata v Jordánsku Michaela Foleyho,

⁹ WEISS, M. – HASSAN, H.: *Islamský štát. Uvnitř armády teroru*, Albatros Media a. s., Praha, 2015, s. 18

¹⁰ <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/1>, dostupné 11. 3. 2017

¹¹ WEISS, M. – HASSAN, H.: *Islamský štát. Uvnitř armády teroru*, Albatros Media a. s., Praha, 2015, s. 20

¹² WEISS, M. – HASSAN, H.: *Islamský štát. Uvnitř armády teroru*, Albatros Media a. s., Praha, 2015, s. 27

v auguste 2003 zorganizoval útok na jordánsku ambasádu v Bagdade, ako aj sídlo OSN, v novembri 2005, resp. vo februári 2006 stál za bombardovaním hotela v Ammáne a svätyne Askariyah (Zlatá mešita) v Samare, čím vystupňoval aj sektárske násilie medzi šiitmi a sunnitmi. Zarkávi sa stal priekopníkom v spojení ultranásilia a masovokomunikačných prostriedkov, pripisuje sa mu tiež zotnutie hlavy amerického rukojemníka Nicholasa Berga kľačiacoho v oranžovej kombinéze pripomínajúcej odev väzňov z Guantanáma v roku 2004, pričom s videom z tejto popravky sa mohlo prostredníctvom internetu oboznámiť celé medzinárodné spoločenstvo.¹³ Zarkávi bol usmrtený počas amerických náletov neďaleko Bagdadu v júni 2006, čím skončila aj prvá etapa predchodcu Islamského štátu. Nasledujúce päťročné obdobie (až do decembra 2011) možno nazvať obdobím oslabenia. Zarkáviho nástupca Abu Ayub al-Masrí, egyptský výrobca bômb vycvičený v Afganistane, dokázal realizovať útoky podporujúce sektárske násilie, avšak musel čeliť aj kritike zo strany irackých sunnitov týkajúcej sa tak extrémneho násilia, početnosti zahraničných bojovníkov v Al-Kaide v Iraku ako aj skutočnosti, aby Al-Kaida v Iraku bola viac „iracká“. Masrí tak vyzval niekoľko ďalších skupín, aby sa spojili s Al-Kaidou v Iraku, čo sa mu podarilo a následne deklaroval vznik Islamského štátu v Iraku v roku 2006. Masrí sa spojil s Abu Omarom al-Baghdadim, ktorý sa stal hlavou Islamského štátu v Iraku a ich spoločným cieľom bolo zjednotiť odpor voči USA a koalíčným silám, získať podporu džihádistického spoločenstva, prevziať kontrolu a v rámci ISI vytvorili rôzne „ministerstvá“ (poľnohospodárstva, ropného priemyslu a zdravotníctva), čím chceli vytvoriť dojem budovania národa.¹⁴ Napriek ich úsiliu v roku 2008 koalícia a miestne bezpečnostné sily zabili 2 400 členov Al-Kaidy v Iraku a zajali 8 800 väzňov, v roku 2010 boli jej 36 vodcovia (z celkového počtu 42) zabití (vrátane Masrího a Baghdadiho) pri americko-irackom útoku. V priebehu roku 2011 koalíčné vojská spolu s kmeňovými bezpečnostnými silami zabili väčšinu vodcov Al-Kaidy v Iraku, a tým v jej radoch spôsobili zmätok. Tým sa skončilo druhé obdobie predchodcu IS. Pre tretiu súčasnú etapu je príznačný aj nový vodca, ktorým sa stáva Abu Bakr al-Baghdadi a ktorý sa stal po vyhlásení kalifátu kalifom Ibrahímom. V rokoch 2012 a 2013 vzrástol počet útokov v Iraku v rámci operácie „Búranie stien“, ktorej cieľom bolo dostať počas útokov na väznice čo najviac svojich členov z väzenia a operá-

¹³ WEISS, M. – HASSAN, H.: *Islamský štát. Uvnitř armády teroru*, Albatros Media a. s., Praha, 2015, s. 44

¹⁴ WEISS, M. – HASSAN, H.: *Islamský štát. Uvnitř armády teroru*, Albatros Media a. s., Praha, 2015, s. 78

cie „Žatva vojakov“ namierená proti irackým bezpečnostným silám. Al-Kaída v Iraku začína využívať aj územie Sýrie, v ktorej od roku 2011 prebieha občianska vojna, nielen ako cvičisko pre svojich bojovníkov, ale aj ako útočisko. Baghdadi sa v apríli 2013 presúva do Sýrie a mení aj názov skupiny na Islamský štát v Iraku a Sýrii (ISIS), pričom podľa Zawahiriho by mali obmedziť operácie v Iraku, čo Baghdadi odmietol. Tieto rozpory viedli Al-Kaidu k oficiálnemu zrieknutiu sa akýchkoľvek spojení na ISIS vo februári 2014. ISIS naďalej bojuje proti vládam v Iraku, Sýrii, proti kmeňovým skupinám a domobrane v Iraku, proti kurdskej vojenskej sile a ďalším povstaleckým skupinám v Sýrii.¹⁵ Po vyhlásení kalifátu Islamského štátu jeho vodca Abu Bakr al-Baghdadi vyzval všetkých moslimov, aby deklarovali vernosť novému kalifátu. Paradoxne v tomto kontexte vyznieva vyhlásenie vodcu Al-Kaidy Ajmana Zawahirího zo septembra 2015, že jeho organizácia neuznáva tento kalifát, no napriek tomu nevyklučuje možnosť ich spoločného boja proti Západom vedenej koalícii v Iraku a Sýrii.¹⁶

Islamský štát postupne ovládal a ovláda, resp. operuje najmä na území Iraku a Sýrie, ale aj na časti územia Libanonu, Líbye, Egyptu, Nigérie, Afganistanu či Jemenu. Pobočky má aj v Jordánsku, na územiach Palestíny, v severnej a západnej Afrike či v Ázii. V súčasnosti prisahalo vernosť Islamskému štátu okolo 60 džihádistských skupín vo viac ako 30 štátoch. Niektoré z nich boli predtým pridružené k Al-Kaide.¹⁷ V súvislosti s pôsobením Islamského štátu nielen na tomto území prevláda názor, že Islamský štát je oveľa brutálnejší vo svojich činoch ako Al-Kaída. Globálne aspirácie Islamského štátu vyjadril Abú Bakr al-Bagdádí vo svojej výzve všetkým moslimom, ktorí sú utlačovaní v rôznych štátoch, a prisahal dobyť Rím (čiže kresťanstvo) a pri vlastníť si svet.¹⁸

¹⁵ <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/1>, dostupné 11. 3. 2017

¹⁶ <https://www.webnoviny.sk/vodca-al-kaidy-odmietol-uznat-kalifat-islamskeho-statu/>, dostupné 11. 3. 2017

¹⁷ BAR, S.: Problematika „Islamského štátu“, in *Evropské hodnoty*, s. 7, <http://www.evropskehodnoty.cz/wp-content/uploads/2015/11/Problematika-Isl%C3%A1msk%C3%A9ho-st%C3%A1tu.pdf> – dostupné 3. 2. 2017

¹⁸ BAR, S.: Problematika „Islamského štátu“, in *Evropské hodnoty*, s. 6, <http://www.evropskehodnoty.cz/wp-content/uploads/2015/11/Problematika-Isl%C3%A1msk%C3%A9ho-st%C3%A1tu.pdf> – dostupné 3. 2. 2017

Je Islamský štát štátom, a teda aj subjektom medzinárodného práva verejného?

Štáty patria stále k najdôležitejším a najstarším aktérom medzinárodných vzťahov, ktoré sa neustále vyvíjajú a sú upravované medzinárodným právom. Medzinárodné právo neobsahuje konkrétnu definíciu štátu, ale veda medzinárodného práva posudzuje pri každej entite v rámci riešenia otázky, či je štátom alebo nie, 4 základné konštitutívne prvky štátu, o ktorých hovorí Dohovor o právach a povinnostiach štátov (Montevideo, 1933). Medzi tieto prvky patrí štátne územie, obyvateľstvo, vláda (verejná moc) a spôsobilosť nadväzovať styky s inými štátmi. Je však potrebné konštatovať, že obsah pojmu základné konštitutívne prvky štátu bol ovplyvňovaný vývojom medzinárodného spoločenstva a dôležitými udalosťami, ako napr. dekolonizácia štátov (v Latinskej Amerike, Afrike), rozvoj práva na sebaurčenie, koniec studenej vojny a následný rozpad zložených štátov východného bloku (ZSSR, ČSFR či JSFR), ako aj napr. anexia či pripojenie území (Krym).

Stále obyvateľstvo

Obyvateľstvo je celok jednotlivcov oboch pohlaví, ktoré spolu žijú na danom území ako organizované spoločenstvo trvalo žijúce na určitom území, ktoré sa zjednotilo na základe spoločných kultúrnych, náboženských, historických či iných charakteristík. Žiadna norma nestanovuje, aký je minimálny počet obyvateľov štátu. Štát potrebuje stále obyvateľstvo, pretože len vo vzťahu k nim môže uplatňovať svoju moc a zároveň ju má aj kto vykonávať. Nie je však podmienkou, aby sa obyvateľstvo na území štátu narodilo. Štátne občianstvo obyvateľov konkrétneho štátu je kritérium odlišnosti skutočných obyvateľov od cudzincov, apolitov, či azylantov, avšak nie je kritériom výlučným, pretože štát môže vykonávať svoju moc aj nad apolitmi, cudzincami, azylantmi či utečencami, ktorí trvalo žijú na štátnom území. Najdôležitejším definičným znakom obyvateľstva je teda jeho trvalý charakter. Obyvatelia musia trvalo žiť na štátnom území, no nemusia žiť na jednom mieste, ale môžu v rámci hraníc štátu migrovať. Z trvalého charakteru obyvateľstva vyplývajú aj ďalšie znaky, a to jeho prirodzenosť a usadlosť, ktoré súvisia s jeho prirodzenou reprodukciou.¹⁹

¹⁹ JANKUV, J., LANTAJOVÁ, D., ŠMID, M. et al.: *(Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo*, Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014, 392 s. ISBN 978-83-7490-800-9, s. 12 – 3

Ako môžeme hodnotiť stálosť obyvateľstva z pohľadu Islamského štátu?

Na územiach kontrolovaných Islamským štátom žije približne 8 až 10 miliónov obyvateľov pôvodných štátov. Sú to najmä občania Sýrie a Iraku, ktorí sa nie dobrovoľne rozhodli spojiť svoj osud s Islamským štátom a stať sa jeho občanmi. Vzдорovať mu by mohlo byť pre nich nebezpečné, pretože by riskovali svoj život napriek tomu, že DAESH evidentne porušuje ich ľudské práva. Otázkou ostáva charakter stúpcov Islamského štátu, ktorí prichádzajú na ním kontrolované územie, a to, či sa identifikujú s kalifátom a či sa rozhodli natrvalo viazať svoju budúcnosť s jeho budúcnosťou a územím, ktoré kontroluje.²⁰

Definované (vymedzené) štátne územie

Štátne územie je priestor, na ktorom žijú obyvatelia štátu a na ktorom štát vykonáva svoju moc, čiže svoju jurisdikciu nad všetkým, čo sa na tomto území nachádza. Hlavnou požiadavkou je teda výkon štátnej moci nad určitým územím, čiže osídlenie a fungovanie verejnej moci. Tak ako aj pri obyvateľstve, ani v prípade štátneho územia medzinárodné právo nestanovuje jeho minimálnu rozlohu. Štátne územie však musí byť prirodzené a aspoň sčasti obývatelné. Spor o územie nemá vplyv na štátnosť, ak vláda efektívne vykonáva svoju moc aspoň na tej časti, ktorá nie je spochybniteľná. Podmienkou nie je ani jednota územia, pretože štát sa môže rozprestierať aj na napr. viacerých ostrovoch. Problémom nie je ani úbytok (ale nie úplný), resp. prírastok územia, či trvalosť, resp. ustálenosť hraníc. Štátne územie je však medzinárodným právom chránené, lebo platí všeobecná zásada zákazu (hrozby silou alebo použitia sily, ktorej výklad nájdeme v rezolúcii Valného zhromaždenia OSN A/RES/2625/XXV.²¹

Splňa Islamský štát podmienku vymedzeného štátneho územia?

Islamský štát nemá definované presné štátne územie, nemá definované štátne hranice, aj keď pôsobí na časti územia Iraku a Sýrie (kalifát bol v roku 2014

²⁰ SHANY, J. – COHEN, A. – MIMRAN, T.: *ISIS: Is the Islamic State Really a State?* The Israel Democracy Institute, 2014, <https://en.idi.org.il/articles/5219>, dostupné 11. 3. 2017

²¹ JANKUV, J., LANTAJOVÁ, D., ŠMID, M. et al.: *(Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo*, Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014, 392 s. ISBN 978-83-7490-800-9, s. 14 – 5

vyhlásený na území od sýrskeho Allepa po irackú Faludžu). Avšak štáty, na častiach území ktorých bol vyhlásený kalifát, nestrácajú ich okupáciou svoju moc nad nimi a hľadajú pomoc spolu s medzinárodným spoločenstvom, ako zabezpečiť dodržiavanie svojich práv. Pri posudzovaní tohto atribútu je dôležité aj to, že Islamský štát nadobudol svoje územie použitím sily a hrubého porušenia medzinárodného práva, čo je problematické vzhľadom na otázku legitimitnosti štátu.

Účinná vláda

Tak ako aj pri predchádzajúcich analyzovaných prvkoch štátnosti, ani pri vláde nestanovuje medzinárodné právo preferovanú formu vlády, ktorá vykonáva svoju moc v štáte. Požiadavku efektivity štátu splní tak demokracia, ako aj diktatúra.²² Pod pojmom vláda je teda potrebné chápať štátnu moc komplexne (zákonodarnú, výkonnú a súdnu). Štátna moc v sebe zahrňuje aj hierarchizovanú miestnu správu, okrem tvorby noriem ich aj vynucuje. Znakom efektívnej vlády pre medzinárodné právo je napr. výber daní, regulácia súdneho systému v rámci štátneho územia. Vláda reálne vykonávajúca svoje funkcie je veľmi dôležitá najmä pre štáty v stave zrodu (*in statu nascendi*), pretože ich neefektívny výkon je prekážkou vzniku štátu. Táto skutočnosť je konštatovaná aj v poradnom posudku v prípade Aalandských ostrovov. Fínsko podľa posudku nevzniklo v okamihu jeho uznania zo strany iných štátov, ale až keď bola vytvorená stabilná politická organizácia, ktorá bola schopná na celom svojom území presadiť svoju moc bez pomoci cudzích jednotiek.²³ Toto konštatovanie týkajúce sa efektivity výkonu štátnej moci sa vzťahuje len na štáty v stave zrodu. Ak sa v už existujúcom štáte nevykonáva efektívne vládanie, t. j. štátna moc, nie je to prekážkou štátnosti, ale hovoríme tu o disfunkčnom štáte (tzv. *failed states*). Výkon štátnej moci by mal byť nepretržitý, neprerušovaný aspoň na nespochybniteľnej časti územia. Efektivita štátnej moci sa prejavuje v poskytovaní bezpečnosti, zaručení poriadku, zabezpečení účasti obyvateľstva na verejnej správe a zabezpečení zdravotnej starostlivosti a fungovania škôl na určitom území. Z uvedeného vyplýva, že výkon

²² SHANY, J. – COHEN, A. – MIMRAN, T.: *ISIS: Is the Islamic State Really a State?* The Israel Democracy Institute, 2014, <https://en.idi.org.il/articles/5219>, dostupné 11. 3. 2017

²³ Report of the International Committee of Jurists entrusted by the Council of the League of Nations with the task of giving an advisory opinion upon the legal aspects of the Aaland Islands question. <https://www.ilsa.org/jessup/jessup10/basicmats/aaland1.pdf> dostupné 11. 3. 2017

vlády, resp. štátnej moci musí byť efektívny a trvalý. Podľa miery zabezpečenia týchto štyroch funkcií (čím viac týchto funkcií zabezpečuje, tým je vláda efektívnejšia) rozdeľujeme štáty na silné, slabé a disfunkčné. Disfunkčné štáty sa vyznačujú prítomnosťou napätia a konfliktov, pričom nie je dôležitá intenzita násillia, ale jeho pretrvávajúci charakter. Zdrojom napätia je vo väčšine prípadov etnická, náboženská, jazyková alebo iná neznašanlivosť medzi skupinami obyvateľstva štátu. Pretrvávajúce násillie má často podobu vnútroštátneho konfliktu – občianskej vojny alebo internacionalizovaného vnútroštátneho ozbrojeného konfliktu. Pre medzinárodné spoločenstvo je dôležitá otázka bezpečnosti na týchto územiach. Môžeme pritom hovoriť o vnútornej bezpečnosti, ktorá sa prejavuje napr. prenasledovaním obyvateľstva alebo genocídou zo strany iného etnika. Zároveň môžeme hovoriť aj o vonkajšej bezpečnosti, pretože takéto štáty bývajú útočiskom rôznych kriminálnych či teroristických skupín, ktoré vytvárajú na území takýchto štátov vlastné mocenské štruktúry a môžu ohrozovať aj susedné či iné štáty. A to je práve prípad Islamského štátu, ktorý vyhlásil kalifát na časti územia Iraku a Sýrie sužovanej občianskou vojnou.²⁴ Disfunkčné štáty napriek strate efektívnosti vlády ako jedného z atribútov štátnosti nevedie k ich zániku *de lege*.²⁵ Štát si aj napriek tomu zachováva svoju suverenitu, nemenia sa ani hranice, ani zašúpenie pri medzinárodných organizáciách. Disfunkčnosť štátu je medzinárodným spoločenstvom ponímaná ako dočasný stav.²⁶

Disponuje Islamský štát efektívnou vládou?

Islamský štát pri presadzovaní svojej moci na kontrolovanom území používa predovšetkým extrémne násillie, tvrdé a brutálne prostriedky. Extrémnu brutalitu využíva voči tým osobám, ktoré nevyznávajú a ani nie sú ochotné akceptovať islamskú vieru. Dokonca OSN vyhodnotila jeho útoky na náboženskú skupinu Jezidov ako pokus o genocídu.²⁷ Kalifát vykonáva svoju vlá-

²⁴ JANKUV, J., LANTAJOVÁ, D., ŠMID, M. et al.: *(Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo*, Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014, 392 s. ISBN 978-83-7490-800-9, s. 17 – 21

²⁵ SHAW, M. N.: *International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1708 s., ISBN 978-0-521-72814-0. s. 201

²⁶ JANKUV, J., LANTAJOVÁ, D., ŠMID, M. et al.: *(Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo*, Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014, 392 s. ISBN 978-83-7490-800-9, s. 21

²⁷ UN human rights panel concludes ISIL is committing genocide against Yazidis, *UN News Centre*, 16. 6. 2016, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54247#.WRq-A-tykLIU>, dostupné 11. 3. 2017

du nad rôznymi aspektmi života na kontrolovanom území, napr. reguluje miestne podniky, vyberá komunálnu daň od nemoslimov, ktorá im umožňuje žiť v kalifáte, aj keď sú vnímaní ako občania nižšej úrovne. Predpokladá sa, že Islamský štát vyberá aj iné dane či poplatky od obyvateľstva žijúceho na ním kontrolovanom území. Kalif Abu Bakr al-Baghdadi má výkonnú a súdnu moc, vyžaduje dodržiavanie islamského práva šaria. Má svojich zástupcov aj v iných štátoch ako Irak, Sýria či Líbya. Islamský štát má aj svojho ministra vojny a ministra informácií. Sídлом je Rakka v Sýrii a Mosul v Iraku.

Spôsobilosť vstupovať do vzťahov s inými štátmi

Spôsobilosť vstupovať do vzťahov s inými štátmi znamená schopnosť štátu nadväzovať styky s inými subjektmi medzinárodného práva, predovšetkým so štátmi, ktoré už disponujú touto spôsobilosťou. Pod touto schopnosťou nachádzame možnosť viesť samostatnú zahraničnú politiku na základe rovnosti štátov, kontraktúálnu spôsobilosť či nadväzovanie diplomatických stykov. Brownlie ju nazýva nezávislosťou a považuje ju za rozhodujúce kritérium štátnosti.²⁸ Táto spôsobilosť veľmi úzko súvisí s inštitútom uznania štátu. Nemožno si ich však zamieňať, pretože najskôr je potrebné, aby štát vznikol a až následne nastupuje uplatnenie inštitútu uznania. Bilaterálne styky sú charakteristické tým, že skôr ako dva štáty nadviažu medzi sebou vzájomné styky, musí skôr vzniknúť štát uznať štát, ktorý vznikol neskôr a je teda mladší. V rámci multilaterálnych stykov je princíp podobný. Ak má štát záujem sa stať zmluvnou stranou multilaterálnej zmluvy a medzi jej zmluvnými stranami je aj štát, s ktorým sa zatiaľ vzájomne neuznali, majú možnosť využiť inštitút výhrady k medzinárodnej zmluve, a tým vylúčiť možnosť, aby boli oba štáty vnímané, len na základe prístupu k tej istej zmluve, ako štáty, ktoré sa vzájomne uznali a nadviazali medzi sebou diplomatické styky.²⁹ Možno teda súhlasiť, že toto kritérium je nemenej, ak nie viac dôležité ako ostatné kritériá, pričom história a prax to potvrdzujú. Ak niektorý štát nie je

²⁸ BROWNLIE, I.: *Princípy medzinárodného práva verejného*, Bratislava, Eurokódex s. r. o. a Paneurópska vysoká škola, 2013, ISBN 019921770X. s. 81

²⁹ Príkladom môže byť prístup Sýrie k Dohovoru o zákaze vývoja, výroby, skladovania a použitia chemických zbraní a o ich zničení v roku 2013 a uplatnenie jej výhrady, že prístup nie je možné považovať za uznanie Izraela a neznamená to ani vstup do akýchkoľvek vzťahov s Izraelom prevzaté z JANKUV, J., LANTAJOVÁ, D., ŠMID, M. et al: *(Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo*, Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Slowaków w Polsce, 2014, 392 s. ISBN 978-83-7490-800-9, s. 22

uznaný väčšinou ostatných štátov, ako napr. Somaliland, jeho existencia sa stáva bezvýznamná.

Má Islamský štát spôsobilosť vstupovať do vzťahov s inými štátmi?

Islamský štát neuznáva žiaden zo štátov medzinárodného spoločenstva a ani s ním žiaden štát nenadviazal diplomatické styky. Vzhľadom na zameranie svojej činnosti však možno predpokladať, že ani on sám nemá o takéto vzťahy záujem. Ak by však o ne v budúcnosti prejavil záujem, je otázne, vzhľadom na svoju činnosť, či by to dokázal, či by sa našiel nejaký štát, s ktorým by nadviazal styky, a tým by splnil aj toto kritérium.

Suverenita štátu

So spôsobilosťou štátu vstupovať do vzájomných stykov s inými štátmi, resp. subjektmi medzinárodného práva je spojená aj suverenita (nezávislosť) štátu. Aj keď Brownlie tieto dva znaky obsahovo stotožnil do jedného znaku, názor iných autorov je, že nezávislosť je podstata danej spôsobilosti.³⁰ Odpoveď na otázku prečo je potrebné brať do úvahy pri prvkoch štátnosti aj suverenitu štátu, nachádzame v arbitrážnom rozhodnutí v prípade ostrova Palmas.³¹ Rozhodca Max Huber v ňom uviedol, že suverenita vo vzťahu k určitej časti povrchu Zeme je nevyhnutnou podmienkou potrebnou na jej začlenenie do územia ktoréhokoľvek konkrétneho štátu. Zároveň suverenitu vo vzťahu medzi štátmi charakterizoval ako nezávislosť štátu, t. j. právo konkrétneho štátu vykonávať na danej časti povrchu Zeme, s vylúčením akéhokoľvek iného štátu, funkcie štátu. Nezávislosť je teda schopnosť štátu pôsobiť ako štát v rámci medzinárodného spoločenstva. Nezávislosť možno chápať napr. z hľadiska ekonomického, ale aj politického. Je potrebné rozlišovať nezávislosť ako kritérium štátnosti od nezávislosti ako práva štátu. Často býva ako definícia nezávislosti ako kritéria štátnosti citovaná časť z posudku Stáleho dvora medzinárodnej spravodlivosti vo veci *Colný režim medzi Nemeckom a Rakúskom*,³² kde parafrázujúc súd skonštatoval, že bez ohľadu na definíciu nezávislosti poskytnutou právnou doktrínou alebo plynúcou z konkrétnych situácií

³⁰ SHAW, M. N.: *International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1708 s., ISBN 978-0-521-72814-0. s. 202

³¹ *Island of Palmas case* (Netherlands, USA), 4 April 1928, Volume II, pp. 829 – 871

³² PCIJ ser. A/B no 41, *Customs Regime between Germany and Austria*, Advisory Opinion (5 September 1931)

v praxi štátov, nezávislosť určitého štátu znamená jeho pokračujúcu (trvalú) existenciu v rámci jeho aktuálnych (súčasných) hraníc ako samostatného štátu s výlučným právom rozhodovania vo všetkých záležitostiach hospodárskych, politických, finančných a ďalších s tým dôsledkom, že nezávislosť je narušená v okamihu akéhokoľvek porušenia či už hospodárskej, politickej, finančnej či inej oblasti. Tieto rozličné aspekty nezávislosti tvoria v praxi štátov jediný a nedeliteľný aspekt. Definícia znie však príliš absolútne.³³

Disponuje Islamský štát nezávislosťou?

Vo vzťahu k ekonomickej nezávislosti možno konštatovať, že DAESH získava financie rôznymi spôsobmi, okrem prijímania darov od rôznych subjektov, je to aj zisk z predaja ropy zo zabratých ropných polí v Iraku a Sýrii či z predaja iných prírodných zdrojov. Politicky sa Islamský štát necíti byť závislý od žiadneho štátu, ani od iných sunnitských extrémistických organizácií, dokonca aj Al-Kaida a Hamas považujú DAESH za odlišnú entitu, ktorá by mala byť odsúdená.

Legalita a legitimita

K ústredným kategóriám teórie práva patrí aj pojem legality – zákonnosti a legitimity – ospravedlniteľnosti. Pri zákonnosti sa vyžaduje, aby relevantné spoločenské vzťahy boli regulované právom a aby právo bolo zachovávané. Pri legitimitate do popredia vystupuje ospravedlniteľnosť platného práva a keďže je právo výtvorom štátnej moci, tak aj štátu daného typu či formy. Pri legitimitate je kritérium pre hodnotenie práva a štátu spravodlivosť, ktorej hlavnými zložkami sú sloboda a rovnosť.³⁴ V súlade s medzinárodným právom nesmú byť zdrojom práv a povinností také fakty a situácie, ktoré sú výsledkom zakázaných alebo nezákonných aktov. Hlavnou a pravdepodobne jedinou základnou podmienkou uznania štátov a vlád je efektívnosť moci v rámci štátu a skutočná nezávislosť od iných štátov. Prax však potvrdzuje, že zásada efektívnosti (účinnosti) nie je jediný takýto prvok, pričom vývoj kon-

³³ CRAWFORD, J.: *The creation of states in international law*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 2007., LXXII, 870 p. – ISBN 978-0-19-922842-3. s. 64 – 5

³⁴ BOGUSZAK, J., ČAPEK, J.: *Teorie práva*, Codex Bohemia, Praha 1997, ISBN 80-85963-38-8, 258 s., s. 158, 168

cepcie imperatívnych noriem vo Viedenskom dohovore o zmluvnom práve³⁵ to potvrdzuje.³⁶ V minulosti, najmä pri dekolonizácii afrických štátov, boli vytvorené subjekty, ktoré úplne nespĺňali uvedené kritériá štátnosti, ale skutočnosť, že získali medzinárodnú legitimitu a uznanie od iných štátov, slúžila ako základ pre ich právne postavenie ako štátov. Na druhej strane existujú také subjekty, akými sú Somaliland, ktoré spĺňajú uvedené kritériá, ale nemali legitimitu, pretože neboli založené v súlade s princípmi medzinárodného práva a neboli uznané inými štátmi. Takéto „nelegitímne subjekty“ nemožno považovať za štáty, členov medzinárodného spoločenstva, napríklad ani na základe toho, že by sa stali členmi OSN. Subjekty majú legitimitu, keď ich možno považovať za výsledok realizácie práva na sebaurčenie ľudí žijúcich na kontrolovanom území. Keďže zvrchovanosť štátu je základným princípom a pilierom medzinárodného práva, schopnosť regionálnych skupín realizovať právo na sebaurčenie je vo všeobecnosti obmedzená nadradeným právom existujúcich štátov na zachovanie ich územnej celistvosti.³⁷

Je vznik kalifátu legitímnou realizáciou práva ľudí oddeliť sa od existujúceho štátu, najmä z častí Iraku a Sýrie?

Odštiepenie určitej časti územia od existujúceho štátu narúša suverenitu tohto štátu, avšak v niektorých prípadoch môže byť odôvodnené. Je to tak v situáciách, v ktorých je ľud podriadený koloniálnej vláde, kde existuje rasistický režim, alebo ak sú vážne a pretrvávajúce porušované základné ľudské práva obyvateľstva. Existujú aj názory, ktoré považujú odštiepenie sa časti štátu od pôvodného štátu za legitímne. Môže to nastať v prípade, že odčleňujúca skupina je vylúčená z účasti na výkone národnej vlády a nemá prístup k prostriedkom, ktoré jej umožnia rozvíjať sa politicky, ekonomicky, sociálne alebo kultúrne.

V prípade kalifátu však nemožno tvrdiť, že jeho vytvorenie sa uskutočnilo odčlenením skupiny z regiónu, ktorý je pod zvrchovanosťou Iraku alebo Sýrie. V skutočnosti kalifát a jeho režim systematicky porušuje ľudské práva ľudí žijúcich na jeho území vrátane práva na život, slobodu náboženského vyznania a slobodu prejavu.

³⁵ Viedenský dohovor o zmluvnom práve (Viedeň, 23. mája 1969) publikovaný v Zbierke zákonov pod č. 15/1988 Zb.

³⁶ CRAWFORD, J.: *The creation of states in international law*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 2007., LXXII, 870 p. – ISBN 978-0-19-922842-3. s. 106 – 107

³⁷ SHANY, J. – COHEN, A. – MIMRAN, T.: *ISIS: Is the Islamic State Really a State?* The Israel Democracy Institute, 2014, <https://en.idi.org.il/articles/5219>, dostupné 11. 3. 2017

Ďalšou otázkou týkajúcou sa chýbajúcej legitimacy kalifátu je spôsob, akým Islamský štát založil svoju kontrolu územia. Historicky štáty získali územia použitím sily, a teda podstatná časť územia štátov sveta bola získaná týmto spôsobom. Po prijatí Briand-Kellogovho paktu a vzniku Organizácie Spojených národov a zakotvení zákazu použitia sily medzi štátmi sa považovalo za neprípustné získanie územia požitím alebo hrozbou sily. Toto pravidlo nachádza uplatnenie aj v súčasnosti, pričom platí, že suverenita štátu nemôže byť rozšírená na územia dobyté vo vojne.

Kalifát kontroluje územie, ktoré bolo získané pomocou brutálnej sily. Islamský štát nevyužil ani možnosť, aby získal svoju kontrolu nad týmto získaným územím prostredníctvom legitímnych prostriedkov ako sú voľby. Činnosť Islamského štátu možno charakterizovať ako neustále porušovanie medzinárodného práva. Ide o vojnové zločiny, zločiny proti ľudskosti, resp. genocídu alebo pokus o spáchanie genocídy voči menšine Jezidov. Zároveň sú územia pod kontrolou Islamského štátu stále súčasťou suverénneho územia Iraku a Sýrie. Islamský štát svojím konaním porušuje aj suverenitu Iraku a Sýrie. Preto v tomto štádiu kalifát nemá medzinárodnú legitimitu a nie je uznávaný štátmi sveta. Aj keby kalifát splňal uvedenú podmienku, bude pre neho veľmi ťažké fungovať ako štát v medzinárodnom spoločenstve. Zmeny v tejto situácii by mohli nastať, ak by Irak alebo Sýria oficiálne zanikli, resp. sa rozdelili (ako napr. Juhoslávia). Udalosti v Iraku a Sýrii môžu byť v skutočnosti považované za začiatok takéhoto procesu. V súčasnej fáze sa však zdá, že medzinárodné spoločenstvo nemá záujem podporovať alebo uznávať takýto proces.³⁸

Vo vede medzinárodného práva sa teda objavujú aj názory, že montevidejské kritériá štátnosti je potrebné chápať ako základ, ku ktorému je potrebné pridať ešte ďalšie praktické kritériá, ktorých formulovanie umožňuje oddeliť entity spĺňajúce montevidejské kritériá, ale medzinárodné spoločenstvo ich nepovažuje za členov *societas maxima*. Okrem skúmania suverenity či legality a legitimacy možno za ďalšie z takýchto dodatočných kritérií považovať funkčný vnútorný trh, pretože štát, ktorý nič nevyrába a neponúka svojmu obyvateľstvu možnosť zárobku, sa vystavuje možným sociálnym konfliktom a svojej destabilizácii. Ani toto, ani akékoľvek iné kritérium však neuberá štátom ich slobodnú vôľu sa samostatne rozhodnúť, či nejakú entitu uzná, alebo neuzná za štát. Medzinárodné právo neobsahuje žiadne normy, ktoré by

³⁸ SHANY, J. – COHEN, A. – MIMRAN, T.: *ISIS: Is the Islamic State Really a State?* The Israel Democracy Institute, 2014, <https://en.idi.org.il/articles/5219>, dostupné 11. 3. 2017

existujúcim štátom ukladali povinnosť, aby s novým štátom nadviazali styky, resp. aby tak urobili v určitom čase.³⁹ Taktiež platí, že aj keď nejaká entita spĺňa všetky kritériá štátnosti, neznamená to, že je automaticky chápaná a označovaná ako štát. Aj v súčasnosti je možné sa stretnúť s entitami, ktoré napĺňajú všetky kritériá štátnosti, no nie sú uznané zo strany ostatných štátov, členov medzinárodného spoločenstva, a preto sú označované ako *kvázi-štáty* (resp. *de facto štáty*). Nemožno ich však stotožňovať s disfunkčnými štátmi. Rozdiel medzi nimi je zjavný, disfunkčnému štátu chýba niektorý prvok štátnosti (najčastejšie efektívna vláda), kým kvázi-štáty vykazujú všetky prvky, ale nie sú uznané zo strany iných štátov. K charakteristickým črtám kvázi-štátov určite patrí budovanie spoločnej národnej identity, vznik ozbrojenou mocou v dôsledku najmä občianskej vojny, ich udržiavanie vďaka vojenskej sile, slabosť materského štátu, od ktorého sa kvázi-štát odtrhol a existencia externého patróna, na ktorom sú kvázi-štáty závislé a vďaka ktorému sú schopné sa udržať napriek snahám materského štátu o opätovné ovládnutie celého svojho územia.

Realita?

Aj keď na základe záverov analýzy montevideských základných kritérií štátnosti by sa v určitom momente mohol Islamský štát považovať asi najviac za kvázi-štát (tu nespĺňa kritérium budovania národnej identity a existencie externého patróna), je to legitimita, ktorá bráni uznať entitu Islamský štát za štát v zmysle medzinárodného práva. Územie kontrolované Islamským štátom bolo získané použitím brutálnej sily, svojimi činmi neustále porušuje medzinárodné právo vrátane kogentných noriem. Územia pod kontrolou Islamského štátu sú stále súčasťou suverénneho územia Iraku a Sýrie. Najmä z týchto dôvodov kalifát nemá medzinárodnú legitimitu a nie je uznávaný štátmi sveta.

Ministerstvo zahraničných vecí USA už v roku 2004 zaradilo Islamský štát (resp. jeho predchodcu)⁴⁰ medzi zahraničné teroristické organizácie v súlade s oddielom 219 Zákona o prisťahovalectve a štátnej príslušnosti (1952)

³⁹ OUTRATA, V.: *Mezinárodní právo veřejné*, Praha, Orbis, 1960, 647 s., s. 95

⁴⁰ Islamic State of Iraq and the Levant (formerly al-Qa'ida in Iraq) zápis zo dňa 17. decembra 2004, ISIL Sinai Province (formally Ansar Bayt al-Maqdis) zápis zo dňa 10. apríla 2014, ISIL-Khorasan (ISIL-K) zápis zo dňa 14. januára 2016, Islamic State of Iraq and the Levant's Branch in Libya (ISIL-Libya) zápis zo dňa 20. mája 2016

v znení zmien a doplnkov (ďalej aj ako „INA“).⁴¹ Úrad boja proti terorizmu na Ministerstve zahraničných vecí USA neustále sleduje aktivity teroristických skupín pôsobiacich vo svete, nielen ich vlastné teroristické útoky, ale aj zapojenie sa do plánovania, resp. prípravy takýchto útokov. Tieto skupiny sú zapísané do zoznamu zahraničných teroristických organizácií, ak sú splnené právne kritériá na označenie za takúto organizáciu v súlade s oddielom 219 Zákona o prisťahovalectve a štátnej príslušnosti v znení zmien a doplnkov. Daná skupina musí byť zahraničná, musí vyvíjať teroristickú aktivitu⁴² alebo terorizmus,⁴³ alebo si zachováva spôsobilosť a zámer zapojiť sa do teroristickej činnosti alebo terorizmu a zároveň táto jej činnosť musí ohrozovať bezpečnosť občanov USA alebo národnú bezpečnosť (národná obrana, zahraničné vzťahy alebo ekonomické záujmy) USA.

Medzinárodné spoločenstvo sa na pôde OSN tiež zaoberalo násilím páchaným Islamským štátom. Rezolúcia Bezpečnostnej rady OSN S/RES/2170 (2014)⁴⁴ týkajúca sa otázky ohrozenia medzinárodného mieru a bezpečnosti spôsobeného teroristickými činmi prvýkrát uvádza ako územie kontrolované Islamským štátom nielen Irak, ale aj Sýriu. Zároveň definuje jeho činnosť ako jednu z najväznejších hrozieb pre medzinárodný mier a bezpečnosť. Odsudzuje ho za pokračujúce, mnohopočetné teroristické činy, ktorými spôsobuje smrť civilistov, devastovanie vlastníctva, kultúrnych, náboženských pamiatok. ISIL tu už nie je stotožnený s Al-Kaidou, ale je vnímaný ako osobitná entita. V boji proti Islamskému štátu je však oveľa dôležitejšia rezolúcia Bezpečnostnej rady OSN S/RES/2249 (2015),⁴⁵ ktorá označila Islamský štát za globálnu a bezprecedentnú hrozbu pre medzinárodný mier a bezpečnosť, čo je doteraz najsilnejšie vyjadrenie vo vzťahu k teroristickým útokom vôbec. Zároveň vyzvala členské štáty, aby v súlade s medzinárodným právom, s pravidlami týkajúcimi sa ľudských práv, ako aj s utečeneckým a humanitárnym právom koordinovali svoje úsilie vo vzťahu k predchádzaniu a potlačeniu teroristických činov spáchaných osobitne ISIL. Vzhľadom na to, že rezolúcia neobsahuje odvolanie sa na kapitolu VII Charty OSN, nemožno ju považovať za splnomocnenie na použitie ozbrojenej sily. Ďalšou dôležitou rezolú-

⁴¹ <https://www.state.gov/j/ct/rls/other/des/123085.htm>, dostupné 11. 3. 2017

⁴² V súlade s oddielom 212 (a)(3)(B) INA (8 U.S.C. § 1182(a)(3)(B))

⁴³ V súlade s oddielom 140(d)(2) Zákona o autorizácii zahraničných vzťahov, Fiškálne roky 1988 a 1989 (Foreign Relations Authorization Act, Fiscal Years 1988 and 1989 (22 U.S.C. § 2656f(d)(2))

⁴⁴ [http://undocs.org/S/RES/2170\(2014\)](http://undocs.org/S/RES/2170(2014))

⁴⁵ [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2249\(2015\)](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2249(2015))

ciou Bezpečnostnej rady OSN vo vzťahu k Islamskému štátu, najmä vo vzťahu k jeho zahraničným bojovníkom, je rezolúcia S/RES/2322 (2016),⁴⁶ ktorá prvýkrát hovorí o medzinárodnej justičnej spolupráci v boji proti terorizmu, o zvýšení účinnosti právnych a súdnych systémov v boji proti terorizmu. Na jej základe by mohlo prísť k ukončeniu patových situácií pri vydávaní zahraničných teroristických bojovníkov nielen Islamského štátu. Všetky tieto rezolúcie boli prijaté jednomyselne, čo svedčí o vzácnnej zhode medzinárodného spoločenstva v jeho postoji k Islamskému štátu.

Na základe už uvedeného možno konštatovať, že Islamský štát aj napriek naplneniu niektorých z kritérií štátnosti nie je medzinárodným spoločenstvom považovaný a uznaný za štát, subjekt medzinárodného práva, ale naopak, je pokladaný za veľmi nebezpečné teroristické hnutie.

Summary

Despite the fact the Islamic State has fulfilled some criteria of statehood, it is not considered and recognized by the international community as a state – a subject of international law. On the contrary, is considered a very dangerous terrorist movement. The territory controlled by the Islamic State was obtained with the brutal use of force; its actions are constantly violating international law, including preemptory norms. Particularly for these reasons Caliphate has no international legitimacy and is not recognized by the states of the world.

Literatúra:

BAR, S.: *Problematika „Islamského štátu“*, in *Evropské hodnoty*, s. 2, dostupné na: <http://www.evropskehodnoty.cz/wp-content/uploads/2015/11/Problematika-Isl%C3%A1msk%C3%A9ho-st%C3%A1tu.pdf> – dostupné 3. 2. 2017

BOGUSZAK, J., ČAPEK, J.: *Teorie práva*, Codex Bohemia, Praha 1997, ISBN 80-85963-38-8, 258 s., s. 158, 168

BROWNLIE, I.: *Princípy medzinárodného práva verejného*, Bratislava, Eurokódex s. r. o. a Paneurópska vysoká škola, 2013, ISBN 019921770X.

CRAWFORD, J.: *The creation of states in international law*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 2007., LXXII, 870 p. – ISBN 978-0-19-922842-3.

⁴⁶ [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2322\(2016\)](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2322(2016))

- IRSHAID, F.: Isis, Isil, IS or Daesh? One group, many names, BBC News, Monitoring, 2.12.2015,
- JANKUV, J., LANTAJOVÁ, D., ŠMID, M. et al.: *(Ne)uznanie štátov v medzinárodnom práve a jeho dopad na vnútroštátne právo*, Kraków: Spolok Slovákov v Poľsku – Towarzystwo Słowaków w Polsce, 2014, 392 s. ISBN 978-83-7490-800-9.
- OUTRATA, V.: *Mezinárodní právo veřejné*, Praha, Orbis, 1960, 647s.
- SHANY, J. – COHEN, A. – MIMRAN, T.: *ISIS: Is the Islamic State Really a State?* The Israel Democracy Institute, 2014, <https://en.idi.org.il/articles/5219>, dostupné 11. 3. 2017
- SHAW, M. N.: *International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1708 s., ISBN 9780-521-72814-0.
- WEISS, M. – HASSAN, H.: *Islámský štát. Uvnitř armády teroru*, Albatros Media a. s., Praha, 2015, s. 18
- <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-27994277> dostupné dňa 3. 2. 2017
- <http://www.webnoviny.sk/svet/clanok/839866-povstalci-vyhlasi-islamsky-kalifat-na-casti-iraku-a-syrie/> dostupné dňa 3. 2. 2017
- <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0013.xml> dostupné dňa 3. 2. 2017
- <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/1>, dostupné 11. 3. 2017
- UN human rights panel concludes ISIL is committing genocide against Yazidis, *UN News Centre*, 16. 6. 2016, <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=54247#.WRq-AtykLIU>, dostupné 11. 3. 2017
- ICJ, Island of Palmas case* (Netherlands, USA), 4 April 1928, Volume II, pp. 829 – 871 PCIJ ser. A/B no 41, *Customs Regime between Germany and Austria*, Advisory Opinion (5 September 1931)
- Viedenský dohovor o zmluvnom práve (Viedeň, 23. mája 1969) publikovaný v Zbierke zákonov pod č. 15/1988 Zb.
- <https://www.state.gov/j/ct/rls/other/des/123085.htm>, dostupné 11. 3. 2017
- [http://undocs.org/S/RES/2170\(2014\)](http://undocs.org/S/RES/2170(2014))
- [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2249\(2015\)](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2249(2015))
- [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2322\(2016\)](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2322(2016))

ISLÁM V KONTEXTU DEKLARACE II. VATIKÁNSKÉHO KONCILU „NOSTRA AETATE“¹

Stanislav Příbyl²

Abstrakt: Článek ilustruje proměnu vztahu katolické církve k nekřesťanským náboženstvím, k níž došlo na Druhém vatikánském koncilu (1962–1965). Koncilní deklarace „Nostra aetate“, kterou koncil odsouhlasil roku 1965, se věnuje vztahu církve k rozličným náboženstvím, mezi nimiž jsou konkrétně zmíněny hinduismus, buddhismus, islám a judaismus. Vůči všem náboženstvím se církev v deklaraci vyjadřuje s uznáním a respektem. Islámu je věnována v deklaraci samostatná třetí kapitola, jež ilustruje vzájemnou spojitost islámu s biblickým zjevením a vyzývá k nápravě vztahů mezi křesťanstvím a islámem, které byly v dějinách často napjaté. Dnešní doba svědčí o tom, že výzvy koncilních otců ještě zdaleka nebyly naplněny.

Klíčová slova: Církev, křesťanství, koncil, dialog, náboženství, islám, Korán

Abstract: The paper describes the transformation of Catholic Church's relationship to the non-Christian religions that took place during the Second Vatican Council (1962–1965). The council declaration “Nostra aetate”, approved in 1965, is dedicated to the relationship of the Church towards various religions, among them explicitly towards Hinduism, Buddhism, Islam and Judaism. All the religions are described with appreciation and respect. To the Islam is dedicated a special chapter 3 which explains a mutual connection of Islam with biblical Revelation and appeals to atonement of the relations between Christianity and Islam which were often tensed in the course of history. Today's times indicate that the wishes of council fathers were by far not fulfilled yet.

Keywords: Church, Christianity, council, dialogue, religion, Islam, Koran

Druhý vatikánský koncil schválil celkem šestnáct dokumentů: čtyři konstituce, devět dekretů a tři deklarace. Toto řazení do tří kategorií odpovídá rovněž významu vydaných dokumentů. Konstituce pojednávají o teologicky nejzávažnějších tématech, jakými jsou církev, Boží zjevení a liturgie; dekrety se zaměřují na obnovu církevního života v nejrozmanitějších oblastech, jimiž

¹ Vedecký příspěvek vznikl v rámci řešení projektu VEGA 1/0254/16 Financovanie cirkvi a náboženských spoločností.

² Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

jsou například služba biskupů, kněží, řeholníků, laiků nebo ekumenismus či misie; deklarace kromě křesťanské výchovy nově definují pojetí náboženské svobody a rovněž vztah k náboženským společenstvím jiné než křesťanské víry, jak je tomu právě v případě *Nostra aetate*, deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím, přijaté na sedmém veřejném zasedání koncilu 28. října 1965.³ Spolu se třemi dalšími dokumenty je tato deklarace posledním z odsouhlasených a promulgovaných dokumentů koncilu, z čehož nemusí vyplývat nedůležitost, „zbytkovost“ jejího tématu, nýbrž spíše obtížnost jejího prosazování. Návrh byl nejvíce kritizován a nakonec i neodsouhlasen konzervativní koncilní menšinou, jejímiž čelnými protagonisty byli kardinál Ottaviani a arcibiskup Lefebvre.⁴

1. Omezené možnosti institucionálního a kanonickoprávního ukotvení mezináboženského dialogu

V běžném povědomí splývají pod pojmem „ekumenismus“ dva rozdílné fenomény, totiž pěstování ekumenických vztahů mezi křesťanskými církvemi i mezináboženského (interreligiózního) dialogu. Ve skutečnosti jsou tyto termíny přesně ohraničené, přestože spolu zjevně souvisí. Projevuje se to také ve skutečnosti, že ekumenismu věnoval koncil zvláštní dekret, zatímco dialog s nekřesťanskými náboženstvími se týká „pouze“ deklarace. Rozdíl mezi dekretem a deklarací lze spatřovat mj. v rozdílném stupni možnosti transformace výzev koncilních otců do závazných právních norem. Podle přestitelů interreligiózního dialogu se rozmanitá světová náboženství nesetkávají v obřadech, disciplíně, ani ve věrouce, nýbrž v spíše v etice a mystice. Je ovšem zřejmé, že etika je především soukromou záležitostí vyznavačů jednotlivých náboženství, ačkoli se opírá o obecné normativní katalogy příkázání či zákazů. Ještě komplikovanější je situace ohledně nábožensky motivovaných mystických zkušeností, které nelze samy o sobě převést do žádného normativního systému, natož do právně závazné podoby.⁵

³ In: *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 58 (1966), s. 740–744.

⁴ „Výsledkem slavnostního hlasování bylo 2221 hlasů pro a 88 proti. Téhož dne, 28. října 1965, byla deklarace veřejně vyhlášena.“ – RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008, s. 349.

⁵ „Mystickou zkušenost můžeme zcela obecně definovat jako bezprostřední intuitivní zkušenost jednoty: jako intuici velké jednoty, která ruší rozštěpení na subjekt a objekt.“

Jestliže se ovšem katolická církev na koncilu vyslovila ve prospěch užitečnosti dialogu s nekřesťanskými náboženstvími a jejich představiteli, bylo zapotřebí dát této nové oblasti života církve také nezbytný instituční rámec. Roku 1964, během slavení koncilu a ještě před odhlasováním deklarace *Nostra aetate*, založil papež Pavel VI. Sekretariát pro nekřesťany (*Secretariatus pro non christianis*).⁶ Zatímco v apoštolské konstituci téhož papeže o římské kúrii, *Regimini Ecclesiae universae* z roku 1967, vystupuje toto vatikánské dikaisterium ještě pod nezměněným pojmenováním,⁷ apoštolská konstituce *Pastor bonus*, kterou upravil tutéž problematiku Jan Pavel II., označuje týž orgán jako Papežskou radu pro dialog s náboženstvími (*Pontificium consilium pro dialogo inter religiones*).⁸ Je zřejmé, že samo povýšení původního sekretariátu na papežskou radu svědčí o rostoucím významu a potřebě mezináboženského dialogu, jak jej katolická církev vnímá a uskutečňuje. Článek 159 apoštolské konstituce ukládá radě podporu a řízení vztahů se členy a skupinami náboženství, které se nezapočítávají pod název křesťanská, jakož i s těmi, kteří jakýmkoli způsobem mají smysl pro náboženství. Podle čl. 160 rada napomáhá rozvíjet vhodná studia a shromáždění, aby se stoupenci jiných náboženství s katolíky vzájemně poznali a vážili si jedni druhých. Etický přesah tohoto dialogu se zde charakterizuje jako „podpora důstojnosti člověka a jeho duchovních a mravních dober“. Skutečnost, že islám je náboženstvím monoteistickým, v čtených aspektech navazujícím na židovství a křesťanství, reflektuje apoštolská konstituce v článku 162 také zakotvením zvláštní Komise pro vztahy s muslimy, která ovšem byla již součástí původního sekretariátu podle čl. 100 apoštolské konstituce *Regimini Ecclesiae universae*. Toto instituční řešení je obdobné jako v případě Komise pro výzkum a projednávání záležitostí, které se týkají Židů z náboženského hlediska, která je ustavena nikoli při Papežské radě pro dialog s náboženstvími, nýbrž – vzhledem k jedinečné provázanosti judaismu s křesťanstvím – při Papežské radě na podporu křesťanů (článek 138 konstituce *Pastor bonus*). Takováto na první pohled spíše institucionální a organizační opatření prozrazují hlubší souvislost ekumenismu a interreligiózního dialogu a jejich vzájemnou návaznost. Pevné

– KÜNG, Hans, STIETENCORN, Heinrich von, *Křesťanství a hinduismus. Na cestě k dialogu*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 63.

⁶ Apoštolským listem *Progrediente concilio* ze dne 19. 5. 1964, in: AAS 56 (1964), s. 560–570.

⁷ C. A. *Regimini Ecclesiae universae* in: AAS 59 (1967), s. 885–928; normy ohledně Sekretariátu pro nekřesťany in: čl. 96–100.

⁸ C. A. *Pastor bonus* in: AAS 1988 (80), s. 831–934; normy ohledně Papežské rady pro dialog s náboženstvími in: čl. 159–162.

duchovní a dějinné sepětí židovského náboženství a křesťanské víry bránilo církvi připojit sféru dialogu s představiteli židovství k dialogu s ostatními nekřesťanskými náboženstvími.⁹

Ochotou pěstovat dialog s nekřesťany církev svým způsobem recipuje osvícenský koncept všeobjímajícího lidství, které je nadřazeno také konfesijním a náboženským rozdílům mezi jednotlivci a národy. Názorným příkladem takového osvícenského pojetí může být dramatická báseň Gottholda Ephraima Lessinga Moudrý Nathan (*Nathan der Weise*, 1779),¹⁰ v níž autor na základě smyšleného rodinného příběhu ilustruje potřebnost vzájemné tolerance židovství, křesťanství a islámu. Kritici mezináboženského dialogu v řadách (nejen) katolické církve však poukazují na skutečnost, že příliš velkorysá vstřícnost vůči jinakosti podlamuje misijní angažmá církve. Například horlivé misionářské nasazení jezuitského kněze sv. Františka Xaverského (1506–1552) bylo posíleno přesvědčením, že je ohrožena věčná spása těch, které se mu nepodaří přesvědčit o nezbytnosti víry v Krista a přijetí křtu.¹¹ Naopak přesvědčení, že spásy může dosáhnout každý člověk, žijící podle svého svědomí nebo podle jakéhokoli náboženství, společně s kritikou či sebekritikou církve jako spoluviníka kolonialismu a násilí páchaného na domorodcích, působí dnes spíše jako brzda misijního nasazení. Papežové po Druhém vatikánském koncilu reflektovali potřebu obnovy misijního vědomí všech věřících, a to mj. ve dvou klíčových dokumentech: v apoštolské exhortaci Pavla VI. *Evangelii nuntiandi* z roku 1975 (jejímž vydání předcházelo třetí řádné valné shromáždění biskupského synodu roku 1974)¹² a v encyklice *Redemptoris missio* Jana Pavla II. z roku 1990.¹³ Zde se papež v č. 55 vymezuje rovněž proti synkretismu, stírajícímu rozdíl mezi křesťanstvím

⁹ „S papežem Janem XXIII. a 2. Vatikánským koncilem došlo v tomto bodě k obratu. Židé začali důvěřovat křesťanskému úsilí. Nicméně dialog zůstává z větší části asymetrický. To je také pochopitelné, protože z pohledu teologického je dialog pro křesťany nezbytný pro jejich společné dědictví se Židy, s jejich kořeny v judaismu. Avšak pro Židy je dialog nezbytný proto, aby mohli žít ve společnosti, která by byla bez předsudků.“ – WAHLEOVÁ, Hedwig, *Současné perspektivy křesťansko-židovského dialogu*, in: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Společnost křesťanů a Židů v nakladatelství Vyšehrad, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 171.

¹⁰ Česky: LESSING, Gotthold Ephraim, *Moudrý Nathan. Drama o 5 dějstvích*, Praha: Československé divadelní a literární jednatelství, 1954.

¹¹ „Počet osob, které pokřtil, mezi nimiž byli již mnozí potomky křesťanských rodičů, dosahuje přibližně třiceti tisíc.“ – JEDIN, Hubert, *Storia della Chiesa – Volume VI: Riforma e controriforma*, Milano: Jaca Book, 1993, s. 726.

¹² In: AAS 68 (1976), s. 5–76.

¹³ In: AAS 83 (1991), s. 249–340.

a některými jinými náboženstvími: „Ve světle ekonomie spásy nevidí církev žádný protiklad mezi hlásáním Krista a dialogem různých náboženství mezi sebou, ale ví o nutnosti spojit obojí v rámci misie *ad gentes*. Je však třeba, aby oba tyto prvky hájily nejen vnitřní úzkou spjitost, ale i svoji rozdílnost, aby nebyly směřovány ani zneužívány, a aby nebyly považovány za vzájemně zaměnitelné.“¹⁴

Také současné kanonické právo odlišuje dialog s nekřesťanskými náboženstvími od misie *ad gentes*, a zároveň nabádá k harmonizaci mezináboženského dialogu s misijním úsilím církve, jak o tom svědčí kán. 787 § 1 Kodexu kanonického práva z roku 1983: „Svým svěděním života a slova navodí misionáři upřímný dialog (*dialogum sincerum*) s těmi, kdo nevěří v Krista, aby se jim podle jejich vloh a kultury otevřely cesty k poznání evangelijního poselství.“ Zatímco zde je dialog uveden jako předpoklad evangelizace, Kodex kánonů východních církví (1990) realisticky počítá s tím, že například v zemích blízkého a středního východu, v nichž mnohé z těchto církví působí, není misijní způsob šíření křesťanství vzhledem k převažující přítomnosti islámu prakticky možný, a proto stanoví v kán. 592 § 2: „Stejně tak dialog s nekřesťany ať je vytrvale a moudře podporován.“

2. Rozmanitá nekřesťanská náboženství

Deklarace *Nostra aetate* zdůrazňuje ve svém čl. 1, který prakticky představuje její slavnostní preambuli, naléhavou potřebu mezináboženského dialogu: „V naší době se lidstvo stále více sjednocuje a přibývá vzájemných vztahů mezi různými národy. Církev proto pozorněji uvažuje o tom, jaký je její vztah k nekřesťanským náboženstvím. V souvislosti se svým úkolem podporovat jednotu a lásku mezi lidmi a také mezi národy zaměřuje pozornost především na to, co mají lidé společného a co je vede k vzájemné pospolitosti. Všechny národy tvoří přece jedno společenství, mají jeden původ, protože Bůh dal všemu lidstvu přebývat na celém povrchu země.“ Církev zde pojímá svět jako jednu velkou lidskou rodinu a vyzývá k hledání toho, co národy a jednotlivce spojuje. Je patrné, že obdobně jako v pastorální konstituci *Gaudium et spes* o církvi v dnešním světě lze rozpoznat také v textu deklarace *Nostra aetate* atmosféru optimismu, příznačnou pro šedesátá léta minulého

¹⁴ *Redemptoris missio*. Encyklika Jana Pavla II. o stálé platnosti misijního poslání ze 7. prosince 1990, Praha: Zvon, 1994, s. 63.

století, kdy se Druhý vatikánský koncil slavil.¹⁵ Celkové vyznění těchto dokumentů vychází z předpokladu dobré vůle lidstva a světových autorit k postupnému řešení nahromaděných problémů, zatímco půl století po jejich vydání se zdá, že očekávání koncilních otců často zůstala nejen nenaplněna, nýbrž že se situace v mnoha oblastech spíše zkomplikovala a vyostřila.

O hinduismu se deklarace v čl. 2 vyjadřuje pojmoslovím v šedesátých letech oblíbené existencialistické filozofie, která navazovala na myšlenky Sorena Kierkegaarda (1813–1855) o úzkosti lidské bytosti tváří v tvář nahodilosti její existence:¹⁶ „Tak v hinduismu zkoumají lidé božské tajemství a vyjadřují je nevyčerpatelným bohatstvím mýtů a pronikavými filozofickými pokusy. Hledají osvobození od úzkostí naší existence buď v různých formách asketického života nebo v hluboké meditaci nebo v tom, že se uchylují k Bohu s láskou a důvěrou.“ Samotný pojem „hinduismus“ byl ve skutečnosti zaveden na Západě jako pokus o zařazení rozvětvených indických náboženských představ do jednotného a uchopitelného religionistického systému. Koncilní dokument zde také přehlíží polyteistický charakter hinduistického náboženství či spíše souhrnu kultů.¹⁷ Převedení této komplikované soustavy do kategorie vztahu k (jedinému) Bohu snad může evokovat v době koncilu již spíše opouštěnou religionistickou teorii tzv. prazjevení (*Uroffenbarung*), podle níž původní univerzální náboženství veškerého lidstva spočívalo v úctě k jedinému Bohu, zatímco postupným vývojem došlo k degenerativnímu rozpadu této univerzální bohopoety na polyteistické představy.¹⁸

Dále podává deklarace stručnou charakteristiku buddhistického náboženství: „Buddhismus ve svých rozmanitých formách uznává radikální ne-

¹⁵ Tyto řádky „zřejmě mají dobovější charakter a přes všechny pozměňovací návrhy jsou ještě příliš ovlivněny evolučním impulzem pokroku z období 60. let.“ – SCHATZ, Klaus, *Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014, s. 320.

¹⁶ „Zaměření na jednotlivce a jeho danou konkrétní situaci, které jsme poznali u Kierkegaarda, je společné všem existenciálním filosofům. Téměř všem je též společná kierkegaardovská nauka o úzkosti jako základní skutečnosti bytí, o *osamělosti* člověka a nezrušitelné *tragicke* lidství.“ – STÖRIG, Hans Joachim, *Malé dějiny filozofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 444.

¹⁷ „Hinduistická mytologie představuje ve svém úhrnu tak obrovský celek, že jej nelze celý postihnout ani sebestručnějším obsahy jeho součástí.“ – ZBAVITEL, Dušan, MERHAUTOVÁ, Eliška, FILIPSKÝ, Jan, KNÍŽKOVÁ, Hana, *Bohové s lotosovýmá očima. Hinduistické mýty v indické literatuře tří tisíciletí*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 7.

¹⁸ „Všecko pohanství je v tomto pohledu důsledkem prvotního hříchu či pádu člověka a tím porušeného obecenství s Bohem.“ – HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich, 1988, s. 19.

dostatečnost tohoto proměnlivého světa. Učí, jakou cestou mohou lidé se zbožnou a důvěřivou myslí buď dojít stavu dokonalého osvobození, anebo – ať vlastním úsilím, ať s vyšší pomocí – dospět k vrcholnému osvětlení.“ První dochované křesťanské svědectví o existenci buddhismu se nachází u Klementa Alexandrijského ve spisu *Stromateis*, napsaném kolem roku 220: „Mezi Indy jsou tací, kteří následují učení jistého Butty, jehož velká ctihodnost způsobuje, že je uctíván jako Bůh.“¹⁹ Středověcí cestovatelé, přestože považovali buddhisty – obdobně jako vyznavače jakéhokoli nekřesťanského náboženství – za „modloslužebníky“, byli upřímně překvapeni kázní, která charakterizovala život buddhistických mnichů, jak píše například ve svém listě z roku 1306 františkán Giovanni de Montecorvino: „Tito duchovní jsou na sebe daleko přísnější, a co se týče observance, daleko důslednější než latinskí duchovní.“²⁰ Mezináboženský dialog, který katolická církev v pokoncilní době vede, má v případě buddhismu výrazný impuls právě v existenci forem buddhistického mnišství, o jehož duchovní inspirace projevují zájem katolické řeholní řády, obzvláště ty, které se věnují kontemplativnímu životu. Z buddhistických představitelů to byl sám tibetský dalajláma, jenž se účastnil mezináboženského setkání v Assisi, které zorganizoval papež Jan Pavel II. v roce 1986 s cílem, aby lidé v odlišnosti svých duchovních tradic hledali společnou zodpovědnost za mírové soužití mezi národy. Od tohoto setkání se v katolické církvi mluví o takzvaném „duchu Assisi“, tedy o duchovní atmosféře vzájemného setkávání, jež má za cíl reflektovat vlastní víru a v otevřeném dialogu hledat ve svém vlastním náboženství duchovní kořeny pro mírové soužití. Při této neobyčejně odvážné až kontroverzní události se sešlo asi 160 náboženských představitelů včetně Židů, muslimů, hinduistů, buddhistů, sikhů, zoroastrijců, ale i animistů, indiánů a představitelů pohan-
ských náboženství.²¹

¹⁹ *Stromateis* I. 15,71 – in: KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata I*, Praha: Oikoumenh, 2004, s. 332–333.

²⁰ In: LENOIR, Frédéric, *Setkávání buddhismu se Západem*, Praha: Volvox globator, 2002, s. 44.

²¹ „S hlavou katolické církve se tehdy setkali náboženští vůdcové všech velkých světových náboženství, včetně zástupců židovství a islámu. Náboženství se zde jistě nemodlila společně, spíše současně.“ – KUSCHEL, Karl-Josef, *Spor o Abrahama. Co Židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997, s. 275.

3. Islám

Islámskému náboženství se věnuje celý čl. 3 deklarace: „Církev se dívá s úctou také na muslimy, kteří se klanějí jedinému Bohu, živému a o sobě jsoucím, milosrdnému a všemohoucím, stvořiteli nebe a země, který promluvil k lidem. Jeho rozhodnutím, i tajemným, se snaží podrobit celou duši, jako se Bohu podrobil Abrahám, na něhož se islámská víra ráda odvolává. Ježíše sice neuznávají jako Boha, ale uctívají jako proroka, ctí jeho panenskou matku Marii a někdy ji i zbožně vzývají. Kromě toho očekávají den soudu, kdy Bůh vzkřísí všechny lidi a odplatí jim. Proto si váží mravního života a Boha uctívají zejména modlitbou, almužnami a postem.“

Z postav biblického zjevení, které jsou v úctě také u muslimů a o nichž pojednává Korán, jsou zde uvedeny tři: Abrahám, Ježíš a jeho matka Maria. Deklarace jistě není religionistickou studií, proto již neuvádí, že muslimové odvozují své náboženské kořeny od Izmaela, Abrahamova v pořadí prvního syna, zplazeného se služkou (ženinou) Hagar, zatímco Židům a křesťanům přisuzuje biblické zjevení původ od Izáka, jehož měl Abrahám zplodit se zákonitou manželkou Sárrou: „Co slyšíte v zákoně? Čtete tam, že Abraham měl dva syny, jednoho z otrokyně a druhého ze ženy svobodné. Ten z otrokyně se narodil jen z vůle člověka, ten ze svobodné podle zaslíbení“ (Ga 21b-23). Osobě Ježíše Korán odepírá Božství, resp. Boží synovství, jeho smrt měla být pouze zdánlivá a postrádala spásný význam, který ovšem představuje samotné jádro křesťanské zvěsti.²² Panně Marii (Marjam) Korán věnuje paradoxně více veršů než samotný Nový zákon, avšak z hlediska křesťanského dogmatu je koránská mariologie zcela heterodoxní, neboť Maria se ztotožňuje se třetí osobou božské Trojice. Inspirací takového zbožštění zřejmě byla křesťanská sekta kollyridiánů, která uctívala Marii jako bohyni, a jejíž členky jí pekly obětiny.²³ Jinak ovšem Korán zná Mariino panenství a vypráví rovněž příběh o andělském zvěstování.

²² „Ježíš je tak důkladně prokreslován podle Muhamadovu vzoru, že se popírá ukřižování. Židům se to, jen tak zdálo, jak se praví v poněkud temném koránském znění; zmýlili se v osobě a popravili jiného namísto Ježíše, snad Jidáše, jak říká pozdější exegese. Je to dokeťtická teze, jaká se objevuje také u gnostiků, na příklad u Basileida. [...] Pašijové utrpení mělo skutečně teologický smysl jenom tehdy, bylo-li chápáno jako vykoupení; to je však kategorie, kterou islám nezná.“ – KÜNG, Hans, ESS, Josef van, *Křesťanství a islám*, Praha: Vyšehrad, 1998, s. 141.

²³ „Dlužno dodat, že Korán chápe křesťanské dogma o Trojici mylně. Podle vzoru staroarabské ženské tzv. kollyridiánské („koláčové“) hereze se totiž domnívá, že Trojici tvoří Bůh,

Koncil nezamtlčuje stinné stránky vztahů mezi křesťany a muslimy, avšak vyjadřuje přesvědčení, že se dějinné rány zacelí: „Jelikož během staletí povstalo mezi křesťany a mohamedány nemálo rozbrojů a nepřátelství, vybízí posvátný sněm všechny, aby zapomněli na to, co bylo, aby se upřímně snažili o vzájemné porozumění a aby společně chránili a podporovali sociální spravedlnost, mravní hodnoty, mír a svobodu pro všechny lidi.“ Je zajímavé, že zde čl. 3 deklaráce uvádí pojem „mohamedáni“, který je dnes považován z hlediska dialogu s islámem nejen za nedostatečně výstižný, nýbrž vůči vyznavačům islámu urážlivý. Zatímco pro křesťanství je bohopocta spjata s vyznáním Krista, smyslem muslimské praxe je naprosté podřízení Boží vůli, nikoli vyznávání či zývání Mohameda.

Vzhledem k tomu, že se Druhý vatikánský koncil ve svých jednáních i dokumentech toužil prezentovat – přes veškerou svoji novost a převratnost – jako pokračovatel dosavadních ekumenických koncilů, jevílo se také vhodné, pokusit se v dějinách církve nalézt nějaký dokument, který by prokázal určitou míru kontinuity v pozitivnějších vztazích mezi církví a muslimy i souladnost muslimského pojetí všemohoucího a milosrdného Boha s křesťanským pohledem. Takovým dohledaným pramenem se stal list papeže Řehoře VII. (1073–1085) mauretánskému králi Al-Násirovi.²⁴ Je třeba rovněž zdůraznit zásluhy Františka z Assisi (1182–1226) a jím založeného řeholního řádu o rozvíjení nekonfliktních postojů křesťanství vůči islámu: „Zmínku si určitě zaslouží svatý František z Assisi, který se roku 1219 za křižáckého obléhání egyptské Damietty pokusil o pokojné urovnání s ajjúbovským sultánem al-Kámilem. Dospěl k poznání, že muslimové jsou lidé věřící, s nimiž stojí za to hovořit. Rozdíl víry by přitom neměl sloužit rozdmýchávání nenávisti, jak činili někteří horlivci, toužící po palmě mučednictví. Františkánské misie působí již po staletí pokojně a úspěšně v řadě muslimských zemí. Nesnaží se obracet muslimské chlapce na křesťanství, ale vychovávají z nich lidi uvážlivé, podporující dobré vztahy mezi oběma velkými světovými náboženstvími.“²⁵

V období od Druhého vatikánského koncilu se časté styky s představiteli islámu stávají běžnou součástí papežské agendy. Mimořádně významným

Ježíš a Marie ([Korán] 5:116, 5:73).“ – KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 229.

²⁴ Sv. Řehoř VII., Epist. XXI, 21, *Ad Anazir (Al-Násir), regem Mauritaniae*, in: *Patrologia latina* 148, s. 451A.

²⁵ KROPÁČEK, Luboš, *Odmítnout nenávist*, in: *Revue prostor* 69/70 – *Máme se bát islámu? Západ a islám*, s. 17–24, s. 18.

mezníkem katolicko-islámských vztahů se stala návštěva Jana Pavla II. v marocké Casablance 19. srpna 1985. Marocký král pozval papeže jako „věřícího a vychovatele“ a ten promluvil před 80 000 mladými muslimy, jak o tom svědčí sám Jan Pavel II.: „Za historickou událost lze nepochybně prohlásit mou návštěvu Maroka, kam jsem byl pozván králem Hassanem II. Nebyla to jen zdvořilostní návštěva, ale opravdová pastorační cesta. Setkání s mládeží na stadionu v Casablance (1985) bylo nezapomenutelné. Velice na mne zapůsobila otevřenost mladých lidí, s níž přijímali slova papeže o víře v jediného Boha. Nic podobného se ještě nikdy předtím neudálo.“²⁶

Přes veškeré dílčí úspěchy, které styky s muslimskými autoritami přinesly, rozpoznal i současný papež ve své první apoštolské exhortaci nutnost reagovat na zjevnou asymetrii v přístupu ke svobodnému vyznávání náboženství, jíž jsme dnes často ve světě svědky, a proto vyzývá: „Prosím a pokorně žádám tyto (muslimské) země, aby vzaly v potaz svobodu, které se těší muslimští věřící v západních zemích, a zajistily křesťanům svobodu, aby mohli slavit svou liturgii a prožívat svoji víru!“²⁷ Je pravdou, že v samotném Koránu se islámské náboženství prezentuje jako výlučné: „Náboženstvím jediným u Boha jest věru islám.“²⁸ To je obdobou soteriologické exkluzivity křesťanství, jak ji vyjadřuje Nový zákon: „V nikom jiném [než v Ježíši] není spásy; není pod nebem jiného jména zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni.“²⁹

Záleží ovšem na důsledcích, jaké náboženská komunita v průběhu dějinných období a v různých zemích vyvozuje pro postavení jiných než „pravých“ náboženství. Tradiční islámský postoj lze vyjádřit takto: „Křesťané, podobně jako židé, nebyli násilně nuceni ke konverzím, neboť byli uznáni za ‚vlastníky Písma‘, *ahl- al-kitáb*. Judaismus, křesťanství a islám platily vždy za zjevená, podle islámské formulace ‚nebeská‘ náboženství (*al-adján as-sá-mawíja*), z nichž nejmladší islám stojí ovšem podle svých vyznavačů nejvyš.“³⁰ Z křesťanské strany formuluje takovouto vzájemnou inkluzivitu obou náboženství až věroučná konstituce Druhého vatikánského koncilu o církvi *Lumen gentium* z roku 1964³¹ ve svém čl. 16: „Plán spásy se však vztahuje i na ty, kteří uznávají Stvořitele, a mezi nimi především na muslimy, kteří prokla-

²⁶ MESSORI, Vittorio, *Giovanni Paolo II – Varcare la soglia della speranza*, Milano: Mondadori editore, 1994, s. 105.

²⁷ PAPEŽ FRANTIŠEK, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, čl. 253.

²⁸ Korán 3,19 – in: HRBEK, Ivan, *Korán*, Praha: Odeon, 1991, s. 495.

²⁹ Sk 4,12.

³⁰ KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty...*, s. 237.

³¹ In: AAS 57 (1965), s. 5–67.

šují, že se drží víry Abrahámovy, a klaní se jako my Bohu jedinému, milosrdnému, který bude v poslední den lidi soudit.“

Islámští autoři hodnotí negativně dějinná období, kdy docházelo k eliminaci společného soužití křesťanů, muslimů a židů, přičemž zdůrazňují úpadkový rys takto ochuzené společnosti.³² V dnešní době ovšem dochází v islámském světě k nárůstu fundamentalismu, vylučujícího dokonce jakékoli náznaky přítomnosti neislámských náboženství na ovládaných územích: „Například vedení hnutí Talibán na jaře roku 2001 rozhodlo, že zlikviduje obří sochy buddhů v afghánském údolí Bámján. Tyto sochy představovaly součást světového kulturního dědictví a překonaly bez újmy 1300 let vlády různých muslimských dynastií na území Afghánistánu.“³³

Je zřejmé, že budoucí pokojné soužití světových náboženství, jak jej pojímali před půlstoletím koncilní otcové, předpokládá hlubokou vnitřní proměnu islámu: „Ve prospěch islámu, křesťanství a světového míru by mělo největší význam, kdyby se znovu probuzené islámské sebevědomí a pocit celosvětové muslimské solidarity nevyvíjely směrem k fundamentalistickému legalismu, nýbrž kdyby vedly k sebekritické muslimské reformě. [...] Islám stejně jako křesťanství potřebuje *komplexní duchovní obnovu*, v níž by se nábožensky a teologicky založený étos mohl stát základnou lepšího politického, sociálního, ale také právního pořádku. Substance islámu tak může být překonána ve skutečně současném ekumenickém paradigmatu.“³⁴ Tohoto pohybu však není možno dosáhnout politickým nebo dokonce vojenským nátlakem západních států na jednotlivé muslimské země a jejich vnitřní poměry.³⁵

³² „Vyhánění muslimů z Andalusie, jež bylo vzápětí provázáno pronásledováním všech náboženských vyznání, která nebyla slučitelná s oficiálními katolickými dogmaty, mělo počínaje 17. stoletím za následek kulturní strnulost Španělska.“ – CHAJRÍ, Šajch Fadlulláh, *Islám*, Praha: Ikar, 2001, s. 151.

³³ MENDEL, Miloš, *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*, Praha: Dingir, 2016, s. 202.

³⁴ KÜNG, Hans, ESS, Josef van, *Křesťanství a islám...*, s. 103.

³⁵ „Muslimské země v současné a nedávno minulých době byly a jsou vystaveny s různou silou prosazovaným tlakům na změnu převážně autoritativních režimů na formy vlády, které by se přinejmenším blížily euroamerické podobě pluralitní demokracie. Uskutečňování těchto snah se v muslimských zemích západní Asie a severní Afriky prosazuje jen velmi obtížně a zdlouhavě a setkává se s různými formami jejich odmítání, které tlaky stupňuje a vede pak k necitlivým zásahům ze strany netrpělivých „učitelů.“ – VESELÝ, Rudolf, *Na okraj „Světa islámu“*, in: TAUER, Felix, *Svět islámu Dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 423–444, s. 435.

4. Židovství

Deklarace postupuje od náboženství křesťanství vzdálenějších přes monoteistický islám až k judaismu, s nímž nejtěsněji sdílí duchovní hodnoty. Proto se věnuje tomuto náboženství až jako poslednímu (*last but not least*) v čl. 4: „Když posvátný sněm zkoumá tajemství církve, má na paměti svazek, kterým je lid Nového zákona duchovně spojen s Abrahámovým potomstvem. Církev Kristova totiž uznává, že počátky její víry a jejího vyvolení sahají podle Božího tajemství spásy až k patriarchům, Mojžíšovi a prorokům. Vyznává, že všichni, kdo věří v Krista, jsou Abrahámovými dětmi podle víry (srov. Ga 3,7), že jsou zahrnuti v povolání tohoto patriarchy a že odchod vyvoleného národa ze země otroctví je tajemným předobrazem spásy církve. Proto církev nemůže zapomenout, že obdržela zjevení Starého zákona prostřednictvím národa, s kterým Bůh ve svém nevýslovném milosrdenství uzavřel starou smlouvu. Ví, že bere sílu z kořene ušlechtilé olivy, na kterou jsou naroubovány ratolesti plané olivy, pohani (srov. Řím 11,17–24). Církev totiž věří, že Kristus, náš pokoj, usmířil svým křížem Židy a pohany a v sobě spojil dvojí v jedno (srov. Ef 2,14–16).“ Církev je dodnes svědkem skutečnosti, že od novozákonních dob až dosud existuje nekřesťanské židovské náboženství, jehož prapůvodní kořeny má s ním společné. Tajuplnou shodou okolností došlo v období počátků církve v náboženském životě židovstva k dalekosáhlým změnám, souvisejícím se zánikem druhého chrámu roku 70 a nástupem rabínskému židovství, potvrzeným synodou v Jabne, konanou v období let 90 až 100, která rozhodla o závazném seznamu židovských posvátných spisů, tzv. Palestinském kánonu.

Nelze zamlčet, že počátky štěpení křesťanství od židovské synagogy byly prováděny exkomunikacemi a násilnostmi: „Budou vás vylučovat ze synagóg; ano, přichází hodina, že ten, kdo vás zabije, bude se domnívat, že tím uctívá Boha“ (J 16,2). Tuto skutečnost bolestného rozchodu deklarace rovněž reflektuje: „Podle svědectví Písma svatého Jeruzalém nepoznal čas svého navštívení (srov. Lk 19,44) a velká část Židů nepřijala evangelium. Ano, nemálo se jich postavilo proti jeho šíření (srov. Řím 11,28). Přesto podle apoštola zůstávají pro své otce milí Bohu, jehož dary a povolání jsou neodvolatelné (srov. Řím 11,28–29). [...] Protože tedy mají křesťané a Židé tak velké společné dědictví, chce tento posvátný sněm podpořit a doporučit vzájemné poznávání a úctu. Toho lze dosáhnout především biblickými a teologickými studii a bratrskými rozhovory.“ V církvi se ovšem již od patristických dob setkáváme rovněž s obviňováním Židů z „bohovraždy“, tedy praktic-

ky s uplatňováním kolektivní viny na všechny Židy bez rozdílu.³⁶ S tímto historicky zakořeněným nepochopením se koncilní otcové v deklaraci rovněž hodlali vypořádat: „Třebaže židovští předáci se svými stoupenci přivodili Kristovu smrt, (srov. Jan 19,6), přece nelze to, co bylo spácháno při jeho mučení, přičítat všem Židům bez rozdílu, ani tehdejšími ani dnešními. I když je církev novým Božím lidem, přece nesmějí být Židé označováni ani za zavržené Bohem ani za prokleté, jako kdyby to vysvítilo ze svatého Písma. Proto ať si dají všichni pozor, aby při katechezi a při kázání Božího slova neučili nic, co se neshoduje s pravdou evangelia a s Kristovým duchem. Církev, která zavrhuje veškeré pronásledování, ať jde o kohokoli, protože má na paměti společné dědictví se Židy a je vedena nikoli politickými pohnutkami, nýbrž náboženskou evangelijní láskou, želí nenávisti, pronásledování a projevů antisemitismu, jimiž se kdykoli a kdokoli obrátil proti Židům.“ K tomu je třeba poznamenat, že koncilní deklarace se měla ve své původní verzi věnovat pouze židovskému náboženství a jedním z jejich cílů mělo být také rozhodné odsouzení veškerých projevů antisemitismu.³⁷

5. Závěrem

Závěr deklarace *Nostra aetate* (čl. 5) má podobu manifestu, který vztahuje specifické téma vztahu církve vůči nekřesťanským náboženstvím k širšímu pojetí postavení církve v dnešním světě ve smyslu konstituce *Lumen gentium*: „Nemůžeme se však obracet v modlitbě k Bohu, Otcí všech, jestliže odmítáme chovat se bratrsky k některým lidem, stvořeným podle Božího obrazu. Postoj člověka k Bohu Otcí a postoj člověka k bratřím lidem tak těsně souvisí, že Písmo praví: ‚Kdo nemiluje, Boha nepoznal‘ (1 Jan 4,8). [...] Církev tedy zavrhuje jako cizí Kristovu smýšlení jakoukoli diskriminaci nebo jakékoli utiskování lidí pro jejich rasu nebo barvu pleti, sociální postavení nebo

³⁶ „Obvinění Židů ze zabití Krista se objevuje velmi brzy, už v Novém zákoně (Mt 27,25; Sk 2,36; 1Te 2,15-16). První zaznamenané obvinění z bohovraždy, tedy že zabitím Krista Židé zabili Boha, nacházíme až ve druhém století u Melitóna, biskupa ze Sard. [...] Obvinění se objevuje i v homiliích a spisech Jana Zlatoústého, Augustina a Luthera.“ – FRYOVÁ, Helen P. (uspořádala), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: Kalich/Vyšehrad, 2003, s. 26–27.

³⁷ „První navržené znění textu ohledně problematiky Židů, které rozpracovávalo především postavení izraelského lidu v dějinách spásy, bylo vyhotoveno již na podzim roku 1961.“ – KÜHN, Ulrich, *Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967, s. 142.

náboženství. “ Skutečnost, že vztahy katolické církve k jiným náboženstvím – na rozdíl od jejího vztahu k jiným křesťanským vyznáním – nelze uchopit právně závaznými kanonickoprávními normami, nemůže znamenat, že by se církev mohla libovolně vzdát svého závazku, daného koncilními usneseními a dosavadními snahami papežů. Je to paradoxně samo misijní úsilí církve, které potřebnost vzájemných vztahů s vyznavači jiných náboženství vyžaduje, jak to vyjádřil Jan Pavel II. v čl. 57 encykliky *Redemptoris missio*: „Vím, že nemálo misionářů a křesťanských společenství v těžké a často ne správně pochopené cestě k dialogu vidí jedinou možnost vydat upřímné svědectví Kristu a velkodušně sloužit lidem, a chtěl bych je povzbudit, aby vytrvali ve víře a lásce i tam, kde jejich úsilí nenachází ani sluchu, ani odpovědi.“³⁸

Literatura

- Bible – Český ekumenický překlad. Bible kralická*, Praha: Česká biblická společnost, 2008.
- Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- FRYOVÁ, Helen P. (uspořádala), *Čítanka židovsko-křesťanského dialogu*, Praha: Kalich/ Vyšehrad, 2003.
- HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*, Praha: Kalich, 1988.
- HRBEK, Ivan, *Korán*, Praha: Odeon, 1991.
- CHAJRÍ, Šajch Fadlulláh, *Islám*, Praha: Ikar, 2001.
- JEDIN, Hubert, *Storia della Chiesa – Volume VI: Riforma e controriforma*, Mialno: Jaca Book, 1993.
- KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromata I*, Praha: Oikoumenh, 2004.
- KROPÁČEK, Luboš, *Duchovní cesty islámu*, Praha: Vyšehrad, 1993.
- KROPÁČEK, Luboš, *Odmítnout nenávisť*, in: *Revue prostor 69/70 – Máme se bát islámu? Západ a islám*, s. 17–24.
- KÜHN, Ulrich, *Die Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1967.
- KÜNG, Hans, ESS, Josef van, *Křesťanství a islám*, Praha: Vyšehrad, 1998.
- KÜNG, Hans, STIETENCORN, Heinrich von, *Křesťanství a hinduismus. Na cestě k dialogu*, Praha: Vyšehrad, 1997.
- KUSCHEL, Karl-Josef, *Spor o Abrahama. Co Židy, křesťany a muslimy rozděluje a co je spojuje*, Praha: Vyšehrad, 1997.
- LESSING, Gotthold Ephraim, *Moudrý Nathan. Drama o 5 dějstvích*, Praha: Československé divadelní a literární jednatelství, 1954.

³⁸ *Redemptoris missio...*, s. 64.

- MENDEL, Miloš, *Muslimové a jejich svět. O víře, zvyklostech a smýšlení vyznavačů islámu*, Praha: Dingir, 2016.
- MESSORI, Vittorio, *Giovanni Paolo II – Varcare la soglia della speranza*, Milano: Mondadori editore, 1994.
- RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2008.
- Redemptoris missio. Encyklika Jana Pavla II. o stálé platnosti misijního poslání ze 7. prosince 1990*, Praha: Zvon, 1994.
- PAPEŽ FRANTIŠEK, apoštolská exhortace *Evangelii gaudium*, Praha: Paulínky, 2014.
- SCHATZ, Klaus, *Všeobecné koncily. Ohniska církevních dějin*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2014.
- STÖRIG, Hans Joachim, *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- VESELÝ, Rudolf, *Na okraj „Světa islámu“*, in: TAUER, Felix, *Svět islámu Dějiny a kultura*, Praha: Vyšehrad, 2006, s. 423–444.
- WAHLEOVÁ, Hedwig, *Současné perspektivy křesťansko-židovského dialogu*, in: *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Společnost křesťanů a Židů v nakladatelství Vyšehrad, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 170–178.
- ZBAVITEL, Dušan, MERHAUTOVÁ, Eliška, FILIPSKÝ, Jan, KNÍŽKOVÁ, Hana, *Bohové s lotosovými očima. Hinduistické mýty v indické literatuře tří tisíciletí*, Praha: Vyšehrad, 1997.

ISLAM IN BRAZIL

*Agnes Christian Chaves Faria Alexandrovna Dybova*¹

Abstract: This paper aims to present an overview of Islam presence in Brazil since the beginning of the Brazilian history to the current events, which are causing an intense diaspora. We show the changes of the statistical data since the beginning of the 2000's to the last few years, even as the cultural changes, the new fears and the urban changes caused by increase of the conversions.

Keywords: Islam; Brazil; Muslims; IBGE; history; conversion; Anti-terrorism law.

Some historians state that since the discovery of Brazil in 1500, there are registrations of the Muslim presence in Brazil. Pedro Álvares Cabral would be followed in his expedition by Muslims Chuhabidin Bin Májid and the navigator Mussa Bin Sáte.² After they appear, there are reports in the end of the sixteenth century, with the arrival of the Inquisition. Processes and reports of the Holy Office refer to the presence of these Muslims, describing their practices and behaviors.³

Inquisition acted forcing the conversion of the Muslims to Christianity and the change of names. The Inquisitorial courts punished with capital punishment the worshippers considered heretics and those who refused to accept the new order. As result, few records remained of the presence of these Muslims in the initial stage of the colonization.

The greater contingent of Muslims who arrived to Brazil were the slaves, from beginning of the slave trade in the mid-sixteenth century. It is estimated that through the slave trade 3 to 4 million black people were brought from Africa to Brazil. The enslavement process reached individuals educated, literate, many with administrative, commercial or military experience, other

¹ Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

² Al-JERRAHI, Sheik Muhammad. História da presença Islâmica no Brasil. Available in: <http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos___Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html> Access in SEP 09, 2016. Although there is no complete list of crew members.

³ As referências: Primeiras Visitações do Santo Ofício às Partes do Brasil – Denúncias de Pernambuco (1593 – 1595), do Visitador Heitor Furtado de Mendonça; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cartório da Inquisição, Códice nº 130, com edição especial do editor Paulo Prado, série Eduardo Prado, São Paulo, 1929.

from aristocratic origins. This way, the Muslims among them brought the traditions, knowledge, way of life and yearnings of freedom inherent to religion.

Arriving at Brazil, as slaves, away from Islamic centers and schools, the lack of freedom and the impositions of the slave masters were factors that led the religious practice to a criticism situation. In an effort for maintenance of the traditions, they sought to, although in a secret way, organize education processes. Even facing the communication difficulties and the controls of the slave masters, they promoted literacy and recovery of the text of the Holy Qur'an and hadiths (traditions of the Prophet - saws), from record of what was memorized.

The resistance to enslavement has manifested itself since the trade beginning, by mid-sixteenth century. The slaves fled from their masters and formed fugitive communities who protected each other. The Portuguese government called "quilombo" any grouping with more than six fugitive slaves. The first "quilombo" recorded appeared in Bahia, in 1575.

The Muslim slaves were converted to Catholicism by masters and were called "mouriscos";⁴ but this forced conversion only contributed for them to become even more united in their religious practice.

The continuity of the slave trade caused, from eighteenth and nineteenth centuries, in which there was expressive representativeness of people arising from Central Sudan, the arrival at Brazil of new groups of Muslims, literate and trained.

Blacks Muslims from Sudan are described this way by author Arthur Ramos in his book "Introdução à Antropologia Brasileira":⁵ "They were tall, robust, strong and hardworking. They used, as the other blacks Muslims, a small goatee, had regular and austere life, did not mix with the other slaves."

They were called "malês", which means teachers, educators, in Arabian. They organized the restoration of the Islamic religion among the slaves, from records in their memory of the Holy Qur'an and the traditions of the Prophet Muhammad (saws). They promote, even in a secret way, literacy and memorization activities of the holy text. Even facing opposition and persecution of the slave masters, they wrote pamphlets, communicated in Arabian, and organized themselves appointing lawyers and judges in their communities.

⁴ CARDOSO, Rodrigo. Os caminhos do Islã no Brasil (21 de fevereiro de 2014), Istoé MAGAZINE. Consulted in September 03, 2016.

⁵ RAMOS, Arthur. Introdução à Antropologia Brasileira, v. 2 (Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943/1947).

Some got the manumission, for having learned an occupation, as for example carpentry, or for another reason. Among those who get the freedom, some travelled to Africa, seeking to reestablish the contact with the Islamic centers in their origin countries. There is no extensive documentation about these activities, because due to suppression, all was made in secrecy. Even so, records and circumstantial evidences remained to support the thesis that some communication was partially established. As example, we can mention, having as reference the research of Paul E. Lovejoy: “Abd- al Rahman al-Baghdadi al-Dimashqi went to Rio de Janeiro in 1865 and became acquainted with clandestine Muslims living there, he stayed two years to train local Muslims in the rituals and rules of Islam.”⁶

The “malês” were the great causers of the freedom rebellions and movements. They were trained, with organization capacity, and motivated by Islamic ideals of freedom and resistance to tyranny, and mobilized their peers in several rebellions. The beginning of the nineteenth century was marked by a sequence of rebellions reporting the increasing tension atmosphere and the nonconformity with the enslavement status. The main rebellions occurred in the following months and years: May 1807; January 04, 1809; February 1810; February 1814; January and February 1816; June and July 1822; August and December 1826; April 1827; March 1828 and April 1830.

In January 25, 1835, a rebellion erupts with great proportions, and became known as “Malês War”. The rebellious walked the streets of the capital of Bahia State, attacked the pace of the province President, invaded barracks, faced war troops and frigates anchored in the port. They were completely subdued by government forces. Some historians mark the notable movement organization, so that it may be observed the *Jihad Fi Sabilillah* (“effort by Allah cause”) during the rebellion. The rebellion was important for weakening of the slave system, but its main leaders, when captured in battle, were returned to African continent, because the militaries feared that if they were killed, the faith of the fighters would increase.

From “malês” rebellion, the Islamic rebellion began to suffer a severe suppression. It was understood as wild religion that incited the rebellion in the black slaves, in that time considered beings without human soul. For mindset of the time, there was no need to in right to freedom, justice, life, religion or dignity for beings without soul.

⁶ Al-JERRAHI, Sheik Muhammad. História da presença Islâmica no Brasil. Available in: <http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos___Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html> Access in Dec 09, 2016. Loc. Cit.

After 1835, many Muslims were tried in special court, some sentenced to death. Many of them were deported to Africa as a way to reduce their influence among the enslaved blacks. Those who escaped to death or deportation were forced, to survive, to remain in hiding.

The new contingent of Muslims, these of Arabic origin (Syrians, Lebanese, Palestinians), started to arrive at Brazil in the end of the nineteenth century and beginning of the twentieth century. The abolition of slavery, in 1888, and the difficulty of the blacks, now freed, to adapt to the salaried work, the need of labor for agriculture and specialized labor in a spring industrialist activity, led to a government policy of encouragement to immigration. By the end of 1940's, Brazil received around 5 million immigrants. Most of them were Italian, Portuguese, Spanish, Japanese, but also, on a smaller scale: Syrians, Lebanese, Palestinians and other.

As analyzed Gilberto Freyre in his book "Casa-Grande e Senzala":⁷

The fact of the matter is that Mohammedan Negroes brought to Brazil from that African area which had been most deeply penetrated by Islamism were culturally superior not only to the natives, but to the great majority of white colonists – Portuguese and the sons of Portuguese, with almost no education, some of them illiterate, most of them semi-literate.

The first Arabs of Syrian origin to immigrate to Brazil were Christian, looking for new life opportunities moving away from Ottoman Empire. Due their passport identify them as Turkish, they began to be known in Brazil as Turkish, although they had Arab origin. This confusion continues until today, in the colloquial language the people of Arab origin are called Turkish in Brazil.

Later, from beginning of the twentieth century, began to arrive Muslim Arabs. They arrived at Brazil motivated to make a fortune and return to their original land. In the beginning of the twentieth century, the names of the Muslims were translated to Portuguese or wrote with Portuguese words, transforming the "Taufik" and "Taufil" in "Teófilo" and "Mohammed" in "Manuel"; which avoids the draft of an ongoing chronology of the Islamic presence in Brazil. Initially, they worked with small commerce, as street vendors, being called "peddlers". They spread for all country selling goods like combs, perfumes, hygiene products, trinkets and utensils in general. With the success of their work, in few years they established in small businesses, warehouses and even small fabric industries. The prosperity acquired attract-

⁷ FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala, editora Global. 47 ed. 2003.

ed new Arab immigrants, who found the first immigrants fixed and big business, which made their integration easier, not only in commercial terms, but also in the learning of the Portuguese language. Later, they worked with bigger scale business and industry.

The Muslim immigrants who arrived to the country in the beginning of the twentieth century, although they have been received with hospitality and full freedom by Brazilian people, they found adverse situations to the practice of their religion. Among these conditions, we can mention: Brazil is a country of Christian majority, without mosques and religious centers to gather them. The behavior difference in the country, not only in cultural terms, but also religious. The lack of Islamic centers and schools. The arduous daily struggle to survive and be prosperous in a strange country. The dispersion by several states of the big country. Thus, these factors not only become difficult the religion practice, as well as avoided that was transmitted an education within the Islamic ideals to their children. Also due to these factors and to increasing adaptation of the new generations to Brazilian environment, the Arabic language became less and less used by descendants, making the transmission and reception of the cultural and religious inheritance even more difficult.

In a reaction effort to the loss of religious and cultural identity, the Arab community begins the organization of religious centers and charity associations, and the construction of mosques and schools. The starting pole of this process was São Paulo City, and, later, its example was followed by Islamic communities in the other regions of the country.

In 1927, the Muslim Palestinian Welfare Society (*Sociedade de Bem-Estar Palestina Muçulmana*) was founded in São Paulo, which, with the arrival of other people followers of Islam, had its name changed in 1929 to Muslim Welfare Society (*Sociedade do Bem-Estar Muçulmano*).

From 2000 to 2010, there was an increase of 29.1% Muslims in Brazil, according to IBGE.⁸ “The Census 2010, from IBGE, states that there is around 30 thousand religion practitioners in the country, but the Federation estimates that total number of faithful has increased from 600 thousand in 2010 to around 800 thousand to 1.2 million in 2015.” Possible influence of the soap opera “The Clone”,⁹ from 2001.

⁸ BBC Brasil, de 17 setembro de 2015. Available in <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150911_mesquitas_saopaulo_cc> Access in SEP. 09, 2016.

⁹ WIKIPEDIA. Available in <https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Clone> Access in Sep 09, 2016.

In Rio de Janeiro, for instance, currently the Friday sermon is not in Arabic, but in Portuguese, due to strong presence of Senegalese and people from other nationalities of the West and Austral Africa. Probably, more one data that hinders the quantification of this presence among us. Thus, if IBGE estimates less than 40 thousand followers of the Islamic religion in Brazil, the Brazilian Islamic Federation evaluates that this community has around 1.5 million in faithful.

The number of mosques and mussalas (Islamic prayer rooms) in São Paulo São Paulo grown around 20% in 2015, boosted by arrival of refugees and conversion of Brazilian people, according to Federation of Muslim Associations of Brazil (Federação das Associações Muçulmanas do Brasil - Fambras).

From current 30 Islamic centers in the State – which houses the biggest Muslim community of the country –, five were opened from January to September 2015. Last year, only one was opened.

The growth in São Paulo shows the increase of Islam practitioners in Brazil, which has not yet been quantified. Currently, there are 102 Islamic prayer centers across the country.

Ali Hussein El Zoghbi, Vice-President of Fambras, states to BBC Brasil:¹⁰

There is no scientific survey (about the Muslim number in the country), but we will begin to develop this because was very evident that there is an increase based in this immigrant flow coming from several regions of the Middle East and African countries.

Most part of the Brazilian Muslims live in São Paulo and Paraná States (Foz do Iguaçu), but there are significant communities in Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Minas Gerais and Mato Grosso do Sul States. Majority of these Muslims are Syrians and Lebanese immigrant descendants, who have established residency in the country in the First World War, in the imminence of the dissolution of the Ottoman Empire. However, great part of the Muslims are from Palestine, Morocco, Egypt and Africa. Brazil also received a significant quantity of refugees from Israeli conflicts. Currently, the country received many refugees from Syria.

According to IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics) data, 83.2% Muslims are self-declared white, 12.2% brown, 3.8% black, 0.8% Eastern and 0.04% indigenous. Almost the entirety of the Brazilian Muslims (99.2%) live in urban centers. Although 60% Brazilian Muslims are men, seven at each ten new converted to Islam are women. O habit to wear the typical

¹⁰ BBC Brasil, September 17, 2015. Available in <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150911_mesqitas_saopaulo_cc> Access in Sep 09, 2016. Loc.Cit.

clothing of the religion has been growing in the country. In 2008, 60% of the Muslim women wore the hijab; currently, more than 90% wear. Half of the new faithful are women divorced, separated or who had children.

Islam in Brazil

For leaders, Islamic institutions and scholars of religion, there were about 1.5 million Muslims in the country. Official data, however, are more modest.

Year: Number of men in Brazil:

1991: 13,353 men

2000: 16,232 men

2010: 21,042 men

Year: Number of women in Brazil:

1991: 9,097 women

2000: 11,007 women

2010: 14,124 women

Total: Men and Woman in Brazil:

1991: 22,450

2000: 27,239 (Increase of 21%)

2010: 35,167 (Increase of 29%)

Source: IBGE.

Mosques:

Year: Number of Mosques:

2005: 70 mosques

2014: 115 mosques

Source: Islamic National Union (União Nacional Islâmica)

Sheiks:

The number of Muslim's leaders and foreigners that can speak Portuguese had increased.

Year: Fluent in Portuguese:

2004: 5

2014: 15

Year: Born in Brazil:

2004: 3

2014: 7

Source: Islamic National Union (União Nacional Islâmica)

Cities where the number of Brazilian's Muslim are increasing:

Rio de Janeiro:

Immigrants from the Middle Eastern or descendant of them:

Year:

2003: 2014:

50% 15%

Brazilian without Muslim's origin:

2003: 2014:

50% 85%

Salvador:

Immigrants from the Middle Eastern or descendant of them:

Year:

2003: 2014:

50% 10%

Brazilian without Muslim's origin:

2003: 2014:

10% 90%

São Bernardo do Campo:

Immigrants from the Middle Eastern or descendant of them:

Year:

2003: 2014:

85% 70%

Brazilian without Muslim's origin:

2003: 2014:

15% 30%

Source: Islamic National Union (União Nacional Islâmica)

Islam in the world:

The Islamic community is the second largest on the planet.

Ethnic and regional religions: 5.9%, 405 million.

Judaism: 0.2%, 14 million

Others religions: 0.8%, 58 million

Christianity: 31.5% of the population, 2.2 billion of adepts.

Islamism: 23.2%, 1.6 billion.

Without religion: 16.3%, 1.1 billion.

Hinduism: 15%, about 1 billion.

Buddhism: 7.1%, 488 million.

Source: Pew Research Center (2012)

Bibliography: ISTOÉ Magazine

Edition number: 2452 02.12

The paths of Islam in Brazil

The increased of the number of mosques in Brazil, of Sheiks that can speak Portuguese now and of Brazilians that are at the top of the hierarchy of Islamic centers, this explains the expansion of Muslims in Brazil.

The strength of women

For each 10 religious conversion in Brazil, 7 are women.

In 2008, 60% of the Muslim's women used the hijab. Actually, between 90% and 95% of them, use.

For each 10 women that take up this cause, 50% of them are divorced, women that had a love relationship or have children.

Islam and Terrorism in Brazil

In the recent events involving radical Muslims in several place of the world, there are suspicions that not all Islamic people who arrive at Brazil come to work here and live peacefully.

From 3 cases reported, none was confirmed for any Islamic group:

- 1- Case Realengo's massacre (Rio de Janeiro) in 2011: young (name: Wellington Menezes de Oliveira), 24, killed 11 students in a school in the neighborhood of Realengo, in Rio de Janeiro. The suicide letter described a Muslim/Christian burial, but he did not attend any Muslim center.¹¹
- 2- Case Adléne Hicheur (physics professor of UFRJ) in 2016: he was convicted of terrorism in France where executed the sentence. But in 2016 he visited subversive Islamic sites and the Ministry of Justice and Citizenship authorized deportation claim requested by Federal Police. The university stated against the deportation, but even so he was deported from Brazil.¹²

¹¹ Procedure number of breach of telephone secrecy: 0105100-53.2011.8.19.0001. Available in <<http://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MII30946,11049-Justica+do+RJ+autoriza+quebra+do+sigilo+eletronico+de+Wellington>> Access in Sep. 09, 2016 e <<http://www.angelux.com.br/blog/2011/04/noticias-tj-rj-juiza-autoriza-quebra-do-sigilo-eletronico-de-wellington-menezes-de-oliveira/>> Access in Sep. 09, 2016.

¹² Number of the administrative procedure: 08211.000666/2016-60. Available in <<http://www.escaador.com/diarios/DOU/secao-2/2016-07-21?page=29>> Access in Sep. 09, 2016.

3- Case Hastag Operation (2016 Rio Olympic Games) first information on terrorism based on Anti-Terrorism Law. Law No. 13,260, March 16, 2016. Messages via apps: Telegram and email.¹³

In this paper, the population changes caused by Islamic migratory flow, conversions and some of their consequences were shown.

Literature

Al-JERRAHI, Sheik Muhammad. História da presença Islâmica no Brasil. Disponível em <http://www.masnavi.org/jerrahi/Artigos___Palestras/Historia_da_presenca_Islamica_/historia_da_presenca_islamica_.html>. Access in Sep 09, 2016.

CARDOSO, Rodrigo. Os caminhos do Islã no Brasil (21 de fevereiro de 2014), Istoé Magazine. Consulted in September 03, 2016.

RAMOS, Arthur. Introdução à Antropologia Brasileira, v. 2 (Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943/1947).

Francirosy Ferreira, Anthropology professor from the Department of Social Psychology from São Paulo and author of “Olhares Femininos sobre o Islã: Etnografias, Metodologias e Imagens”. São Paulo, Aderaldo & Rothschild Editores Ltda., 2010.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala, Editora Global, 47 edition. 2003.

RAMOS, Arthur. Introdução à Antropologia Brasileira, v. 2 (Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1943/1947).

MONTENEGRO, Sílvia Maria; BENLABBAH, Fátima. Muçulmanos no Brasil: comunidades, instituições, identidades. Rosário: UNR Editora, 2013.

Primeiras Visitações do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denúncias de Pernambuco (1593 – 1595), do Visitador Heitor Furtado de Mendonça; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Cartório da Inquisição, Códice nº 130, com edição especial do editor Paulo Prado, série Eduardo Prado, São Paulo, 1929.

BBC Brasil, de 17 setembro de 2015. Available in <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150911_mesquitas_saopaulo_cc> Access in Sep 09, 2016.

WIKIPEDIA. Available in <https://pt.wikipedia.org/wiki/O_Clone> Access in Sep. 09, 2016.

Procedure number of breach of telephone secrecy: 0105100-53.2011.8.19.0001. Available in <<http://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MI130946,11049-Justica+do+RJ+autoriza+quebra+do+sigilo+eletronico+de+Wellington>> Acesso em 09 dez. de 2016 e

¹³ Procedure Number of the Criminal Prosecution: 5046863-67.2016.4.04.7000 (Electronic Procedure - E-Proc V2 - PR Federal Courts of the 4th Region – Paraná). Original: 5037445-08.2016.4.04.7000 (Electronic Procedure - E-Proc V2 - PR). Date of Notice of Violation: 09/16/2016 10:18:43. Available in <<http://www.mpf.mp.br/pr/sala-de-imprensa/noticias-pr/mpf-denuncia-oito-pessoas-no-ambito-da-operacao-hashtag>> Access in Dec 09, 2016.

<<http://www.angelux.com.br/blog/2011/04/noticias-tj-rj-juiza-autoriza-quebra-do-sigilo-eletronico-de-wellington-menezes-de-oliveira/>> Access in Sep 09, 2016.

Number of the administrative procedure: 08211.000666/2016-60. Disponível em <<http://www.escavador.com/diarios/DOU/secao-2/2016-07-21?page=29>> Acesso em 09 Sep. de 2016.

Procedure Number of the Criminal Prosecution: 5046863-67.2016.4.04.7000 (Electronic Procedure - E-Proc V2 - PR Federal Courts of the 4th Region – Paraná). Original: 5037445-08.2016.4.04.7000 (Electronic Procedure - E-Proc V2 - PR). Date of Notice of Violation: 09/16/2016 10:18:43. Available in <<http://www.mpf.mp.br/pr/sala-de-imprensa/noticias-pr/mpf-denuncia-oito-pessoas-no-ambito-da-operacao-hashtag>> Access in Sep. 09, 2016.

ISLAM V EURÓPE – MEDZI TRANSKULTURALITOU A TERORIZMOM¹

Michaela Moravčíková²

Abstrakt: Príspevok je venovaný problematike islamu v Európe v širších súvislostiach zlyhania multikulturality a hľadania nového modelu kultúrnej a nábožensky heterogénnych spoločností. Pripomína dejinné mílniky Európy v súvislosti s islamom. Načrtáva problematiku náboženského extrémizmu a terorizmu v súvislosti s islamom.

Kľúčové slová: Európa, islam, náboženstvo, štát, kultúra, terorizmus

Abstract: The paper focuses on the issue of Islam in Europe in the wider context of multiculturalism and the search for a new model of cultural and religiously heterogeneous societies. It reminds of the historic milestones of Europe in connection with Islam. It outlines the issue of religious extremism and terrorism in connection with Islam.

Keywords: Europe, islam, religion, state, culture, terorizm

Úvod

Európa je kontinent celkom nevšednej mnohorakosti. V gréckej mytológii patrilo meno Európa dcére kráľa Fenície.³ Zeus premenený na býka ju uniesol na fenické pobrežie a potom odviezol na Krétu, kde z nej urobil kráľovnú a matku kráľov minoskej dynastie. Nielen pre historikov je táto legenda vyjadrením pohybu, ktorý dopravil z Východu na Západ, zo semitského Blízkeho východu k svetadielu bez mena národy a prvky civilizácie západnej Ázie. Európu tiež možno charakterizovať ako zem prístahovalcov, Keltov, Germánov, Hunov, Bulharov, Avarov, Maďarov či Mongolov. Premiestňovanie národov, migrácie a nájazdy spôsobovali napätie, ktoré viedlo v rôznych obdobiach k expanziám,⁴ k najrôznejším stretom spôsobov života a tradícií. Aj dnešok na starom kontinente je charakterizovaný stretávaním sa a aj stretmi s inými spôsobmi života, s inými tradíciami a hodnotami. Islam nie je pre

¹ Vedecký príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0254/16 Financovanie cirkví a náboženských spoločností.

² Právnická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.

³ Súčasný Libanon.

⁴ Adlebert, Jacques. *Dejiny Európy*. Bratislava: Mladé letá, 1997. S. 9 – 29.

Európu neznámou skúsenosťou, stretnutia a strety s moslimami ju formovali podobne ako interakcie s inými náboženstvami.

Islam v dejinách starého kontinentu

Byzantská ríša sa vojensky stretla s moslimami ešte pred rokom 636, kedy zvíťazili pri Jarmúku, ľavom prítoku Jordánu, nad silnou byzantskou armádou a ovládli Damašok, Jeruzalem a sýrsko-palestínsku oblasť. Na jar v roku 711 umajovský miestodržiteľ Ibn Nusajr poslal na európsky kontinent prieskumný oddiel pod velením Tárika Ibn Zajáda. Dnešný Gibraltár, Džabal Tárik alebo Tárikova skala po ňom nesie meno. V lete už moslimovia parazili vojsko vizigótskeho kráľa Rodriga a v nasledujúcich piatich rokoch získali pre kalifát prakticky celý Pyrenejský polostrov. Nasledujúcich osemsto rokov tu bol islam prítomný a oblasť sa stala známou pod názvom Al Andalúz, Andalúzia. V 9. – 11. storočí zásadnejšie prenikli do južného Francúzska a odtiaľ až na územie dnešného Švajčiarska. V roku 891 obsadili hory a záliv v oblasti Saint Tropéz, kde sa na dlhšie obdobie usídlili v pevnosti Fraxinet,⁵ a odkiaľ podnikali výboje do Provensálska a Languedocu. Okrem Pyrenejského polostrova dlhodobejšie obsadili moslimskí Arabi najjužnejšie výbežky európskeho kontinentu. V roku 649 obsadili Cyprus, neskôr Krétu, začiatkom 8. storočia Sardíniu a Maltu. Najvýznamnejšou moslimskou dňžavou v oblasti Stredomoria bola až do 11. storočia Sicília a Kalábria. Po storočí dobývania sa v polovici 8. storočia kalifát prestal teritoriálne rozširovať. Všetky islamizované územia boli ovplyvnené liturgickým jazykom kalifátu – arabčinou, ktorá sa na niektorých územiach presadila aj ako hovorová reč. V 9. storočí sa džihád mečom takmer vytratil z praxe a aj zo súdobých učení, a na čas prevládla rôznorodá hospodárska spolupráca včítane obchodu s otrokmi.⁶

Od deväťdesiatych rokov 11. storočia sa kresťanský Rím odhodlával oslobodiť z rúk Saracénov⁷ „Boží hrob“, riešiť spoločenské problémy a posilniť svoje pozície voči Byzancii prostredníctvom križiackych výprav. V roku 1095 pápež Urban III. vyzval k oslobodeniu Svätej zeme a východných kresťanov spod moslimskej nadvlády. Po ceste do Svätej zeme križiaci rabovali a zakla-

⁵ Dnes La Garde-Freinet.

⁶ Mendel, Miloš, Ostrňanský, Bronislav, Rataj, Tomáš. *Islám v srdci Evropy. Vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. S. 19 – 30.

⁷ Pomenovanie pre „pohanských moslimov“ (vojaci islámských dynastií vo východnom Stredomorí), ktoré pravdepodobne pochádza z gréckeho označenia arabského kmeňa Sarakov.

dali vlastné štátiky. Popri náboženských pohnútkach existovali v radoch križiakov aj celkom odlišné motívy pre účasť vo výpravách. V roku 1099 križiaci dobyli a vyplienili Jeruzalem. Križiacke vojská neboli najsvetlejšou stránkou západoeurópskych dejín⁸ a križiacke miništáty najreprezentatívnejšími vzorkami európskych hodnôt, až kým ich sultán Saláh ad-Dín Ibn Jusúf al-Ajjúbí (Saladin) v roku 1187 neporazil a nedobyl Jeruzalem späť. Nasledujúce križiacke výpravy už nemali veľký vplyv na zmenu pomerov v oblasti.

V západnej Európe bol islam vytlačený z Granady v roku 1492, aby prešiel cez Balkán a osmanskú Vysokú Portu, ako sa označovala moslimská moc usadená v byzantskom Konštantínopole premenovanom na Istanbul po jeho obsadení Osmanmi v roku 1453. Už od roku 1345 osmanské jednotky pravidelne operovali na európskej pôde, neraz aj v symbióze s byzantským cisárom. Neskôr, v rokoch 1359 – 1361, obsadili vojská sultána Murata I. Tráciu a o dva roky neskôr prenikli do bulharských nížin. V roku 1365 ustanovili Osmani za svoje hlavné mesto na istý čas Drinopol. Na Kosovom poli 15. júna 1389 porazili spojené ozbrojené skupiny srbských kniežat. Toto turecké víťazstvo posilnilo postavenie osmanského štátu a na päť storočí významne poznamenalo historické osudy národov a etník juhovýchodnej Európy. Pre západnú Európu a Rusko vytvorilo trvalú politickú situáciu „tureckého nebezpečenstva“. V roku 1521 padlo do tureckých rúk uhorské mesto Belehrad a o päť rokov neskôr Uhorské nížiny.⁹ Po víťaznej bitke pri Moháči v septembri 1526 Turci dobyli Budín, Pešť a okolité kraje. Uhorsko sa zredukovalo na Kráľovské Uhorsko s Bratislavou ako centrom až do roku 1686. Od 16. storočia mala Osmanská ríša¹⁰ čisto islamský charakter Božieho štátu, teokracie, v ktorej vládli sultáni Osmanskej dynastie. Po porážke Osmanov pri Viedni v roku 1683 už bola upadajúca moc sultánov zjavná a v 19. storočí sa ríša stala „chorým mužom na Balkáne“ a začala definitívne upadať. Dodnes sú rôzne právne inštitúty zavedené v Osmanskej ríši, najmä vo vzťahu k nemoslimom predmetom výskumu a hodnotení, či už ide o imperiálne administratívne členenie v podobe milletov, životnú prax pod moslimskou nadvládou dhimmí, systémy devširme či timar.

⁸ Armstrongová, Karen. *Islam*. Bratislava: Ikar, 2002. S. 131 – 133.

⁹ Mendel, Miloš, Ostránský, Bronislav, Rataj, Tomáš. *Islám v srdci Evropy. Vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. S. 39 – 49. Islam bol v podobe moslimov v Uhorsku prítomný už niekoľko storočí pred vznikom Osmanskej ríše. Kupci a obchodníci, moslimovia, navštevovali už Veľkú Moravu. Prvá väčšia skupina moslimov sa v Uhorsku usadila až s príchodom staromaďarských kmeňov. Drobný, Jaroslav. *Islám v stredovekom Uhorsku*. In *Historická revue*. 7/2015, r. XXVI, s. 44.

¹⁰ Existujúca od roku 1281 do roku 1923.

Treba pripomenúť dlhé trvanie, vývoj a vnútorné premeny samotnej Osmanskej ríše, ako aj to, že jej moderné dejiny zahŕňajú aj zrovnoprávnenie všetkých obyvateľov bez ohľadu na náboženskú a etnickú príslušnosť v roku 1839 a zrušenie „dane z hlavy“ z roku 1856 s primárnou snahou, nepochybne, zabrániť decentralizácii či rozpadu ríše. Zdá sa však, že myšlienka koexistencie náboženstiev tu neodolala výzvam modernej doby.¹¹ Dnes je Turecko skloňované v súvislosti s resakralizáciou či islamizáciou spoločnosti. Súčasný prezident a bývalý trojnásobný turecký premiér Recep Tayyip Erdogan je známy svojím zanietením pre islam, ktorý pre neho predstavuje primárnu identitu, a sekularizmus vníma ako ochranu náboženstva pred štátnymi zásahmi, sekulárnym má byť podľa neho štát, nie však jednotlivec. Turecké mešity sa v poslednej dobe čoraz väčšmi podobajú na osmanské külliye, komplexy s rôznymi náboženskými a spoločenskými funkciami,¹² čo je len jeden z mnohých reštaurovaných osmanských symbolov v dnešnom Turecku. V rámci európskej integrácie Turecko prejavilo záujem o členstvo v únii, na čo Európa odpovedala rôznymi výzvami na zmenu tureckého štátu. Dnes, zdá sa, stojí Európa pred mnohými výzvami Turecka.

Náboženské oživenie

Druhá polovica 20. storočia bola v mnohých geografických oblastiach poznamenaná ústupom sekularizmu a vzostupom nacionalistických hnutí, neraz s veľmi pevnou väzbou na náboženstvá a náboženských lídrov. Predstavovali a predstavujú ich aj rôzne organizácie charakteristické militantizmom a doslovnou lektúrou posvätných textov alebo ich účelovo skresleným výkladom. Svety rôznych náboženstiev a kultúr sa vždy navzájom prelínali. Kresťanstvo z malého územia na Blízkom východe rýchlo prenikalo do rôznych oblastí Európy, Afriky, na Ďaleký východ. Islam sa z nevelkého územia na Arabskom polostrove rozšíril do Afriky, a následne podobne ako kresťanstvo takmer do celého sveta. Tomáš Halík tvrdí, že naša doba veľmi urýchlila a prehĺbila tento civilizačný proces. Teilhard de Chardin ho pred viac ako polstoročím nazýval planetarizáciou. Dnes sa preň ustálil názov globalizácia.¹³ Istý čas, predovšetkým po druhej svetovej vojne, sme boli sociológ-

¹¹ Taglia, Stefano. Náboženství v Osmanské říši. In. Gebelt, Jiří a kol. *Ve stínu islámu. Menší nová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016. S. 49.

¹² Pirický, Gabriel. Islám na Bosore. In. *Historická revue*. 7/2015, r. XXVI, s. 38.

¹³ Halík, Tomáš. *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*. Praha: NLN, 2006. S. 242.

mi náboženstva ubezpečovaní, že náboženstvo postupne stratí svoj význam a verejný charakter. Malo zostať stáť pred bránami tovární. Napokon sa ale sekularizačné tézy sociológov stali samonaplňujúcim proroctvom. V modernom svete je náboženstvo ústrednou, možno najcentrálnejšou silou, ktorá ľudí motivuje a mobilizuje. To, čo je pre ľudí rozhodujúce nie je politická ideológia alebo mocenský záujem. To, s čím sa ľudia identifikujú a za čo zomierajú je viera, rodina, pokrvstvo a presvedčenie.¹⁴ Nepochybne sú tieto hodnoty pretkané neraz aj územnými spormi, problematcky vytýčenými hranicami, hospodárskymi a politickými záujmami. Náboženstvo však vytvára hlbinný, niekedy aj neuvedomelý rozmer mnohých antagonizmov a konfliktov medzi etnickými a záujmovými skupinami.¹⁵

Ak je religiozita jednoznačným atribútom ľudstva, je tiež prítomná v úrovniach organizácie spoločnosti, vo vzťahoch, ktoré sa formujú medzi ľuďmi v kontexte najrôznejších skupín, do ktorých patria. Náboženstvo presahuje jednotlivca a ovplyvňuje široké sféry kolektivity v jej najrôznejších prejavoch, od jadrovej rodiny až k medzinárodnej komunite, a na tejto ceste prirodzene zahŕňa aj štát. Náboženstvo je tiež súčasťou sociability človeka, ktorá sa v medziludských vzťahoch riadi aj kritériami náboženskej povahy. Od dôležitosti náboženstva v spoločnosti závisí potreba regulovania náboženstva zákonom, pretože práve zákony stanovujú pravidlá pre vzťahy medzi jednotlivcami a skupinami vo všetkých oblastiach spoločenského života. Ak náboženstvo nie je obmedzené do individuálneho rozmeru a je prítomné v kolektívnych prejavoch ľudskej spoločnosti, potom zákon, ktorého najvyšším cieľom je zabezpečiť spravodlivosť a bezpečnosť v medziludských vzťahoch, musí vo vzťahu k náboženstvu zohrávať regulačnú úlohu. Pre tento účel môže využívať sankcie a používať donucovaciu politickú silu, ktorú ma k dispozícii.¹⁶ Z hľadiska funkcionálneho ponímania náboženstva, ktoré akcentuje sociálnu úlohu, býva náboženstvo považované za antropologickú či kultúrnu konštantu. Neexistuje a zrejme nikdy ani neexistovala spoločnosť bez náboženstva. V tých spoločnostiach, kde význam a vplyv tradičných náboženstiev slabne, ich úlohy, alebo aspoň niektoré ich aspekty, preberajú iné

¹⁴ Huntington, Samuel, *P. Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers, 2001. 445 s.

¹⁵ Bilgrami, Akeel. *Secularism, Identity, and Enchantment*. Harvard: Harvard University Press, 2014. 416 s.

¹⁶ Bacelar Gouveia, José. Náboženská svoboda a vláda práva v ústavním státě: portugalská zkušenost. In *Náboženství a veřejná moc v zemích Evropské unie*. Praha: Ministerstvo kultury České republiky, 2009. S. 162.

inštitúcie a sociálne siete.¹⁷ Zvláštnym fenoménom sú politické náboženstvá, vyjadrené predovšetkým totalitnými režimami, ale aj iné funkcionálne alternatívy náboženstva. Špecifickým je jav, ktorý sociológ Robert Bellah¹⁸ a ďalší teoretici nazývajú „Civil Religion“ – „občianske náboženstvo“.

Sekulárny Západ sa pokúsil oddeliť náboženstvo od verejného života ako prevenciu nebezpečného spojenia náboženstva s mocou. Pokúsil sa vytlačiť náboženstvo len do súkromnej sféry jednotlivcov. Zo svojej povahy však náboženstvo tvorí srdce každej kultúry, preto nemôže byť oddelené od iných dôležitých súčastí kultúry každej spoločnosti, akou je aj politická kultúra. Do istej miery sa táto osvietenecká snaha uplatnila v civilizačnom okruhu utvorenom kresťanstvom. Iné náboženstvá zväčša nemajú cirkev ako inštitúciu, ktorá by mohla reprezentovať náboženský život, vytvárala spoločnosť veriacich a bola pritom zreteľne oddelená od štátu. Príslušníci iných veľkých náboženstiev zväčša chápu svoju náboženskú identitu iným spôsobom než členstvom v cirkvi. Náboženstvo je u nich súčasťou každodenného života určuje ráz spoločnosti, neraz vytvára jej štruktúru a hierarchiu. Často tiež vytvára predstavu o štátnej autorite a jej vyjadrení. Mnohé pokusy o sekularizáciu tradičných spoločností priniesli celú škálu výsledkov.

Ak sme predtým spomenuli, že v dnešnom Turecku sme svedkami resakralizácie či islamizácie spoločnosti, možno očakávať, že k podobným dynamikám bude v rôznej miere dochádzať aj v iných oblastiach, Európu nevyvímajúc. Je to tak preto, lebo tradičné cirkvi na Západe strácajú monopol na náboženský život a národné štáty zasa strácajú monopol na politický život. Do politického aj náboženského života vstupujú veľké nadnárodné a nadkonfesné globálne pôsobiace inštitúcie, ako aj siete nových hnutí, iniciatív a médií. Pod vplyvom globalizácie sme účastníkmi najväčšej kultúrnej revolúcie v dejinách ľudstva, ktorá mení celý kultúrno-sociálny kontext pôsobenia náboženských a politických inštitúcií. Modifikuje sa ich úloha v spoločnosti a aj ich vzájomný vzťah. Toto má veľký dopad na vzťah náboženstva a moci a vzťah náboženstva a násilia. Samotné posvätno (sacrum), prítomné vo všetkých náboženstvách, to, ktoré presahuje človeka, má vzťah k moci. Politická sila má skutočnú moc, keď disponuje symbolmi, ktoré korešpondujú s hlbokými, v nevedomí zakorenenými motívmi ľudského správania sa. Vzbudzujú rešpekt, autoritu a lojalitu. Takáto politická sila disponuje akou-

¹⁷ Halík, Tomáš. *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpéľivosť v setkání víry s nevírou*. Praha, NLN, 2007. S. 180 – 181.

¹⁸ Bellah, Robert, Nelly. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago, University of Chicago Press. 1992. 222 s.

si aurou posvätna. Každú svetskú moc, zdá sa, najviac posilňuje sakrálny či prorocký prvok, odvodzovanie autority a moci od Boha alebo posvätnej skutočnosti. K takejto politickej moci patrí aj možnosť disponovať násilím.

Alexis de Tocqueville tvrdil, že demokracia a slobodná spoločnosť bytostne potrebujú odvodzovať svoj pôvod od náboženstva. Kým diktatúra môže násilím prinútiť občanov rešpektovať zákony, slobodná spoločnosť je odkázaná na vnútornú etickú motiváciu ľudí, ktorú po stáročia systematicky zvedľovali práve náboženstvá. Pokušenie moci v tomto prípade znamená úsilie o zbožštenie seba samého, zbožšňovanie nositeľov moci, priznávanie im väčšieho vplyvu než v skutočnosti majú mať. Osnovou tragického spojenia náboženstva a násilia sú situácie, keď sa autority v snahe udržať si moc alebo nadobudnúť väčšiu moc, než im prináleží, pokúšajú transformovať svoj úrad, postoje alebo ideológiu na náboženstvo. Predilekčným miestom takýchto procesov sú elity a inštitúcie, ktoré sa postavili do úlohy morálnych strážcov tradície, a prestávajú svoje poslanie chápať ako službu. Často sa to deje pod vplyvom nesprávneho chápania a uplatňovania sociálnej spravodlivosti, oslobodzovania jednej skupiny spod nadvlády inej, snahy „viesť“ „svoj ľud“. Týmto aktivitám prirodzene nechýbajú silné emócie, razancia a odhodlanie.¹⁹

Niekoľko poznámok k fenoménu terorizmu

Pojem teror pochádza z latinského slova „terre“ a znamená vystrašiť. Aj keď sa v spisbe vyskytol aj skôr, v Európe sa rozšíril najmä počas francúzskej buržoáznej revolúcie, v období vládnutia francúzskych jakobínov, ktorí sa usilovali eliminovať veriacich kresťanov z verejného života, respektíve zo života vôbec. Považovali ich za fanatikov. Podobným spôsobom ich nasledovali sekulárne režimy ako nacizmus a komunizmus,²⁰ ktoré radikálne odmietali judeokresťanskú tradíciu. Zneužitie politickej ideológie alebo náboženstva obsahuje takmer rovnaké postupy a nástroje. Bruce Hoffman, popredný odborník na terorizmus, píše: „Až do 19. storočia poskytovalo náboženstvo jediné ospravedlnenie terorizmu. S príchodom nových ideologických smerov, rozpadu tradičných monarchistických zriadení, nových pozícií a úloh občana a štátu a objavením nových pojmov a konceptov ako napr. nacionaliz-

¹⁹ Halík, Tomáš. *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*. Praha: NLN. 2006. S. 265 – 267.

²⁰ Aron, Raymond. *Opium intelektuálů*. Praha: Kosmas, 2011. 360 s.

*mus a sebautváranie národa, sa spoločenský život na určitý čas značne sekularizoval.*²¹ S istou dávkou zjednodušenia môžeme povedať, že terorizmus je fenomén, ktorý využíva rôzne formy násilia na dosiahnutie svojich cieľov. Ide o politické násilie zamerané na vlády, ktorého cieľom je určitá zmena prostredníctvom vytvárania atmosféry strachu. Destabilizuje spoločenskú situáciu a vzťahy, narúša prirodzený životný rytmus, spôsobuje škody na majetku, zdraví a ľudských životoch.

V minulom storočí bol terorizmus väčšmi spájaný s etnikami a územnými požiadavkami než otázkami náboženstva, aj keď ide vo všetkých prípadoch o otázky hodnôt, identity, vlastných koreňov a budúcnosti. Na európskom kontinente išlo najmä o systematické snahy organizácií ako Írska republikánska armáda alebo Baskicko a jeho sloboda. Tieto militantné organizácie sa usilovali o získanie nezávislosti územia, na ktorých žili príslušníci menšiny. Ešte v skoršom období išlo o štátny alebo revolučný teror, ktorý mal buď posilniť štátnu autoritu, alebo ju rozložiť a nastoliť iné zriadenie alebo iné vedenie. Dnes svet sužujú najmä teroristické ataky, ktoré súvisia s náboženským extrémizmom, čo prirodzene vyvoláva reakcie krajnej pravice a následne pravicový extrémizmus. Územia mimo európskeho kontinentu, ktoré v rôznej miere „odolávajú“ sekularizácii, sú naďalej sužované nacionalistickým terorizmom, pričom je v mnohých prípadoch spojený s náboženským extrémizmom. Špecifické oblasti sú do rôznej miery vystavené krajne ľavicovým hnutiam, ktoré disponujú štátnou mocou.

Cieľom terorizmu, ako sme už načrtli, je zmena systému. K nemu má dôjsť revolučným procesom, ktorý teroristické akcie vyprovokujú. V súčasnosti je cieľom aj upútanie pozornosti svetových médií. V oboch prípadoch sú akousi podmnožinou jednorazové ciele, napríklad likvidácia konkrétnych osôb alebo symbolov (World Trade Centre), výmena zajatcov alebo ústupky vlád. Koordinované teroristické útoky na USA, ktoré sa uskutočnili 11. septembra 2001 zmenili dejiny terorizmu a zaostrili pozornosť svetovej verejnosti na islam a náboženský terorizmus. V úsilí o pochopenie novej situácie sa pozornosť nielen bezpečnostných analytikov, ale aj akademikov obrátila na mechanizmy zneužívania náboženstva.

Aj keď náboženské konflikty siahajú hlboko do minulosti, v modernej dobe ich aktéri využívajú zbrane hromadného ničenia a sú široko traktované elektronickými médiami a sociálnymi sieťami. Samotné teroristické organizácie využívajú aj elektronické médiá a sociálne siete, čo vedie nielen

²¹ Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University press, 2006. S. 84.

k rýchlemu šíreniu informácií, ale aj k rýchlejšiemu verbovaniu stúpcov, k networkingu tých, čo páchajú teroristické činy, a aj k novým fenoménom – informačnej vojne a hybridnej vojne.

Islam medzi multikulturalitou, transkulturalitou a terorizmom

Krach multikulturalizmu, ktorý azda najvýraznejšie verbalizovala nemecská kancelárka Angela Merkelová prinútil sociálnych vedcov, aby sa primkli k rozpracovávaniu dokonalejšieho konceptu spoločnosti, ktorá by dokázala odpovedať na jej kultúrnu a náboženskú heterogenizáciu. Možno konštatovať, že predovšetkým islam v Európe podrobil multikulturalizmus skúške, ktorú neustál a zároveň predstavuje výzvu k novému prístupu ku kultúrnym a náboženským menšinám. Ak multikulturalizmus nechával odlišné kultúry v jednej spoločnosti (spoločensko-politickom usporiadaní) žiť vedľa seba, potom interkulturalizmus ako jav je založený na výmene kultúrnych skúseností a spolupráci. Koncept interkulturality hľadá prostriedky, pomocou ktorých by sa kultúry navzájom mohli akceptovať a komunikovať spolu. Počíta s predpokladom, že čím intenzívnejšie sú interkultúrne kontakty, tým precíznejšie je vzájomné poznanie a pravdepodobnejšia možnosť eliminácie alebo aspoň predchádzanie konfliktov. Aj keď je interkulturalizmus²² v súčasnosti akoby „objavený“, vo vedeckých prácach sa pojem interkulturalizmus začal používať koncom päťdesiatych rokov dvadsiateho storočia v USA. Hlavným podnetom boli povojnové migračné vlny prisťahovalcov do Ameriky, najmä do USA, ktoré umocnili už i tradične rôznorodú spoločnosť pozostávajúcu z ľudí z rôznych častí sveta a pochádzajúcich z rôznych kultúr. V tomto prostredí sa za prirodzené považovalo, že „iní“, príslušníci odlišných kultúr sú zdrojom obohatenia. Ďalším dôvodom záujmu bola migračná vlna, ktorá prešla Západnou Európou, zvlášť v deväťdesiatych rokoch minulého storočia, ale i jej skoršie a menej rozsiahle varianty, a podobne ako v Amerike, úsilie zamedziť radikálnym prejavom rasizmu. Interkulturalizmus akceptuje a rešpektuje rozdiely. Vytvára prostredie, kde rôzne kultúry nielen koexistujú, ale aj ovplyvňujú jedna druhú, navzájom sa rešpektujú a spolu tvoria

²² V identickom význame ako pojem interkulturalita sa v novších prácach používajú aj pojmy hybridita, hybridizácia alebo kultúrny synkretizmus. Označujú ale skôr miešania kultúr. Pojem transkulturalita označuje situáciu, kedy sú už kultúry navzájom prepojené, ale má na mysli predovšetkým výmenu.

nový dynamický priestor pre ľudské spolužitie. Ide o snahu o spojenie kultúr pri nachádzaní spoločných prvkov a pri súčasnom vyzdvihovaní jedinečných odlišností s cieľom zachovať ich identitu. Interkulturalizmus je spätý s dialógom, aj z hľadiska sémantiky nás prefix „inter“ upozorňuje na aktivitu medzi dvomi či viacerými aktérmi, ktorá má byť interakciou, pohybom smerujúcim k zdieľaniu, vzájomnej výmene, účasti, reciprocite, otvorenosti a ochote dávať. Interkulturalita je pojem označujúci koncept hľadania spôsobu koexistencie odlišných kultúr, spôsobu komunikácie medzi nimi, pričom vychádza z predpokladu, že čím sú interkultúrne kontakty intenzívnejšie, tým dôkladnejšie je vzájomné poznanie a pravdepodobnejšia eliminácia konfliktov. Výsledkom by mala byť transkulturalita, stav vzájomnej prepojenosti kultúr, zdieľania hodnôt. Transkulturalita do istej miery predpokladá integráciu kultúr a zároveň kultúru integrácie, jednotu v mnohosti. Počíta s rozmanitými prienkami a prechodmi medzi formami a spôsobmi spoločenskej životnej činnosti.

Islam je nielen náboženstvom, ale tiež civilizáciou. Podľa formuly troch „D“ – dín, dunjá, dawla (náboženstvo, svet, štát) predstavuje súčasne zákon, morálku, životný štýl a kultúru.²³ V druhej polovici 20. storočia sa islamský svet, po jeden a pol storočí najväčšieho mocenského oslabenia začal rozmáhať, pričom nové samostatné islamské štáty vybudovali svoje štátne právo na islamskom práve, vznikli islamské republiky a fenomén islamského socializmu.²⁴ Moslimovia v komunistických štátoch, si podobne ako nemoslimovia, taktiež reálne uvedomovali iba verbálne proklamovanie ľudských práv v krajinách za železnou oponou. Ďalší vývoj a modernizácia moslimských spoločností znamenala tiež konfrontáciu islamu a modernity na úrovni ideí i viery. Ťažko presne určiť, aké faktory najviac prispeli k masovému rozšíreniu Mohamedovej teológie, k trvácnosti islamu a myšlienky moslimskej teokracie. Aj keď je možné na súčasnej islamskej náboženskej scéne sledovať islamských tradicionalistov, fundamentalistov, islamistov, panislamistov, integristov, sekularistov i modernistov, liberálnych modernistov i reformistov, prevládajú konformisti opierajúci sa o sunnitskú teológiu a dogmy rozpracované v období vrcholného stredoveku, nepochybne našu pozornosť najväčšmi zaujímajú saláfisti. Islam je náboženstvo, ktoré sa podobne ako iné náboženstvá usiluje o dosiahnutie absolútnosti a univerzálnosti, snaží sa o uplatnenie neobmedzeného vplyvu na všetky aspekty pozemskej existen-

²³ Müller, Zdeněk. *Islám*. Praha: Svoboda, 1997. S. 37.

²⁴ Mendel, Miloš. *Islamská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. Brno: Atlantis, 1994. S. 183 – 184.

cie moslimov a kladie jeden z najväčších dôrazov na zákonodarnú povahu zjaveného slova, čo súvisí s tým, že ide o „náboženstvo sociálne, nie individualistické“,²⁵ ktoré sa zároveň stalo štátnou ideológiou. Západ oproti tomu zdôrazňuje slobodu jednotlivca a individuálne odlišnosti. Moslimskí učenici svoje náboženstvo niekedy zvyknú označovať za jednotu dogiem, práva a kultúry. Právny systém pritom v skutočnosti zahŕňa i celú dogmatiku do zákonnej povinnosti viery. Obsahuje celú oblasť vzťahov človeka k Alahovi, druhým ľuďom a prestupuje všetky oblasti života.²⁶ Univerzálny systém predstáv a pravidiel, podľa ktorých sa moslimovia správajú, zahŕňa ekonomické, sociálne, duchovné a morálne princípy, pričom základnou premisou je, že čin, ktorý je podľa kritérií islamu nemorálny, nemôže byť v žiadnom prípade legálny.²⁷ Západné liberálno-demokratické spoločnosti sú oproti tomu založené na oddelení sakrálnej a profánnej sféry. Otázkou zostáva, akou mierou sa ktorý systém prispôsobí, aby došlo k sociálnej kohézii a pokojnému spolunažívaniu.

Teroristické ataky sú odmietnutím rôznych javov a spôsobov života na Západe, ako aj hodnotovo rôzne hodnotiteľných pokusov o interakciu s islamským svetom. Zdá sa, akoby vývoj dával za pravdu Huntingtonovmu konceptu stretu civilizácií,²⁸ ktoré sú dnes reprezentované predovšetkým teroristickou sieťou Al-Qaida a Islamským štátom a konceptom neokonzervatívneho krídla republikánskej pravice v USA. M. Mendel píše, že v oboch prípadoch ide o koncepty napájané z tradícií skripturalizmu, doslovnej interpretácie koránskych a biblických textov a z názorov evanjelikálnych denominácií južanského a stredo západného protestantizmu a anarchistických postojov islamských radikálnych hnutí, strán a skupín. V oboch prípadoch ide o fundamentalistické varianty oboch veľkých monoteistických náboženstiev,²⁹ ktoré vstúpili na pôdu medzinárodnej politiky a rozpúťali „vojnu dobra a zla“. Nebezpečenstvo konfrontácie tak spočíva v nezvládnutej a nepredvídateľnej iracionalite, emotívnosti metafor a ideologických argumentov, ochote istej časti spoločnosti podporiť a vykonať teroristický čin, ktorý

²⁵ Hrbek, Ivan. Muhammad a Korán. In Hrbek, Ivan. *Korán*. Praha: Odeon, 1991. S. 100.

²⁶ Kropáček, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003. S. 117.

²⁷ Moravčíková, Michaela. *Ludské práva, kultúra a náboženstvo*. Praha: Leges. S. 90 – 93.

²⁸ Huntington, Samuel. *Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001. 447 s.

²⁹ Islam v súlade jeho politickosti vo svojej podstate. Čo sa týka amerického radikálneho protestantizmu, ten do politiky razantne vstúpil spolu s nástupom George W. Busha do úradu prezidenta v roku 2001.

bude nahliadaný ako prospešný pre „vec islamu“. ³⁰ Zdá sa, že úpadok Islamského štátu pod vplyvom vojenských akcií, hospodárskych počinov, diplomacie a napokon aj prístupu obyvateľstva v rôznych kružniciach jeho akčného rádia, európske prístupy a napokon neustále a menej viditeľné snahy spoluvytvárajúce univerzálne princípy spravodlivosti nám dávajú nádej na opatrný optimizmus, že vývoj sa napokon môže uberať aj iným smerom než k nevyhnutnému stretu civilizácií. Proaktívny prístup všetkých zúčastnených je však nevyhnutný.

Záver

Náboženstvá dnes predstavujú ideológie tým väčšími, čím väčšími sa snažia presadiť svoju normativitu a etické nároky vo verejnej sfére. Stávajú sa preto stratégiami politického boja a motívom súperenia v sociálnom aj politickom priestore. Kľúčovým sa zdá byť postoj k všeobecným hodnotám a hodnotám vlastným len svojej civilizácii, svojmu kultúrnemu okruhu alebo vlastnej náboženskej tradícii. Politizácia náboženstva znamená predovšetkým nadradovanie vlastných náboženských hodnôt hodnotám všeobecným (ľudské práva, rovnosť, nediskriminácia). Ospravedlnenie nadradenia čiastkových hodnôt hodnotám všeľudským pochádza od náboženských lídrov a ich vysvetľovania vierouky. Takmer vo všetkých posvätných textoch, Bibliu a Korán nevyvímajúc, nájdeme pasáže nabádajúce k násiliu. Rovnako v nich nájdeme aj ústrednú myšlienku mieru a súcitu. Posolstvá obsiahnuté v posvätných textoch predpokladajú úctu k iným, úctu k ľudskému životu, uznanie odlišností v prejavoch, ale pritom rovnakej ľudskej dôstojnosti. Znamená to aj uznanie práv iných, vytvorenie podmienok pre koexistenciu viacerých náboženstiev. Protihodnotou sú povinnosti a občianska a mravná zodpovednosť. ³¹

Miera prítomnosti náboženstiev a ich prejavov vo verejnej sfére sú najmä v modernej dobe široko a intenzívne diskutovanou témou. Súvisí to najmä s diskutovanou mierou sekulárnosti spoločností pod vplyvom globalizácie a migrácií. Najvýraznejšími symbolmi týchto diskusií sú dnes azda burka a burkiny. Vynikajúco ilustrujú mnohorakosť výkladov duchovného života a jeho prejavov navonok. Snaha o redukciu možnosti pluralitného vý-

³⁰ Mendel, Miloš. S. Islamizmus. Výzva pre svet 21. storočia. *Historická revue*. 7/2015, r. XXVI, s. 62.

³¹ Yacoub, Joseph. *Au nom de Dieu! Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain*. Paris: Jean-Claude Lattès, 2002. S. 21.

kladu posvätných textov vedie k fundamentalizmu. Je to tendencia k eliminácii rôznych výkladov náboženstva a špecifická obrana proti modernosti. Stavia sa proti tradícii reinterpretácie posvätných textov rigidnosťou. Predstavuje zaostávanie v minulosti, neochotu k rastu a vývoju. Svoje videnie sveta kladie do protikladu k realite okolitého sveta a interpretuje ho ako vojnu dobra a zla. Pomýlenosť takejto interpretácie spočíva nie v samotnej vierouke, v konkrétnom náboženstve a jeho prejavoch, ale v patologickom ponímaní človeka, ktorý je vyznávačom iného alebo žiadneho náboženstva.

Antiteroristické úsilia na Západe nútia k premýšľaniu o vzťahu k bývalým kolóniám.³² Vo veľkej miere ide totiž o krivdy a výčitky z krajín, ktoré boli donedávna kolóniami európskych koloniálnych mocností, a z ktorých sa pokúšajú čerpať svoju legitimitu stúpenci „teroristického krídla“ islamu. Núti nás tiež k premýšľaniu o nových podobách vzťahov medzi štátmi s väčšou a menšou politickou a vojenskou mocou patriacich k rôznym kultúrnym okruhom s rôznymi záujmami, surovinové nevyňímajúc. Globalizácia a migrácia sú tiež výzvou pre tradičné islamské spoločnosti, aby spoznávali Západ nie cez prizmu zúženého chápania rozdielov, bez predsudkov, ale v komplexnosti a s pozitívnymi úmyslami, čo nepochybne podmieňuje rozvoj sekulárneho vzdelávania oboch pohlaví a všetkých vrstiev týchto spoločností. Je tiež úlohou Západu diferencovať medzi partikulárnymi dynamikami smerujúcimi k terorizmu a kultúrnymi a náboženskými odlišnosťami.

Literatúra

Adebert, Jacques. *Dejiny Európy*. Bratislava: Mladé letá, 1997. 429 s.

Armstrongová, Karen. *Islam*. Bratislava: Slovart, 2002. 263 s.

Aron, Raymond. *Opium intelektuáľů*. Praha: Kosmas, 2011. 360 s.

Barša, Pavel. *Západ a islamismus. Střet civilizací nebo dialog kultur?* Brno: CDK, 2001. 188 s.

Bellah, Robert, Nelly. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago, University of Chicago Press. 1992. 222 s.

Bilgrami, Akeel. *Secularism, Identity, and Enchantment*. Harvard: Harvard University Press, 2014. 416 s.

Drobný, Jaroslav. Islám v stredovekom Uhorsku. In. *Historická revue*. 7/2015, r. XXVI, s. 44 – 47.

³² Ferro, Marc. *Dějiny kolonizací. Od dobývání až po nezávislost. 13. – 20. století*. Praha: NLN, 2007. 503 s.

- Ferro, Marc. *Dějiny kolonizací. Od dobývání až po nezávislost. 13. – 20. století*. Praha: NLN, 2007. 503 s.
- Gebelt, Jiří a kol. *Ve stínu islámu. Menšinová náboženství na Blízkém východě*. Praha: Vyšehrad, 2016. 444 s.
- Halík, Tomáš. *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*. Praha: NLN, 2006. 279 s.
- Halík, Tomáš. *Vzdáleným nablízku. Vášeň a trpělivost v setkání víry s nevírou*. Praha, NLN, 2007. 256 s.
- Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*. New York: Columbia University press, 2006. 456 s.
- Hrbek, Ivan. Muhammad a Korán. In Hrbek, Ivan. *Korán*. Praha: Odeon, 1991. 399 s.
- Huntington, Samuel, P. *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Praha: Rybka Publishers, 2001. 447 s.
- Lincoln, Bruce. *Holy terors. Thinking about Religion after September 11*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. 142 s.
- Kropáček, Luboš. *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském so-usedství Evropy*. Praha: Vyšehrad, 1999. 284 s.
- Kropáček, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha: Vyšehrad, 2003. 283 s.
- Mendel, Miloš, Ostránský, Bronislav, Rataj, Tomáš. *Islám v srdci Evropy. Vliv islámské civilizace na dějiny a současnost českých zemí*. Praha: Academia, 2007. 500 s.
- Mendel, Miloš. *Islámská výzva. Z dějin a současnosti politického islámu*. Brno: Atlantis, 1994. 230 s.
- Mendel, Miloš. S. Islamismus. Výzva pre svet 21. storočia. *Historická revue*. 7/2015, r. XXVI, s. 59 – 65.
- Moravčíková, Michaela. *Ludské práva, kultúra a náboženstvo*. Praha: Leges, 2014. 248 s.
- Müller, Zdeněk. *Svaté války a civilizační tolerance*. Praha: Academia, 2005. 131 s.
- Pirický, Gabriel. Islám na Bosore. In. *Historická revue*. 7/2015, r. XXVI, s. 34 – 38.
- Yacoub, Joseph. *Au nom de Dieu! Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain*. Paris: Jean-Claude Lattès, 2002. 307 s.

