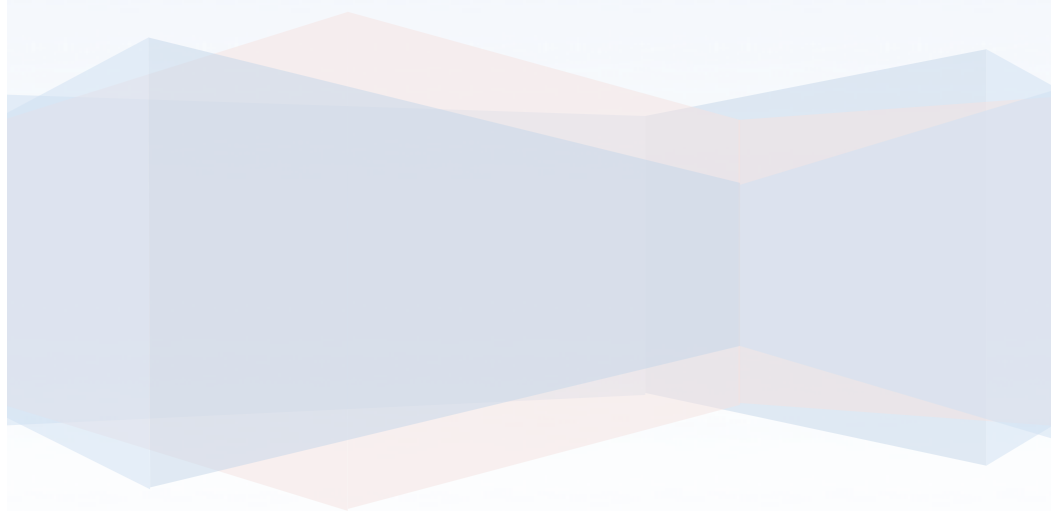


# Rodina, konflikt a možnosti mediace

Slávka Michančová – Lenka Pavlová (eds.)



# **Rodina, konflikt a možnosti mediacie**

Slávka Michančová – Lenka Pavlová (eds.)

Název: **Rodina, konflikt a možnosti mediace**  
Vydává: **ESI, o.p.s., Evropský smírčí institut**  
Adresa sídla: Zámek Křtiny čp. 1, 679 05 Křtiny  
Vydání: 1.  
Rok vydání: 2011  
Editori: ThDr. Mgr. Slávka Michančová, PhD.  
JUDr. Lenka Pavlová, Ph.D.  
Recenzenti: doc. Kamil Kardis, PhD.  
JUDr. Mária Marinicová, PhD.  
JUDr. Renáta Dolanská  
ISBN 978-80-260-1466-9



# OBSAH

|                                                                                                                      |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Kdy začíná lidský život? .....</b>                                                                                | <b>5</b>   |
| Augustin Svoboda                                                                                                     |            |
| <b>Manželstvo a fenomén rodiny v historickom kontexte<br/>a súčasnosti .....</b>                                     | <b>11</b>  |
| František Čitbaj                                                                                                     |            |
| <b>I divorzi nelle chiese ortodosse e le loro conseguenze per la<br/>chiesa cattolica .....</b>                      | <b>25</b>  |
| Jiří Dvořáček                                                                                                        |            |
| <b>Sociálne a psychické dopady zamlčaného zločinu .....</b>                                                          | <b>68</b>  |
| Slávka Michančová                                                                                                    |            |
| <b>Domáce násilie optikou ženy-matky .....</b>                                                                       | <b>78</b>  |
| Slávka Michančová                                                                                                    |            |
| <b>Potenciálne bariéry implementácie restoratívnej<br/>spravodlivosti u veriacich kresťanov .....</b>                | <b>89</b>  |
| Slávka Michančová                                                                                                    |            |
| <b>Mediace ve fondu ohrožených dětí: možnosti evaluativní<br/>rodinné mediace .....</b>                              | <b>116</b> |
| Robin Brzobohatý                                                                                                     |            |
| <b>Účast dětí na mediaci rodičů .....</b>                                                                            | <b>125</b> |
| Lenka Holá                                                                                                           |            |
| <b>Le esperienze con l'affidamento condiviso e le controversie<br/>dei genitori per i minori .....</b>               | <b>137</b> |
| Giovanna Di Bartolo                                                                                                  |            |
| <b>Mediálne perspektívy mediácie .....</b>                                                                           | <b>143</b> |
| Gabriel Paľa                                                                                                         |            |
| <b>Mediace ve zdravotnictví a možnosti jejího využití<br/>v jednotlivých fázích poskytování zdravotní péče .....</b> | <b>157</b> |
| Anna Loskotová, Jitka Loskotová, Lenka Pavlová                                                                       |            |

# Kdy začíná lidský život?

Augustin Svoboda

Lidský život, tak jako život jiných živých organismů, s výjimkami nepohlavního rozmnožování, začíná splnutím gamet, pohlavních buněk. Od tohoto okamžiku je pak zřejmá kontinuita života až do okamžiku smrti. Zdálo by se, že jsou to dostatečné odpovědi na otázku, položenou v názvu přednášky. A přece je tato stále otázka aktuální, právě proto, že se ptáme na počátek lidského života – víme totiž, že fenomén člověka přesahuje jeho biologickou podstatu, a tak se vynořují další otázky: kdy je vytvořena biologická individualita embrya, kdy je lidský plod oduševněn, kdy vzniká jeho psychická, či sociální či právní osobnost a co ji všechno determinuje. Biologie lidské reprodukce, relativně nový vědecký obor, poskytuje další a další náměty k otázkám: je život vznikající *in vitro* stejně kvalitní, jako život vzniklý *in vivo*? Není to jen embryonální tkáň jako obdoba tkáňových kultur? Jak je to s individualitou embrya, když se může tato tkáň dělit či spojovat? Může být lidský život konzervován? Jaký má status zmrazené lidské embrya?

Tyto a podobné otázky zneklidňují sice jen malou část lidské společnosti, tím však se jejich závažnost nezmenšuje. Lékaři, právníci, filosofové či teologové by měli mít po ruce racionální argumenty pro kvalifikovanou odpověď na otázku začátku lidského života. To proto, aby mohli lidský život chránit, zajišťovat mu potřebná práva, respekt či úctu.

Ve své přednášce chci podat či spíše shrnout nejnovější poznatky o biologické stránce počátků lidského života: soudím, že biologie embrya sama poskytuje dostatek důkazů pro shora uvedené tvrzení, že **lidský život začíná oplozením vajíčka spermií**, že **každé embryo je biologicky jedinečné** a že **život člověka je kontinuálním procesem od okamžiku oplození až do smrti**.

## Individualita gamet

Lidské gamety, tak jako gamety jiných živočichů, vznikají zvláštním buněčným dělením, meiózou. Zárodečné mužské buňky spermatogonie, se mitoticky dělí po celou dobu reprodukční aktivity muže. Některé

ze spermatogonií vstupují do meiózy, která vede ke zralým pohlavním buňkám, spermii. Oogonie, ženské zárodečné pohlavní buňky, se množí ve vaječníku pouze v embryonálním období, od 3. měsíce do porodu. Ještě v období intrauterinního vývoje vstupují oogonie do začátku meiózy, která je pak na dlouhou dobu přerušena. Pokračuje až po nastoupení puberty, a to postupně, ve zrajících folikulech. Meióza se dokončí až v okamžiku spojení vajíčka se spermii.

V průběhu meiotického dělení probíhají 3 geneticky významné procesy: haploidizace genomu (redukce počtu chromosomů na polovinu), crossing-over a segregace chromosomů. **Crossing-over a segregace chromosomů jsou rekombinační procesy, které zajistí genetickou individualitu každé gamety.** Např. dvě sady chromosomů v lidské spermatogonii mohou dát vznik  $2^{23}$  kombinovaných sestav chromosomů v haploidních spermii. Vezmeme-li v úvahu představbu chromosomů v průběhu crossing-over, je téměř jisté, že **neexistují 2 spermie se stejnou sestavou forem genů.** Podobně je téměř jisté, že se nevyskytnou 2 vajíčka s naprosto stejným genomem.

### Oplození a individualita zygota

Při oplození vniká do vajíčka pouze jedna spermie. Po penetraci spermie do vajíčka se dokončí meioza jádra vajíčka. V cytoplazmě se formuje ženské prvojádro, v němž je nyní 23 chromosomů, tj. haploidní počet. Z hlavičky spermie se diferencuje mužské prvojádro, rovněž s haploidním počtem chromosomů. Podle zastoupení jednoho z heterochromosomů ve spermii (X nebo Y) je určeno pohlaví zygoty a celého organismu, tedy ženská kombinace XX nebo mužská XY. V obou prvojádrech dochází v krátké době po oplození k replikaci DNA. Zdvojené chromozomy mužského a ženského prvojádra se smíchají a nastává první dělení zygoty - vznikají 2 blastomery a tím je zahájeno rýhování vajíčka.

Splynutím geneticky jedinečných gamet vzniká také **geneticky jedinečná zygota.** Jestliže každá z gamet má  $2^{23}$  možností kombinace chromosomů, tak počet možných variant chromosomálních kombinací v zygotě se dá vyjádřit číslem  $2^{46}$ , což je 14-místné číslo, asi 70 bilionů. Tento počet tedy mnohonásobně převyšuje počet obyvatel naší planety a je **důkazem biologické jedinečnosti každého člověka.**

## Další vývoj zygoty a jeho specificky lidský charakter

Rýhováním vajíčka je zahájen sled buněčných dělení, který bude probíhat pod stálou kontrolou autoregulačních mechanismů vlastně až do smrti člověka. V průběhu tohoto individuálního vývoje se bude realizovat **specificky lidská genetická informace** geneticky jedinečné zygoty. Nedávno bylo zjištěno, že již v průběhu 1. dne po oplození se začíná čist genetická informace zygoty, což je jasný důkaz počátku její samostatné existence.

První rýhovací dělení proběhne asi 30 hod. po oplození. Každá z obou blastomer se opět dělí, až se vytvoří morula, tvořená 12-16 blastomery a pak blastocysta. Z vejcovodu, kde se dosavadní vývoj odehrával, se dostává blastocysta do děložní dutiny, kde dochází k jejímu uhnízdění do děložní sliznice. Implantace embrya do děložní sliznice je skončena do konce 2. týdne po oplození, tj. zhruba ve 14. dni stáří zárodku.

V následujících dnech probíhají další a další buněčná dělení, buňky se diferencují (specializují) jak morfologicky tak i funkčně, přesouvají se z jednoho místa na druhé a dokonce celé soubory buněk programově odumírají. Prostorová organizace buněk vede k vytváření tkání a orgánů, embryo se postupně proměňuje na plod a porodem novorozence začíná jeho postnatální vývoj. Způsob utváření zárodečných listů a formování tkání a orgánů je fylogeneticky konzervován, takže po morfologické stránce jsou časná embrya savců či obratlovců velmi podobná. Jisté ovšem je, že se **v lidské zygotě od počátku odvíjí specificky lidský vývojový program a nenarodí se nic jiného, než člověk**. Je jasné, že pro jeho další rozvoj je třeba ještě další péče, jak ostatně o mláďata jiných vyšších živočichů, ale rozhodně se nenarodí „živočich“, jak odeznělo před časem v jedné polemice v denním tisku (LN 26.7.2004).

Embryogeneze je tedy programována. Jaký způsobem se však program uskutečňuje? Zcela jistě to není prosté kopírování či postupný růst podle nějakého vzoru (homunkulus), ale vývojová mechanika, tak jako celá kniha života, je dána pouze v receptech, v genech zygoty a buněk z ní vzniklých. Embryo tedy nevzniká náhodnými interakcemi molekul nebo buněk. Jeho postupný vývoj se ani nepodobá vlně padajících kostek domina. Je téměř jisté, že jsou to signální molekuly z buněk embrya, které interagují s genetickou informací jiných embryonálních buněk a řídí její expresi včetně produkce dalších signálních molekul pro následující vývojový krok. Klíčovou vlastností je schopnost buněk se dělit a plasticita vlastností embryonálních buněk, ze kterých

může vzniknout podle potřeby jakákoliv specializovaná buňka. Experimentální embryologové jsou dnes již schopni tuto vývojovou plasticitu uchovat a případně využít i v buňkách pěstovaných in vitro, v tzv. kmenových buňkách.

Ve světle těchto poznatků se zdá přinejmenším nepochopitelné, že se někteří badatelé pokoušejí definovat vývojovou individualitu embrya na základě objevení se některých skupin buněk či tkáně. Jedním z takových kritérií je ukončení implantace embrya do děložní sliznice, tj. zhruba ve 14. dnu stáří zárodku, nebo objevení se neurální destičky ve stejné době. Vyvíjející se zygotu označují dokonce termínem preembryo, jako kdyby embryo vzniklo teprve po 14-denním vývoji zygoty. O tuto definici vývojové individuality se pak v některých státech opírá legislativa, která v tomto intervalu dovoluje jako eticky přístupné různé manipulace se zárodkem, včetně experimentálních zásahů (např. odběr jedné blastomery pro preimplantační DNA diagnostiku), a také jeho destrukci pro izolaci embryonálních kmenových buněk. Z toho, co bylo uvedeno o jednotlivých krocích ve vývoji zygoty, je zřejmé, že každé dělení, každý přesun buněk, každá diferenciační změna je novou skutečností, novou kvalitou a tedy skončení nidace či organizace buněk do neurální ploténky nejsou kvalitativně odlišné od předcházejících stadií. 14. den po oplození jako období vzniku lidské individuality nebo jiné časové údaje, vyznačující objevení se jiných kritérií „lidskosti“ embrya nebo plodu, jsou naprosto uměle stanoveny.

Jedním z dalších argumentů pro názor, že lidský zárodek není zpočátku ještě zcela lidsky determinován, je zjištění, že za fyziologických podmínek zhruba polovina embryí odumírá v prvních dnech vývoje (0,5-1 potrat na 1 porod). Z experimentů in vitro je rovněž zjištěno, že u některých zygot není aktivován genom vůbec a zárodek se tudíž nevyvíjí. Ani tyto argumenty neobstojí. Smrt je do lidského života naprogramována a tento program se může realizovat již ve stadiu zygoty nebo u 80-letého člověka.

### **Kontinuita lidského života od početí až do smrti**

Individuální vývoj člověka nekončí narozením, ale pokračuje přes známé fáze dětství, dospívání až ke stárnutí a smrti. Tedy i po narození je třeba dalších a dalších nových „receptů“, tedy přečíst další části genetické informace pro růst organismu, pro přípravu na reprodukční fázi, ale také např. i pro stárnutí. U řady jiných živých organismů, např. kvasinek,

hmyzu a červů, byly zjištěny geny, které určují délku života. Obdobné geny se dají najít i v genomu člověka. Bylo zjištěno, že u syndromů předčasného stárnutí jsou mutovány právě tyto geny. Je pozoruhodné, že délka lidského života je „odměřována“ i v jednotlivé buňce: buňky z embryonální lidské tkáně se mohou při kultivaci in vitro rozdělit 50 – 70krát, zatímco buňky z tkáně dospělého člověka třeba jen 30x. Genetický program však nepochybně představuje jen základní rámec individuálního vývoje a je mnoho faktorů, které tento vývoj mohou optimalizovat nebo redukovat.

### Uměle vytvořené zygoty

Experimentální biologové prokázali, že jádro somatické (tkáňové) buňky po přenosu do cytoplasmy enukleovaného (jádra zbaveného) vajíčka může fungovat jako jádro v přirozeně vzniklé zygotě. Tato uměle vzniklá zygota se může vyvíjet a dát vznik celému organismu. I když dosavadní úspěšné pokusy byly provedeny pouze na zvířecích modelech, zdá se, že tato technika by se mohla aplikovat i na buňky lidské (pokusy tohoto typu byly již údajně provedeny). Je zřejmé, že cytoplasma vajíčka může nějakými mechanismy reprogramovat již rozběhnutý diferenciací program tkáňové buňky a nastavit nový počátek individuálního vývoje. Z genetického hlediska je sestava genů tkáňové buňky stejná jako sestava genů zygoty, neboť jejím dělením tkáňová buňka vznikla. Z hlediska čistě biologického není tedy pochyb o tom, že i tato uměle vytvořená zygota může realizovat „lidský“ vývojový program podobně jako přirozeně vzniklá zygota. Zda se ovšem bude program realizovat bezchybně, známo není. Vývojoví biologové ví už o mnoha důvodech, které by mohly vývoj jedince z uměle vytvořené zygoty komplikovat. Opakováním přenosu jader tkáňových buněk do enukleovaných vajíček by mohly vznikat genetické kopie organismů - **klony**, neboť jádra pochází z geneticky identických buněk (nedochází k rekombinacím). Klonování lidí (tzv. reprodukční klonování) je eticky nepřijatelné a existují i vážné výhrady proti terapeutickému klonování, jehož cílem je příprava embryonálních kmenových buněk. V současné době se používají eticky bezproblémové postupy přípravy tzv. **indukovaných pluripotentních kmenových buněk**.

## **Závěrem**

Jsem si samozřejmě vědom, že člověk je determinován nejen biologicky, ale že má i dimenzi sociální, psychickou i spirituální. Budeme-li se tedy ptát, kdy vzniká člověk, nemůže sama biologie dát definitivní odpověď, ale bude třeba vzít v úvahu argumenty sociální, právní, filozofické i náboženské. Podobně, budeme-li se ptát, kdy začíná personální bytí člověka, i zde musí přírodní věda přenechat kompetentní odpověď na filozofii a teologii. Argumentace těchto disciplin jsou však často velmi obecné a lze je obtížně definovat, zejména také proto, že jsou interpretovány z odchylných výchozích pozic. Jejich úvahy mají však své oprávnění, neboť fenomén člověka zjevně přesahuje možnosti experimentálního poznávání. Biologická podstata člověka je však nepochybná a zúží-li se otázka na to, kdy vzniká lidský život, zdá se mi, že nejpřesněji na ni mohou odpovědět právě biologové: lidský život vzniká od početí. Vzhledem k prokázané kontinuitě embryonálního a postembryonálního vývoje se mi zdají všechny jiné definice počátku lidského jedince pouhými spekulacemi.

## **Kontakt:**

Prof. MUDr. Augustin Svoboda, CSc.  
Biologický ústav lékařské fakulty MU Brno,  
UKB A7, Kamenice 5, 625 00 Brno  
tel. 549 497 171, email: [asvoboda@med.muni.cz](mailto:asvoboda@med.muni.cz)

# Manželstvo a fenomén rodiny v historickom kontexte a súčasnosti

František Čitbaj

**Abstrakt:** Štúdia sa zaoberá problematikou manželstva. Ono predstavuje inštitucionalizovanú formu spolužitia muža a ženy, opatrenú právom. Práve preto sa stáva predmetom úvah, sociologických, sociálnych, psychologických, ale aj právnych rozborov. Názory jednotlivých autorov na manželstvo sa značne odlišujú, v závislosti od ich ideového a hodnotového zamerania. Táto štúdia je pokusom, vykresliť Európske manželstvo ako výsledok historického vývoja, predovšetkým v súvislosti s vplyvom Rímskeho práva a následne kresťanstva na inštitucionalizovaný vzťah muža a ženy. Rimania manželstvu odovzdali právny rámec a kresťanstvo odovzdalo Európskemu manželstvu nezvyčajnú pevnosť a stálosť. Európske manželstvo je teda výsledkom prirodzeného vývoja, vyplývajúceho z konkrétnych podmienok ľudí žijúcich na tomto kúsku Zeme a ich kultúry.

**Kľúčové slová:** Manželstvo, muž a žena, civilné právo, kánonické právo.

## Úvod

Táto štúdia nie je len pokusom o zadefinovanie pozície súčasného manželstva. Poukázaním na jeho pôvod, ktorý má začiatok v helénsko – kresťanskej kultúre chce poukázať na to, že podoba súčasného Európskeho manželstva je štítom niekoľko tisícročného vývoja. Európske manželstvo teda nie je niečo živelné. Formovalo sa systematicky a stalo sa v tejto podobe súčasťou životného štýlu Európskeho človeka. Dnes má svoje definície a pravidlá, ktoré sa manželom ponúkajú ako pomoc pri formovaní nového života, ktorý začína vstupom do manželstva. Kopíruje teda priam prirodzenosť človeka žijúceho v Európe. V tom spočíva jeho nenahraditeľnosť.

Problémom súčasného človeka je to, že na svoje prirodzené manželstvo zabudol, alebo ho dnes ani nemá možnosť poznať. Na súčasnom stupni vývoja našej civilizácie ho nahradili nové typy manželstva, alebo nezávislé spolužitie muža a ženy.

### **1. Manželstvo ako inštitúcia a jeho súčasné problémy**

To, čo sa deje medzi mužom a ženou, patrí medzi najkrajšie hodnoty, ktoré človekovi život v svojej neskutočnej rozmanitosti pripravil. Je to priam jeden zo zázrakov našej prítomnosti na tejto zemi. Ako ináč totiž označiť fakt, že dvoch cudzích ľudí spojí vzájomná láska a vytvorí z nich najbližšie bytosti na svete. Spolužitie muža a ženy je preto dodnes považované za dôležitú tému všetkých zainteresovaných inštitúcií spoločenského života. Prostredníctvom manželstva, ktoré je v našej kultúre stále považované za najlegitímnejší spôsob inštitucionalizovania tohto vzťahu lásky, sa stávajú celoživotnými partnermi, rodičmi a vychovávateľmi svojich detí. Manželstvo v svojej zázračnosti spôsobuje, že od okamihu jeho uzavretia vzniká medzi manželmi vzťah, ktorý je dokonca prednejší ako bol doteraz ich vzťah v prirodzenom zväzku k rodičom. Okamih uzavretia manželstva totiž spôsobuje, že od okamihu keď si žena a muž povedia svoje „áno“, prvou bytosťou v ich živote sa stáva manželský partner. On má dokonca prednosť aj pred vzťahom k vlastným rodičom. Inštitucionalizované manželstvo sa práve z týchto dôvodov dostáva do pozornosti spoločnosti a je jej inštitúciami regulované. Spoločnosť manželstvo chráni ako jednu zo svojich najdôležitejších inštitúcií predovšetkým preto, že sa zákonite stáva rodinou. Dobro detí vyžaduje, aby rodičia žili spolu a spoločne vychovávali svoje deti.

Po uvedených faktoch sa je potom ťažko pochopiteľné, že manželstvo sa ako inštitúcia oslabuje. Nielen to, manželstvo súčasný človek až s neuveriteľnou ľahkosťou opúšťa. V Slovenskej republike zaniká rozvodom už viac než štyridsať percent manželstiev. V Českých krajinách je to dnes okolo päťdesiat percent. Súčasný človek si zároveň uvedomuje, že sa v tejto oblasti dostal do patovej situácie, z ktorej nutne musí hľadať východisko. Kríza manželstva a rodiny ho totiž zasahuje v celej podstate jeho bytosti. Jeho zásadným problémom však je, že aj keď na jednej strane hľadá naplnenie nádoby svojho života manželskou láskou, na

druhej strane nie je schopný prijať autoritu manželského partnera ako čosi jedinečné a výnimočné, ako svoj životný osud.

Tieto fakty však idú ešte ďalej. Sme svedkami neprehliadnuteľného paradoxu. Kým na jednej strane upadá klasické spolužitie muža a ženy v spolužití, ktoré predpokladá zákon, čiže v manželstve a rodine, na druhej strane sa čím ďalej tým viac presadzuje mienka ktorá presadzuje uznať právo žiť v homosexuálnom alebo lesbickom zväzku na spôsob legitímneho manželstva predvídaného legitímnym zákonodarcom. Tento fenomén zároveň doprevádza aj podpora práva na výchovu detí v týchto zväzkoch.

Kým homosexuálne a lesbické páry za podpory veľkej verejnej publicity využívajú svoje právo na manželstvo v krajinách kde je to legitímne možné, muž a žena právo na manželstvo využívajú čím ďalej, tým menej. Tento fenomén sa čím ďalej tým viac stretáva s prinajmenšom mlčanlivou akceptáciou spoločnosti, ba začína sa považovať za čosi čo vyplýva z prirodzeného pokroku, súvisiacim z vývojom civilizácie. Pri tomto uvažovaní tiež nemôžeme prehliadnuť fakt, že aj tie páry, ktoré uzatvárajú klasické manželstvo, často neakceptujú manželstvo ako celoživotné spoločenstvo. Inštitúcia rozvodu je dnes v praxi prístupná vo fakticky neobmedzenej miere, takže každý pár môže svoje spolužitie v manželstve jednoduchým spôsobom ukončiť, s čím sa často počíta už na začiatku spolužitia. Praktickým príkladom tohto fenoménu je čím ďalej tým viac sa stupňujúca požiadavka predmanželských zmlúv, ktoré už pri uzatváraní manželstva zabezpečujú pri prípadnom rozvode manželstva spravodlivé delenie majetku manželov.

Nie je potom žiadnym prekvapením, že v takto vytvorenej spoločenskej klíme sa čím ďalej tým viac stretávame s akceptáciou „nezávislého“ spolužitia muža a ženy, bez akejkoľvek legitímnej formy. Takáto forma spolužitia sa stále viac uplatňuje a môžeme sledovať, že každý rok sa uzatvára menej manželstiev a stále viac párov žije mimo legitímneho zväzku. Dnes je však už na základe praktickej skúsenosti jasné, že tieto nezávislé formy sexuálneho spolužitia človeka nenapĺňajú. Nezávislé spolužitie muža a ženy v sebe síce skrýva ľahkosť nezávislosti, avšak je v konečnom dôsledku len výsledkom neschopnosti človeka žiť zodpoved-

ne. Ak je však človek neschopný žiť zodpovedné manželstvo, potom nie je ani schopný žiť zodpovedne v nezávislom zväzku.

Všetky tieto fakty sú dôvodom, že manželstvo je aktuálnou témou. Zaoberajú sa ňou prakticky všetky spoločenské inštitúcie, počnúc sociológiou, školou na všetkých stupňoch, právom, medicínou, psychológiou a končiac politikou. Tento záujem má svoj spoločný znak. Je ním všetkými inštitúciami proklamovaný záujem o ochranu a dnes aj o záchranu inštitúcie manželstva.

V zmysle slov, ktoré sme uviedli vyššie sa manželstvo následne stáva najkrajším, ale aj najkomplikovanejším medzi ľudským vzťahom. Na jednej strane sa ešte stále všeobecne považuje za najprirodzenejšiu inštitúciu života, na strane druhej sa pre človeka postihnutým súčasnou úrovňou vývoja ľudského civilizačného spoločenstva, čím ďalej tým viac stáva nedostihnuteľnou metou. Zdá sa, že dnešný človek zbabelo uprednostňuje všetky formy spolužitia muža a ženy pred zodpovednosťou, s ktorou musí v zrelosti svojho života pristupovať k tomuto vzťahu v legálne usporiadanom manželstve.

Každý seriózny sociologický pohľad, nezávisle od ideologického zamerania autora, však aj dnes bez považuje inštitúciu manželstva za civilizačný fenomén a zároveň za jednu z tých životných hodnôt, ktorá zásadným prvkom rozhoduje o šťastí a nešťastí človeka na tejto Zemi. V širšom kontexte môžeme následne manželstvo považovať aj za základ harmonického rozvoja celého spoločenstva.

## **2. Pôvod Európskeho manželstva**

Fenomén Európskeho manželstva má svoje zákulisia a prechádzal svojím vývojom. Pri tomto uvažovaní znova pripomínam premisu ktorá hovorí, že Európska civilizácia a teda aj Európske manželstvo je dedičstvom helénsko-rímskej a židovsko-kresťanskej kultúry. Druhým faktom, o ktorý sa budeme pri našom uvažovaní opierať je predpoklad, že v Európe manželstvo nevzniklo ako náhodilá inštitúcia, ale ako výsledok permanentného niekoľko storočného vývoja, ktorý dospel až k tej forme manželstva, ktorú konštituovalo kresťanstvo, predovšetkým v svojej katolíckej forme. Katolícku formu manželstva zdôrazňujem predovšetkým preto, lebo reformácia manželstvo desakralizovala a považuje ho za

ľudskú inštitúciu, kým v katolicizme je manželstvo súčasťou náboženského systému.

Východiskovým bodom Európskej kultúry a teda aj manželstva, bola kultúra starého Rímskeho impéria. Starí Rimania svoje spoločenské inštitúcie budovali na základe gréckej filozofie, doplnenej o vlastnú úroveň nového poznania. V kontexte s tým sa vyvíjal aj ich pohľad a názor na samotnú inštitúciu manželstva.

Pre naše uvažovanie o pôvode Európskeho manželstva je zaujímavý predovšetkým fakt, že Rimania považovali manželstvo za inštitúciu prirodzeného práva. Tak napríklad cisár Justinián v svojich *Digestach* hovorí, že prirodzené právo je to, čo príroda naučila všetko živé tvorstvo. Lebo toto právo patrí nielen ľudskému pokoleniu, ale všetkému živému tvorstvu, ktoré existuje vo vzduchu, na zemi a vo vode. Odtiaľto sa odvodzuje mužské a ženské pohlavie, ktoré nazývame manželstvom ľudí, podobne ako splodenie a výchova detí... (Blaho, 2010 s. 39). Manželstvo bolo pre nich nasledovaním odvekého hlasu prírody, ktorý človeka v určitom období jeho života pozýva, aby si našiel svoj protipól a naplnil svoj život zrodením a výchovou potomstva. Nie je bez zaujímavosti, že s podobným konštatovaním sa stretávame aj pri skúmaní iných najstarších civilizácií, žijúcich prirodzeným spôsobom života, nedotknutých modernou civilizáciou. Publikácia *Der Ursprung der Gottesidee* na základe týchto výskumov tvrdí, že aj manželstvo týchto primitívnych kmeňov, ktoré dodnes žijú v rozličných častiach sveta prirodzeným spôsobom života má až neuveriteľne veľa spoločného (Kišiday, 1980, s. 31). Aj pri povrchnom skúmaní si totiž nemožno nepovšimnúť, že je obsahovo mravné, monogamné a trvalé.

Fakt, že manželstvo Rimania považovali za základ rodiny a tým aj celého spoločenstva ich viedol k tomu, že aj keď manželstvo chápali skôr ako sociologický fakt, predsa mu odovzdávali aj právne účinky. Už právnik Modestinus ho preto definoval ako spojenie muža a ženy a spoločenstvo celého života podľa božského a ľudského práva (Kuryłowicz, 1994, s. 54). Zároveň ho chápal ako právom uznaný trvalý zväzok muža a ženy. Nebolo teda považované za súkromnú záležitosť tých, ktorí manželstvo hodlali uzavrieť (Takto ho cituje cisár Justinián v svojich *Digestách*: *Modestinus libro primo regularum: Nuptiae sunt coniunctio maris et*

*feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio.*  
In. Rozwadowski, 1992, s. 302).

Medzi ostatnými inštitútmi Rímskeho manželstva spomeňme aspoň niektoré z tých, ktoré sú aktuálne aj v súčasnom práve. Ide predovšetkým o to, že manželstvo bolo v práve starých Rimanov považované za trvalý zväzok. *Manželstvo je spojenie muža a ženy, spoločenstvo na celý život, spoločná účasť na božskom aj ľudskom práve* (Blaho, Vaňková, 2008, s. 500). Medzi aktuálne inštitúty, príbuzné alebo celkom zdedené z Rímskeho práva, patrí aj princíp manželského súhlasu. K vzniku platného manželstva sa totiž vyžadovala dobrovoľná vôľa, manželstvo nemohlo vzniknúť na základe vynútenia. Nie je tiež bez zaujímavosti aj fakt, že Rímske manželstvo bolo počas celého vývoja rímskej spoločnosti monogamické. Rímske manželstvo tiež nevyžadovalo pre svoj vznik a trvanie manželskú lásku. Podstatné pre existenciu manželstva bolo *affectio maritalis*, čiže povedomie manželstva, ktoré doprevádzala vôľa manželov žiť v manželstve. Bolo to akési ustavične prítomné povedomie muža a ženy, že sú manželmi.

Bartošek v svojej Encyklopédii Rímskeho práva hovorí, že hlavným poslaním rímskeho manželstva bolo plodiť legitímne deti, ktoré sa zároveň stávali aj plnoprávnymi dedičmi (Bartošek, 1981, s. 225). Rimania zaviedli inštitút manželských prekážok, ktorý sa nesie v Európskom manželskom práve dodnes. Už Rimania ich chápali ako okolnosti, ktoré konkrétnemu mužovi a žene bránia uzavrieť manželstvo. Na základe toho bolo nemožné uzavrieť manželstvo medzi príbuznými v priamej pokrvnej línii, čiže medzi otcom a dcérou, matkou a synom, dedkom a vnučkou a pod. Manželstvo nebolo možné uzavrieť ani medzi pokrvnými príbuznými v bočnej línii, napr. medzi bratom a sestrou. V bočnej línii tiež nebolo možné uzavrieť manželstvo medzi strýkom a neterou a medzi tetou a synovcom. Ďalšími manželskými prekážkami, ktoré dnes poznáme najmä v kánonickom práve bolo napríklad švagrovstvo (*afinitas*), čiže manželstvo medzi vdovcom a pokrvnými príbuznými jeho mŕtvej manželky. Manželstvo nemohli uzavrieť ani tí, medzi ktorými vznikol vzťah na základe osvojenia, čiže adopcie (čiže medzi osvojenkyňou a osvojiteľom, medzi osvojiteľkou a osvojencom).

Manželstvo Rimania pôvodne chápali ako trvalý zväzok. Trvalý charakter manželstva sa začal strácať až na konci republiky a začiatku principátu. Nie je bez zaujímavostí, že s týmto procesom je spojený aj celkový úpadok a nakoniec aj zánik tohto tisícročného impéria. Rimania sa v čase celkového rozpadu svojho impéria nakoniec dostávali k rozvodu veľmi ľahko.

Kresťanstvo sa spočiatku stotožnilo s Rímskou formou manželstva. Bolo to vcelku pochopiteľné, veď sa etablovalo v Rímskom impériu, ktoré samé seba považovalo za celý civilizovaný svet. Manželstvo od začiatku existencie kresťanstva sa však zároveň stále viac stáva záležitosťou kresťanského teologického systému a dostáva náboženský charakter. Kresťanstvo, vychádzajúc z biblickej správy Knihy Genezis, poukazuje na človeka, muža a ženu, ako na Božie stvorenie. Z ich následného spojenia v prvom manželstve vyplýva zároveň Božský pôvod manželstva, ale aj jeho monogamia.

Cirkev si dáva za úlohu spoznať a pomáhať pri rozvoji a zachovaní prirodzeného poriadku sveta. Keď však hovorí o prirodzenom poriadku, myslí tým také usporiadanie sveta, aké chce Boh. Boh, podľa jej učenia *Creator*, vložil úkonom stvorenia poriadok a zákonitosti nielen do neživého sveta a sveta živočíchov, ale ozdobil nimi aj svet človeka. Petro Marek v svojej monografii *Odvzdávanie života* prináša nové úlohy hovorí, že človek je muž a žena. „Byť mužom“ a „byť ženou“ je dobrá a Bohom chcená skutočnosť, obaja majú rovnakú dôstojnosť – sú stvorení na Boží obraz.

Do tohto usporiadania ľudského sveta patrí preto aj manželstvo. Manželstvo je preto v kresťanstve chápané tak inštitúcia prirodzeného poriadku ľudského života. Jeho najvyšším poslaním je zrodenie a výchova potomstva. Sám Boh totiž vpísal do človeka pnutie, ktoré ho v určitom štádiu života vedie k tomu, aby si našiel svoj protipól a vytvoril s ním spoločný život. Boh, ktorý je jediným autorom zákona prírody, tak stvoril manželstvo spolu so stvorením človeka. Človek, ktorý vstupuje do manželstva tak naplňuje Božie volanie, ktoré mu je vštepené do srdca. Boží zákon však má byť v manželstve napĺňaný nielen na jeho začiatku, ale pre dobro manželstva ho majú manželia zachovávať počas celého

jeho trvania. Vernosť Božiemu zákonu v manželstve znamená následne vernosť samotnému Bohu, ktorý je jeho Tvorcom.

Ježiš Kristus však nielen potvrdil Božský pôvod manželstva, ale ho spojil so svojím úkonom spásy. Manželstvu vrátil jeho prvotnú dokonalosť a ustanovil ho ako jeden zo znakov svojej prítomnosti medzi ľuďmi. Stalo sa to počas neobyčajnej udalosti na svadbe v galilejskej Káne, kde premenil vodu na víno. Tento obraz je symbolický. Má manželom poukázať na nový charakter manželstva, ktorého prirodzenosť prostredníctvom viery dostáva novú dimenziu tak, ako voda premenená na víno dostáva novú, dokonalejšiu formu svojej existencie. O tom pojenáva kódexové právo v Kódexe kánonického práva v kán. 1055 § 1 a v Kódexe kánonov východných cirkví v kán. 776 § 2. Z učenia týchto kánonov vyplýva, že Katolícka cirkev platné manželstvo medzi pokrstenými automaticky považuje aj za sviatostné, čiže za také, ktoré je súčasťou duchovného života kresťana. Sviatostné manželstvo sa tak stáva sa spoločenstvom nie dvoch, ale troch. Uprostred kresťanského manželstva totiž tróni Ježiš Kristus ako záruka trvácnosti manželskej lásky. Je ústredným bodom, ku ktorému ustavične smerujú oči katolíckych manželov tak, ako je ustavične prítomná v ich živote viera. Prítomnosť Krista v manželstve znamená, že srdcia obidvoch manželov bijú tým istým tepom. Tak sa Kristus, ktorý svojou prítomnosťou posväcuje manželskú lásku, stáva tmelom manželstva.

Teologický základ pre dôstojnosť a sviatosť manželského stavu nachádzame aj v učení Pavla z Tarzu. Spolužitie manželov predstavuje ako úplnú vzájomnú oddanosť. Neobyčajne vzácne je jeho prirovnanie vzťahu muža a ženy v manželstve ku vzťahu Krista a Cirkvi, ktorú predstavuje ako jeho nevestu. Vyzdvihuje úlohu mužov, ktorí sa majú o svoje ženy starať tak, aby boli čisté a krásne ako samotná Cirkev, ktorú vytvoril Kristus, ba majú sa o ne starať tak, akoby boli ich vlastným telom (Ef 5, 21-33).

Manželstvo je v pozornosti Cirkvi už od jej počiatku a postupom stáročí ho pretvára na evanjeliový obraz. Manželstvo je chápané nielen v jeho prirodzenom zväzku, ale chápe sa ako úkon duchovný, náboženský. Toto chápanie manželstva vyplývalo z toho, že manželstvo bolo vnímané ako pokračovanie v Božej stvoriteľskej činnosti. Tým, že z man-

želstva pochádzajú noví ľudia, manželia s Bohom spolupracujú na jeho úkone stvorenia.

Nábožensky charakter dáva manželstvu aj učenie apoštola Pavla. V liste Efezanom hovorí: Ženy buďte podriadené svoji mužom ako Pánovi, lebo muž je hlavou ženy ako je aj Kristus hlavou Cirkvi, on, Spasiteľ tela. Muži, milujte manželky, ako aj Kristus miluje Cirkev a seba samého vydal za ňu (Ef 5, 22). Takto chápané manželstvo prvýkrát deformovala až Lutherova reformácia, ktorá ho videla „*len ako dočasnú realitu*“. Katalóg sviatostí, ktoré vysluhuje Cirkev obmedzila len na krst a Pánovu večeru. Manželstvo z tohto katalógu vylúčila. Desakralizácia manželstva pokračovala po laicizácii a sekularizácii európskych štátov v 18. – 19. stor. Tento proces nakoniec vyústil do súčasného chápania manželstva, ktoré buď podceňuje jeho význam, alebo celkom eliminuje jeho potrebu v súčasnej úrovni vývoja ľudského spoločenstva.

### **3. Pojem Európskeho manželstva**

Po predchádzajúcom uvažovaní vzniká logická otázka: Ako potom vyzerá typické Európske manželstvo? Čím je charakteristické? Pokúsme sa dať na túto otázku odpoveď.

Pre Európsku kultúru je typická dobrovoľnosť pri uzatváraní manželstva. Nupturienti, ktorí hodlajú uzavrieť manželstvo musia byť pri svojom rozhodnutí úplne slobodní pred akýmkoľvek fyzickým, ale aj psychologickým nátlakom. Tento faktor je považovaný za taký dôležitý, že v prípade čo len náznaku donucovania je ohrozená samotná platnosť manželstva.

V Európskej kultúre je manželstvo inštitucionalizovaným vzťahom, ktorý sa riadi právom. Je heterosexuálnym vzťahom, čiže vzťahom muža a ženy. Z toho dôvodu je pre tradičné Európske manželstvo neprípustný legitímny vzťah dvoch osôb rovnakého pohlavia. Typickým prvkom Európskeho manželstva je tiež fakt, že ho uzatvára jeden muž a jedna žena. Akákoľvek forma polygamie alebo polyandrie je neprípustná. Pre Európske manželstvo je typická aj jeho trvácnosť. V katolíckych krajinách sa platne uzavreté manželstvo považuje za nerozlučiteľné ľudskou autoritou.

Poslaním Európskeho manželstva je vzájomné spoločenstvo manželov, z ktorého pochádza rodina. Manželia sú na základe tohto princípu povinní žiť spolu a spoločne vychovávať svoje deti. Manželia sú si povinní zachovávať manželskú vernosť a nekonať nič, čo by mohlo byť proti záujmom manželského partnera.

O človekovi, ktorý uzatvára manželstvo sa v našej kultúre predpokladá, že ak sa nachádza v svojom prirodzenom vývoji, nie je pre neho ťažké vedieť si inštitúciu manželstva reálne predstaviť a zároveň ju rešpektovať, čiže človek si vie predstaviť práva aj povinnosti, ktoré z uzavretia manželstva vyplývajú, ale vie si predstaviť aj nebezpečenstvá, ktoré môžu nepriaznivo narušiť manželský život. V situáciách, ktoré priamo ohrozujú existenciu manželstva vie potom takýto človek aj správne reagovať pri ich riešení, vie byť veľkodušný a vie ak treba aj odpúšťať previnenia, ktoré z každodenného spolužitia a slabosti človeka nutne vyplývajú.

Vstup do manželstva teda znamená v našej kultúre zároveň aj začiatok nového životného štýlu. Prijatie nielen manželského partnera ale aj celej jeho rodiny. Prevzatie zodpovednosti nielen za svoj osud, ale aj za osud toho druhého. V minulosti sa na manželský životný štýl človek nejak osobitne nepripravoval. On ho videl na svojich rodičoch, starých rodičoch, príbzných, susedoch, známych. Dnes sa čím ďalej tým viac javí potrebné poriadať predmanželské školy, ktoré by mladým ľuďom podali pravdivý obraz manželstva. Ktoré by ich pripravili aj na príchod manželských kríz, pomohli by im stať sa nielen manželmi, ale i rodičmi.

#### **4. Kríza súčasného manželstva**

Kríza súčasného manželstva je výsledkom zmien ktoré moderná spoločnosť produkuje. Problémom súčasného človeka je aj psychologická nepripravenosť žiť v manželstve. Je to spojené s učitým paradoxom. Súčasný človek využíva veľký prístup k vzdelaniu a aj ho dosahuje na všetkých stupňoch. Na druhej strane sa však vo vzťahu k manželstvu javí ako zaskočený. Správa sa bezradne a nevie zvládať situácie, ktoré sú bežného charakteru. Pozná svoje práva a povinnosti ktoré z uzavretia manželstva vznikajú, ale nevie ich plniť. Jeho neschopnosť v tejto oblasti sa dotýka buď intelektu, čiže chýba mu schopnosť správne ohodnotiť situáciu po

stránke poznávacej, alebo mu chýba samotná vôľa manželské problémy riešiť a preto ani nie je schopný manželské záväzky prijať. Na vine je viacero faktorov. Možno spomenúť súčasné spoločenské konvencie, ktoré sa k inštitútu manželstva nesprávajú zhovievavo, ale tiež častou nepripravenosťou manželských párov vziať na seba povinnosti, ktoré pre nich uzavretím manželstva začínajú. Vyplýva to predovšetkým z neschopnosti súčasného človeka správať sa v manželstve empaticky. Mladá generácia je vychovávaná skôr k prijímaniu životných hodnôt, ako k schopnosti ich darovať, najmä ak to vyžaduje aj osobné obete.

Ešte horšie je to, ak je človek, ktorý uzatvára manželstvo, v moci niektorého z civilizačných návykových neduhov. Alkoholizmus, narkománia alebo patologické hráčstvo sú veľmi negatívne vklady do manželstva.

Zdá sa, že súčasný človek stratil v oblasti manželstva základnú orientáciu. V jeho predstavách je takto prirodzene vykonštituovaná inštitúcia manželstva prinajmenšom zadeformovaná. On tak isto ako všetky generácie pred ním svojou prirodzenosťou túži po sexuálnom spolužití, zdá sa však, že zabudol na to, že spoločný život muža a ženy nie je len o tom. Akoby si nevedel vychutnať fakt, že krása tohto spolužitia spočíva aj v celej škále rozličných situácií, v ktorých sa rozdielnosť pohlavia prejavuje v svojej neopakovateľnej rozmanitosti. Tak ako každá generácia aj on prežíva v manželstve kritické situácie, správa sa však takým spôsobom, akoby nevedel v týchto situáciách obstáť. Preto človek žije v manželstve, čiže spolužití ktorého pravidlá sú konkrétne zadefinované.

Problémom v tejto oblasti je však dnes nedostatok pozitívnych vzorov, ktoré by človekovi v prvých desaťročiach jeho života pomohli spoznať obraz pozitívneho manželstva. Táto skúsenosť bola ešte v nedávnej minulosti základným prvkom pri príprave mladej generácie na vlastné manželstvo.

V zásade človek, ako bytosť rozumová a citová, má svoje životné rozhodnutia vykonávať v harmonickej spolupráci všetkých prirodzených schopností a tým kriticky hodnotiť obsah svojho poznania, aby bolo jeho rozhodnutie vyvážené a adekvátne. V súvislosti s manželstvom potom musí nielen poznať práva a povinnosti týkajúce sa manželstva, ale musí byť aj schopný tieto práva a povinnosti v manželstve plniť. Neide tu len

o nejakú nevedomosť o podstatných právach a povinnostiach v manželstve, ale o vážny nedostatok týkajúci sa povahy a významu týchto práv a povinností. Nedostatok schopnosti vykonať slobodné a vlastné rozhodnutie, ktoré vo veľkej miere závisí od poznania obsahu a predmetu. Je to psychický stav človeka, ktorý sa sám nevie uvedomele rozhodnúť, nemá ten psychický komfort, aby sám o sebe rozhodol na celý život, je neschopný vykonať slobodné rozhodnutie, keďže nie je schopný poznať obsah a predmet aktu, ktorý má vykonať. Je to taký psychický stav človeka, ktorý sa v iných oblastiach vie normálne rozhodnúť, nemá však schopnosť prijímať za seba rozhodnutia na celý život.

### **Namiesto záveru**

Táto štúdia sa nechce negatívne dotknúť súčasnej situácie človeka, zápasiaceho často o základné hodnoty života. Práve naopak, chce poukázať na jeho zraniteľnosť a zranenosť aj v oblasti stáleho hľadania optimálneho spolužitia v spoločenstve muža a ženy. Na tejto ceste sa stretáva s veľkou ťažkosťou. Nečudo preto, že roztečenosť a ťažká čitateľnosť súčasných hodnôt života prispievajú k tomu, že človek dnes veľmi ťažko hľadá aj odpoveď na otázku dotýkajúcu sa skutočných hodnôt manželstva.

Určite by sa našlo mnoho oprávnených kritík a pripomienok aj k týmto úvahám. Skôr sa pokúša čítať jeho problémy. Svojím príspevkom som chcel viac menej mediátorskej obci pripomenúť na čom stojí klasické Európske manželstvo. Kde je jeho zriedlo a kde sú jeho východiská. Vieme, že je predovšetkým dedičstvom helénsko-rímskej a kresťansko-židovskej kultúry. Toto dedičstvo manželstvo vytvorilo nielen ako životný stav, ale najmä ako životný štýl. Osobitosťou tohto typu manželstva je rovnosť muža a ženy, ktorú mu odovzdalo kresťanstvo. V Európskom manželstve je teda vzťah muža a ženy vzťahom partnerským, a nie vzťahom podriadenosti. Práve tento fakt dáva Európskemu manželstvu osobitný rozmer, ale stanovuje aj určité problémy. Vidíme to vtedy, ak tento typ manželstva porovnáme s iným. Napríklad v moslimskom manželstve je muž nadriadeným partnerom ženy a žena je voči nemu viazaná princípom poslušnosti. Tento vzťah dáva mužovi právo stanovovať pravidlá spolužitia. On je rozhodujúcou autoritou aj pri riešení problémov, ktoré prirodze-

ne zo spolužitia muža a ženy vyplývajú. Vzťah partnerstva, taký typický a jedinečný v Európskom type manželstva však túto autoritu nedáva ani jednému z manželov. Manželské spolužitie má demokratický charakter a riadi sa vzájomným dialógom obidvoch manželov. Skúsenosť učí, že práve tento fakt je často problémom. Problémom partnerského vzťahu je neschopnosť dohodnúť sa, neochota ku kompromisným riešeniam.

Toto spolužitie však aj dnes potrebuje schopnosť zachovávať pravidlá, ktoré sú pre neho typické. Možno je čas vrátiť sa k novému prežívaniu toho typu manželstva, ktoré sa v našej kultúre v historickom procese etablovalo.

Cirkev súčasnú krízu klasického Európskeho manželstva považuje za výzvu. Jej totiž dodnes patrí úloha podieľať sa na výchove každej generácie ľudí, ktorí sa pripravujú na manželský a rodinný život. Cirkev si to uvedomuje a preto buduje množstvo inštitúcií, výchovných a vzdelávacích programov na všetkých úrovniach, ktoré majú slúžiť budúcim, ale aj existujúcim manželstvám. Tomuto cieľu slúži aj jej kanonický systém, ktorého právo o manželstve tvorí významnú časť. Cirkev oprávnene tvrdí, že jej poslanstvo je nadčasové. Má totiž dvetisícročnú skúsenosť, ktorá je kontinuitou múdrosti antického sveta. Toto aj dnes ponúka súčasnému človekovi.

### Vysvetlivky:

- CIC – *Codex Iuris Canonici*, čiže Kódex kánonického práva. Zbierka kánonických zákonov, promulgovaných pre latinskú cirkev pápežom Jánom Pavlom II. v r. 1983.
- CCEO – *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, čiže Kódex kánonov východných cirkví. Zbierka kánonických zákonov, promulgovaných v r. 1990 pápežom Jánom Pavlom II.

### Použitá literatúra:

- *Codex Iuris Canonici*. Trnava : SSV, 1986.
- *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. Lublin : Gaudium, 2002.
- BARTOŠEK M.: *Encyklopedie Římského práva*. Praha: Panorama, 1981.
- BLAHO P.: *Justiniánske inštitúcie*. Trnava 2010.

- BLAHO P., VAŇKOVÁ J.: *Corpus iuris civilis, Digesta, Tomus I.* Bratislava: Eurokodex 2008.
- GEROSA L.: *Das Recht der Kirche* (v ukrajinskom preklade Cerkovne pravo, Svidčalo Lviv, 2001).
- KIŠIDAY F.: *Základná bohoveda*. Trnava : SSV 1980.
- KURYŁOWICZ M.: *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*. Lublin : Lubelskie Wydawnictwa Prawnicze, 1994.
- PETRO M.: *Odovzdávanie života prináša nové úlohy*. In: Mons. Sancti Martini II.

**Kontakt:**

František Čitbaj

Prešovská univerzita v Prešove,

Gréckokatolícka teologická fakulta

[fcitbaj@unipo.sk](mailto:fcitbaj@unipo.sk)

# I divorzi nelle chiese ortodosse e le loro conseguenze per la chiesa cattolica

Jiří Dvořáček

## 1. La concezione dei divorzi nella S. Scrittura e nella tradizione ortodossa

L'essenza del mistero del matrimonio è il mutamento: dall'amore umano ad una nuova realtà di origine divina, alla realtà incarnata per mezzo della grazia. Questa realtà poi è, come in tutti i sacramenti, la realtà escatologica. Il fine ultimo del matrimonio cristiano quindi non è il soddisfacimento del corpo, né la stabilità sociale o un mezzo per l'educazione della prole; è dato bensì dalle cose ultime: *eschaton*. L'uomo nel matrimonio soddisfa non solo i bisogni dell'esistenza terrena, ma realizza la parte sostanziale del suo fine ultimo che è la *theosis*, la divinizzazione. Il matrimonio forma un arco escatologico, partendo dalla creazione divina e dalla benedizione dell'unione dell'uomo e della donna quale immagine di Dio, proseguendo attraverso la rinnovazione per mezzo di Cristo nella vita nella Chiesa, fino all'anticipazione dell'ultimo fine del matrimonio. Questi tre elementi del matrimonio (il suo inizio, il suo rinnovamento e il suo compimento) trovano il loro vero significato nella liturgia eucaristica. Il matrimonio è quindi inteso come parte inseparabile del mistero dell'Eucaristia.

La tradizione sinottica del Nuovo Testamento parla del divorzio nei seguenti passi:

- Mt 5,32: “Ma io vi dico: chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all'adulterio e chiunque sposa una ripudiata, commette adulterio.”

- Mt 19,9: “Perciò io vi dico: Chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un'altra commette adulterio.”
- Mc 10,11s: “Chi ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio contro di lei; se la donna ripudia il marito e ne sposa un altro, commette adulterio.”
- Lc 16,18: “Chiunque ripudia la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio; chi sposa una donna ripudiata dal marito, commette adulterio.”

Dalla clausola di Matteo di fatto non consegue il diritto al nuovo matrimonio (almeno così si deduce dalla costruzione grammaticale di Mt 5,32 e 19,9, altrimenti non si comprenderebbe il detto degli apostoli Mt 19,10: “Se questa è la condizione dell'uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi”), così come lo consentiva il diritto ebraico, dove appunto il libello di ripudio aveva come obbiettivo l'informare che colei che lo possedeva era libera per un secondo matrimonio.

Gli autori più recenti però non danno alle parole di Gesù valore di legge. Il detto originale di Gesù (cioè senza la “clausola di fornicazione”) proibente il divorzio non vuol essere un detto giuridico, ma aver valore di saggezza: deve essere appello per l'atteggiamento morale, non legge. Gesù non intende negare la tradizione veterotestamentaria, vuol solo dire che il marito non deve ripudiare la moglie, perché pur essendo allora essa legalmente libera di risposarsi, davanti a Dio il legame coniugale non viene sciolto.<sup>1</sup>

Alcuni autori ortodossi giustificano i divorzi diversamente. Per esempio il canonista Zhishman considera il divorzio una concessione all'umana debolezza e sostiene che le varie cause di divorzio, con le rispettive conseguenze per la vita matrimoniale, si possano dedurre da vicende o da azioni che equivalgano alla morte e all'adulterio, oppure che, in seguito a fondata supposizione di morte o di adulterio, consentano l'annullamento del matrimonio.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. MARUCCI, *Parole di Gesù sul divorzio: ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, 330.

<sup>2</sup> Cf. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 96-120 e 729s.

Secondo il canonista serbo Milasch invece, il matrimonio è assolutamente indissolubile e solo la morte lo può sciogliere. Allo stesso livello della morte fisica è senza dubbio posta anche la morte morale o religiosa, e quindi ogni altro motivo riconosciuto dalla Chiesa sulla base della tradizione. Dunque se il matrimonio si rompe per uno di tali motivi determinati (“a causa della morte morale o religiosa”), l’autorità ecclesiastica non agisce contro il comandamento divino “quello dunque che Dio ha congiunto, l’uomo non lo separi”, e ciò in quanto la separazione del legame matrimoniale, come per la morte fisica, avviene spontaneamente: appena quello che è essenziale al matrimonio “muore” e non può essere raggiunto nemmeno il fine del matrimonio, quest’ultimo *de facto* non esiste. L’autorità ecclesiastica così non scioglie il vincolo matrimoniale; per mezzo della forma canonica accerta le circostanze di fatto, e cioè che il matrimonio non esiste più; ormai in ultima analisi esso è separato da Dio stesso.

Dalla rassegna di opinioni sopra riportate possiamo dedurre che la cosiddetta “clausola matteana”, in quanto descrivente una forma di morte, costituisce *akribeia*; l’*oikonomia* poi può essere applicata alle clausole che estendono il concetto di “morte” alle diverse situazioni, quali la “morte civile” (tradimento), la “morte psichica” (pazzia) o la “morte morale” (apostasia).

## 2. L’insegnamento dei Padri e dei concili in materia di divorzio

*S. Basilio*: Nel canone 9 Basilio scrive: “L’ordine del Signore, così com’è, si applica ugualmente agli uomini e alle donne: non è lecito interrompere la vita matrimoniale, eccetto per il caso di concubinato (πορνεία) (Mt 5,32; 19,9); orbene, la consuetudine vigente non è tale, ma a proposito delle donne troviamo delle precisazioni minuziose: l’apostolo dice: «Chi si unisce alla prostituta forma con essa un corpo solo» (1 Cor 6,16); e Geremia: «Se una donna va con un altro uomo, non tornerà da suo marito, ma resterà nella sua contaminazione» (Ger 3,1); e ancora: «Chi tiene in casa sua una sposa adultera è un insensato ed empio»; mentre la consuetudine obbliga le donne a tenere i loro mariti, anche se adulteri. Quindi non so se la nuova sposa dell’uomo abbandonato dalla moglie possa essere considerata come adultera. La responsabilità cade in

questo caso su colei che ha abbandonato il proprio marito, a misura della ragione che le ha fatto rompere la vita matrimoniale [...]. Di conseguenza, la moglie che abbandona il proprio marito diventa adultera, se si unisce con un altro uomo; ma l'uomo abbandonato è scusato e la sua nuova moglie non verrà affatto condannata. Invece, se il marito abbandona la propria moglie e ne prende un'altra, è un adultero, perché porta la propria moglie all'adulterio, e quella che convive con lui è un'adultera, perché ha attirato a sé il marito di un'altra.”<sup>3</sup>

Il canone 21: “Se un uomo sposato, non contento del suo matrimonio, cade nella fornicazione (πορνεία), lo condanniamo come fornicatore e prolunghiamo più del consueto il tempo della sua penitenza, ma non abbiamo nessuna regola antica che stabilisca di accusarlo di adulterio, tantoché il peccato sia stato commesso con una donna libera da vincolo matrimoniale. Perché la scrittura dice: «La donna adultera resterà nella sua contaminazione e non ritornerà dal marito»; e ancora: «L'uomo che tiene in casa sua una donna adultera è un insensato ed empio»; mentre l'uomo che ha commesso la fornicazione non sarà escluso dalla coabitazione con la propria moglie; così dunque la moglie riceverà l'uomo che ritorni da una fornicazione, mentre l'uomo ripudierà la moglie contaminata. È difficile comprendere la ragione di tutto ciò, ma questa è la consuetudine che è prevalsa.”<sup>4</sup>

Dai testi sopra menzionati (soprattutto i can. 9 e 21) sembra che Basilio rispetto alla consuetudine prevalsa non solo ammetta l'adulterio come causa di divorzio, ma ammetta anche la celebrazione del nuovo matrimonio.

Il concilio di Trullo: Il più importante canone però è il numero 87 del Concilio di Trullo (691): “La donna che ha abbandonato suo marito è un'adultera, se è andata con un altro, secondo il divino S. Basilio (can. 9), il quale è ispirato a questo proposito dal profeta Geremia: «Se una donna sposata è stata con un altro uomo non ritornerà da suo marito, ma contaminata, resterà nella contaminazione» (Ger 3,1); e ancora: «Chi

---

<sup>3</sup> *Fonti CICO*, fasc. IX, t. II, 108s. Traduzione italiana presa da SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, 273.

<sup>4</sup> *Fonti CICO*, fasc. IX, t. II, 123s. Traduzione italiana presa da SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, 273s.

tiene in casa sua una donna adultera è un insensato ed empio». Se dunque consta che la donna abbia lasciato il proprio marito senza una ragione plausibile, il marito sarà considerato degno di scusa, e la moglie passibile di sanzioni canoniche. La scusa comporta la possibilità per l'uomo di essere in comunione con la Chiesa. D'altra parte, colui che abbia abbandonato la propria moglie legittimamente sposata e ne abbia presa un'altra, cade sotto la condanna per adulterio, secondo l'ordine del Signore. E secondo la tradizione dei nostri padri, costoro sono condannati per un anno tra i penitenti che piangono, per due anni tra quelli che sono ammessi all'ascolto, e per tre fra i prosternati, nel settimo anno potranno unirsi ai fedeli e così partecipare all'offerta, se con lacrime avranno fatto penitenza.”

Si tratta dell'unico testo canonico (nelle Chiese ortodosse ancor valido) che sembra assimilare effettivamente l'adulterio commesso dall'uomo (rispetto alla propria moglie) a quello commesso dalla donna (rispetto al proprio marito). Nella mentalità del tempo solo l'infedeltà della moglie verso il marito era presa in considerazione; per l'uomo “l'adulterio” era invece soltanto quello commesso con una donna sposa di un altro; l'infedeltà di un uomo verso la propria moglie non era vista che come una semplice “fornicazione”. Così l'intese S. Basilio che lo accettò come dato di fatto. Salvo questa differenza, il canone 87 trullano riprende il canone 9 di Basilio.<sup>5</sup>

### **3. Il divorzio secondo le leggi dell'Impero romano**

L'imperatore Giustiniano (527-565) nei primi anni del suo governo invece consentì i divorzi per mutuo consenso (novella 22). Solo più tardi, con le novelle 111 e 117, abrogò il *divortium ex consensu* (col mutuo consenso si poteva divorziare solo per una vita religiosa nella perfetta castità – novella 117). Il divieto di divorzio consensuale fu affermato da Giustiniano nella novella 134. Dopo qualche anno (nel 566) però l'imperatore Giustino II concesse nuovamente la possibilità del divorzio consensuale, e ciò sulla base del fatto che l'applicazione del divieto era stata difficile, e inoltre per la pressione della cittadinanza.

---

<sup>5</sup> Cf. SALACHAS, *Il Diritto Canonico delle Chiese orientali nel primo millennio*, 275s.

Nella legislazione giustiniana (c. d. Corpus Iuris Civilis) si parla quindi delle cause di divorzio nella raccolta delle leggi imperiali *Codex* e nelle *Novellae*.

Nel *Codex* sono riportate queste cause di divorzio (C. 5, 17): l'alto tradimento; l'attentato alla vita dell'altro coniuge; l'adulterio del coniuge; l'aborto e la mancanza degli essenziali presupposti fisici per il matrimonio (impotenza).

La *Novella 22* poi distingue le cause di divorzio valide per la moglie o per il marito. La moglie può ripudiare il marito per queste cause (N. 22, 15, § 1): omicidio; alto tradimento; violazione di sepolcri; sperggiuro; avvelenamento; latrocinio nelle chiese o in luoghi sacri; furto; abigeato; rapina; attentato alla vita dell'altro coniuge, rapporto illecito con un'altra donna nella casa della moglie e l'adulterio. L'uomo invece può ripudiare la moglie per le cause seguenti (N. 22, 15, § 2): omicidio; avvelenamento; violazione di sepolcri; latrocinio nelle chiese o in luoghi sacri; furto; attentato alla vita dell'altro coniuge; inoltre se la moglie prenda parte a banchetti con uomini estranei; se la moglie permanga durante la notte in case altrui; se la moglie pratichi svaghi scandalosi; e per adulterio. Nella novella 22, 16 poi Giustiniano completò l'elenco con queste tre cause: aborto; se la moglie vada con uomini estranei ai bagni e il possibile matrimonio con altri uomini.

La *Novella 117* ridusse poi le cause di divorzio. L'uomo può far ricorso al divorzio per questi motivi (N. 117, 8): alto tradimento; adulterio; attentato alla vita dell'altro coniuge; se la moglie prenda parte a banchetti con uomini estranei o vada con loro ai bagni; se la moglie permanga durante la notte in case altrui; se la moglie veda svaghi scandalosi. La moglie invece può chieder il divorzio per queste cause (N. 117, 9): alto tradimento; attentato alla vita dell'altro coniuge; se il marito cerchi di prostituirla ad un altro uomo; se il marito in pubblico e senza motivo l'accusi di adulterio; se egli infine, nella sua casa o in casa altrui, abbia un rapporto illecito con un'altra donna.

Le novelle 22 e 117 poi introdussero tre cause di divorzio "bona grazia": irreperibilità del marito; prigionia e schiavitù; entrata di uno dei coniugi in monastero.

Il divieto dei divorzi per consenso venne però rinnovato da Leone IV (775-780), ma una istruzione imperiale del secolo IX (non si sa di quale imperatore) dichiarò che la proibizione era invalida. Il divorzio fu proibito definitivamente nell'anno 870 da Basilio il Macedone e dal figlio Leone VI il Sapiente. Quest'ultimo introdusse due nuovi motivi di divorzio, cioè la pazzia del coniuge e l'aborto volontario, abolendo invece il diritto alle seconde nozze nel caso di schiavitù del coniuge.<sup>6</sup>

Gli altri motivi di divorzio, introdotti nei secoli successivi alle novelle di Giustiniano, nella legislazione greco-romana (e anche nella prassi canonica) si basarono solo sull'estensione di dette novelle. Esse, e le norme seguenti, divennero così la base per la legislazione posteriore delle Chiese orientali nelle cause di divorzio.

#### **4. Le cause di divorzio nelle Chiese ortodosse in genere**

L'esposizione che segue si rifà alla già menzionata divisione fondamentale dei motivi di divorzio "cum damno" e "bona gratia", compresi nell'ultima redazione del Nomocanone.<sup>7</sup> Poiché si tratta di divisione generalmente accettata dagli autori ortodossi e più corrispondente alla tradizione,<sup>8</sup> la preferisco ad altra, che sceglie come criterio la comprensione di dette cause nelle fonti canoniche o in quelle statali.<sup>9</sup>

##### Le cause di divorzio "cum damno"

A. *Alto tradimento*: L'alto tradimento venne presentato dalle leggi bizantine fra le cause di divorzio sempre al primo posto, in quanto reato più grave.<sup>10</sup> La Chiesa ha accettato l'alto tradimento come causa di

---

<sup>6</sup> Cf. JOYCE, *Christian Marriage: an Historical and Doctrinal Study*, 332-346.

<sup>7</sup> Cf. Nomocan. XIII, 4., in PG 104, 1190-1194.

<sup>8</sup> P. es. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 729-783; CYPIN, *Cerkovnoe pravo*, 364-366; *Pravoslavnaia Enciklopedia*, tom. VI, 164s; o anche SALACHAS, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Spunti e riflessioni*, 59-61.

<sup>9</sup> P. es. MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 635-639, divide le cause di divorzio così: a) cause stabilite dalla Chiesa e poggianti su fonti canoniche; b) cause stabilite dallo Stato e recepite dalla Chiesa; c) cause comprese nelle leggi civili che la Chiesa non accettò né materialmente, né formalmente.

<sup>10</sup> C. 5, 17, 8, § 2, 3; N. 22, 15.

divorzio proprio per la sua gravità.<sup>11</sup> L'alto tradimento fu inteso nel senso di complotto contro l'imperatore o come non-denuncia di un complotto contro il medesimo. La condanna per alto tradimento aveva per conseguenza la perdita di tutti i diritti civili, significava quindi morte sociale del reo, non parlandosi di pena di morte.

*B. L'attentato alla vita dell'altro coniuge:* Il perché quest'azione venisse considerata causa di divorzio, si trova nella violazione della fiducia matrimoniale, e non tanto nell'adulterio. Per aver salva la vita, alla parte minacciata non restava che concedere divorzio. Affinché la minaccia possa essere causa di divorzio, essa deve aver di mira la vita dell'altro coniuge.<sup>12</sup>

*C. L'adulterio del coniuge:* Adulterio significa rottura della fedeltà matrimoniale da parte di un coniuge. Questa causa è di diritto divino (Mt 5,32 e 19,9), al quale si rifanno anche le prescrizioni canoniche qualificanti l'adulterio come la più grave causa di rottura del matrimonio.<sup>13</sup> Secondo i già menzionati principi dei Padri della Chiesa, primo fra tutti S. Basilio (vedi cap. 2.4.2), l'adulterio riferito alla donna significa unione carnale con qualunque uomo che non sia suo marito, mentre per l'uomo consiste solo nell'unione con la moglie di un altro uomo. I pensieri adulteri o le intese segrete, quantunque interiormente peccaminose, non fondano una rottura del matrimonio. Trattasi di adulterio solo se l'unione carnale sia avvenuta liberamente, consapevolmente e intenzionalmente; non invece se l'unione si sia avuta per errore scusabile o per violenza. Però anche l'adulterio doloso cessa di essere causa di divorzio alle seguenti condizioni: 1) se l'attore abbia parimenti commesso l'atto o sia stato causa dell'adulterio dell'altro; 2) se la parte lesa abbia perdonato all'altra sia esplicitamente, sia proseguendo gli atti matrimoniali; 3) se la parte lesa entro il termine stabilito non abbia proposto l'azione.

<sup>11</sup> Cf. Nomocan. XIII, 4, in *PG* 104, 1190-1194.

<sup>12</sup> C. 5, 17, 8 § 2, 3; N. 22, 15, § 1.

<sup>13</sup> Per la lista delle sentenze dei Padri della Chiesa e delle disposizioni del diritto bizantino riguardanti l'adulterio, vedi p. es. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 734 nota. 3; 735 nota. 1.

Oltre il compiuto e provato adulterio, vi sono altre cause di divorzio secondarie, le quali sono previste in modo indipendente per gli uomini e per le donne.

L'uomo può far ricorso al divorzio per questi motivi:

- se la moglie contro la di lui volontà prenda parte a banchetti con uomini estranei o vada con loro ai bagni con intenzione carnale;
- se la moglie, senza una causa giusta e sempre senza il consenso del coniuge, permanga durante la notte in case altrui;
- se la moglie senza la volontà del marito veda svaghi scandalosi (questa causa è storicamente condizionata in quanto nell'antichità per una donna non era possibile andare a teatro e ai giochi pubblici).

La moglie può chiedere il divorzio per queste cause:

- se il marito cerchi di prostituirla ad un altro uomo;
- se il marito in pubblico e senza motivo l'accusi di adulterio;
- se l'uomo nella sua casa o in casa altrui abbia un rapporto illecito con un'altra donna.

*D. L'aborto:* L'aborto doloso è contrario al diritto divino, poiché mediante esso si rifiuta uno degli obbiettivi del matrimonio. Le fonti ecclesiastiche più antiche esigevano per questo reato una scomunica perpetua, senza riguardo al fatto se fosse stato commesso da persona libera o sposata. Il canone 21 del sinodo di Ancira ed i canoni 2 e 8 di S. Basilio hanno ristretto questa scomunica a dieci anni. Come causa di divorzio, esso fu introdotto da Giustiniano nel 533 e poi ripreso dalla sua novella 22 nel 536.<sup>14</sup>

*E. La disparità di culto causata dalla conversione al cristianesimo di un coniuge o l'apostasia:* Se nel matrimonio di due pagani uno di questi si sia convertito al cristianesimo e l'altro invece no, colui che non è cristiano potrà chiedere il divorzio. Qui rientra anche il caso dell'apostasia di un coniuge. Tale causa di divorzio si rifà al privilegio paolino 1 Cor 7,12-15: "Agli altri dico io, non il Signore: se un nostro fratello ha la moglie non credente e questa consente a rimanere con lui, non la ripudi; e una donna che abbia il marito non credente, se questi consente a rimanere con lei, non lo ripudi: perché il marito non

---

<sup>14</sup> C. 5, 17, 11; N. 22, 16, § 1.

credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente; altrimenti i vostri figli sarebbero impuri, mentre invece sono santi. Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono soggetti a servitù; Dio vi ha chiamati alla pace!”

Dunque nel caso che il coniuge miscredente non voglia vivere con il credente in pace, quell’ultimo non deve chiedere il divorzio. Ma non si renderà impuro per la convivenza con il non credente, al contrario, lo santificherà. I figli di un tale matrimonio vengono considerati legittimi. Anche con riguardo all’ipotesi dei matrimoni in cui la parte credente possa convertire la parte non credente, i Padri della Chiesa si esprimevano contro la tolleranza dei divorzi.<sup>15</sup> Il canone 72 del Concilio di Trullo dice che se i non credenti e quelli che non ancora sono stati ricevuti nella comunione avessero contratto matrimonio e poi uno di questi si fosse convertito e l’altro invece fosse rimasto nell’incredulità, e se il non credente non fosse contrario a vivere col credente, o viceversa, essi non si devono separare, secondo le parole dell’Apostolo, “perché il marito non credente viene reso santo dalla moglie credente e la moglie non credente viene resa santa dal marito credente”.

*F. Comparatico col proprio figlio:* Secondo il canone 53 del Concilio di Trullo è vietato il matrimonio del padrino con la madre vedova del neofita. Il matrimonio contratto malgrado quest’impedimento può essere annullato. Questa prescrizione contrastava il fatto che i genitori, per avere una legale causa per un divorzio desiderato, diventavano padrini dei propri figli, e così potevano fare anche senza la minaccia d’una pena. Per porre rimedio a quest’abuso, a norma del canone 53 del Concilio di Trullo nel secolo VIII, fu emanata la novella che riconobbe come causa di divorzio una tale condotta (cioè che il genitore fosse divenuto padrino del proprio figlio) e, in più, per la parte colpevole fu introdotto il divieto di nuove nozze.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> P. es. can. 9 di S. Basilio o TERTULLIANO, *Alla consorte*, II, 2, 4 e 7.

<sup>16</sup> Cf. MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 636; ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 757s – lì vedi anche le fonti.

Cause di divorzio "bona gratia"

Così come per i divorzi "cum damno", anche le cause di divorzio "bona gratia" si fondano su motivi legittimi. Rispetto alle cause "cum damno", quelle "bona gratia" si distinguono per il fatto, che nessuno dei coniugi è incolpato della rottura del matrimonio, quindi non ha luogo neanche la penitenza ecclesiastica (*epitimia*). Per entrambi i coniugi divorziati però vale la regola secondo cui ognuno deve riavere il patrimonio portato nel matrimonio.<sup>17</sup>

A. *Impotenza fisica*: La capacità dell'unione fisica è così necessaria per il matrimonio che la sua carenza fonda uno dei motivi di divorzio. Causa di divorzio però si ha solo se, secondo la Costituzione di Costantino del 528, l'impotenza dell'uomo abbia persistito per due anni dopo il matrimonio.<sup>18</sup> La novella 22 poi prolungò il tempo necessario da due a tre anni, sempre a far data dalla celebrazione del matrimonio: "[...] se l'uomo non può unirsi a sua moglie e compiere ciò che la natura ha dato agli uomini di fare, resterà con la moglie per tre anni; se durante questo periodo non dimostrerà di essere uomo capace, e se la moglie non può coabitare con lui, allora sarà permesso, a lei o ai suoi genitori, di sciogliere questa unione".<sup>19</sup> Tale prescrizione fu seguita sia dalla legislazione bizantina sia da quella canonica.<sup>20</sup>

Le condizioni per l'impotenza sono le seguenti:

l'impotenza deve persistere per tre anni continuati dalla celebrazione del matrimonio. La sterilità non è causa di divorzio. Non così per il diritto romano (Hermogenianus), che invece la prevedeva;<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Cf. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 758.

<sup>18</sup> C. 5, 17, 10: "Illam addimus, ut, si maritus uxori ab initio matrimonii usque ad duos annos continuos computandos coire minime propter naturalem imbecillitatem valeat, possit mulier vel eius parentes sine periculo dotis amittendae repudium marito mittere".

<sup>19</sup> N. 22, 6. Questa novella è stata ignorata da Cypin e dall'Enciclopedia ortodossa, che riportano solo il periodo di due anni. Cf. CYPIN, *Cerkovnoe pravo*, 364; *Pravoslavnaja Enciklopedia*, tom. VI, 164.

<sup>20</sup> P. es. Basilica 28, 7, 4; Ekloga II, 13; oppure Nomocan. XIII, 4. Cit. in ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 759, nota 3 e 4.

<sup>21</sup> D. 24, 1, 60, § 1: "Divortii causa donationes inter virum et uxorem concessae sunt: saepe enim evenit, uti propter sacerdotium vel etiam sterilitatem".

essa però fu poi recepita solo dalle Basiliche (compilazione giuridica del sec. X).

L'impotenza dell'uomo deve essere presente già prima della celebrazione del matrimonio. Non può essere causa di divorzio se viene in essere durante il matrimonio (malattia).

Non è determinante se l'uomo abbia saputo dell'impotenza prima della celebrazione del matrimonio, o meno. Comunque dev'essere sconosciuta alla moglie prima del matrimonio. Solo se ella non ne fosse stata a conoscenza, sarebbe mancato il libero consenso, perché la capacità della procreazione è un'esigenza fondamentale del matrimonio. Ma anche se la moglie avesse saputo dell'impotenza dell'uomo, il matrimonio comunque non sarebbe valido: l'impotenza infatti fonda, anche secondo il diritto ortodosso, un impedimento matrimoniale. L'impotenza deve essere quindi provata davanti ad un tribunale.

*B. Irreperibilità del marito:* Le fonti canoniche in questo caso distinguono l'irreperibilità del soldato da quella del civile:

*Irreperibilità del marito che non è soldato:* Secondo il diritto romano (Papinianus), dopo una giustificata partenza del marito, la parte abbandonata aveva il diritto di risposarsi nel caso in cui le fossero giunte informazioni errate circa la morte del coniuge.<sup>22</sup> Il canone 93 del Concilio di Trullo (identico al canone 31 di S. Basilio) stabilisce infatti: "Se la moglie, il cui marito se ne sia andato e sia scomparso, prende un altro uomo prima di assicurarsi della morte di suo marito, commette adulterio".<sup>23</sup>

*Irreperibilità del soldato:* Secondo l'antico diritto romano (Iulianus), la moglie del soldato che fosse stato fatto prigioniero e di cui non sia chiaro se sia vivo, dopo cinque anni si poteva risposare.<sup>24</sup> Secondo la novella 22 di Giustiniano, la moglie poteva risposarsi, se suo marito fosse infruttuosamente chiamato a ritornare, rinunciasse

<sup>22</sup> D. 48, 5, 12, § 12: "Quod si ficta mariti mors argumentum faciendis nuptiis probabitur praestitisse, cum hoc facto pudicitia laboretur, vindicari deber pro admissi criminis qualitate".

<sup>23</sup> "Si uxor viri, qui iter inivit neque deinde amplius comparet, antequam de eius morte certior facta est, alteri viro nubit, adulteratur." NEDUNGATT – FEATHERSTONE (ED.), *The Council in Trullo revisited*, can. 93, p. 172.

<sup>24</sup> D. 24, 2, 6.

esplicitamente al matrimonio o non facesse affatto sapere di sé.<sup>25</sup> Nella novella 117 però Giustiniano prescrisse che senza riguardo alla durata della campagna militare del marito o alla scarsità delle notizie su di lui, la moglie potesse risposarsi trascorso un anno, ma solo se avesse avuto garanzia della morte del coniuge.<sup>26</sup>

Questi casi si basano sul principio per cui lo scioglimento del matrimonio precedente e il nuovo matrimonio della moglie possono essere concessi purché la morte del marito possa essere provata nel modo più completo possibile. La prassi ecclesiastica posteriore decise di fissare il periodo di assenza degli uomini: per i non soldati in cinque anni e per i soldati in dieci anni.<sup>27</sup>

C. *Prigionia e schiavitù*: Secondo il diritto romano (Paulus, Tryphonius) la prigionia e la schiavitù furono cause di divorzio “bona gratia”. La causa non sarebbe, non tanto l’incertezza circa il ritorno del marito, ma piuttosto una disuguaglianza “di classe” causata dalla prigionia o dalla schiavitù, disuguaglianza grazie a cui il matrimonio fu cancellato.<sup>28</sup> Secondo la novella 22 di Giustiniano però, l’altra parte poteva contrarre un nuovo matrimonio solo dopo cinque anni.<sup>29</sup> La novella 33 di Leone VI il Sapiente invece abolì questa causa di divorzio. E ciò in quanto il fatto che il matrimonio potesse essere sciolto per disuguaglianza di classi o potesse essere annullato al ritorno dalla prigionia<sup>30</sup> è contrario ai principi d’umanità.

D. *Pazzia*: La pazzia è un impedimento del matrimonio; se però nasce durante esso non è causa di divorzio.<sup>31</sup> Benché l’imperatore Leone VI il Sapiente avesse dato all’uomo il diritto di divorziare dopo tre anni di pazzia della moglie (novella 111) e la moglie avesse avuto questo diritto dopo cinque anni di pazzia del marito (novella 112), questa causa di divorzio non fu ricompresa nella novella 117 di Giustiniano, e perciò

<sup>25</sup> N. 22, 14.

<sup>26</sup> N. 117, 11.

<sup>27</sup> Cf. CYPIN, *Cerkovnoe pravo*, 365; *Pravoslavnaja Enciklopedija*, tom. VI, 164.

<sup>28</sup> D. 24, 2, 1; 49, 15, 12, § 4.

<sup>29</sup> N. 22, 7.

<sup>30</sup> Cf. Leonis Philosophii Novellae Constituiones, constitutio 33, in PG 107, 499-503.

<sup>31</sup> Cf. la 15esima risposta canonica di Timoteo di Alessandria. Cit. in ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 769, nota 5.

non fu recepita neanche dal Nomocanone.<sup>32</sup> Fra le cause di divorzio la pazzia non viene menzionata né dall'Enciclopedia ortodossa russa,<sup>33</sup> né dagli autori Cypin,<sup>34</sup> Milasch<sup>35</sup> e Salachas.<sup>36</sup> Soltanto Zhishman scrive che benché questa causa non fosse recepita dal Nomocanone, quest'ultimo cita poi tutte le altre disposizioni del diritto romano che sono in favore di detta causa di divorzio. Le novelle di Leone il Sapiante rimasero sempre in vigore perché furono comprese nelle novelle posteriori del secolo XI; la loro applicazione nella Chiesa viene testimoniata anche da cenni dei canonisti.<sup>37</sup>

*E. Voti monastici:* Lo scioglimento del matrimonio è possibile anche nel caso in cui uno dei coniugi scelga la vita e faccia la professione monastica.<sup>38</sup> L'entrata in monastero viene considerata nello stesso tempo come partenza dal mondo, quindi causa di divorzio, in quanto viene valutata così come se si trattasse di morte. Questo approccio si fonda sull'atteggiamento della Chiesa riguardo la vita consacrata, la quale viene considerata come la più perfetta, e perciò per il suo ottenimento può essere sciolto anche il matrimonio.

L'entrata in monastero come tale però non comporta il divorzio, ma bisogna che siano adempiute le condizioni seguenti:

Per i voti monastici viene richiesta una libera decisione; se dunque uno dei coniugi è stato costretto ad entrare in monastero con violenza, per il secondo coniuge non nasce il diritto ad un nuovo matrimonio, perché il primo esiste ancora.

<sup>32</sup> Nomocan. XIII, 30, in PG 104, 1214.

<sup>33</sup> *Pravoslavnaja Enciklopedia*, tom. VI, 164.

<sup>34</sup> CYPIN, *Cerkovnoe pravo*, 365s.

<sup>35</sup> MILASCH, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 637.

<sup>36</sup> SALACHAS, *Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Spunti e riflessioni*, 60.

<sup>37</sup> Cf. ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 771s e le noti relative.

<sup>38</sup> Cf. NEDUNGATT – FEATHERSTONE (ED.), *The Council in Trullo revisited*, can. 48, p. 130: “Uxor eius qui episcopalem dignitatem promovetur, ex communi consensu a viro suo antea separata, post eius ordinationem episcopalem, in monasterium ingrediatur procul ab episcopi habitatione exstructum et episcopi providentia fruatur; sin autem digna visa fuerit, etiam ad diaconatus dignitatem provehatur.”

Per entrare nello stato monastico, a coloro che vivono nel matrimonio, dev'essere chiesto se ciò avvenga col consenso dell'altro coniuge.<sup>39</sup> Quest'esigenza ha le sue radici nel fatto che i coniugi sono un corpo solo, e quindi con la decisione di uno deve trovarsi d'accordo anche l'altro. Qualora dunque il candidato all'entrata in monastero non abbia ancora ricevuto il consenso del suo coniuge, dovrà riconoscere a quest'ultimo il diritto di esigere il proseguimento del matrimonio.

Secondo la novella 123 di Giustiniano, il matrimonio deve essere considerato sciolto già dall'opzione del coniuge per la vita monastica. La prassi però esigeva che il rito della tonsura e vestizione si effettuassero solo dopo tre mesi dall'entrata nel monastero. Secondo una novella del secolo XII, il matrimonio è sciolto solo dopo: trascorsi tre anni dalla professione dei voti monastici.

Con la professione dei voti monastici il coniuge perde il diritto di proseguire il matrimonio; anzi, al coniuge rimasto, il diritto bizantino non poneva nessuna restrizione per un eventuale secondo matrimonio;<sup>40</sup> questo coniuge quindi, secondo la prassi canonica, poteva contrarre un nuovo vincolo.

*F. Assunzione dell'ufficio episcopale:* Assumere l'ufficio episcopale è possibile, purché il candidato si obblighi, dopo l'accordo bilaterale scritto, a sciogliere il matrimonio. La moglie deve poi liberamente rinunciare ad un nuovo matrimonio e obbligarsi ad entrare in monastero, in un luogo lontano dalla sede vescovile.<sup>41</sup> Il vescovo infatti deve essere un esempio di continenza, e perciò essere privo della possibilità di trovarsi con la sua precedente moglie. La moglie deve entrare in monastero e farsi monaca.<sup>42</sup> Il vescovo poi è obbligato ad assicurarle il vitto, se ella non l'ha.

Queste cause di divorzio sono generalmente ammesse dalla tradizione canonica ortodossa. Tuttavia le singole Chiese autocefale

<sup>39</sup> Cf. Nomocan. XI, 1, in *PG* 104, 1150s; Nomocan. XIII, 4, in *PG* 104, 1190-1194.

<sup>40</sup> C. 1, 3, 53 § 3; N. 5, 5; 22, 5.

<sup>41</sup> Cf. NEDUNGATT – FEATHERSTONE (ED.), *The Council in Trullo revisited*, can. 48, p. 130.

<sup>42</sup> Cf. Balsamon, ad can. 48 Trull. Σ, II, 421. Cit. in ZHISHMAN, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, 779, nota 2.

possono ammettere anche altre cause analoghe, come vedremo nell'esempio della Chiesa ortodossa russa nonché di quella greca.

### **5. Le cause di divorzio nella Chiesa ortodossa russa**

La delibera del 7/20 aprile 1918 stabilì innanzitutto che il matrimonio benedetto dalla Chiesa dovesse essere indissolubile. Il divorzio poi “sia ammesso dalla Chiesa solo per condiscendenza verso l'imperfezione umana e con premura per la salvezza umana” e a condizione che esista una rottura nel matrimonio e l'impossibilità di un suo rinnovamento. Divorziare è competenza esclusiva del tribunale ecclesiastico, che opera su richiesta dei coniugi e per le cause stabilite. Queste cause, a norma di detta delibera, sono:

- apostasia dall'ortodossia;
- adulterio e pratiche contro natura (p. es. sodomia): il libello di divorzio poteva essere presentato entro tre anni dall'avvenuta conoscenza dell'adulterio dell'altro coniuge da parte del coniuge leso, al massimo però entro dieci anni;
- impotenza: essa dev'essere permanente ed antecedente il matrimonio: si poteva presentare il libello di divorzio solo trascorsi due anni dalla celebrazione del matrimonio;
- lebbra e sifilide: per la lebbra può presentare il libello di divorzio sia il coniuge sano, sia il malato; mentre per la sifilide solo il coniuge sano, qualora la malattia costituisca una minaccia per lui o per la prole;
- irreperibilità di uno dei coniugi per la durata di tre anni continui, oppure solo per due qualora essa sia cagionata da motivo di guerra o di calamità;
- condanna ad una pena, la cui conseguenza sia la perdita dei diritti civili: il matrimonio però non viene sciolto se la vita matrimoniale sia durata anche dopo detta condanna;
- minaccia della vita dell'altro coniuge o dei figli;
- rapporti sessuali del suocero con la nuora, lenocinio e sfruttamento dello stato di bisogno del coniuge;

- celebrazione d'un secondo matrimonio.<sup>43</sup>

A queste cause di divorzio la delibera del 20 agosto/2 settembre 1918 ne aggiunse ancora due:

- perturbamento psichico insanabile di uno dei coniugi che non consenta il proseguimento della convivenza;
- abbandono doloso dell'altro coniuge, qualora ciò non consenta il proseguimento del matrimonio.<sup>44</sup>

I principi della concezione sociale della Chiesa ortodossa del 2000 completarono l'elenco con queste cause:

- malattia dell'AIDS;
- alcolismo o tossicodipendenza provate da un accertamento medico;
- aborto compiuto dalla moglie in disaccordo dal marito.

La Chiesa ortodossa russa di oggi ammette quindi 14 cause di divorzio.

## **6. Cause di divorzio nella Chiesa ortodossa greca**

La riforma del diritto di famiglia fu realizzata in Grecia con la menzionata legge n. 1250/1982. Questa riforma abolì le nozze civili obbligatorie e introdusse un'alternativa fra matrimonio civile e matrimonio canonico, e al contempo cancellò una serie di impedimenti matrimoniali che erano presenti nel codice civile. La Chiesa greca invece conservò questi impedimenti.

Nelle cause di divorzio sono competenti, secondo l'attuale regolamento giuridico greco, solo i tribunali civili. La Chiesa può intervenire oggi solo dopo la pronuncia della sentenza civile, sciogliendo il matrimonio anche sul piano spirituale. Questo scioglimento canonico del matrimonio riguarda tutti coloro i quali abbiano celebrato un

---

<sup>43</sup> Cf. Delibera del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa del 7/20 aprile 1918 “sui motivi per il divorzio del legame matrimoniale benedetto dalla Chiesa”. In *Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi: dejanija. Sobranie opredelenij i postanovlenij. Supplemento a: “Dejanija”*, vol. 2, 3° parte, 61-64.

<sup>44</sup> Cf. Delibera del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa russa del 20 agosto/2 settembre 1918 “che completa il decreto sinodale sui motivi per il divorzio del legame matrimoniale benedetto dalla Chiesa”. In *Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi: dejanija. Sobranie opredelenij i postanovlenij. Supplemento a: “Dejanija”*, vol. 2, 4° parte, 48.

matrimonio canonico e vogliano contrarne un altro. La scadenza obbligatoria per la conciliazione davanti al vescovo, poc'anzi descritta, fu cancellata mediante l'introduzione delle nozze civili facoltative.<sup>45</sup>

Dopo la novella di 1982 sono rimasti soltanto due motivi principali per il divorzio civile: il perturbamento grave della vita coniugale (art. 1439) e l'irreperibilità (art. 1440). Si può divorziare anche di comune accordo (art. 1441).

*Perturbamento:* il divorzio può essere chiesto da uno dei coniugi, se esiste una tale violazione della vita coniugale, sia da parte del convenuto come anche da entrambe le parti, che comprometta il proseguimento del matrimonio. Se il convenuto non provi il contrario, si presume che questa violazione sia parificata a bigamia, adulterio, abbandono del coniuge o minaccia alla vita del coniuge. Nel caso di separazione perdurante da quattro anni ininterrotti questa violazione si presume, benché a porla in essere sia stato esclusivamente il richiedente.

*Irreperibilità:* il divorzio può essere chiesto da uno dei coniugi qualora l'altro sia dichiarato irreperibile.

Il divorzio può essere poi chiesto anche da entrambi i coniugi d'accordo, se il matrimonio sia durato almeno un anno e a condizione che i coniugi si siano accordati sui rapporti economici e sull'affidamento dei figli minori.<sup>46</sup>

Nella Chiesa ortodossa greca hanno attualmente validità le seguenti cause di divorzio:

*Cause di divorzio per il marito:*

- adulterio della moglie;
- minaccia alla sua vita da parte della moglie;
- aborto doloso, dopo il quale la moglie rimanga così mutilata da non essere più capace per la vita matrimoniale;
- abbandono immotivato della casa da parte della moglie, contro il desiderio del marito;
- visite in luoghi di ritrovo senza consenso del marito.

<sup>45</sup> Cf. ROBBERS (ED.), *Stát a cirkev v zemích EU*, 97s; BERGMANN – FERID, *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht*, voce "Griechenland", 39-62.

<sup>46</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio nel mondo: celebrazione, nullità e scioglimento del vincolo*, 258-263.

*Cause di divorzio per la moglie:*

- adulterio del marito;
- pubblica e ingiustificata accusa di adulterio da parte del marito;
- tentativo di disonore morale della moglie da parte del marito.

*Cause di divorzio comuni ad entrambi i coniugi:*

- apostasia dalla fede cristiana;
- rifiuto doloso del Battesimo della prole;
- ordinazione vescovile del marito;
- scelta a favore della vita religiosa.

*Inoltre la Chiesa ortodossa greca riconosce anche questa causa civile di divorzio: irreperibilità di uno dei coniugi (morte o abbandono doloso).<sup>47</sup>*

## **7. I capi di nullità del matrimonio cattolico riferiti alle cause di divorzio ortodosso**

Dal punto di vista cattolico, ogni matrimonio valido e consumato, contratto fra battezzati, è considerato assolutamente indissolubile. I matrimoni non sacramentali e non consumati possono essere sciolti a certe condizioni con la potestà del Romano Pontefice.

Le cause di divorzio nelle Chiese ortodosse con rilevanza per il diritto canonico: Nella conclusione della parte prima della tesi, nella tabella, in modo riassuntivo sono state elencate le cause di divorzio possibili nell'ortodossia, con riguardo alla tradizione e alla Chiesa ortodossa greca, russa e ceca e slovacca. Di queste cause di divorzio possono avere rilevanza per il diritto canonico cattolico, riguardo alle loro conseguenze per la nullità matrimoniale, le seguenti:

- adulterio;
- impotenza fisica;
- prigionia e schiavitù;
- pazzia;
- sfruttamento dello stato di bisogno del coniuge;
- alcolismo e tossicodipendenza.

---

<sup>47</sup> Cf. MELIA, *Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentale et de la théologie morale de l'Église orthodoxe*, 188.

| <i>Cause di divorzio</i>                                                                                      | <i>Nomocanone<br/>dei 14 titoli e<br/>la Tradizione</i> | <i>Chiesa.<br/>ortodossa<br/>russa</i> | <i>Chiesa<br/>ortodossa<br/>greca</i>   | <i>Chiesa<br/>ortodossa ceca e<br/>slovacca</i> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------|----------------------------------------|-----------------------------------------|-------------------------------------------------|
| Alto tradimento                                                                                               | sì                                                      |                                        |                                         |                                                 |
| Attentato alla vita dell'altro coniuge                                                                        | sì                                                      | sì                                     | <i>Il motivo vale<br/>per il marito</i> |                                                 |
| Adulterio                                                                                                     | sì                                                      | sì                                     | sì                                      | sì                                              |
| Aborto                                                                                                        | sì                                                      | sì                                     | sì                                      | sì                                              |
| Apostasia                                                                                                     | sì                                                      | sì                                     | sì                                      |                                                 |
| Comparatico col proprio figlio                                                                                | sì                                                      |                                        |                                         |                                                 |
| Impotenza fisica                                                                                              | sì                                                      | sì                                     |                                         |                                                 |
| Irreperibilità                                                                                                | <i>del marito</i>                                       | sì                                     | sì                                      |                                                 |
| Prigione e schiavitù                                                                                          | sì                                                      |                                        |                                         |                                                 |
| Pazzia                                                                                                        | sì                                                      | sì                                     |                                         |                                                 |
| Voti monastici                                                                                                | sì                                                      |                                        | sì                                      | sì                                              |
| Assunzione<br>dell'ufficio episcopale                                                                         | sì                                                      |                                        | sì                                      |                                                 |
| Lebbra e sifilide                                                                                             |                                                         | sì                                     |                                         |                                                 |
| Condanna ad una pena, la cui conseguenza<br>sia la perdita di tutti i diritti civili                          |                                                         | sì                                     |                                         |                                                 |
| Rapporti sessuali del suocero con la nuora,<br>lenocinio e sfruttamento dello stato di<br>bisogno del coniuge |                                                         | sì                                     |                                         |                                                 |
| Celebrazione<br>di secondo matrimonio                                                                         |                                                         | sì                                     |                                         | <i>matrimonio<br/>civile</i>                    |
| Abbandono doloso del coniuge                                                                                  |                                                         | sì                                     |                                         |                                                 |
| AIDS                                                                                                          |                                                         | sì                                     |                                         |                                                 |
| Alcolismo o tossicodipendenza                                                                                 |                                                         | sì                                     |                                         |                                                 |
| Abbandono immotivato della casa, contro<br>il desiderio del marito                                            |                                                         |                                        | sì                                      |                                                 |
| Visite a luoghi di ritrovo, senza consenso<br>del marito                                                      |                                                         |                                        | sì                                      |                                                 |
| Pubblica e ingiustificata accusa di<br>adulterio da parte del marito                                          |                                                         |                                        | sì                                      |                                                 |
| Tentativo di disonore morale della moglie<br>da parte del marito                                              |                                                         |                                        | sì                                      |                                                 |
| Rifiuto doloso del Battesimo della prole                                                                      |                                                         |                                        | sì                                      |                                                 |

*L'adulterio:* La causa di adulterio quale causa di divorzio nelle Chiese ortodosse potrebbe manifestarsi nel diritto canonico come possibilità di dichiarare il matrimonio nullo per simulazione del consenso matrimoniale. Di simulazione trattasi quando vi è discordanza tra la manifestazione esterna e l'opinione interna del coniuge. La simulazione è regolata nel CCEO al canone 824 § 2 (1101 § 2 CIC). Il § 2 regola sia la

simulazione totale (consiste nell'esclusione del matrimonio come tale), sia quella parziale (l'esclusione dell'elemento essenziale o della proprietà essenziale del matrimonio).<sup>48</sup> Nel nostro caso interessa non tanto la simulazione totale, ma piuttosto quella parziale. Quest'ultima non comporta l'esclusione di tutto il matrimonio come tale, ma il fatto che il matrimonio sarà privato del suo contenuto. Si tratta dell'esclusione delle proprietà essenziali o degli elementi essenziali del matrimonio ("matrimonii essenziale aliquod elementum vel essentialem aliquam proprietatem").<sup>49</sup> Troviamo le proprietà essenziali nel can. 776 § 3 (can. 1056 CIC): si tratta dell'unità e dell'indissolubilità. Si ha l'esclusione dell'unità coniugale, se uno dei coniugi si riserva il diritto di poligamia; dall'esclusione dell'unità viene distinta l'esclusione della fedeltà (*bonum fidei*) che porta all'adulterio.<sup>50</sup> Alcuni autori però raggruppano unità e fedeltà, perché non si può capire la loro distinzione, in quanto la fedeltà sta a significare nient'altro che esclusività della relazione matrimoniale, cioè dono dei coniugi a loro stessi.<sup>51</sup> Gli elementi essenziali del matrimonio possono essere dedotti dalla definizione del can. 776 § 1: si tratta del bene dei coniugi e della prole (*bonum coniugum a bonum prolis*). Agli elementi essenziali poi appartengono fedeltà (*bonum fidei*) e sacramentalità (*bonum sacramenti*).

*L'impotenza fisica:* L'impotenza fisica è la causa di divorzio classica nell'ortodossia. Nel diritto canonico cattolico invece essa è un impedimento dirimente, come anche nella Chiesa copta, che così si dimostra essere un'eccezione fra le altre Chiese ortodosse (vedi sopra). L'impotenza secondo il diritto canonico consiste quindi nell'incapacità fisica di compiere l'atto coniugale. La canonistica distingue fra

<sup>48</sup> Benché la distinzione tra la simulazione totale e quella parziale abbia senso nella teoria e anche dal punto di vista psicologico, nella prassi non è di grande importanza, perché il risultato è sempre la nullità del matrimonio. Cf. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 701s.

<sup>49</sup> Nel canone originale 77 § 2 CrA (1086 § 2 CIC 1917) la simulazione parziale fu definita nel senso che il simulante esclude "omne ius ad coniugalem actum, vel essentialem aliquam matrimonii proprietatem".

<sup>50</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 197.

<sup>51</sup> Cf. GULLO, *Simulazione e metus*, 240.

*impotentia coeundi* (cioè l'impotenza semplice) e *impotentia generandi* (detta sterilità): mentre oggetto dell'impedimento dell'impotenza è soltanto quella *coeundi*, la sterilità può avere rilevanza giuridica soltanto per altro motivo, p. es. per il dolo.

Affinché l'impotenza copulativa sia impedimento dirimente del matrimonio, devono essere presenti le seguenti condizioni:

L'impotenza deve essere antecedente al matrimonio, cioè deve esistere al momento dello scambio del consenso. Se uno dei coniugi diventasse impotente durante il matrimonio (è il caso di un trauma), il matrimonio sarebbe valido.

L'impotenza deve essere giuridicamente perpetua. In questo caso sarebbe da valutare, se dalla perizia si potesse constatare che l'impotenza potrebbe essere guarita senza pericolo serio o con mezzi moralmente leciti. Anche se uno dei coniugi fosse guarito con mezzi moralmente illeciti o avesse assunto con successo il rischio di una pericolosa guarigione, non cambierebbe nulla nella valutazione giuridica della perpetuità dell'impotenza.

Non rileva che l'impotenza sia assoluta o relativa, cioè che si fondi sulla persona stessa (trattasi non solo delle malformazioni degli organi, ma anche dei difetti funzionali), o che si mostri solamente nei confronti di una determinata persona. L'impotenza relativa può aversi non solo per ragioni anatomiche, ma prima di tutto per ragioni psichiche (in questo caso si tratta dell'incapacità di erezione o del vaginismo). L'impotenza psichica rientra al contempo nel caso dell'incapacità di assumere gli obblighi matrimoniali (CCEO can. 818, n. 3).<sup>52</sup>

L'impotenza deve essere certa: se l'impedimento al tempo della celebrazione del matrimonio risultasse dubbio, sia di diritto che di fatto, il matrimonio stesso non potrebbe essere dichiarato nullo.

Perché l'impotenza, che sia stata causa di divorzio nel matrimonio ortodosso, possa consentire un nuovo matrimonio secondo il diritto canonico cattolico, essa dovrebbe essere causa di nullità secondo quest'ultimo, cioè adempiere tutte le condizioni canoniche menzionate.

---

<sup>52</sup> Cf. LÜDICKE, *Eherecht*, 60s.

Anche in questo caso una tale causa dovrebbe essere esaminata secondo la procedura del processo ordinario dei cann. 1357-1377 CCEO.

*La prigionia e la schiavitù:* Se teoricamente si avesse un divorzio dichiarato dall'autorità ortodossa per motivo di prigionia e di schiavitù (nelle Chiese ortodosse di oggi questo motivo non è più presente, si tratta d'una causa di divorzio antica), secondo il diritto canonico a queste cause si potrebbe applicare il privilegio di prigionia (can. 860 CCEO). Di questo privilegio sarà trattato più avanti (cap. 2.4 della parte seconda).

*Lo sfruttamento dello stato di bisogno del coniuge:* Alle decisioni di divorzio per causa dello sfruttamento dello stato di bisogno del coniuge si potrebbe applicare la fattispecie della violenza e del timore grave (can. 825 CCEO, can. 1103 CIC).

Si tratta di due modifiche di una realtà, cioè della violenza, che si dimostra sia come violenza fisica, sia come violenza morale. La violenza fisica (*vis absoluta*) assolutamente esclude il libero arbitrio e dal punto di vista del diritto naturale esclude il consenso matrimoniale. Non si tratta affatto di *actus humanus*, perché la violenza fisica può riguardare solo atti esterni, i quali poi non sono più manifestazione della volontà interiore dell'uomo, non hanno quindi alcun significato né morale, né giuridico. Si deve trattare di violenza fisica tale che, secondo la giurisprudenza, non le si può resistere in alcun modo, quindi non basta che la resistenza fosse soltanto faticosa; in tale ultimo caso si avrebbe contraddizione col canone 932 § 1 (125 § 1 CIC), che definisce la violenza fisica quale violenza a cui una persona in nessun modo potrebbe resistere ("nequaquam resistere potuit").

Il caso particolare della violenza morale è il *metus reverentialis* (timore reverenziale). È di per sé leggero, ma può diventare grave, se il male temuto è realmente grave (p. es. la cacciata di casa). Anche questo timore reverenziale è causa di nullità, se è esterno, grave e la sua unica conseguenza è la celebrazione del matrimonio.<sup>53</sup>

*Pazzia, alcolismo e tossicodipendenza:* Se l'autorità ortodossa avesse concesso il divorzio a causa di pazzia o di tossicodipendenza, queste cause potrebbero avere rilievo nel diritto canonico quali incapacità

---

<sup>53</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 202s; PINTO, *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 704.

di celebrare il matrimonio. Questa incapacità comprende la fattispecie del can. 818 n. 1 (l'insufficiente uso di ragione) e del n. 2 dello stesso canone (il difetto di discrezione di giudizio). La pazzia potrebbe rientrare sotto il can. 818 n. 1 e 2, l'alcolismo e la tossicodipendenza invece in gran parte sotto la fattispecie del 818 n. 3; se però si avesse un disturbo di personalità in una misura tale che quest'ultima non sarebbe capace di discernere e di giudicare, si tratterebbe anche del n. 2.

**L'insufficiente uso di ragione** impedisce di celebrare validamente il matrimonio. Si basa sull'incapacità di una conoscenza giusta e adeguata della realtà per l'insufficiente uso della ragione. Si tratta di incapacità di diritto naturale.

Nella fattispecie del n. 1 rientrano prima di tutto le malattie psichiche, l'insufficiente sviluppo mentale e poi il turbamento psichico transitorio o la perdita di coscienza transitoria.

La seconda fattispecie dell'incapacità di celebrare il matrimonio è quella del **difetto di discrezione di giudizio** (can. 818 n. 2). Per il valido consenso cioè non basta solo il semplice uso della ragione, scevro da malattie psichiche permanenti o transitorie, ma è richiesto che i coniugi siano capaci di giudicare gli essenziali diritti e doveri matrimoniali. Non viene però richiesta la conoscenza perfetta dei diritti e doveri matrimoniali essenziali, ma solo la capacità minima di un loro discernimento e di libera scelta. Sotto il concetto di *discretio iudici* sono dunque comprese queste realtà: maturità in ordine alla relazione coniugale, apprezzamento critico del matrimonio, giudizio critico del soggetto su sé stesso e sulle sue capacità rispetto al matrimonio concreto da celebrare, e libertà interna di scelta.

Sotto la terza fattispecie, cioè **l'incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio** (can. 818 n. 3), possono, quali cause di divorzio ortodosso, rientrare l'alcolismo e la tossicodipendenza, se impediscono di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio, e poi anche l'impotenza, se sia basata su ragioni psichiche. Queste ragioni psichiche non coincidono con l'insufficienza mentale, l'aberrazione mentale oppure con il grave difetto di discrezione di giudizio, e devono essere presenti al momento del consenso. Il coniuge quindi anche se può avere un sufficiente uso della ragione e una sufficiente discrezione di

giudizio, potrebbe tuttavia essere incapace di assumere gli obblighi matrimoniali.<sup>54</sup> La fattispecie del canone 818 n. 3 perciò non tocca il soggetto del consenso, si riferisce invece al suo oggetto; con altre parole mentre i primi due numeri del canone 818 toccano il matrimonio *in fieri*, il terzo numero si riferisce al matrimonio *in facto esse*.<sup>55</sup>

Le decisioni di divorzio emanate dalle autorità ortodosse basantesi sulle cause di divorzio summenzionate oggi giorno non possono essere recepite automaticamente, possono risultare soltanto quale base d'una dichiarazione di nullità emanata dai tribunali della Chiesa cattolica e dibattuta nel processo giudiziale previsto dai canoni 1357-1377 CCEO (1671-1691 CIC), durante il quale le prove costituite dall'autorità ortodossa ovviamente possono essere prese in considerazione. La nullità del matrimonio però risulta sempre da una decisione dell'autorità cattolica e non da quella ortodossa.

#### Le cause di divorzio nelle Chiese ortodosse senza rilevanza per il diritto canonico

Nel diritto canonico della Chiesa cattolica dal punto di vista della nullità del matrimonio non avranno alcun rilievo le cause seguenti (seguiamo di nuovo la tabella della conclusione della parte prima di questa tesi):

- alto tradimento;
- attentato alla vita dell'altro coniuge;<sup>56</sup>
- aborto;
- apostasia;
- comparatico col proprio figlio;
- irreperibilità;

---

<sup>54</sup> Alcuni autori parlano di incapacità morale, p. es. SERRANO RUIZ, *La novità normativa e la collocazione sistematica del can. 1095 n. 3*, 107.

<sup>55</sup> Cf. PINTO, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, 689; cf. anche GS 48.

<sup>56</sup> Questa causa, anche se non riconducibile a capo di nullità, potrebbe essere motivo di separazione per altre violazioni coniugali secondo il can. 864 CCEO. Questo vale similmente per le malattie come lebbra, sifilide e AIDS, a patto che queste malattie costituiscano grave pericolo per l'altro coniuge o per i figli.

- voti monastici;
- assunzione dell'ufficio episcopale;
- lebbra e sifilide;
- condanna ad una pena, la cui conseguenza sia la perdita di tutti i diritti civili;
- rapporti sessuali del suocero con la nuora e lenocinio;
- celebrazione di secondo matrimonio;
- abbandono doloso del coniuge;
- AIDS;
- abbandono immotivato della casa, contro il desiderio del marito;
- pubblica e ingiustificata accusa di adulterio da parte del marito;
- tentativo di disonore morale della moglie da parte del marito;
- rifiuto doloso del Battesimo della prole.

Le decisioni di divorzio emanate dalle autorità ortodosse basantesi sulle cause di divorzio summenzionate non hanno alcuna portata per la valutazione della validità del matrimonio stesso da parte della Chiesa cattolica. Per poter annullare questo matrimonio la Chiesa cattolica deve fare una propria istruttoria e verificare se esistano cause canoniche di nullità, oppure se si possa procedere allo scoglimento del matrimonio.

## **8. Giurisdizione dei vescovi ortodossi dal punto di vista della Chiesa cattolica**

### Giurisdizione dei vescovi ortodossi prima del Concilio Vaticano II

Dopo lo scisma del 1054 e prima del Concilio Vaticano II si riteneva che tutti gli ortodossi fossero in cattiva fede a causa dello scisma stesso e quindi colpiti da scomunica maggiore; i vescovi poi erano considerati sospesi *a divinis*, perché ordinati da persone scismatiche o scomunicate e perciò invalidamente eletti o nominati, quindi erano ritenuti incapaci di porre in essere atti giuridicamente validi. I. Žužek ricorda, a chiusura del tema, che “al massimo si concedeva agli ortodossi una *iurisdictio supplita*, esclusivamente per il foro interno, per il bene delle anime. Ma poiché la giurisdizione viene supplita là dove non esiste, questo riconoscimento pratico veniva a confermare la tesi generale secondo cui i vescovi ortodossi erano privi di ogni giurisdizione, perciò

governavano solo *de facto* e non *de iure* le comunità separate totalmente da Roma.”<sup>57</sup> Ammesso che, secondo l’enciclica *Mistici Corporis* di Pio XII,<sup>58</sup> per essere membri della Chiesa e per godere in essa di diritti – qual è, ad esempio, la giurisdizione – si richiedono tre cose: il Battesimo, la professione della fede cattolica e l’unione con la Chiesa cattolica, e dato che con riguardo agli ortodossi non sono presenti le ultime due condizioni, questi ultimi non possono essere considerati membri della Chiesa, e quindi non godono in essa di diritto alcuno. Perciò anche i vescovi ortodossi che non adempiono queste due condizioni esercitano illegittimamente i poteri inerenti all’ordinazione. Le espressioni dei pontefici a proposito sono chiare: secondo Pio IX “nullum posse legitimum Episcopum haberi, qui fidei et caritatis communionem non iungatur Petrae, super quam una aedificata est Ecclesia Christi”.<sup>59</sup> E Leone XIII afferma: “Nemo igitur, nisi cum Petro cohaeret, partecipare auctoritatem potest, cum absurdum sit opinari, qui extra Ecclesiam est, eum in Ecclesia praeesse.”<sup>60</sup> È vero però che la Santa Sede ha dato ai gerarchi ortodossi titoli come patriarca, arcivescovo, *venerabilis frater* ecc, il che – secondo De Vries – suggerisce come il potere dei gerarchi separati sarebbe così considerato almeno “qualcosa” anche nell’ordine giuridico.<sup>61</sup> La Santa Sede infatti riconobbe i capi singolari delle Chiese separate, dopo la restaurazione del *communio*, come pastori legittimi rispetto alle loro Chiese, e qualche volta perfino senza una conferma formale, e le loro Chiese come seguaci dirette di quelle esistenti prima dello scisma. Questo però non vuol dire che sia riconosciuta una autorità piena e *de iure*, posseduta dai gerarchi ortodossi, ma rimanda solo al fatto che loro sono vescovi validamente ordinati. Questa riconosciuta validità dell’ordinazione episcopale degli ortodossi richiama alla distinzione tra la potestà di ordine e la potestà di giurisdizione, elaborata dai canonisti latini nel medioevo: mentre la potestà di ordine, che veniva conferita

<sup>57</sup> ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, 16s.

<sup>58</sup> *AAS* 35 (1943) 202.

<sup>59</sup> De Martinis, tom. VI, pars 2, 209s.

<sup>60</sup> Enciclica *Satis cognitum*, in *ASS* 28 (1895) 734. Dietro queste affermazioni si nota la concezione della comunione gerarchica presa in senso indiviso e senza gradi: o c’era la comunione piena oppure non ce n’era alcuna.

<sup>61</sup> DE VRIES, *I Patriarcati separati d’Oriente nella concezione della S. Sede*, 119.

nell'ordinazione, non venne messa in dubbio, quella di giurisdizione, che veniva comunicata tramite la missione canonica, invece fu totalmente negata, in quanto mancante alla gerarchia ortodossa.<sup>62</sup>

Per riassumere il problema si può dire quanto segue:

Prima del Concilio Vaticano II, i membri della gerarchia orientale separata erano considerati illegittimi, parlare perciò di una giurisdizione dei vescovi ortodossi era, secondo Žužek, difficile. Riguardo all'esercizio della giurisdizione, poi, esso poteva essere inteso solo come svolto meramente di fatto.<sup>63</sup>

### Giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II

Prima di giungere alla questione sulla giurisdizione, come fu posta nel Concilio Vaticano II, bisogna brevemente presentare l'atteggiamento generale di tale Concilio verso gli acattolici Orientali. Esso ha dichiarato solennemente che le Chiese orientali non cattoliche “hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline, come più consone al carattere dei loro fedeli e più adatte a promuovere il bene delle anime” (UR 16). Il Concilio poi ha ricordato che “non si deve parimenti dimenticare che le Chiese d'Oriente hanno fin dall'origine un tesoro dal quale la Chiesa d'Occidente ha attinto molti elementi nel campo della liturgia, della tradizione spirituale e dell'ordine giuridico” (UR 14). Nell'*Unitatis redintegratio* viene poi accentuato il radicamento delle tradizioni teologiche autentiche degli Orientali nella Sacra Scrittura. Esse “sono nutrite dalla viva tradizione apostolica, dagli scritti dei Padri e dagli scrittori ascetici Orientali, e tendono a una retta impostazione della vita, anzi alla piena contemplazione della verità cristiana”. Il Concilio ha dichiarato che “tutto questo patrimonio spirituale e liturgico, disciplinare e teologico, nelle diverse sue tradizioni, appartiene alla piena cattolicità e apostolicità della Chiesa” (UR 17).<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Cf. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, 18; NAVARETTE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, 106.

<sup>63</sup> Cf. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, 16-19.

<sup>64</sup> Belliger annota a questo proposito che si potrebbe porre la domanda se il Concilio, riconoscendo tale tradizione disciplinare autonoma dell'Oriente (che conosceva e sempre conosce il divorzio e le nuove nozze), abbia implicitamente riconosciuto alle

Nella *Lumen gentium* si è parlato delle Chiese ortodosse come non totalmente fuori della Chiesa cattolica. Si hanno comunque vari gradi di questa comunione: da una parte sono quelli pienamente incorporati (LG 14), dall'altra quelli non pienamente incorporati, perché “non professano integralmente la fede o non conservano l'unità di comunione sotto il successore di Pietro” (LG 15). Questi ultimi sono abbracciati dalla Chiesa cattolica “con fraterno rispetto e amore”, perché “costituiti in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa cattolica” (UR 3). Le Chiese ortodosse hanno “veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia”; mediante le celebrazioni di questi nelle “singole Chiese, la Chiesa di Dio è santificata e cresce” (UR 15). Questi brani sembrano “implicare un riconoscimento della giurisdizione del vescovo ortodosso per quel tanto che è necessaria affinché i fedeli uniti con lui possano avere accesso al Padre”.<sup>65</sup> I fedeli ortodossi dunque non sono fuori del gregge di Cristo, essi vivono bensì in “Chiese sorelle” unite alla Chiesa cattolica con “vincoli strettissimi” (UR 15).

Dai testi conciliari e postconciliari menzionati sopra si può trarre la conclusione che segue.

L'atteggiamento principalmente aperto verso la normativa degli ortodossi finora non è cambiato, e riguardo alla prassi orientale dei divorzi e delle nuove nozze, che non fu mai espressamente approvata dalla Chiesa cattolica, nonché all'ammissione dei risposati alla comunione eucaristica v'è da dire che esse non pongono alcun ostacolo al dialogo ecumenico.<sup>66</sup>

Non si presume più che gli ortodossi siano in mala fede; anzi, si presume il contrario: la maggioranza degli ortodossi, nonché i vescovi, vive infatti in buona fede rispetto allo scisma. Questa presunzione di buona fede implica l'abrogazione di tutti i canoni circa la scomunica degli ortodossi. Il Concilio afferma come essi “non possano essere accusati di peccato di separazione” (UR 3), quindi, quanto allo scisma,

---

Chiese ortodosse la possibilità di divorziare i matrimoni sacramentali. Cf. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen*, 304s.

<sup>65</sup> ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, 22.

<sup>66</sup> Cf. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen*, 306.

non commettono alcun delitto ecclesiastico. Alla nuova concezione delle relazioni corrisponde poi il riconoscimento che tutte le parti hanno sbagliato (UR 3) e il chiedere il perdono (UR 7).<sup>67</sup>

Stanno queste affermazioni a significare che tra gli ortodossi e i cattolici già esiste la comunione gerarchica? La risposta affermativa poggia proprio sul Concilio, che ha ridimensionato il concetto di comunione gerarchica accennando che non si tratta di un concetto unitario (e che quindi ammette gradi). Secondo il Concilio le Chiese ortodosse “non sono affatto spoglie di significato e di peso. Poiché lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica” (UR 3). Si può dunque dedurre che la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse “siano già in quasi totale comunione fra loro”. La conclusione logica di ciò è questa: “Tutti gli atti giurisdizionali dei vescovi ortodossi sono da considerarsi come compiuti in comunione gerarchica con la Chiesa cattolica, e quindi sono giuridicamente validi e leciti, eccezion fatta per quelli che fossero contrari alla Scrittura, alla dottrina cattolica e alla legge naturale.”<sup>68</sup>

Le Chiese ortodosse, quindi, senza alcun dubbio possiedono la potestà di governo indipendentemente dal Concilio e senza interruzione lungo i secoli (“hanno potestà di regolarsi secondo le proprie discipline”). Queste Chiese perciò hanno la giurisdizione normale, quindi non concessa per supplenza; anche se la dottrina e i documenti ufficiali della Chiesa cattolica si sono espressi nel passato in senso contrario.<sup>69</sup>

### Giurisdizione della Chiesa cattolica sul matrimonio degli ortodossi

Il matrimonio dei battezzati è di esclusiva competenza della Chiesa. Con ciò si intende non solo la Chiesa cattolica, ma, supposta l'esistenza della giurisdizione nelle Chiese ortodosse, anche le Chiese orientali non cattoliche. Ma in quale misura questa giurisdizione viene divisa tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse? Questa questione si

---

<sup>67</sup> Cf. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, 19s.

<sup>68</sup> ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, 28.

<sup>69</sup> Cf. NAVARETTE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, 106, 110.

presenta quando gli acattolici (nel nostro caso gli ortodossi) sottopongono il loro matrimonio al giudizio della Chiesa cattolica, cioè nel caso in cui intendano sposare un cattolico.

La Chiesa cattolica è competente a giudicare i matrimoni fra battezzati, siano essi sacramentali (entrambi i coniugi sono battezzati) o meno (lo è soltanto uno). Il fondamento di questa competenza si trova non solo nella sacramentalità in senso stretto (la Chiesa esercita questa competenza anche sui matrimoni non sacramentali), ma nel carattere sacro di ogni realtà matrimoniale, perché ogni unione matrimoniale non è una realtà profana diventata sacra con l'elevazione a sacramento, ma qualcosa di sacro in sé. La Chiesa cattolica gode di questa giurisdizione per giudicare sulla nullità del matrimonio contratto tra acattolici (nel nostro caso tra gli ortodossi), se uno di essi intende celebrare un nuovo matrimonio con una parte cattolica. Questa giurisdizione viene esercitata in due momenti: nello stabilire il diritto che regola il matrimonio (can. 780 CCEO) e nel giudicare sulla validità del vincolo (can. 1357 CCEO).<sup>70</sup>

Il principio secondo cui le Chiese non cattoliche sono tenute ad osservare la legislazione cattolica, valeva anche per le Chiese ortodosse fino alla promulgazione del decreto conciliare sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21/11/1964). Secondo questo decreto “[...] le Chiese d'Oriente memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno la facoltà di reggersi secondo le proprie discipline, come le più consone all'indole dei loro fedeli e le più adatte a provvedere al bene delle anime” (UR 16). Con esso fu riconosciuta, come già detto sopra, la giurisdizione delle Chiese ortodosse che include anche le potestà riguardo il matrimonio.<sup>71</sup> questa potestà è nativa, esclusiva e indipendente, a condizione però che la disciplina delle Chiese ortodosse non sia contraria alla vera fede e al diritto divino (“[...] memori della necessaria unità di tutta la Chiesa [...]”). Secondo questa concezione sarebbe dunque priva di valore giuridico ogni norma positiva sia della Chiesa cattolica sia delle Chiese ortodosse che fosse contraria al diritto divino, p. es. norme o

<sup>70</sup> Cf. ORTIZ, *Note circa la giurisdizione della Chiesa sul matrimonio degli acattolici*, 369-374.

<sup>71</sup> La competenza in questa materia include la sacramentalità del matrimonio, i presupposti giuridici del contratto e gli effetti essenziali del contratto matrimoniale.

prassi permissive rispetto ai divorzi dei matrimoni cristiani consumati.<sup>72</sup> Qui non ci si può richiamare al riconoscimento generale della disciplina ortodossa fatto dal Concilio Vaticano II (UR 16) perché esso si rifà esclusivamente alla disciplina puramente ecclesiastica che non sia contraria all'insegnamento dei Padri e ai concili riconosciuti dalla Chiesa cattolica. I detti del Concilio Vaticano II non implicano il riconoscimento implicito dei divorzi praticati nelle Chiese ortodosse a partire dal sec. X.<sup>73</sup>

Dopo aver pubblicato il decreto sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio*, la questione dell'obbligatorietà o meno del MP CrA per i cristiani ortodossi non era ancora chiara. Prima del Concilio si considerò il MP CrA riferentesi non solo ai cattolici orientali, ma anche ai cristiani orientali non cattolici.<sup>74</sup> Per risolvere la controversia, Papa Paolo VI istituì una speciale commissione cardinalizia, la quale il 24/02/1966 affermò che il MP CrA si riferiva anche agli orientali non cattolici. Questa decisione poi fu comunicata ai Dicasteri e ai Tribunali della Curia Romana che però non poterono accoglierla perché contraria al decreto conciliare *Unitatis redintegratio* 16 ("le Chiese d'Oriente hanno la potestà di reggersi secondo la proprie discipline"). Paolo VI perciò nominò una nuova commissione cardinalizia, la quale riformò la risposta precedente e il 23/10/1968 dichiarò che il concetto "christifideles" del MP CrA si riferiva solo agli orientali cattolici. Da tale data il can. 5 CrA fu quindi implicitamente riformato e gli orientali acattolici non furono più tenuti ad osservare questa legislazione cattolica.<sup>75</sup>

Tale situazione giuridica fu confermata dal can. 780 CCEO che abolì il precedente can. 5 CrA:

Can. 780 § 1. *Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars est catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico, salva competentia auctoritatis civilis circa effectus mere civiles matrimonii.*

<sup>72</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 54; NAVARETTE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, 112.

<sup>73</sup> Cf. PRADER, *Interritueller, interkonfessioneller und interreligiöser Probleme im Eherecht des neuen CIC*, 432.

<sup>74</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 54s; cf. NAVARETTE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, 117.

<sup>75</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 55.

§ 2. *Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam: 1° iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars acatholica pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale proprium habet; 2° iure, quo pars acatholica tenetur, si Communitas ecclesialis ad quam pertinet, iure matrimoniali proprio caret.*<sup>76</sup>

Il § 2 suppone esplicitamente che almeno alcune Chiese non cattoliche abbiano un proprio diritto matrimoniale. Benché queste Chiese non abbiano una autorità legislativa suprema che definisca i livelli di competenza di ciascuno dei propri organi ecclesiastici, non c'è dubbio che tutte le Chiese ortodosse hanno una struttura giurisdizionale quasi identica fra loro, hanno vera successione apostolica trasmessa nella valida consacrazione vescovile, e perfino molte delle loro leggi canoniche matrimoniali sono anteriori allo scisma del 1054. Dato che esse quindi hanno il diritto di reggersi secondo la propria disciplina (UR 16), “le autorità cattoliche dovranno tenere conto di questo principio di applicazione della legge, sia nel giudizio sulla capacità giuridica dei cristiani non cattolici orientali quando celebrano un matrimonio non cattolico, sia nelle decisioni sulla validità o nullità di un matrimonio celebrato tra loro”.<sup>77</sup>

La giurisdizione della Chiesa cattolica sul matrimonio degli ortodossi però non si riferisce alla forma di celebrazione del matrimonio. Dopo il Concilio Vaticano II, che col UR 16 alle Chiese ortodosse riconobbe il diritto di reggersi secondo la propria disciplina, l'atteggiamento della giurisprudenza poté già richiamarsi a quel decreto conciliare: a partire dal 1968 la SRR prese decisioni a favore della nullità dei matrimoni degli ortodossi contratti senza la presenza del rito sacro.<sup>78</sup> Forza di legge fu ottenuta da questa giurisprudenza con la decisione della Segnatura Apostolica del 28/11/1970, che venne approvata dal Papa.

<sup>76</sup> Questo canone non vale per la Chiesa latina, ma fu quasi completamente recepito nell'art. 2 dell'istruzione *Dignitas connubii* del 25/01/2005 che invece riguarda solo i tribunali della Chiesa latina.

<sup>77</sup> PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 55; cf. NAVARETTE, *La giurisdizione delle Chiese orientali non cattoliche sul matrimonio*, 114s.

<sup>78</sup> P. es. sentenze coram Palazzini, 24 ottobre 1967; coram Lefebvre, 25 aprile 1970; coram Lefebvre, 22 marzo 1971.

Questa decisione constatò come il matrimonio di due romeni ortodossi contratto davanti all'autorità civile fosse invalido per difetto di forma, ovvero per mancanza del rito sacro. Similmente la Segnatura Apostolica il 23/11/1974 decise per la nullità di un matrimonio di un armeno ortodosso con una donna metodista, contratto davanti al pastore metodista.<sup>79</sup> Secondo la legislazione attuale del CCEO can. 781 n. 2, viene riconosciuta qualsiasi forma prescritta o ammessa dal diritto al quale le parti erano soggette al tempo della celebrazione del matrimonio, purché il consenso sia stato espresso in forma pubblica e, se almeno una parte appartiene alla Chiesa orientale non cattolica, purché il matrimonio sia stato celebrato con rito sacro.

Il giudizio sulla validità di un matrimonio di battezzati orientali acattolici viene regolato dal CCEO can. 781, secondo cui si osserva quanto prescritto dalla norma del can. 780 § 2, circa il diritto cui erano soggette le parti al tempo della celebrazione del matrimonio. Bisogna però sempre tenere presente che secondo questa norma la Chiesa cattolica non può riconoscere quella normativa ortodossa che abbia legittimato il divorzio. Infatti, benché valga quanto detto dal UR 16, secondo cui le Chiese orientali non cattoliche hanno la facoltà di reggersi secondo le proprie discipline, vale anche che queste Chiese sono “memori della necessaria unità di tutta la Chiesa”. Questo vuol dire che la Chiesa cattolica riconosce alle Chiese ortodosse il diritto di reggersi secondo la propria normativa, purché essa non sia contraria alla vera fede e al diritto divino. Similmente, se il motivo di nullità nel matrimonio tra ortodossi è un vizio del consenso fondato sul diritto naturale o su un impedimento di diritto divino o naturale, devono sempre essere applicate le norme del diritto canonico. Se invece si tratta di matrimonio nullo a causa di un vizio del consenso fondato sul diritto meramente ecclesiastico (p. es. timore grave, errore doloso, consenso condizionato), a causa di un impedimento dirimente di diritto umano o a causa di difetto di forma,

---

<sup>79</sup> Jurisprudentia Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae. Diocesis Clevelanden. Nullitatis matrimonii (23 novembris 1974). In *Apolinaris* 49 (1976) 19-29.

viene presa in considerazione la competente disciplina ortodossa e i giudici devono valutare secondo essa.<sup>80</sup>

Riguardo alla procedura da seguire, la validità dei matrimoni celebrati tra acattolici viene giudicata nel processo ordinario previsto dai cann. 1357-1377 CCEO (cann. 1671-1691 CIC).<sup>81</sup> Ciò viene esplicitamente confermato dalla dichiarazione del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica sulla giurisdizione della Chiesa riguardo al matrimonio celebrato tra due acattolici, del 28/05/1993 (Prot. n. 23805/92 V.T.). Secondo questa dichiarazione “la Chiesa cattolica gode di giurisdizione per giudicare sulla nullità o meno del matrimonio contratto tra acattolici, se uno di essi intende celebrare un nuovo matrimonio con una parte cattolica. In questo caso, si deve eseguire il processo giudiziale a norma dei can. 1671-1691.” Questa dichiarazione è applicabile anche nell’ambito delle Chiese orientali. Ciò si deve al fatto che la Segnatura Apostolica, secondo l’art. 124 n. 1 della *Pastor bonus*, vigila sulla retta amministrazione della giustizia in tutta la Chiesa cattolica, per cui le sue decisioni obbligano anche le Chiese orientali cattoliche.

Un’altra dichiarazione del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica che tocca il nostro tema è quella sullo stato libero degli ortodossi divorziati che intendono contrarre matrimonio con un cattolico. Questa *Declaratio* del 20/10/2006 reagisce alla prassi presente in Romania dove la Chiesa cattolica considerava sufficiente una dichiarazione dello stato libero emanata dalle autorità ortodosse. Secondo la *Declaratio* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica invece:

il matrimonio di due ortodossi celebrato secondo le norme della Chiesa ortodossa è, secondo il can. 779 CCEO (can. 1060 CIC), considerato valido;

per l’ammissione al nuovo matrimonio cattolico le dichiarazioni precedenti dello stato libero emanate dalla Chiesa ortodossa in Romania non possono essere considerate sufficienti;

per questo la parte ortodossa non può essere considerata libera finché la nullità del suo matrimonio precedente non sia dichiarata dal

<sup>80</sup> Cf. PRADER, *Il matrimonio in Oriente e in Occidente*, 55; PRADER, *La legislazione matrimoniale latina e orientale*, 55.

<sup>81</sup> Per la Chiesa latina vale anche l’istruzione *Dignitas connubii*.

Tribunale ecclesiastico cattolico oppure questo matrimonio non sia sciolto dal Romano Pontefice per non consumazione.

è ovvio che l'oggetto di questa *Declaratio* sono le sentenze di divorzio emanate dalle autorità ortodosse, specie quando tali sentenze o provvedimenti non siano altro che la ratifica di una sentenza civile di divorzio. In questi casi l'unica soluzione per l'ortodosso divorziato che voglia sposare un cattolico sarebbe la via giudiziaria, cioè l'ortodosso potrebbe ricorrere al tribunale cattolico del suo domicilio per ottenere, eventualmente, la dichiarazione di nullità del suo precedente matrimonio. Questa *Declaratio*, benchè emanata per la Romania, è applicabile anche in altre parti del mondo. Non si può più quindi celebrare un matrimonio tra cattolici ed ortodossi divorziati da un loro precedente valido matrimonio religioso.

## **9. Le possibilità di nuovi matrimoni per i cattolici divorziati. Proposte di soluzioni.**

Prima di affrontare questo problema, presentiamo brevemente il punto di partenza dell'attuale diritto canonico riguardo alla posizione dei cattolici civilmente divorziati che abbiano contratto un nuovo matrimonio civile:<sup>82</sup>

I fondamenti dell'attuale legislazione canonica matrimoniale si basano sulla concezione del matrimonio quale consorzio personale di tutta la vita dell'uomo e della donna (GS 47-52). Rispetto alla codificazione precedente (MP *Crebrae allatae*, CIC/1917) è stato tolto l'ordine gerarchico dei fini del matrimonio, e con ciò anche l'orientazione prevalente del matrimonio al consorzio sessuale (CrA can. 72 § 2, CIC/1917 can. 1081 § 2: "ius in corpus").

Il nuovo matrimonio dei cattolici divorziati è secondo i nuovi codici (CCEO e CIC) vietato dall'impedimento del vincolo matrimoniale (CCEO can. 802 § 1, CIC can. 1085 § 1). Ogni altra celebrazione di matrimonio, in qualsiasi forma (anche nella forma civile), è quindi invalida.

---

<sup>82</sup> Più esauriente RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Rechtsstellung der in kirchlich ungültiger Ehe lebenden Katholiken*, 236-253; poi p. es. PUZA, *Kanonische Ansätze zur Frage der Rechtsstellung wiederverheirateten Geschiedener*, 308-313.

La vita comune nel matrimonio canonicamente invalido però non è più classificata un delitto penale, come era secondo la legislazione precedente (CIC/1917, cann. 984 n. 4, 2356), e in nessun passo dei due codici viene menzionato il concetto “bigamus”. La valutazione di questi matrimoni invalidi è così soggetta solo ai criteri morali e pastorali.

Si hanno ciononostante delle conseguenze giuridiche di questo matrimonio invalido: a coloro che commettono “peccato grave”<sup>83</sup> di adulterio è negato il diritto fondamentale di ricevere i sacramenti (CCEO can. 16, CIC can. 213, 843 § 1) oppure è limitato il loro essere nello stato di piena comunione, p. es. il diritto alle esequie cattoliche (CCEO 877, CIC can. 1184 § 1 n. 3). Un altro risvolto può essere il rifiuto della comunione eucaristica (CCEO can. 712, CIC can. 915) oppure il fatto che la Santa Comunione venga valutata come illegittima (CCEO can. 711, CIC can. 916).<sup>84</sup>

Nelle pagine seguenti presentiamo le proposte di alcuni canonisti e teologi cattolici rispetto alle soluzioni in favore di nuovi matrimoni anche per quei cattolici divorziati che secondo la legislazione canonica vigente non possono celebrare le seconde nozze, perché legati al loro matrimonio sacramentale e consumato.

### Andréa Belliger

La teologa tedesca Andréa Belliger nel suo libro *Die wiederverheirateten Geschiedenen. Eine ökumenische Studie im Blick auf*

<sup>83</sup> Peccato grave (mortale) è secondo il Magistero “quello che ha per oggetto una materia grave e che, inoltre, viene commesso con piena consapevolezza e deliberato consenso”. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia*, 17. La grave peccaminosità oggettiva di un ulteriore matrimonio civile di soggetti vincolati ad un precedente matrimonio canonico non nullo è un insegnamento comune della Chiesa, perché, secondo *Familiaris Consortio*, lo “stato [dei coniugi] e la loro condizione di vita contraddicono oggettivamente quell’unione di amore tra Cristo e la Chiesa, significata e attuata dall’Eucaristia” (FC 84,4).

<sup>84</sup> Riguardo la problematica dell’ammissione al sacramento dell’Eucaristia dei divorziati risposati vedi p. es. SOCHA, *Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter*, 298-309; ZIRKEL, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?*; SCHULZ, *Zum Ausschluß von der Kommuniongemeinschaft wiederverheirateter Geschiedener und mit Geschiedenen Verheirateter*, 444-453; KAISER, *Geschieden und wieder verheiratet*.

*die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-) Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe* parte da questa tesi: l'ammissione dei divorziati (civili) all'Eucaristia e le loro possibili nozze ecclesiastiche non deve necessariamente naufragare nella Chiesa cattolica per l'assoluta indissolubilità del matrimonio sacramentale e consumato risultante dal diritto divino. Nell'ambito della lunga tradizione della *salus animarum* e dello strumento giuridico dell'*aequitas canonica*, ad essa collegato, esiste anche nella Chiesa cattolica – analogamente all'*oikonomia* delle Chiese ortodosse – la possibilità di un atteggiamento misericordioso verso questi divorziati, nel rispetto del diritto canonico vigente.<sup>85</sup>

La soluzione<sup>86</sup> per i civilmente divorziati riguardo alle loro nuove nozze ecclesiastiche è seguente. Il punto di partenza è l'applicazione dell'equità canonica al canone 1085 CIC (can. 802 CCEO), cioè all'impedimento del vincolo matrimoniale. Il fatto poi che la Chiesa (cioè il Vescovo diocesano), rispetto alla rottura della relazione interpersonale, constati che non esiste più obbligo risultante dal vincolo matrimoniale, perché le condizioni del matrimonio, a causa di questo fallimento, non possono essere più ripristinate e il matrimonio è “morto”, sarebbe analogo a quanto avviene nelle Chiese ortodosse. Il disegno della soluzione poi, secondo Belliger, avrebbe due gradi:

La constatazione della “morte del matrimonio” in base all'applicazione analogica del canone 1707 § 1 CIC.

Il permesso di celebrare le nuove nozze senza riguardo al can. 1085 § 1 CIC e sulla base dell'equità canonica.

### Bernhard Häring

Una soluzione più pastorale che canonica si trova nel moralista tedesco Bernhard Häring. Nel suo libro *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung: ein Plädoyer* egli propone nei casi in cui il primo matrimonio di cattolici sia fallito e non possa essere dichiarato nullo, p. es. per mancanza di prove, di applicare l'*epikia*.<sup>87</sup>

<sup>85</sup> Cf. BELLIGER, *Die wiederverheirateten Geschiedenen*, 223.

<sup>86</sup> Ibid., 314, 322.

<sup>87</sup> Nella canonistica odierna sotto il concetto di *epikia* viene intesa la decisione della coscienza di un individuo, che non è tenuto ad osservare in un certo momento e luogo

“Die Frage der Epikie stellt sich dann vor allem, wenn eine Ungültigkeitserklärung nur wegen Nicht-Vorliegens aller Beweise verweigert wurde, während die Betroffenen und nach hinreichender Überlegung auch der Seelsorger überzeugt sind, daß die Erstehe von vornherein ungültig war. Kraft der Tugend Epikie sind die Betroffenen dann auch grundsätzlich berechtigt, eine Zweitehe einzugehen. Und m.E. kann der Seelsorger dann auch in aller Stille eine Trauung vornehmen.”<sup>88</sup> In questi casi quindi a causa dell'applicazione dell'*epikia* il primo matrimonio verrà annullato e le parti potranno, usando la forma canonica ordinaria, celebrare un nuovo matrimonio. Si tratterebbe dunque di una soluzione *pro foro externo*, che dunque lascerebbe le sue tracce nei registri ecclesiastici.

Se però il vescovo del luogo rifiuta di usare l'*epikia* o non la vuole accettare, l'Autore allora propone queste tre possibilità: “Erstens, der Ortsseelsorger nimmt ein gewisses Maß an Risiko auf sich, in der Bereitschaft, sowohl Rechenschaft abzulegen als auch unangenehme Folgen christlich zu tragen. Die zweite Möglichkeit ist: Er informiert die Partner, die heiraten wollen, daß sie in dieser Situation zur kanonischen Notform der Trauung, nämlich vor zwei Zeugen, schreiten können, weil einfach kein bevollmächtigter Priester zur Verfügung steht. Eine dritte

---

una data legge. Il giudizio della coscienza che legittimi l'*epikia* è questo: se il legislatore conoscesse questo caso, farebbe a proposito di esso nella legge un'eccezione. L'*epikia* si distingue dell'*oikonomia* canonica per il fatto che la prima viene applicata da un fedele, mentre l'*oikonomia* viene sempre applicata dall'autorità ecclesiastica. La Congregazione per la Dottrina della Fede, che nella sua lettera “Circa la ricezione della Comunione eucaristica” del 14 settembre 1994 esplicitamente rifiutò come inaccettabile l'uso dell'*epikia* nei casi riguardanti il diritto divino, scrive nell'art. 7 di questa lettera: “L'errata convinzione di poter accedere alla Comunione eucaristica da parte di un divorziato risposato, presuppone normalmente che alla coscienza personale si attribuisca il potere di decidere in ultima analisi, sulla base della propria convinzione, dell'esistenza o meno del precedente matrimonio e del valore della nuova unione. Ma una tale attribuzione è inammissibile. Il matrimonio infatti, in quanto immagine dell'unione sponsale tra Cristo e la sua Chiesa, e nucleo di base e fattore importante nella vita della società civile, è essenzialmente una realtà pubblica.” “Epistula ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de receptione communionis eucharisticae a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias”, in AAS 86 (1994) 974-979.

<sup>88</sup> HÄRING, *Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung: ein Plädoyer*, 79.

Alternative ist, daß nach Beratung mit dem Seelsorger und Beichtvater die Partner ihre Zivilehe als ersatzweise Notform der Trauung beim Nicht-zur-Verfügung-Stehen eines bevollmächtigten Priesters ansehen und einfach darauf vertrauen, daß sie mit der Gnade Gottes die Zweitehe so leben können, daß sie dem christlichen Eheideal möglichst vollkommen nahe kommt.”<sup>89</sup> Secondo Häring, uno di questi tre modelli potrebbe essere applicato nel caso in cui il processo davanti al tribunale ecclesiastico si fosse protratto inadeguatamente e infruttuosamente per lungo tempo, e ammesso che le parti coinvolte fossero convinte dell’invalidità del primo matrimonio.

Le prime proposte (Belliger, Weigand e Güttler – *non menzionati in questo riassunto*) hanno un aspetto comune, cioè la dispensa dal matrimonio sacramentale e consumato (con eventuale dichiarazione della “morte” del matrimonio secondo il modello della teologia ortodossa, per mezzo dell’applicazione analogica del canone 1707 § 1 CIC) e la successiva celebrazione di un nuovo matrimonio. Questo permesso di celebrare nuove nozze si fonderebbe sia sull’applicazione dell’equità canonica, non tenendo conto dell’impedimento del vincolo matrimoniale (Belliger), sia sulla dispensa dal precedente matrimonio sacramentale e consumato (Weigand, Güttler).

Contro questa soluzione si pone il fatto che la tesi sulla morte del matrimonio non viene riconosciuta dal Magistero: se la Chiesa riconoscesse il divorzio, l’indissolubilità del matrimonio sarebbe – secondo J. Ratzinger – garantita solo verbalmente.<sup>90</sup> Cosa problematica sarebbe anche l’applicazione del principio dell’*aequitas canonica*, applicazione che quantomeno nella prassi della Chiesa latina è quasi sconosciuta. Non esiste infatti alcuna prassi giuridica provata che per lo scopo della salvezza delle anime (“*salus animarum*”) abbia usato l’equità canonica. In questo caso si possono applicare le regole sulla dispensa

<sup>89</sup> Ibid., 79s.

<sup>90</sup> Cf. *Sulla pastorale dei divorziati e risposati: documenti, commenti e studi*, Introduzione di card. Ratzinger, 27.

secondo i canoni 85-93 CIC, però solo alle leggi meramente ecclesiastiche.<sup>91</sup>

Circa la proposta di dispensa dal matrimonio sacramentale e consumato, poi, essa è possibilità esplicitamente respinta dal Magistero, secondo cui la potestà papale di sciogliere il matrimonio è limitata ai casi praticati nell'ambito della prassi della Chiesa. Quindi i matrimoni sacramentali e consumati non possono essere sciolti a norma del can. 853 CCEO (1141 CIC).<sup>92</sup>

La seconda soluzione (Häring) si fonda sull'uso dell'*epikia* nel quadro del processo di nullità del matrimonio, quando il matrimonio non è stato dichiarato nullo solo per prove inesistenti, ma sia i coniugi sia il sacerdote sono convinti che il matrimonio fosse dall'inizio invalido. Sulla base dell'applicazione dell'*epikia* le parti interessate, assieme al sacerdote, sarebbero autorizzate a celebrare un nuovo matrimonio, e ciò, nonostante l'inesistenza di una sentenza che dichiarasse la nullità del matrimonio precedente. Il che significherebbe violazione deliberata e inosservanza del diritto canonico vigente sia da parte dei coniugi che del sacerdote, e ovviamente del vescovo. Questa soluzione porterebbe in realtà, secondo il diritto canonico vigente, a bigamia successiva e perciò essa è canonicamente impensabile.<sup>93</sup>

La problematica delle ricezioni dei divorzi dichiarati dalle autorità ortodosse quindi, secondo il diritto canonico vigente, non può avere una soluzione favorevole a queste decisioni. E ciò anche se:

<sup>91</sup> Cf. LÜDICKE, *In der Sackgasse? Das kirchliche Lehramt und die wieder verheirateten Geschiedenen*, 714.

<sup>92</sup> Cf. "Il potere del Papa e il matrimonio dei battezzati", in *OssRom* 269/1998 del 11 novembre 1998, 1.

<sup>93</sup> L'unica soluzione per questi casi, quando non si può applicare né l'*epikia* (come propone Häring) né la dichiarazione di nullità, oppure concedere la dispensa (per il matrimonio non consumato), è *pro foro interno*, cioè nel sacramento della penitenza. Ora la posizione definitiva per questi casi è presentata dal Magistero per mezzo della Congregazione per la Dottrina della Fede nella *Epistula ad Catholicæ Ecclesiæ Episcopos de receptione communionis eucharisticæ a fidelibus qui post divortium novas inierunt nuptias* [AAS 86 (1994) 974-979], in conformità con *Familiaris Consortio*, per cui la condizione per amministrare l'Eucaristia ai cattolici viventi in tali relazioni è la continenza assoluta.

1. secondo il decreto conciliare sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio* (21/11/1964) “[...] le Chiese d'Oriente memori della necessaria unità di tutta la Chiesa, hanno la facoltà di reggersi secondo le proprie discipline, come le più consone all'indole dei loro fedeli e le più adatte a provvedere al bene delle anime” (UR 16), hanno quindi riguardo il matrimonio potestà originaria, esclusiva e indipendente;
2. le autorità cattoliche devono tenere conto di questo diritto di reggersi secondo la propria disciplina anche nelle decisioni sulla validità o nullità di un matrimonio celebrato tra due acattolici orientali (CCEO can. 780 § 2; *Dignitas connubii*, art. 2 § 2); la nullità di un matrimonio è decisa, fatto salvo il diritto divino, in base alle norme del diritto cui le parti erano soggette al tempo della celebrazione del matrimonio (*Dignitas connubii*, art. 4 § 2 n. 2);
3. l'indissolubilità assoluta del matrimonio non fu mai dichiarata nei concili quale verità rivelata: il Concilio di Trento non prese nessuna decisione a tale proposito, nemmeno rigettò l'insegnamento o la prassi delle Chiese ortodosse; neanche i Concili Vaticano I e II trattarono direttamente la questione dell'uso orientale del divorzio. Neppure nelle Professioni di fede preparate dalla Santa Sede l'argomento del divorzio comparve mai.

Secondo il diritto canonico vigente infatti la Chiesa cattolica gode di giurisdizione per giudicare sulla nullità del matrimonio contratto tra acattolici se uno di essi intende celebrare un nuovo matrimonio con una parte cattolica.<sup>94</sup> In tal senso s'è dichiarato anche il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica: nella sopra menzionata dichiarazione del 20 ottobre 2006 si è espresso circa l'ammissione al nuovo matrimonio cattolico, non considerando sufficienti le dichiarazioni precedenti sullo stato libero emanate dalla Chiesa ortodossa.<sup>95</sup> La parte ortodossa dunque non può essere considerata libera finché la nullità del suo matrimonio precedente non sia dichiarata dal Tribunale ecclesiastico cattolico oppure

---

<sup>94</sup> Cf. CCEO can. 1357; CIC can. 1671; *Dignitas connubii*, art. 3 § 1; la dichiarazione del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica sulla giurisdizione della Chiesa riguardo al matrimonio celebrato tra due acattolici del 28 maggio 1993.

<sup>95</sup> Ovviamente si intendono le loro sentenze di divorzio.

questo matrimonio non sia sciolto dal Romano Pontefice per mancata consumazione.

è dunque chiaro come la Chiesa cattolica in materia di divorzi dichiarati dall'autorità ortodossa non abbia una soluzione giuridica tale da consentire di recepire e riconoscere senza eccezione questi divorzi nell'ambito del suo diritto canonico. Se dunque non esiste alcuna soluzione giuridica circa lo stato dei cattolici divorziati e risposati, significa questo che neanche nella pastorale si possa trovare una soluzione che consenta a questi cattolici di vivere una vita pienamente sacramentale nella comunione eucaristica? Sembra di no. Un esempio di questa soluzione viene portato direttamente dal Papa attuale Joseph Ratzinger.<sup>96</sup> Egli, in una sua proposta del 1972<sup>97</sup> inizialmente descrive lo stato giuridico della Chiesa orientale e occidentale e riassume le sue conclusioni nelle due tesi:

Il matrimonio di due battezzati è indissolubile. Ciò nonostante le teorie sulla morte del matrimonio, sempre secondo Ratzinger, riducono il matrimonio a sola coscienza.

La Chiesa è la Chiesa del Nuovo Testamento, ma poiché opera nel mondo, deve porsi sempre un po' al di sotto della soglia delle parole della Scrittura. Per questo essa può, in riferimento a chiare situazioni di necessità, ammettere esclusioni per evitare conseguenze ancor peggiori. Il criterio di questo approccio dev'essere: "Ein Tun «gegen das, was geschrieben steht», findet seine Grenze darin, daß es nicht die Grundform selbst in Frage stellen darf, von der die Kirche lebt. Es ist also an den Charakter der Ausnahmeregelung und der Hilfe in dringlicher Not gebunden – wie es die missionarische Übergangssituation, aber auch die reale Notsituation der Kirchenunion etwa war."<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> RATZINGER, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe*, 35-56.

<sup>97</sup> A proposito dell'ulteriore sviluppo dei pensieri di Joseph Ratzinger sul matrimonio, sul divorzio e l'Eucaristia vedi nota 609.

<sup>98</sup> RATZINGER, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe*, 53s.

# Sociálne a psychické dopady zamlčaného zločinu

Slávka Michančová

**Abstrakt:** Zločin na dieťaťi môže mať mnoho podôb. Jednou z najzávažnejších je sexuálne zneužívanie detí (CSA, z ang. *Child Sexual Abuse*), či iné formy týrania, zneužívania a zanedbávania detí. Pre CSA je príznačná obzvlášť vysoká miera latencie, teda utajenia zločinu. Podľa výskumov sa asi dvadsať percent žien a päť až desať percent mužov na svete stalo v detstve obeťou tohto zločinu; no takmer deväťdesiat percent prípadov zostáva utajených (Cheit, Freyd, 2005, s. 8.). Cieľom tohto príspevku nie je objasňovať príčiny latencie zločinu CSA, ale poukázať na možné sociálne a psychické dôsledky situácie, keď tento zločin na dieťaťi nie je verejne pomenovaný či rozpoznaný a adekvátne riešený.

**Kľúčové slová:** Sexuálne zneužívanie detí. Dôsledky.

Nie pochýb o tom, že nevedomosť zvyšuje riziká výskytu i negatívneho dopadu trestných činov. Naopak, uvedomenie si charakteru, dynamiky a najmä možných dôsledkov zločinu, zohráva dôležitú rolu pri aktivizácii nášho potenciálu prevencie a adekvátnej intervencie. „Bezpečnosť je východiskom a zároveň cieľom procesov identifikácie a analýzy rizík“ (Marinicová, 2011, s. 293). Majúc teda na pamäti potrebu chrániť deti pred všetkým, čo by mohlo narušiť ich zdravý a harmonický vývin, mali by sme nabráť odvahu dozvedieť sa viac o číhajúcich rizikách, zvlášť pokiaľ ide o riziká spoločensky dlhodobo tabuizované.

Zločin CSA môže zostať neodhalený preto, že dospelí, nachádzajúci sa v okolí obete nič netušia. Dieťa napr. nevykazuje žiadne známky traumatizácie<sup>99</sup> a v kritickom období, kedy dochádza k zneužívaniu

---

<sup>99</sup> Asymptomatické obete tvoria až 40 % spomedzi všetkých prípadov CSA; ďalších 30 % obetí vykazuje len málo symptómov (Porov. Friedrich, 2003, s. 9, 22; Kendall-Tackett, 1993, s. 164-180.)

o svojej skúsenosti nehovorí, nehľadá pomoc. Niekedy však dospelí, pohybujúci sa v blízkosti dieťaťa, majú podozrenie alebo sú dokonca konfrontovaní so zjavnými dôkazmi o spáchanom zločine, predsa však dopomôžu k jeho ututľaniu.

Táto situácia nepochybne ovplyvní psychický a sociálny svet dieťaťa. Uchovávanie tajomstva totiž patrí medzi faktory, ktoré zvyšujú traumatický dopad CSA.<sup>100</sup> Rovnaký efekt má aj narušená identifikácia páchatel'a (ku ktorej dochádza vtedy, ak sa páchatel' prezentuje navonok pozitívne<sup>101</sup>), neprimeraná reakcia okolia po odhalení či dlhodobé ťažké emocionálne putá s páchatel'om či páchatel'kou a/alebo s jeho, resp. jej zástancami<sup>102</sup> (Hindman, 1989, s. 27, 64-94).

Za takýchto nepriaznivých okolností trauma CSA hlboko zasiahne kognitívnu i emočnú zložku psychiky. V kognitívnej oblasti dochádza u obetí k pozmeneniu vnímania sveta i seba samého. Obete traumy strácajú pozitívne ilúzie – teda optimistické (hoci nie logické) očakávania všetkého druhu, ktoré sú pre ľudí, ktorí nezažili traumy, samozrejmosťou a robia život jednoduchším, radostnejším, bezstarostnejším. Viacerí autori (napr. Salter, 1995, 2003; Wirtz, 2005) popisujú viacnásobnú stratu ilúzií; konkrétne sa objavuje:

- *Strata viery v zmysel, poriadok a predvídateľnosť diania.* – Je podmienená tým, že ľudia bežne hľadajú v diani určitý poriadok, zákonitosť, kauzalitu (príčinu a účinok). V tejto súvislosti mnohí veria v teóriu spravodlivého sveta – sú presvedčení, že ľudia dostanú, čo si zaslúžia, že všetko má zmysel, ktorý len treba nájsť (Lerner, 1980; Salter, 1995,

<sup>100</sup> Zistilo sa, že obeť, ktoré strávia roky v mlčaní, trpia viac než tie, ktoré vyjavia CSA okamžite alebo v krátkom čase. Čím dlhšie mlčanie, tým silnejšie pocity viny, osamelosti, odcudzenia, depresie.

<sup>101</sup> Odborníci si všimli, že zneužívanie páchatel'om, ktorý k obeti pristupuje nežne, milo, starostlivo a/alebo ktorý má v spoločnosti vysoký status (je uznávaný, dôležitý, obľúbený, milovaný) môže byť pre dieťa oveľa traumatizujúcejšie ako zneužívanie páchatel'om, ktorý je hnusný, drsný, krutý. Obet' má ťažkosti identifikovať páchatel'a ako páchatel'a, ak tento má v očiach obeť (i iných) pozitívne charakteristiky. Ak je identita páchatel'a zastrená, spracovanie traumy sa sťažuje.

<sup>102</sup> Traumatickosť CSA sa zväčšuje, ak je páchatel'om niekto z príbuzných obeť a na obeť sa kladú požiadavky (zo strany samotného páchatel'a a/alebo ostatných príbuzných), aby zachovala vzťahy; v opačnom prípade je odsudzovaná za to, že robí rodine nepríjemnosti.

s. 206). Skúsenosť traumy však hlboko otriasa týmto presvedčením, nedáva totiž nijaký zmysel. CSA sa jednoducho nemalo stať nikomu, ani jednému dieťaťu na svete.

- *Strata očakávania zhovievavosti, prívetivosti osudu.* – Vyplýva z toho, že ľudia majú tendenciu spoliehať sa pri rôznych podujatiach na to, že veci dopadnú dobre, že osud, príroda, Boh im budú naklonení, že sa im nič zlé nestane. Obete traumy sa však od tohto presvedčenia vzdávajú: buď veria, že výsledok diania je vecou náhody, že osud či nejaká vyššia moc je k nim ľahostajná, alebo dokonca že je k nim nasmerovaná svojou zlobou. Niektoré obete napr. veria, že boli nejako vyvolené pre zlé zaobchádzanie a že všetky ich snaženia neodvratne skončia úboho. Sú silne presvedčené, že majú šťastie na zlé veci (že majú smolu, že zlé veci sa prihodia práve im), zatiaľ čo v šťastie na dobré veci neveria. Strata očakávania zhovievavosti vo svete znamená, že obeť traumy sa už viac necíti, akoby ju niekto, nejaká vyššia sila chránila pred zlým, bdela nad ňou, dávala na ňu pozor a starala sa o ňu (Salter, 1995, s. 202-203, 207-209).
- *Strata pocitu osobnej moci a pocitu bezpečia.* – Vyplýva zo zážitku totálnej bezmocnosti, ktorý je pre traumou príznačný. Trauma je zážitok toho, že ľudská bytosť je učená predmetom – stáva sa obeťou niečoho alebo niekoho a zakúša bezmocnosť – uvedomenie, že na jej vlastných prianiach a vôli v toku udalostí nezáleží. Tvárou v tvár nezmyselnosti a zlobe sa moc osoby stráca, nejestvuje. Hranice osoby, jej právo povedať nie, jej pocit kontroly sú zneužívaním hlboko napaďnuté. Obeť je bezmocná – nič, čo urobí, nemôže zastaviť páchatel'a ani neúprosnú bolesť v duši a nemôže zmeniť ani reakcie ľudí. Uvedomiť si, že človek sa stal obeťou, je veľmi desivé, pretože to znamená, že nemal nijakú kontrolu, nijakú moc nad tým, čo sa stalo; a ak sa to stalo raz, potom sa to môže stať znova.

Ako už bolo naznačené, traumou sa obeti významne mení nielen pohľad na svet, ale aj pohľad na seba. Traumatizovaný pohľad na seba tvoria nasledujúce postoje a presvedčenia:

- *Sebaobviňovanie.* – Ide vlastne o hlboké presvedčenie, že obeť nejakým spôsobom sama zapríčinila to, čo sa jej stalo. Tento pocit viny nemá nijaký objektívny základ – vyplýva len zo zvnútornenia posol-

stiev páchatel'a (ktorý sa všemožne snaží zbavovať svojej objektívnej viny a zodpovednosti).

- *Stigmatizácia* (pocit trvalého poznačenia). – Mnoho obetí sa cíti, ako nejaký tovar, ktorý je poškodený, skazený, poškrvnený, znečistený a pod. – preto už nemá cenu. Obete sa navyše domnievajú, že toto znehodnotenie je trvalé a každému zjavné.
- *Sebaspochybňovanie*. – Ide o neustále podkopávanie autentického hlasu obete *hlasom páchatel'a*. Tento hlas je súborom ničivých posolstiev, ktoré do duše obete zanesol páchatel' a jeho zástancovia. Dôkladná manipulácia zo strany páchatel'a, jeho pozícia moci nad dieťaťom, z ktorej nadeľuje dieťaťu realitu (bez možnosti overovať alebo proti-rečiť), spôsobujú, že obete znútorňujú páchatel'ove chyby myslenia. Jeho poznámky, spôsoby, postoje ohľadne CSA – to všetko v detskej obeti zanecháva stopy, odtlačky. Páchatel' neprimerane zaobchádza s reakciami obete a ponúka jej obraz o nej, ktorý nie je pravdivý (nie je autentický). Tieto projekcie páchatel'a sú obeťou znútornené a tvoria falošný obraz seba, ktorý sa objavuje v podobe *seba-spochybňujúceho, seba-kritického a seba-trestajúceho hlasu*. Skutočná realita – že páchatel' je perverzný, lživý, a obeť nevinná, ničím si nezasluhujúca zneužívanie – zvyčajne nie je inými ľuďmi potvrdzovaná, a preto sa stáva pre obeť akoby polovičnou realitou, ktorú je ľahké spochybniť. Koniec koncov, iní ľudia neboli prítomní ako svedkovia, keď sa trauma odohrávala, a preto môžu byť sotva zdrojom potvrdenia pre obeť. Nepatričné reakcie okolia teda umožňujú *hlasu páchatel'a*, aby znel ešte mocnejšie.

V priebehu života obete je jej autentický vnútorný hlas napádaný falošným, no výrazným hlasom páchatel'a. Je to hlas, ktorý neustále sleduje myšlienky obete a spochybňuje pravú realitu vecí a pravú identitu obete (Salter, 1995, s. 248-251, 114-124; Imbens, Jonker, 1992, s. 154-160). Znútornený hlas páchatel'a v podstate hovorí obeti: *Nemáš nijaké právo namietat' mi, nijaké právo myslieť ani existovať, iba ak podľa mojich pravidiel* (Bratton, 1998, s. 93). Skúsenosť CSA tak *okráda obeť o jej identitu* – okráda vyvíjajúcu sa osobnosť o schopnosť myslieť a cítiť za seba samú. Obeť preberá páchatel'ov spôsob uvažovania alebo uvažuje v smere, ktorý je v súlade so záujmami páchatel'a. Napr. páchatel' tvrdí,

že je nevinný – zatiaľ čo obeť sa cíti vinná; páchateľ popiera dôsledky zločinu – obeť sa domieva, že problémy si vyrába sama, že reálne nejestvujú, že iba zveličuje; páchateľ zriedka berie ohľad na druhých – zatiaľ čo obeť berie ohľad na páchateľa, nie na seba (Salter, 1995, s. 213-219; Hindman, 1989, s. 13-15).

Okrem traumatických zmien v kognitívnej oblasti trauma CSA spôsobuje aj významné zmeny v emočnom prežívaní. U obetí sa často vyskytujú depresie a úzkosti, ktorých zdrojom sú nielen vyššie opísané traumatické zmeny v pohľade obete na svet a na seba samú, či mimovoľné (nežiadúce) spomienky na traumy (tzv. flashbaky) ale aj rôzne druhy reviktimizácie. Pri flashbackoch platí, že ich spúšťačom je čokoľvek, čo nejakým spôsobom pripomína zážitok CSA a čomu sa obeť snažia vyhnúť. V tejto súvislosti treba poznamenať, že v prípade zamlčaného zločinu sa zvyšuje pravdepodobnosť toho, že obeť bude nútená vystavovať sa kontaktu so spúšťačmi týchto nežiadúcich spomienok. Utuláný zločin poľahky prispieva tiež k reviktimizácii. Týmto pojmom rozumieme ocitnutie sa v situácii, keď sa človek (ktorý už raz bol obeťou) opäťovne stáva obeťou zlého zaobchádzania. Na reviktimizácii sa podieľa každý, kto voči obetiam traumy CSA zaujme neprimerané postoje – čím nielenže zväčšuje ich utrpenie, ale doslova blokuje proces uzdravenia. (Salter, 1995, s. 165-188)

Utulanie zločinu CSA má negatívny dopad aj na sociálny svet obetí. Medziľudské vzťahy človeka, ktorý v detstve alebo dospievaní zažil sexuálnu traumatizáciu, sa môžu výrazne odlišovať (v kvalite i v kvantite) od vzťahov, ktoré si vytvára človek bez skúsenosti CSA.

Mnoho obetí CSA má ťažkosti s nadviazaním a udrzaním kvalitných vzťahov vo všeobecnosti. Koreňom problémov je tu nepochybne zážitok zrady, ktorá je s traumou CSA hlboko spätá – dieťa je zradené jednak páchateľom (ktorým je často osoba dieťaťu známa a blízka – osoba, v ktorej lásku a dobré úmysly dieťa verilo), a jednak ľuďmi z najbližšieho okolia (ktorí sa o zločine akýmkoľvek spôsobom dozvedeli, ale dieťaťu neposkytli primeranú starostlivosť, ochranu a pomoc). Následkom zrady je zlomenie dôvery v ľudí vo všeobecnosti. Veď ak nemožno veriť najbližším, komu potom? Obete CSA vo svojom sociálnom okolí často narazia na nepochopenie a neprijatie, čo môže viesť k tomu, že ich

medziľudské vzťahy sa narušia alebo rozpadnú. Viacerí autori (napr. Courtois, 1996, s. 111-113; Knauer, 2002, s. 33, 73-87; Allender, 1993, s. 117-121, 155-170; Heggen, 1993, s. 41-43; Howell, 2002) zhodne konštatujú, že sociálny svet obetí CSA je výrazne zúžený, ochromený alebo plytký. Dôverne poznajú pocit hlbokkej životnej samoty, izolácie a odcudzenia od ostatných ľuďí. (Ak takto problematicky vyzerajú vzťahy obete vo všeobecnosti, dá sa očakávať, že v intímnych vzťahoch sa ťažkosti ešte zvýraznia.)

Či si už človek založí vlastnú rodinu alebo nie, vždy má rodinu, z ktorej pochádza. Hoci miesto jeho bydliska v dospelosti býva odlišné od miesta, kde vyrastal, zvyčajne udržiava s príbuznými nejakú formu kontaktu – môžu to byť telefonáty, vzájomné návštevy, stretnutia pri rôznych oslavách alebo aj určitá výpomoc v prípade potreby. Pokrvné vzťahy sú veľmi silné, avšak zároveň aj obzvlášť zraniteľné. Trauma CSA môže týmto vzťahom zasadiť nevšedne hlbokú ranu. Obete CSA často popisujú svoje vzťahy s príbuznými ako veľmi narušené, napäté, nútené a vyčerpávajúce. Keďže sa téma CSA tabuizuje, obete namiesto dôvery, bezpečia, zdieľania a podpory stretajú v rodine mlčanie, strach, izoláciu, odmietanie, ba aj kritiku. Príbuzní majú tendenciu brániť sa krutej realite jej popieraním a minimalizovaním, zvlášť ak je páchatel'om člen rodiny. Nie zriedkavým scenárom je, že obeť má v rodine jedného alebo pár ľuďí, ktorí ju podporujú a ostatní všetko popierajú. Keďže však obeť má v dôsledku zneužívania v sebe silné mechanizmy sebaspochybovania, ak stretáva ľuďí, ktorí jej realitu neuznávajú, vovádza ju to do zmätku a pochybností.

Preto sa pri rodinných stretnutiach alebo po nich obete cítia šialené, nepodstatné, bezmocné, rozochvené, depresívne, môžu zažívať vlnu flashbackov alebo použiť nejaký deštruktívny spôsob zvládania stresu. Faktom je, že kontakt s páchatel'om je najväčším spúšťačom flashbackov a že obete sú príbuznými často nanajvýš nevhodne nútené udržiavať kontakt s páchatel'om.

Ak sú však rodinné interakcie chronicky nezdravé, ba až zneužívajúce, čím obeti spôsobujú druhotnú traumatizáciu – obeť môže dospieť do štádia, keď si uvedomí, že ak sa nechce skutočne zbláznit', nemá inú možnosť, iba sa vzdialiť, zmeniť spôsob kontaktu na formálny a rezervo-

vaný, alebo úplne prerušiť kontakty. Pravda, takýto krok sa nezaobíde bez sprievodných pocitov viny – pretože príbuzní ju aj vtedy označujú za sebeckú, bezdôvodne škodiacu rodine a podobne. (Barstad, 2003; Bass, Davis, 1994, s. 43, 299-320; Salter, 1995, s. 196-199, 251.)

Pojednanie o problematických aspektoch vzťahov nemôžeme ukončiť bez toho, aby sme sa bližšie nedotkli aj vzťahu obete a páchatel'a. Hoci obeť medzičasom dospela, nie je bezvýznamné, akú podobu má tento vzťah. Medzi obeťou a páchatel'om môže totiž vzniknúť tzv. *traumatické puto*, cez ktoré páchatel' stále ovláda a zotročuje život obete. Traumatické puto sa prejavuje predovšetkým vtedy, ak (Hindman, 1989, s. 113-125):

- *Páchatel' je stále v kontakte s obeťou.* – Ak sa vyžaduje pokračovanie vzťahu (napr. ak nie je možné prestať páchatel'a stretávať, najmä ak sa jedná o blízkeho príbuzného), páchatel' má nad obeťou takú moc, že ona aj v dospelosti na neho reaguje mnohými afektívnymi spôsobmi z čias detstva či dospievania. Záväzky a povinnosti voči páchatel'ovi, hnev a frustrácia z uchovávaní tajomstva a z pokračujúcej bolesti v kombinácii s faktom, že páchatel' si medzičasom zveľadí svoj status a význam v rodine, zatiaľ čo status obete sa kvôli dôsledkom traumy skôr znižuje – to všetko obeť ešte väčšmi zamotáva do traumatického puta.
- *Páchatel' sa stal handicapovaným.* – Ak páchatel' medzičasom napr. ochorel a vyžaduje si pozornosť a neustálu starostlivosť, dostáva sa (na rozdiel od obete) do výhodnej pozície. Príbuzní sa musia prispôbiť jeho potrebám, sú nútení aktívne sa angažovať v starostlivosti o neho, zatiaľ čo on leží v stave (zdanlivo) bezbrannej nevinnosti. Keďže sa považuje za nanajvýš nevhodné byť kritickým voči handicapovanému – obeť nemá veľkú šancu rozpoznať negatívne aspekty páchatel'ovho zneužívajúceho správania. Naopak, je neustále konfrontovaná s mocou páchatel'a, ktorú má nielen nad ňou, ale nad celou jeho rodinou. Preto obeť ani od príbuzných nemôže čakať podporu, hoci jej právom prináleží.
- *Páchatel' zostarol.* – Plynutím času páchatel' starne. Už len tým, že má šediny, že slabne, že stráca kapacitu, vzbudzuje ľútosť u iných. To zákonite oberá obeť o schopnosť identifikovať daného jedinca ako páchatel'a, teda ako zodpovedného za zločin. Ak sa obeť pokúsi

zverejniť CSA, stretne sa pravdepodobne s odsúdením, pretože väčšina ľudí – vnímajúc starnúceho človeka a fakt, že jeho smrť môže prísť už onedlho – nechce s ním ísť do konfliktu, ale skôr sa snaží urovnať vzťahy, ak predtým neboli najlepšie. Obeť sa tak ocitá vo vnútornom konflikte a je ďalej uväznená v traumatickom pute.

- *Páchateľ zomrel.* – V čase zneužívania má páchatel' nad obeťou úplnú moc a aj v rokoch ďalšieho vývinu jeho moc trvá. Väčšinou až v neskoršej adolescencii alebo v dospelosti sa obeť pokúsi znovu získať nejakú moc. Ak však páchatel' zomrie, obeť je znova bezmocná. Je totiž nepísaným zvykom, že o zosnulom sa nemá hovoriť v zlom. Preto aj tí najkrutejší jedinci sa javia v pozitívnejšom svetle, keď sú mŕtvi. V takýchto okolnostiach je obeti zakázané identifikovať mŕtveho ako páchatel'a – ako vinného a zodpovedného za zločin. Vyjasnenie minulosti je zamedzené a obetiam zostáva hnev a frustrácia, ktorú väčšinou zvnútornia a rozvinú do nejakých sebadeštruktívnych podôb.
- *Páchateľ nebol udaný.* – Často až v neskoršej adolescencii alebo v dospelosti obeť konečne rozozná neprimeranosť páchatel'ovho konania – a v jej vnútri konečne dôjde k rozlíšeniu páchatel'a a obete. Ak však obeť z rôznych dôvodov nie je schopná udať páchatel'a<sup>103</sup> a vyjasniť zneužívanie aj navonok, traumatické puto sa upevňuje. CSA ostáva tajomstvom, páchatel' sa teší podpore a mocnej pozícii, ktorú má v rodine alebo v systéme iných vzťahov (napr. v zamestnaní, v spoločenskom živote), obeť je často nútená byť v zvyčajnom kontakte s páchatel'om alebo s tými, ktorí sú s ním spojení – a traumatické puto týmto spôsobom trvá ďalej.
- *Páchateľ'a chráni rodina cez popieranie.* – Žiaľ, často je to práve rodinný systém popierania reality zločinu a jeho dôsledkov, ktorý obeť škrtí v traumatickom pute.
- *Páchateľ je neznámy.* – Tu traumatické puto spočíva v tom, že obeť nemá kde zamerať svoju zlosť, frustráciu, bolesť či strach. Ak nevie nič o páchatel'ovi, jej zraniteľnosť sa môže rozvinúť do takých rozmerov, že bude mať fóbiu z ľudí, že nebude schopná opustiť dom ani

<sup>103</sup> Najmä ak sa nazdáva, že udanie by ohrozilo jej vzťahy s rodinou a prinieslo by viac bolesti než uzdravenia.

cítiť sa v ňom bezpečne, a jej schopnosť každodenného fungovania bude výrazne ochromená.

Z uvedených situácií je zrejmé, že puto traumy udržiava moc páchatel'a nažive, hoci má zvyčajne len málo spoločné s aktuálnou mocou páchatel'a.

### **Použitá literatúra:**

- ALLENDER, D. B. (1993). *The Wounded Heart : Hope for Adult Victims of Childhood Sexual Abuse*. Colorado Springs : NavPress, 1993.
- BARSTAD, T. (2003). *Incest : A family's grief*. Paper presented at 9th ISPCAN European Conference on Child Abuse and Neglect, Warsaw, Poland : 2003.
- BASS, E. – DAVIS, L. (1994). *The Courage to Heal : A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*. New York : Harper Perennial, 1994.
- BRATTON, M. (1998). *From Surviving to Thriving : A Therapist's Guide to Stage II Recovery for Survivors of Childhood Abuse*. Binghamton, NY : Haworth Press, 1998.
- COURTOIS, C. A. (1996). *Healing the Incest Wound : Adult Survivors in Therapy*. New York : W.W. Norton & Company, 1996.
- FRIEDRICH, W. (2003). *Developmental Perspectives on Sexual Behavior in Children and Adolescents*. Mayo Clinic and Mayo Medical School. Paper presented at 9th ISPCAN European Conference on Child Abuse and Neglect, Warsaw, Poland : 2003.
- HEGGEN, C. H. (1993). *Sexual Abuse in Christian Homes and Churches*. Scottsdale, Pa : Herald Press, 1993.
- HINDMAN, J. (1989). *Just Before Dawn : From the Shadows of Tradition to New Reflections in Trauma Assessment and Treatment of Sexual Victimization*. Ontario : AlexAndria Associates, 1989.
- HOWELL, E. F. (2002). „Good Girls,“ Sexy „Bad Girls,“ and Warriors : The Role of Trauma and Dissociation in the Creation and Reproduction of Gender. s. 5-32. In: CHU, J. A. – BOWMAN, E. S. (2002). *Trauma and Sexuality : The Effects of Childhood Sexual,*

*Physical and Emotional Abuse on Sexual Identity and Behavior.* New York : The Haworth Medical Press, 2002.

- CHEIT RE, FREYD JJ. Let's have an honest fight against child sex abuse. In: *Brown University Child & Adolescent Behavior Letter*, 2005, 21(6).
- IMBENS, A. – JONKER, I. (1992). *Christianity and Incest*. Minneapolis: Fortress, 1992.
- KENDALL-TACKETT, K. A. – WILLIAMS, L. M. – FINKELHOR, D. (1993). Impact of sexual abuse on children: A review and synthesis of recent empirical studies. In: *Psychological Bulletin*. Washington : Jan 1993, vol. 113, no. 1, s. 164-180.
- KNAUER, S. (2002). *Recovering from sexual abuse, addictions, and compulsive behaviors : „numb“ survivors*. Binghamton, NY : The Haworth Presss Inc., 2002.
- LERNER, M. J. (1980). *The belief in a just world : A fundamental delusion*. New York : Plenum, 1980.
- MARINICOVÁ, M. (2011) Bezpečnostný manažment – jedna z možností eliminácie sociálnych rizík. (s.293-301) In: *Procesy zarządzania w czasach przemian gospodarczych*. Warszawa – Legnica, Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy & Wyższa Szkoła Informatyki, Zarządzania i Administracji w Warszawie, 2011. s.293.
- SALTER, A. C. (1995). *Transforming Trauma : A Guide to Understanding and Treating Adult Survivors of Child Sexual Abuse*. Thousand Oaks : Sage Publications, Inc., 1995.
- SALTER, A. C. (2003). *Predators : Pedophiles, Rapists, and Other Sex Offenders*. New York : Basic Books, 2003.
- WIRTZ, U. (2005). *Vražda duše : Incest a jeho terapie*. Praha : Portál, 2005.

### **Kontakt:**

ThDr. Mgr. Slávka Michančová, PhD.

Občianske združenie ASCEND

+421 903 482 802; [ascend@azet.sk](mailto:ascend@azet.sk)

# Domáce násilie optikou ženy-matky

Slávka Michančová

**Abstrakt:** Príspevok prezentuje skúsenosti žien s rôznymi formami násillia zo strany životného partnera. Približuje to, ako si viktimizované ženy vysvetľujú partnerovu agresiu a akými spôsobmi čelia vzniknutej situácii. Odhaľuje mieru do akej si žena-matka uvedomuje negatívny dopad jej viktimizácie na deti, ktoré su svedkami týchto rodinných udalostí. Prezentuje škálu faktorov, ktoré prispievajú k prolongácii násillia a bližšie objasňuje tie z nich, ktorými matka zdôvodňuje odkladanie riešenia problému najlepším záujom dieťaťa. Prezentované poznatky vychádzajú z medzinárodného výskumného projektu DAPHNE III JLS/2008/CFP/DAP/2008-1, na ktorom autorka participovala.

**Kľúčové slová:** Násillie. Žena. Matka. Dieťa.

## Úvod

Tento príspevok približuje čiastkové vybrané výsledky medzinárodného výskumného projektu DAPHNE JLS/2008/DAP3/AG/1157 s názvom *“An indirect harmful effect of violence: victimizing the child and re-victimizing the woman-mother through her child's exposure to violence against herself”* (Viktimizácia dieťaťa a reviktimizácia ženy-matky prostredníctvom vystavenia jej dieťaťa násilliu voči nej). Projekt bol financovaný v rámci grantovej schémy *Daphne III Programme* (action grants 2007-2013). Realizoval sa v období 12/2009 – 12/2011, pričom na realizácii participovali univerzity zo štyroch európskych krajín: Cyprus (*University of Cyprus*), Taliansko (*Università di Roma Tre*), Rumunsko (*Universitatea din Oradea*) a Slovensko (*Prešovská univerzita*).

V rámci prvej fázy projektu boli zhromaždené údaje z dvoch zdrojov: (1) výpovede týraných žien zaznamenané v policajných spisoch a (2) výpovede týraných žien zaznamenané v spisoch nešťátnych organizácií, zameraných na pomoc týraným ženám. Uvedený materiál bol pod-

robený diskurzívnej analýze. V druhej fáze realizácie projektu boli diskurzívnej analýze podrobené výpovede získané bezprostredne od týraných žien v rámci polo-štruktúrovaného rozhovoru.<sup>104</sup> Rozhovory boli so súhlasom respondentiek nahrávané na diktafón, následne prepísané a analyzované. Kladené otázky sa zameriavali na: (1) skúsenosť ženy s viktimizáciou, (2) jej vysvetlenia partnerovho násillia a osobné reakcie voči partnerovmu násilliu, a (3) vnímaný dopad udalostí na deti, ktoré boli svedkami viktimizácie matky.

## 1 Skúsenosti žien s agresiou zo strany partnera

Pri diskurzívnej analýze sa zistilo, že vo svedectvách je menej často prezentované fyzické násillie. Ak je prezentované, objavujú sa obrazy bitia, ako sú facky, udieranie päšťou, kopanie, hádzanie predmetov na ženu, a pod. Zvláštnym prípadom je bitie na verejnosti (napr. pred očami susedov). V opise žien sa vyskytuje tiež zmienka o bití počas tehotenstva, ktorá je prezentovaná zároveň s pocitom hanby. Osobitnou formou agresie, ktorá je prezentovaná vo výpovediach, je ponižovanie pľúťm.

Menej frekventované opisy fyzického násillia (naproti psychickému násilliu) možno interpretovať tým, že sa objektívne menej často objavuje tento druh násillia, alebo že fyzické násillie je „druhoradé“ v prípade, že žena je týraná aj psychicky. Zistenie, že ženy považujú emočné násillie za omnoho významnejšie než fyzické formy násillia, sa objavuje aj v zahraničných výskumoch (Holzworth-Munroe et al, 1999). V našom výskume respondentky opisujú psychické násillie detailnejšie a v istých prípadoch ho dávajú vyslovene do kontrastu s fyzickým násillím (*...na bitku si zvyknete, horšie je keď vám niekto hovorí, že ste hlúpa...*). Zdá sa, že práve ponižovanie ženy, teda narušenie jej sebaúcty má na ženu ďaleko väčší negatívny dopad, než fyzické ublíženie.

<sup>104</sup> V každej z krajín participujúcich na výskume sa rozhovorov zúčastnilo 30 žien, teda spolu 120 žien. Takmer všetky ženy, ktoré sa zúčastnili výskumu boli rozvedené, výnimku tvorilo niekoľko žien v rozvodovom konaní. Vek žien sa pohyboval v rozpätí 30 až 58 rokov. Ženy pochádzali z rôzneho socio-ekonomického zázemia a mali rôzne vzdelanie. Všetky zúčastnené ženy mali deti, najčastejšie dve deti (chlapca a dievča). Spôsob výberu do vzorky bol príležitostný (kontakt na ženy bol sprostredkovaný cez občianske združenia, referát poradensko-psychologických služieb a cirkevné organizácie).

Respondentky často zmieňovali verbálnu agresivitu partnera v podobe ponižovania (*vždy mi vulgárne nadával, ponižoval, vyhrážal sa*; *neustále ma kritizoval*). Psychické násilie je ďalej prezentované v podobe hrozieb a vyhrážok, ktoré sa týkajú buď siahnutia na telesnú integritu a život ženy, alebo deštrukcie majetku.

Najčastejšími kategóriami asociovanými s psychickým násilím boli v našej vzorke rôzne formy obmedzovania osobnej slobody ženy: bránenie v osobnom i telefonickom kontakte s príbuznými alebo priateľmi, bránenie v navštevovaní kostola, zamedzovanie používania elektrických spotrebičov alebo iného majetku (napr. auta), priestorov domácnosti alebo financií, znemožňovanie ochrany pred agresiou (napr. vybratím zámkov z dverí, aby sa žena s deťmi nemohla pred agresorom zamknúť v izbe), odpieranie spánku.

Ženy psychické násilie prezentujú v podobe extrémnej dominancie muža v partnerstve: muž vyžaduje absolútnu poslušnosť, o všetkom rozhoduje sám (aj o spôsobe trávenia voľného času), názor ženy ho nezaujíma, zdôrazňuje svoje potreby a neberie ohľad na potreby ženy, hrubo sa domáha sexuálneho styku (*Pokiaľ bolo po jeho, bolo dobre, pokiaľ nie, bolo zle – muselo byť tak, ako povedal on.*) Významnou kategóriou psychického násilia sú podľa výpovedí žien mätúce ambivalentné požiadavky kladené zo strany partnera na jej osobu. (*...On to robil tak, že mi jeden deň niečo zakázal, no platilo to len v ten deň, na druhý deň to neplatilo, vymyslel si ďalší zákaz resp. rozkaz*). Objavenie sa protikladných požiadaviek na ženu možno vysvetliť ako snahu manžela dominovať za každú cenu; vždy je víťazom komunikačnej hry muž.

Ženy v opisoch psychického násilia dávajú veľký dôraz na ohrozenie ich ženskosti (*strhal zo mňa šaty, čím ma ... hrozne ponižil*) a zneváženie ich rodovej roly. (*ponižoval ma a potupoval aj tým, že tvrdil mne a deťom, že ... ma nepotrebuje*). Často objavujúcou sa kategóriou je v tomto kontexte ponižovanie a nadávanie (*stále opakoval, že som hlúpa, vtíkal mi do hlavy, že som neschopná*). Obviňovanie z frigidity alebo z nevery je častou formou útoku páchatel'ov na ženskosť partnerky. Ženy v rozhovoroch často opisovali bezdôvodnú žiarlivosť partnera (*Žiarlil – hoci absolútne nemal pravdu, že by som mala nejakých iných chlapov alebo čo..., žiarlil aj keď som išla do kostola alebo kde, aj s deťmi*).

Implicitný odkaz na ohrozenie rodovej roly sa objavuje vo svedectvách v podobe zamedzenia starostlivosti o deti (*...nesmela som podpisovať žiadke knižky, ani dať deťom pusku na dobrú noc*) a navádzanie detí na agresiu (*...moju trojročnú dcéru učil vulgarizmy, aby na mňa hrešila.*).

Pri definovaní psychického násillia sa ako významná ukázala tiež nepriama agresia (ničenie vecí, vulgárnosť).

## 2 Subjektívne interpretácie partnerovho násillia a osobné reakcie voči partnerovmu násilliu

Partnerovo násillie si väčšina žien vysvetľovala ako výsledok negatívnych zážitkov a vzorov z detstva. V pôvodnej rodine partnerov ženy opisujú submisívnejšie matky a agresívnych otcov, absenciu prejavov lásky, alkoholizmus otcov. V niektorých prípadoch sa objavuje diskurz o násilníkovi ako o obeti (*„On bol tiež obeťou, ...mama zanedbala výchovu, lebo nemala silu, lebo aj ju manžel bil, podvádzal ju. Môj muž bol toho svedkom a on je teraz chorý aj z toho*).

Občas ženy interpretujú partnerovu agresiu ako dôsledok vlastného psychického zlyhania (*možno som aj ja urobila chybu, možno som mu dovolila niečo viac*). U veriacich žien sa objavuje tendencia vysvetľovať partnerovo násillie aj náboženskými motívmi (*Boh mi dal takú skúšku, ...ja som ho asi mala láskou nejak zmeniť*). Len výnimočne je príčina nevhodného správania partnera prisudzovaná povahovým črtám partnera (*on je vlastne strašný egoista, bezohľadný, samolúby, presvedčený o svojej dokonalosti.*)

Pokiaľ ide o typické reakcie ženy na partnerovo násillie v diskurzoch žien prevládajú pasívne formy reakcií: sebaobviňovanie (vnímanie násillia ako zaslúženého); snaha eliminovať všetko, čo by partnera mohlo provokovať; ospravedlňovanie páchatel'a; odpúšťanie; dôverovanie (že dôjde k zmene); mlčanie o skúsenostiach s násillím (a s tým spojené nehľadanie pomoci). Vo viacerých opisoch je zobrazená snaha ženy zakrývať násillie (napr. maskovanie modrín makepom, klamanie lekárovi alebo príbuzným o skutočných príčinách zranenia). Ženy často volia pasívne sebaobetujúce sa formy zvládania agresie (napr. proti svojej vôli umožnia mužovi sexuálny styk, len aby sa nerozčúlil a aby to deti nevideli). Ďalšou formou zvládania situácie je sebaďestrukcia (pokusy siahnúť si na

život) a stratégia krátkodobého úteku (na chodbu, do pivnice, na ulicu, k príbuzným) alebo ustupovania.

Medzi aktívne formy zvládania je možné zaradiť snahu upokojiť manžela (napr. jedlom) alebo hľadanie laickej sociálnej opory (u príbuzných, priateľov, lekára, kňaza). Len zriedkavo bolo v príbehoch prezentované hľadanie konštruktívnych riešení (napr. pýtanie sa partnera na to, čo ho trápi, hľadanie lekárskej pomoci pre neho, vybavenie protialkoholického liečby, nájdenie zamestnania, kontaktovanie polície alebo organizácií na ochranu týraných žien).

Zvláštnou formou zvládania násilia je snaha zaujať ako žena (*chcela som sa pekne obliecť, aby som sa mu zapáčila, ale to nepomohlo*). Výnimočne sa v naráciách objavuje opis obrannej agresie (*ja som vtedy takú silu dostala, ani neviem ako sa to stalo, vytiahla som opasky a zviazala som ho, bola by som ho zabila*).

### 3 Vnímaný dopad udalostí na deti – svedkov viktimizácie matky

Analýza výpovedí žien (zhromaždených v prvých dvoch fázach výskumu) potvrdila, že ak má týraná žena dieťa či deti, tieto sú vždy nejakým spôsobom svedkami domáceho násilia, pretože ono sa odohráva výhradne v domácom prostredí.

Vedomie matiek o viktimizácii detí (prostredníctvom toho, že sú svedkami domáceho násilia) je vo všetkých prípadoch prítomné – a prejavuje sa v podobe strachu o život dieťaťa, v podobe neustáleho stavu ostražitosti vo vzťahu k bezpečiu detí, a tiež v podobe vedomia o psychickom utrpení či poškodení detí. Ženy pozorujú u svojich detí napr. emočnú nevyrovnanosť, celý rad úzkostných reakcií (v podobe porúch spánku, zajakavosti, pomočovania sa, somatizácie ťažkostí) a tiež úzkostnú väzbu detí na matku, pravdepodobne vyplývajúcu z pocitov ohrozenia. Ženy s vyššou úrovňou vzdelania si viac uvedomujú negatívny vplyv, ktorý domáce násilie má na ich deti a sú schopné jednotlivé škodlivé následky detailnejšie popísať. Nižšia miera uvedomovania si škodlivých následkov domáceho násilia na deti sa vyskytuje u žien, ktoré majú silnú tendenciu k “normalizácii” násilia, k ospravedlňovaniu páchatel’a a k sebaoviňovaniu sa za jeho násilné správanie.

Matky si uvedomujú, že domáce násilie má dopad na *sebaobraz* ich detí. V tejto súvislosti popisujú u detí znížené sebavedomie (manifestované napr. aj cez to, že deti sú samotárske, majú málo kamarátov, a v sociálnych kontaktoch s rovesníkmi sú viac uzavreté než iné deti, čo matky dávajú do súvisu so strachom z blízkych vzťahov); a taktiež popisujú pozorovaný zvýšený pocit zodpovednosti *u detí* (ktorý sa odráža v tom, že deti majú potrebu pomáhať matke, byť jej k dispozícii aj vo svojom voľnom čase; navyše v momente konfliktu medzi matkou a jej násilným partnerom mávajú deti potrebu zasahovať do konfliktu a chrániť svoju matku).

Matky ďalej popisujú dôsledky viktimizácie detí v oblasti ich *tolerancie voči násiliu*. V rozhovoroch na tému deti a ich kamaráti sa opakovane objavovali obrazy dieťaťa skôr v podradenej a znevažovanej role. Istá tolerancia voči násiliu sa prejavuje aj v tom, že deti si domov kamarátov nevodia (teda skrývajú realitu podobne ako ich matky). Toleranciu voči násiliu môže podporovať aj emócia extrémneho strachu alebo úniková reakcia, ktoré ženy často uvádzali pri opisoch reakcií detí na expozíciu násilia. V niektorých málo prípadoch, ženy opisujú stiahnutie sa detí z konfliktu (predstieranie nezainteresovanosti).

Hypotézu o *násilnom správaní detí voči druhým* matky nepotvrdili. Prevažná väčšina matiek neopisuje agresívne sklony u svojich detí. V prípade, že sa agresia u detí objavila, vo výrokoch matiek má často charakter obrannej agresie (*Keď vyrastiem, tak otca zabijem*).

Matky si tiež u svojich detí všimli zmeny v školskej výkonnosti, opisovali predovšetkým problémy detí so sústredením a zhoršenie prospechu v obdobiach, kedy domáce násilie eskalovalo.

V naráciach žien sa taktiež skúmalo, či domáce násilie má dopad na to, *ako je matka vnímaná dieťaťom*. Ženy vo vzťahu k tomu, či sú pre svoje deti vzorom sa vyjadrovali ambivalentne: tvrdili, že v role manželky zlyhali, ale v role matky sa o sebe vyjadrujú pozitívne. To ako sú vnímané samotnými deťmi sa javí nejednoznačne. Istý negatívny vzor sa odráža v rozprávaní matiek o tom, že deti sa vyjadrujú odmietavo o téme partnerského vzťahu a založení vlastnej rodiny v budúcnosti. Respondentky tvrdili, že ich deti ich milujú. Diskurz o láske k otcovi je zriedkavý a ak sa aj objavil, zaznievalo v ňom porovnanie s láskou k matke (kto-

rá vyznievala ako väčšia). Ženy v rozprávaniach nepriamo prezentovali údiv nad tým, že ich deti napriek tomu, čoho boli svedkami, majú stále radi otca.

Zdá sa, že ženy – obeť domáceho násillia, si v dost' veľkej miere uvedomujú, že trpia nielen ony, ale aj ich deti, ktoré sú tomuto násilliu vystavené ako bezmocní svedkovia. Napriek tomu ale týrané ženy dlho zotrávajú vo vzťahu s násilníkom.

#### 4 Najlepší záujem dieťaťa očami matky

Každý človek má právo na ochranu pred viktimizáciou. Právo detí na ochranu pred akýmkoľvek násillím je formulované v Dohovore o právach dieťaťa (čl.19), ktorý bol prijatý Valným zhromaždením Spojených národov 20. novembra 1989.

V prípade, že dieťa sa opakovane dostáva do situácií, kedy je svedkom domáceho násillia, vyššie spomenuté právo je nepochybne porušované. Navyše "stav porušovania" tohto práva je zvyčajne dlhodobý. Typickým scenárom pri domacom násillí je, že závažnosť či nebezpečnosť problému je podceňovaná, a efektívne riešenie je odkladané na neskôr. Existuje dlhý zoznam faktorov, ktoré prispievajú k prolongácii domáceho násillia. Pri štúdiu výpovedí týraných žien (pochádzajúcich z rozhovorov realizovaných v druhej fáze výskumu) bolo identifikovaných nasledujúcich tridsaťšesť faktorov:

| Faktory ovplyvňujúce prolongáciu domáceho násillia |                                                                                                      |
|----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Kategória faktorov                                 | Špecifikácia faktora                                                                                 |
| psychické                                          | 1. Znížené sebavedomie<br>2. Strach<br>3. Disociácia <sup>105</sup><br>4. Retroflexia <sup>106</sup> |

<sup>105</sup> Ide o obranný mechanizmus, v rámci ktorého dochádza k oddeleniu psychických funkcií, ktoré sú normálne prepojené (vnímanie vlastného ja, tela, identity, prostredia, emócií, minulosti). Disociácia sa prejavuje okrem iného aj fragmentáciou spomienok; traumatizovaná osoba zdanlivo zabudne to, čo nie je schopná prijať. (Vágnerová, 2004, s. 447)

<sup>106</sup> Týmto pojmom sa označuje zastavovanie (zadržiavanie) energie, ktorá by bola pri zdravom fungovaní nasmerovaná von do kontaktu s prostredím; namiesto toho zostá-

|                                                                                                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (dominantnou zložkou sú presvedčenia, emócie a psychické obranné mechanizmy)                       | 5. Naivná nádej<br>6. Ospravedlňovanie páchatel'a<br>7. Ľutovanie páchatel'a<br><b>8. Sebaponíženie s dobrým úmyslom</b><br>9. Hanba<br>10. Sebaobviňovanie<br>11. Zúženie vnímania, resp. sústredenie pozornosti inam<br><b>12. Teória menšieho zla</b><br>13. Umelé tlmenie stresu                                                                                                                   |
| <b>fyzické</b>                                                                                     | 14. únava až vyčerpanosť                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
| <b>sociálne</b>                                                                                    | 15. Sociálna izolácia<br>16. Spoločenská tabuizácia témy domáceho násillia<br>17. Absencia podpory od príbuzných<br>18. Predsudky okolia<br>19. Inštitucionálne bariéry<br>20. Zlyhanie systému pomoci<br>21. Legislatíva versus dôkazy<br>22. Korupcia                                                                                                                                                |
| <b>ekonomické</b>                                                                                  | 23. Problém so zabezpečením bývania<br>24. Obavy ohľadne zamestnania<br>25. Nedostatočné finančné zabezpečenie                                                                                                                                                                                                                                                                                         |
| <b>eticko-spirituálne</b><br>(subjektívna interpretácia niektorých etických a náboženských hodnôt) | 26. Chápanie manželskej prisahy<br>27. Úzkosť zo zamedzenia prístupu k sviatostiam<br>28. Chápanie obety/utrpenia<br>29. Chápanie poslušnosti<br>30. Chápanie odpustenia<br><b>31. Láska</b><br><b>32. Zámer uchovať rodinu pokope</b><br>33. Hľadanie nádeje v modlitbe<br>34. Viera v osud/alebo Boží zámer (skúšku)<br>35. Viera v nadprirodzenú spravodlivosť<br>36. Spoliehanie sa na názor kňaza |

Prehľad týchto faktorov naznačuje, že týraná žena čelí rôznorodým vnútorným i vonkajším tlakom, ktoré sabotujú jej úsilie riešiť problém domáceho násillia. Pod vplyvom takýchto tlakov sa „najlepšll záujem“ die-

va blokována vo vnútri, kde vytvára napätie. Osoba sa bráni vonkajšiemu prejavu nejakého impulzu či potreby. Mechanizmus retroflexie pravdepodobne tvorí pozadie toho, ako obe nekonfrontujú páchatel'a, ani nič nevysvetľujú iným ľuďom. Obeť si aj vie predstaviť, čo by im povedala, ale keď sa má rozhodnúť, prikloní sa k „nepoviem“. (Porov.: Mackewn, 2004.)

ťat'a môže veľmi ľahko stratiť zo zreteľa, alebo sa zahmlieva natoľko, že sa za „dobré“ pre dieťa považuje to, čo dieťaťu ubližuje. V tomto kontexte považujeme za dôležité priblížiť niektoré z vyššie uvedených faktorov:

Faktor č. 8) *sebaponíženie s dobrým úmyslom* ozrejmuje narácia, v ktorej žena popisuje, aká je jej typická reakcia voči násiliu zo strany manžela: *Neodpovedám na to, čo hovorí, spravím zo seba hlupaňa, usmievam sa priblblo, tvárim sa, že ma zaujíma, čo hovorí, obskakujem ho, len aby bol klud, aj preto aby sa dcéra mohla učiť. Samú seba musíte ponižovať, kvôli tomu, aby bol pokoj – toto ma najviac uráža a ponižuje.* V uvedenom príklade žena ponižuje samú seba, aby navodila stav zdanlivého kludu, pričom sa domnieva, že to robí v záujme dieťaťa. V skutočnosti však dieťa veľmi citlivo vníma napätie, ktoré sa skrýva za oponou zdanlivého kludu. Navyše touto stratégiou dáva žena dieťaťu príklad neefektívneho riešenia konfliktov a nerovnoprávneho postavenia ženy, vo vzťahu k mužovi.

Faktor č. 12) *teória menšieho zla* označuje stratégiu, v ktorej je ututľávanie problému ospravedlňované (zdanlivým) bráním ohľadu na deti. Ako príklad uvádzame vysvetlenia dvoch respondentiek: *Radšej som ticho, snažím sa nehádať - lebo on je strašne výbušný. Keď sa nerozprávame aj tri dni, deti to tak nepocítia ako keby sme sa hádali a kričali. • Musela som byť ticho, to sa nedalo kričať – deti boli doma; keď som nechcela, aby sa zbláznili, alebo nejaké následky mali – tak som musela čušať, aj keď ma bil. Zdá sa, že ženy si vôbec neuvedomujú, že touto stratégiou učia svoje deti pasívnemu postojovi voči násiliu a navyše ich mätú tým, že sa tvária, že je všetko v poriadku.*

Faktor č. 31) *chápanie lásky* naznačuje, že láska môže byť chápaná a žitá rôznymi spôsobmi, vrátane takých, ktoré prispievajú k prolongácii násilia. Demonštruje to aj nasledovná výpoveď respondentky: *Počas tých rokov, čo bolo dusno, čo ma deptal, ničil, ja som ho ináč nezavolať než „ocko“, do poslednej chvíle mal raňajky na stole, snažila som sa správať tak, akoby sme normálne fungovali, nesnažila som sa vstúpiť deťom nenávisť. Teraz si myslím, že som vtedy nerobila dobre, lebo na deti to malo taký dopad, že nemajú sebaúctu.* V tomto prípade samotná matka priznáva, že jej chápanie lásky deťom v konečnom dôsledku ublížilo.

Faktor č. 32) *zámer uchovať rodinu pokope* sa vo výpovediach žien objavoval veľmi frekventovane. Za všetky uvedíme dva výstižné príklady autentických narácií: *Nevedela som si predstaviť, žeby deti mali vyrastať v neúplnej rodine. Chcela som zachrániť rodinu.* • *Dlho som sa odhodlávala k rozvodu, stále som si hovorila, že kvôli deťom by som nemala. Ale časom som prišla na to, že kvôli deťom sa bolo treba čím skôr rozviesť.*

Analýza životných príbehov týraných žien odhaľuje, že to, čo ich napokon primáje ku konštruktívnemu riešeniu problému, sú najčastejšie prosby detí. Až do momentu, kým deti nezačali matku vyslovene prosiť, aby odišla od oca, alebo sa rozviedla, alebo aby sa už nevrátili domov (v situáciách kedy matka s deťmi vyhľadala dočasné útočisko pred tyranom) boli matky zvyčajne presvedčené, že stratégie, ktorými na problém reagujú, sú v záujme dobra detí.

Takmer každá z respondentiek v našej vzorke konštatovala, že oslobodením sa od tyrana získala ona sama ale aj jej deti psychický pokoj, vyrovnanosť, životnú energiu. Zároveň respondentky priznávali, že ich prenasledujú výčitky za to, že situáciu neriešili omnoho skôr a nepredišli tak zbytočným následkom na sebe i na deťoch.

## Záver

Jedinci, ktorí sa stanú terčom agresie zo strany najbližšieho príbuzného, pravdaže nenesú zodpovednosť za konanie agresora. Sú to obeť nešťastných okolností a potrebujú pomoc spoločnosti, aby sa zorientovali vo svojej situácii a mali silu podstúpiť kroky, smerujúce k eliminácii negatívnych následkov viktimizácie.

## Použitá literatúra:

- *Dohovor o právach dieťaťa*. Dostupné na: <http://www.unicef.sk/sk/prava-deti/dohovor-text>
- HOLZWORTH-MUNROE, A. – MEEHAN, J.C. – HERRON, K. – STUART, G.L. A typology of male batterers: An initial evaluation. (s. 47–52) In: ARRIAGA, X.B. – OSKAMP, S. (eds.). *Violence in intimate relationships*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1999.

- MACKEWN, J. *Gestalt psychoterapie: Moderní holistický přístup k psychoterapii*. Praha: Portál, 2004.
- MILES, M. B. – HUBERMAN, A. M. *Qualitative data analysis: A sourcebook of new methods*. Newbury Park, CA: Sage, 1994.
- VÁGNEROVÁ, M. *Psychopatologie pro pomáhající profese*. Praha : Portál, 2004.
- WITHERELL, C. – NODDINGS, N.: *Stories lives tell: Narrative and dialogue in education*. New York : Teachers College Press, 1991.

**Kontakt:**

ThDr. Mgr. Slávka Michančová, PhD.

Občianske združenie ASCEND

+421 903 482 802; [ascend@azet.sk](mailto:ascend@azet.sk)

# Potenciálne bariéry implementácie restoratívnej spravodlivosti u veriacich kresťanov

Slávka Michančová

**Abstrakt:** Restoratívna justícia je nádherný koncept, ktorého realizácia v praxi naráža na rôznorodé prekážky. Jednou z prekážok môže byť aj spôsob akým obyčajní ľudia chápu hodnoty, ktoré vystupujú na scénu v situácii ublíženia. Určité kresťanské hodnoty ako utrpenie, poslušnosť, obeta, odpustenie, zmierenie, pokánie či uzdravenie, môžu byť subjektívnymi interpretáciami natoľko deformované, že podporujú u veriacich pasívny postoj voči nespravodlivosti. V takomto prípade sa ľudia ani nestanú klientmi profesionálnych pracovníkov na poli restoratívnej justície, alebo budú klientmi, ktorí budú mariť napĺňanie cieľov restoratívnej justície. Cieľom príspevku je zvýšiť senzitivitu profesionálov na tieto špecifické prekážky, ktoré môžu trápiť ich (potenciálnych) klientov.

**Kľúčové slová:** Spravodlivosť. Hodnoty. Kresťan.

## Úvod

Môj príspevok by som rada uviedla poukazom na to, že mediáciu možno vnímať ako sľubnú cestu ku spravodlivosti. Spravodlivosť nepochybne patrí k základným sociálnym princípom. Podľa M. Kardis (2010) „sociálne učenie Cirkvi a sociologická literatúra v kontexte hľadania ciest riešenia súčasnej krízy základných hodnôt spoločnosti poukazuje na nevyhnutnosť budovania stability a integrácie spoločnosti na báze základných sociálnych princípov, ktorými sú: princíp personality, solidarity, subsidiarity, všeobecného dobra, či sociálnej spravodlivosti.“ Tieto hodnoty „sú univerzálne, ich základom je prirodzený zákon, ktorý je zakotvený v srdci každého človeka, kresťana, moslima, budhistu, či ateistu“ (Kardis, 2010, s.158-159).

To, čo mňa (ako človeka so vzdelaním v teológii, sociálnej práci i psychoterapii) zaráža či znepokojuje, je skutočnosť, že hoci všetci ľudia akosi inštinktívne túžia po spravodlivosti, neraz sa vzdajú toho, aby usilovali o jej dosiahnutie. Neraz sa ani neodvážia vykročiť na cestu za spravodlivosťou. Ako je to možné?

Istotne existuje mnoho dôvodov, ja sa však pokúsim poukázať na tie, ktoré majú korene v kresťanskej tradícii. Veriaci kresťania považujú niektoré hodnoty za kľúčové a viac či menej odvíjajú svoje životné rozhodnutia, postoje a konanie od týchto hodnôt. Iní ľudia sa ani nemusia hlásiť ku kresťanstvu, a predsa môžu mať zvnútornené niektoré hodnoty, ktoré sú kresťanstvu vlastné. Málokto však venuje zvláštnu pozornosť tomu, aby hlbšie študoval a reflektoval význam oných hodnôt. Skôr je pre ľudí typické, že sa pasívne stotožňujú so všeobecne rozšírenými, no povrchnými interpretáciami významu týchto hodnôt. Spôsob interpretácie oných hodnôt môže mať podstatný vplyv na to, ako sa ľudia stavajú ku konfliktom, ublíženiam a škodám, ktoré spôsobili sami alebo utrpeli od iných (Pikuľa, 2010). V tomto príspevku sa pokúsim aspoň stručne predstaviť avízované skreslené interpretácie a ich dopad.

### **Zmysel utrpenia**

Realita ľudského zla a s tým spätého utrpenia je pre neveriacich argumentom proti existencii Boha, pre veriacich spúšťačom hľadania nadprirodzeného zmyslu daného utrpenia. Mysel' trpiaceho je zaplavená otázkami typu: „Prečo sa to stalo? A prečo práve mne? Tieto otázky sú natoľko znepokojujúce, že sa mnohí snažia zahlušiť tento nepokoj akoukoľvek odpoveďou, bez toho, aby skúmali jej etickú hodnotu a dôsledky.

Nie zriedkavou odpoveďou na otázku utrpenia je, že človek trpí, pretože zhršil. Utrpenie je teda ponímané ako Boží trest za hriech, alebo inými slovami, trest za vlastné pochybenie, zlyhanie. Takéto ponímanie utrpenia sa opiera o obraz Boha, ktorý vo svojej spravodlivosti trestá zlých a odmeňuje dobrých. Hoci niekedy je utrpenie naozaj zapríčinené vlastnou nerozvážnosťou človeka, nie je pravdou, že všetko utrpenie je následkom vlastnej viny a má povahu trestu. Ľudia často trpia v dôsledku hriechu niekoho iného. A nijaké úsilie žiť spravodlivo nám nezaručí, že

sa nestaneme obeťami nezodpovedných a zlých ľudí. (Fortune, 1991, s. 137-151; Fortune, 1989, s. 139-141.)

Obete zločinu sa často neprávom obviňujú. Domnievajú sa, že keby boli bývali niečo urobili inak, k zločinu by nedošlo. Zločin, ktorý bol na nich spáchaný vnímajú ako niečo, „za čo si sami môžu“. Vnímanie utrpenia ako zaslúženého môže následne podporovať pasivitu obete voči nepravodlivým podmienkam, v ktorých sa ocitla. Takéto vnímanie obeti nepomôže vysporiadať sa s reálnym zdrojom utrpenia, ktorým je páchatelovo správanie. Obeť nebude motivovaná ku konfrontovaniu zla, bude mať problém uznať spôsobenú škodu, cítiť a vyjadriť hnev, chrániť seba i ďalšie potenciálne obete. (Fortune, 1991, s. 137-151; Fortune, 1989, s. 142-145; Richmond, 1988; Keshgegian, 2000, s. 168; Brock, Parker, 2001, s. 155-156.)

Druhá najčastejšia odpoveď na problém zla skrýva v sebe akúsi instrumentalizáciu a pedagogizáciu zla. Zlo a utrpenie je vnímané ako Boží nástroj k dosiahnutiu nejakého dobra, či ako výchovný prostriedok, ktorým Boh človeka niečomu učí a zdokonaľuje ho. Mnohí veria, že nič nie je náhoda, všetko sa deje z Božej vôle a slúži dobrému účelu, ktorý často pochopíme až s odstupom času. (Gross, Kuschel, 2005, s. 77-82, 87-88.) V kresťanských kruhoch si ľudia často vysvetľujú utrpenie ako tajomnú Božiu vôľu, skúšku či výchovnú lekciu a utešujú sa frázami typu: *Boh vie, prečo sa to stalo; Každé utrpenie má nejaký zmysel; Boh človeka neskúša nad jeho sily*. Takéto a podobné vysvetlenia môžu síce niektorým ľuďom priniesť istú úľavu, avšak za cenu toho, že „zneužijú“ Boha k relativizácii zla.

V tejto súvislosti Katechizmus Katolíckej cirkvi (čl. 311-312) objasňuje, že „Boh nie je nijako, ani priamo, ani nepriamo, príčinou morálneho zla. Dopúšťa ho však, lebo rešpektuje slobodu svojho stvorenia a vie zo zla tajomným spôsobom vyvodiť dobro.“ „S odstupom času možno zistiť, že Boh vo svojej všemohúcej prozreteľnosti môže vyvodiť dobro z následkov zla, a to aj morálneho, ktoré zavinili jeho tvory. (...) Tým sa, pravda, zlo nestáva dobrom.“

Z uvedeného vyplýva, že o traumatických životných udalostiach a o tom, akú rolu v nich Boh zohráva, by sme sa mali vyjadrovať opatrne a s rešpektom voči Bohu i obetiam. Treba si uvedomiť, že hriech a zločin

nikdy nie sú naplánované Bohom, nie sú v súlade s Božou vôľou. Písmo hovorí, že Boh „bezbožne konat' nekáže nikomu, ani nedáva súhlas k nijakému hriechu“ (Sir 15,21).

Zlé veci, ktoré človeka v živote stretávajú, nemajú samy osebe nijaký pozitívny zmysel. Nestávajú sa z nejakého dobrého dôvodu, pre ktorý by ich človek mal s radosťou a vďakou prijímať. Na utrpení pochádzajúcom z viktimizácie rozhodne nie je nič dobré. Toto utrpenie je samo v sebe deštruktívne a jeho deštruktívna sila sa oslabuje iba vtedy, ak sa mu obeť s Božou pomocou dokáže vzoprieť a nájsť spôsob, ako proti nemu bojovať. K tomu však často potrebujú pomoc ľudí, prostredníctvom ktorých môže Boh pôsobiť. (Fortune, 1989, s. 139-141; Fortune, 1991, s. 137-151; Richmond, 1988; Kushner, 1996.)

Je potrebné si uvedomiť, že ak tvrdíme, že utrpenie má zmysel, a máme tým na mysli výlučne to, že slúži skrytému dobrému účelu, vytvárame tým dojem, že utrpenie je iba zdanlivé, relatívne, nie naozaj zlé. Za slabú útechu tohto druhu zaplatíme príliš veľkú cenu: poprieme totiž hlbokú pravdu, že v živote sa stávajú skutočne zlé veci, ktoré nemožno len tak akceptovať. Nesprávnym interpretovaním Božej vôle otupíme etickú a pastorálnu výzvu, ktorú zlo vzbudzuje. Presvedčenie, že utrpenie je uvalené na človeka kvôli nejakému dobru, nás môže viesť k pasivite – neurobiť nič pre to, aby sme zastavili zneužívanie, aby sme liečili traumatizovaných, aby sme budovali bezpečnejší a spravodlivejší svet. Také presvedčenie môže viesť obeť k tichému prijímaniu zla a pasívnemu znášaniu utrpenia, akoby toto bola Božia vôľa! Ovocím takéhoto náboženského zmýšľania môže byť to, že obeť zostáva viktimizovaná a jej psychické, telesné, sociálne i spirituálne zdravie či prežitie je ohrozené. Takýto postoj ignoruje, že Boh neschvaľuje hriech a násilie, že žiada vysluhovanie spravodlivosti a má záujem na tom, aby sme žili v šťastí, bez zbytočného utrpenia. Je potrebné si uvedomiť, že pasívne znášanie utrpenia neprinesie nijaké dobro ani obetiam, ani páchatelom, ani okoliu. Avšak branie páchatel'a na zodpovednosť za jeho činy môže byť pre neho šancou k pokániu a spáse, pre obeť uľahčením procesu zotavovania a pre okolie spôsobom, ako ochrániť skryté alebo potencionálne obeť. Z etického hľadiska vždy urobíme lepšie, ak budeme priamo čeliť krutej realite násilia a aktívne sa pričiniť o dobro, ktoré je v našich silách vykonať.

(Fortune, 1989, s. 142-145; Gross, Kuschel, 2005, s. 87, 92; Brock, Parker, 2001, s. 42-45.)

### **Poslušnosť, obeta a kríž**

Kresťanské chápanie utrpenia je prepojené s dilemou: *„Ako mám naložiť so svojim utrpením v kontexte kresťanských hodnôt poslušnosti, obety a kríža? Má byť človek poslušný aj voči autorite, ktorá svojim konaním ubližuje? Má človek utrpenie, ktoré z toho plynie, pasívne znášať a ponúkať ho Bohu ako obeť, ktorá má prispieť k spásu tyrana? Je toto ten kríž, ktorý má človek ochotne a trpezlivo niesť? Je toto výraz lásky, akou má človek milovať nepriateľa?“*

Obete násilia často patria k tým kresťanom, ktorí prežívajú mnoho zmätku a úzkosti pri hľadaní odpovedí na uvedené otázky. Ich zmätok a úzkosť pramení (v podstatnej miere) zo spôsobu, akým sa v priebehu dejín opisovalo Božie dielo spásy. Metafory a obrazy (o obetovanom Baránkovi, krvavom dôkaze lásky na kríži, zástupnej zmiernej obete, o zadost'učinení Bohu za ľudské hriechy a zmierení s Bohom, o vykúpení cez kríž, o víťazstve na kríži), ktoré sa k tomu používali, ovplyvňovali nielen obraz, ktorý si veriaci o Bohu vytvárali, ale aj vzorce ľudského správania v kontexte utrpenia. Ak sú tieto metafory chápané doslovne, deformujú obraz Boha, s ktorým sa zároveň deformuje i naša etika (vrátane našich postojov k násiliu).

Ježiš je pre mnohých kresťanov modelom pasívneho obetného baránka, ktorého krv slúži k nejakému dobrému účelu. Domnievajú sa, že sú povolani trpieť za (namiesto) iných, tak ako Ježiš trpel za nich. Veria, že utrpenie má spásnu hodnotu. U mnohých veriacych, ktorí sa stali obeťami zneužívania, sa vyskytuje tendencia viac sa zaujímať o páchatel'a než o seba samých. Zatiaľ čo o veriacych páchatel'och platí, že sú ľahostajní k obetiam a dokážu pred nimi bravúrne prekrúcať a využívať v prospech svojich zločinov rôzne biblické pasáže o poslušnosti, službe či obete. Ich vôľu majú obete poslúchať, im majú slúžiť, im sa majú obetovať, samozrejme vždy pre nejaké domnelé dobro (napr. preto, aby zachránili páchatel'a pred trestom, aby uchovali pokoj v rodine a pod.). (Poling, 1998, s. 71-82.) Bludný kruh poslušnosti obetí zneužívania voči páchatel'om je neraz sýtený obrazom Krista, ktorý sa stal „poslušným až na smrť“.

Pasívne znášanie utrpenia je mnohými ponímané ako obeta, ktorá je Bohu milá. Navyše veria, že takáto obeta je výrazom lásky voči páchatelovi a má moc pohnúť jeho srdce k pokániu. Z prijímania násilia sa takto stáva akási stratégia spásy.

Problémom je, že spása sa v bežnej náboženskej rétorike príliš často predstavuje v zjednodušenej a redukovanej podobe: táto rétorika sa sústreďuje hlavne na Ježišovo utrpenie a smrť, zatiaľ čo Božie vtelenie (teda príchod Ježiša na zem), jeho skutky a učenie sú akosi pozabudnuté, akoby so spásou nemali nič (alebo len málo) spoločné. Lenže keď sa v našom vnímaní kríž stane znakom spásy – a vynechá sa dôraz na pokánie, etické konanie, odstraňovanie utrpenia a nespravodlivosti, ktoré sú jadrom Ježišovho ohlasovania a dôkazom prítomnosti Božieho kráľovstva medzi nami –, potom je tu riziko, že budeme v náboženskej praxi glorifikovať utrpenie (teda pripisovať mu nadnesene pozitívny zmysel), a čo by bolo najviac zvrátené – ospravedlňovať násilie. (Brown, Parker, 1989, s. 1-30; Brock, Parker, 2001, s. 8.)

Ak sa utrpenie a obeta vníma a prezentuje „pozitívne“ v kontexte hriechu a násilia, vtedy sa žiaľ kresťania stávajú ideálnym „materiálom“ na zneužívanie akéhokoľvek druhu. Obete sú priamo či nepriamo vedené k tomu, aby dali prednosť neoprávneným potrebám páchatel'a, a nestarali sa o seba. Sú presvedčené, že je dobré chrániť páchatel'a, zatiaľ čo o sebe samých si myslia, že nemajú nijaké právo na ochranu. Sú tak dohnané k tomu, aby celé roky mlčky trpeli vo viere, že sťažovanie sa, hľadanie pomoci a konfrontovanie páchatel'a je nekresťanské. Možné udanie páchatel'a by v obetiach len zvýraznilo pocity viny.

Aby sme sa vyhli tomu, že sa v mene najušľachtilejších hodnôt, aké kresťanstvo prinieslo svetu, staneme komplicmi násilia a zneužívania, musíme rozlišovať medzi typmi utrpenia či obety, ktoré môžu ľudia podstúpiť. V náboženskej rétorike sa Ježišovo utrpenie bežne predkladá ako model pre každé utrpenie; zvyčajne sa všetko utrpenie povyšuje na spásne bez toho, žeby sa rozlišovalo dobrovoľné utrpenie od nedobrovoľného. Medzi týmito dvoma je však podstatný rozdiel.

O dobrovoľnom utrpení možno hovoriť vtedy, ak sa niekto v úsilí dosiahnuť dobrý cieľ vedome vystaví riziku utrpenia. Týka sa to všetkých, ktorí sa odvážne postaví na stranu *pravdy* a *spravodlivosti* aj

napriek možnosti, že na nich zaútočia ich protivníci. Túto neľahkú cestu si volia v nádeji na zmenu jednotlivcej nespravodlivej situácie alebo celých štruktúr útlaku<sup>107</sup> – a nie preto, žeby utrpenie samo o sebe považovali za spásne. Utrpenie, ktoré im spôsobia ich odporcovia, je neospravedlniteľné, ale dobrovoľné. Také utrpenie podstúpili aj mnohí mučeníci (okrem iných napr. Maximilián Kolbe či Edita Steinová) alebo bojovníci za ľudské práva (napr. Martin Luther King či Mahatma Gandhí) a ich obeť si naozaj zaslúži úctu.<sup>108</sup> Na rozdiel od dobrovoľného utrpenia nedobrovoľné utrpenie nie je vedome zvolené a nikdy neslúži pravde, spravodlivosti ani inému dobru, naopak, pôsobí deštruktívne na všetky strany. Obete zločinov (zvlášť tých, ktoré zahŕňajú násilie a zneužívanie zo strany blízkej osoby) sa rozhodne ocitávajú v situácii nedobrovoľného utrpenia. Samozrejme, že i toto utrpenie je za každých okolností neospravedlniteľné, nikdy sa nemalo stať. (Fortune, 1991, s. 137-151; Fortune, 1989, s. 141-143; Richmond, 1988.) V tomto prípade nám ostáva len dúfať, že nedobrovoľné utrpenie sa niekedy vyvinie smerom k dobrovoľnému, a to v tom zmysle, že sa obeť zmobilizuje k ochrane svojich práv alebo práv iných a urobí tak aj napriek riziku nepochopenia a odporu zo strany okolia. Nezabúdajme však, že táto mobilizácia je zriedka možná bez pomoci iných.

Pojmy *dobrovoľné* a *nedobrovoľné utrpenie* zdôrazňuje vo svojich dielach Američanka M. M. Fortune. Podobne uvažovala aj nemecká teologička D. Soelle (In: Kushner, 1996, s. 131-136) podľa ktorej je pri utrpení najdôležitejšie pýtať sa, komu slúži – či Bohu, teda životu, alebo diablovi, teda smrti. Následne použila rozlišujúce pojmy *Boží mučeníci* a *diablovi mučeníci*: tí prví trpia, pretože bojujú za pravdu a spravodlivosť, a ľudia si uctievajú ich pamiatku; zatiaľ čo utrpenie tých druhých vedie ich samých aj ich okolie k zúfalstvu a skepse o Bohu.

Z vyššie uvedeného vyplýva, že každá forma utrpenia vyžaduje náš pozorný pohľad a pravdivé posúdenie. Pri utrpení musíme byť naozaj obozretní a poctivo skúmať, koho a čo ním podporujeme. Niektorí ľudia

<sup>107</sup> V súzvuku s biblickou výzvou: „Z rúk násilníka vyslobod' toho, kto trpí krivdu, a nech ti nie je v duši mdlo, keď treba niekoho ochrániť“ (Sir 4,9).

<sup>108</sup> V tomto zmysle Písmo hovorí: „Za príklad, ako trpieť a byť trpezlivým, berte si, bratia; prorokov, ktorí hovorili v mene Pánovom“ (Jak 5, 10).

žiaľ „pokorne“ a „obetavo“ trpia a myslia si, že sú dobrými kresťanmi; ale to, čo na prvý pohľad vyzerá ako Božia vec, môže byť často maskovaním rôznych foriem zla. Je veľmi ľahké nechať sa zmiasť a oklamať pojмами ako obeta, poslušnosť či spásne utrpenie – ak nemáme jasno v tom, prečo vlastne Ježiš trpel a zomrel a čo je skutočnou podstatou spásy.

Ježiš si nezvolil „kríž pre kríž“, ale zvolil si vnútornú integritu a vernosť pravde a odmietol sa ich vzdať aj napriek hrozbám. (Brown, Parker, 1989, s. 1-30; Brock, Parker, 2001, s. 32.) Podľa profesora filozofie L. Kolakovského (In: Wojtyła, 1981, s. 111) bol Ježiš „po celé veky (...) vzorom najuľachtilejších hodnôt. On v sebe stelesňoval schopnosť vyjadrovať nahlas svoju pravdu, schopnosť hájiť ju nekompromisne až do krvi, schopnosť konečného odporu proti nátlaku ustáleného poriadku, s ktorým nesúhlasí. Učil, ako je možné bez násilia čeliť sebe a svetu. Bol teda vzorom radikálnej autenticosti.“

Ježišovu pokoru (ktorá sa tak často spomína) určite nesmieme mylne chápať akoby šlo o návod na bezvýhradnú poddajnosť voči hriechom iných; pokora je totiž v pravom zmysle a zo svojej podstaty odvahou k pravde.

Treba si uvedomiť, že Boh nechce utrpenie pre samo utrpenie. Utrpenie samo osebe nie je spásne (Keshgegian, 2000, s. 164-165, 170, 193; Brown, Parker, 1989, s. 1-30). Ježiš nehlásal, že utrpenie či obeta nás spasí, vyslobodí z hriechu – ale že pravda nás z neho vyslobodí (porov. Jn 8, 32). Kedykoľvek hovoríme o obete a láske k blížnemu, musíme mať na pamäti, že láska má byť poslušná pravde, nie hriechu, inak je pokrytecká a deštruktívna. Pravá láska nenávidí zlo a nepravosť, a lipne k dobru. Láska sa nedá premôcť zlu, ale dobrom premáha zlo. Robiť nepriateľovi dobre, naplňať Ježišov príkaz: „Milujte svojich nepriateľov“ (Mt 5, 44a; Lk 6, 27b), neznamená vyhovieť páchatelovi zla v jeho hriechu, ale dať mu to, čo skutočne potrebuje – predovšetkým konfrontovať ho s pravdou a výzvou k pokániu. A to často pre neho ani pre nás nemusí byť príjemné. Lenže ak má láska niečo znášať a vydržať, je to práve pravda, nikdy nie hriech (porov. 1 Pt 1, 22; Rim 12, 9. 17–21; 1 Kor 13, 6–7; 1 Jn 3, 16–18; Rim 13, 10).

Obete násilia sú niekedy mylne povzbudzované k tomu, aby sa len trepzivo modlili za tých, ktorí im ubližujú, a ticho znášali utrpenie, obeťujúc ho na spásu duší násilníkov. Pravdou však je, že až konfrontovanie násilníkov a vymanenie sa spod ich vplyvu (manipulácie) – až odvaha, námaha a prekonávanie ťažkostí, ktoré sú s tým spojené – je tou obetou, ktorá môže mať naozaj spásnu hodnotu.

Význam kresťanského symbolu kríža nespočíva v glorifikácii utrpenia. Ježišovo ukrižovanie totiž neposvätilo utrpenie, ale navždy zostane svedectvom Božieho odporu voči hriechu a zároveň svedectvom o ohavnosti hriechu, ktorého je človek schopný voči inému; nie je modelom toho, ako by sme mali niesť každé utrpenie, ale výzvou, aby sme bojovali proti hriechu (Fortune, 1989, s. 145). Je nutné správne rozumieť tomu, prečo Ježiš zomrel. Kristov kríž nie je izolovaným činom spásy (Keshgian, 2000, s. 190-191, 196-197). Ježiš svojím životom konfrontoval hriech – nespravodlivosť, zneužívanie, pasivitu voči trpiacim a núdnym, atď. – a riskoval opozíciu namiesto toho, aby zaprel pravdu a prispôbil sa utláčateľom. Tým, ktorí sa obrátia, budú konať pokánia a príjmu hodnoty Božieho kráľovstva (ohlasované a stelesnené v Ježišovi Kristovi), patrí príslub spásy (porov. Lk 24, 47; Mt 25, 31–46). (Brock, Parker, 2001, s. 4, 7, 28-31.)

Keď hľadáme na Kristov kríž, mali by sme ho vnímať ako udalosť predstavujúcu zločin proti nevinnému a tiež ako traumú. Katechizmus Katolíckej cirkvi (čl. 312) definuje odvrhnutie a zabitie Božieho Syna ako „najväčšie morálne zlo, aké sa kedy spáchalo“; a objasňuje, že hoci z neho Boh nesmiernou hojnosťou svojej milosti vyvodil najväčšie dobro (totiž oslávenie Krista a našu spásu), ono ohavné zlo sa nestáva dobrom.

### **Odpustenie, zmierenie a význam pokánia**

Kresťanstvo kladie veľký dôraz na lásku k všetkým ľuďom, dokonca i k nepriateľom. Tam, kde došlo k hriechu a dôsledkom neho k ublíženiu, škode či konfliktu, sú veriaci pobádaní k odpusteniu a zmiereniu – ale zväčša bez jasného vysvetlenia, čo to znamená.

Ponajprv je potrebné ujasniť si, čo je podstatou odpustenia, alebo čo je to, čo sa odpúšťa. Nazdávame sa, že túto podstatu možno objaviť v biblickom podobenstve o nemilosrdnom sluhovi (porov. Mt 18, 23–35).

Ježiš v podobenstve rozpráva o pánovi, ktorý sa rozhodol vyúčtovať so svojím dlžníkom. Dal si ho predviesť a predložil mu výšku dlžoby, ktorá bola taká veľká, že by ju za celý život nedokázal splatiť. Zároveň mu dal najavo, ako tvrdo by s ním mohol naložiť, aby si vymohol splatenie dlžoby. Keď to dlžník počul, musel byť zdesený a vyľakaný, pretože začal úpenlivo prosieť o pozhovenie a prehnane sľubovať, že všetko vráti. Pán sa nad sluhom zľutoval, prepustil ho a odpustil mu aj dlžobu.

Všimnime si, že pán odpúšťa to, čo sluha nie je schopný za žiadnych okolností svojimi silami splatiť. Dovoľme si teda konštatovať, že sa v podstate odpúšťa to, čo je nesplateľné. To málo, čo „zostane“, je vlastne výzvou k pokániu – ako keď Ježiš odpúšťa hriechy, ale dodáva: „Chod’ a už nehreš!“ (Jn 8, 11b). Tým vlastne vyzýva hriešnika, aby zmenil svoj doterajší život a nevyrábal nový dlh, resp. preukázal úprimnú snahu zanechať starý spôsob života. Ani to najdokonalejšie pokánie nikdy neodčini starú škodu, to však neznamená, že by bolo zbytočné – práve naopak, pokánie je prejavom ľútosti nad škodou spôsobenou v minulosti a vyjadrením vôle už viac neškodiť, neubližovať.

Pre túto chvíľu sa teda pán vzdáva aj práva na odplatu. Ak sa však tvárou v tvár takémuto milosrdenstvu srdce toho, kto vyrobil taký veľký dlh, nenaučí lepšie milovať (tak ako sa to stalo so sluhom v uvedenom podobenstve), sklamaný a rozhnevaný pán bude nakoniec trvať na splatení celej dlžoby. V tomto kontexte je vhodné pripomenúť, že Biblia kladie veľký dôraz na pokánie v súvislosti s odpustením hriechov (porov. Mt 11, 20–24; Rim 2, 4–7; 2Pt 3, 9; Zjv 2, 21–23; Zjv 16, 9–11; Zjv 3, 1–3; Lk 13, 1–9; Sk 2, 37–38; Sk 8, 22; Sk 26, 18. 20; 1 Jn 1, 9).

Pri analýze podobenstva si možno všimnúť, že pán prejavuje milosrdenstvo voči dlžníkovi skôr, než došlo na strane dlžníka k nejakej zmene (i keď sluha pred pánom sľuboval nápravu, v skutočnosti klamal). Pánovo odpustenie je teda bezpodmienečné – aspoň v tom zmysle, že je pripravené skôr, než je ho sluha pripravený čestne prijať. Odpustenie je dar, ponúknutý tomu, kto nič neurobil, aby si ho zaslúžil, a vlastne ani nič nemôže urobiť, aby si ho zaslúžil. Dokonca ani pokáním si nezaslужujeme odpustenie (pokánie predsa samo o sebe nezmaže raz spôsobené ublíženie a škodu). Pokáním nevzniká nijaké právo či nárok na odpustenie – ono je čírym aktom blahovôle (WOLBERT, 2002). Medzi dáva-

ním odpustenia a jeho prijímaním však platí istá zákonitosť: Kým darovanie odpustenia nie je podmienené pokáním – platí, že iba cez pokánie možno prijať odpustenie, ktoré tam vždy bolo; Boh nám teda už odpustil, jeho odpustenie je vždy k dispozícii, avšak iba keď sa k nemu kajúčne obrátíme, môžeme začať „užívať“ toto odpustenie (viď Katechizmus Katolíckej Cirkvi, článok 2092; 982). Ak hriešnik popiera alebo neľutuje svoj hriech a ním spôsobenú dlžobu, potom ani úprimne nevyznáva potrebu odpustenia. Nemôže teda ani prijať odpustenie, ak sa správa, akoby ho nepotreboval, akoby bol nevinný.

Cez podobienstvo o nemilosrdnom sluhovi si ešte dovoľíme poukázať na to, aký zavádzajúci je (tak často používaný) pojem „bezpodmienečné odpustenie“. Ako sme už uviedli, *prijatie* odpustenia má svoje podmienky. No zdá sa, že aj *dávanie* odpustenia sa odohráva v istých podmienkach – a síce v podmienkach pravdy a spravodlivosti<sup>109</sup>. Spomeňme si, ako dal pán predviesť svojho dlžníka a konfrontoval ho s pravdou o jeho dlžobe a o svojom práve na vymáhanie dlžoby. Pre obe strany to zaiste bola boľavá a krutá pravda. Ale až keď bola spôsobená škoda pomenovaná a túžba po odplate vyjadrená, dlžník bol prepustený spolu s nezaslúženým darom (či ponukou) odpustenia.

Ak hovoríme o podmienkach dávania odpustenia, treba si uvedomiť ešte jednu závažnú skutočnosť. Zatiaľ čo Boh odpúšťa v podmienkach večnosti, ľudské odpustenie sa odohráva v podmienkach priestoru a času. Božie odpustenie je pripravené vždy a neustále, pretože Boh nepodlieha zákonitostiam priestoru a času. On v jednom večnom okamihu zároveň jasne vníma hriech a spôsobenú škodu, „prežíva“ bolesť a hnev, zľutúva sa a ponúka odpustenie. No v ľudských podmienkach odpustenie prebieha ako proces. Okrem toho Boh ako dokonalá bytosť odpúšťa sám zo seba – no človek k schopnosti odpustiť potrebuje Božiu milosť, s vlastným úsilím si nevystačí. Nuž a Božia milosť zvyčajne stavia na prirodzených zákonitostiach procesu odpúšťania; neruší tento proces, iba ním človeka sprevádza a posilňuje ho na ceste.

<sup>109</sup> „Spravodlivosť ako základný princíp ľudského spolužitia sa zakladá na dávaní každému to, čo mu patrí. Je centrálnou etickou a náboženskou hodnotou, prameňom všetkých iných hodnôt.“ (Kardis, 2010, s.160.)

Pri bežných rečiach o odpustení, ktoré v kresťanských kruhoch často zaznievajú, sa takmer vždy zabúda na podstatu a podmienky odpustenia a obsah uvedeného podobenstva sa redukuje len na hrozivé posolstvo: Keďže každému z nás Boh odpustil obrovský dlh, aj my máme odpúšťať svojim dlžníkom – ak nebudeme odpúšťať, ani nám Boh neodpustí a nakoniec mu budeme musieť splatiť celý náš dlh. Takto oklieštené učenie o odpustení, v spojení s ďalšími mýtami o odpustení a zmierení, vyvoláva u obetí vážneho ublíženia zbytočné pocity úzkosti, strachu, zlyhania a viny. Preto považujeme za dôležité aspoň stručne opísať, čo všetko obnáša odpustenie v kontexte vážneho ublíženia. Základná myšlienka, z ktorej vychádzame, je, že odpustenie je proces, ktorý sa realizuje v podmienkach spravodlivosti; pričom podstatnou súčasťou spravodlivosti je pravda.

Prvou a nevyhnutnou zložkou procesu odpúšťania je zbavenie sa popierania reality (Simon, Simon, 1991, s. 77-240). Rôzne druhy popierania patria k psychickým obranným mechanizmom, ktoré sú v kritickom čase pre obeť vážneho ublíženia prospešné a umožňujú jej prežitie, ale neskôr už môžu brániť tomu, aby sa realite čelilo priamo a aby ju bolo možné spracovať. Lenže bez uznania reality – bez rozpamätania sa, bez rozpoznanie a pomenovania zla a bez priznania spôsobenej škody – nie je možné ani odpustenie. V tejto súvislosti je vhodné upozorniť na niekoľko bežných *mýtov* o odpustení.

Azda najčastejšie sa obeť vážneho ublíženia stretávajú s tendenciou stotožňovať odpustenie so zabudnutím. Táto tendencia sa stáva celkom zreteľnou, keď z niečích úst zaznievajú rady typu *odpusť a zabudni, už sa k tomu nevracaj, nehrab sa stále v minulosti*. Lenže v skutočnosti odpustenie neznamená zabudnutie (Wolbert, 2002; Coyle, 2002, s. 96; Fortune, 1996, s. 201,203-204; Keshgegian, 2000, s. 195). Ľudský organizmus má schopnosť pamäte, ktorá má v živote nepostrádateľný význam a funkciu, ale aj určité zákonitosti. Na vážne životné rany, ktoré mali traumatický charakter, človek zabudnúť nedokáže, pretože sú nezmazateľne vypálené v jeho pamäti. Spomenuté rady sú nielenže zavádzajúce, ale aj necitlivé voči obetiam, pretože v nich vyvolávajú falošné pocity viny z neodpustenia. Okrem toho je požiadavka zabudnúť tým najnesprávnejším, čo môžeme od obete žiadať, pretože proces uzdravovania a od-

púšťania vyžaduje integráciu, nie potlačenie spomienok. Čím viac si je obeť vedomá toho, čo sa stalo a ako ju to ovplyvnilo, a čím viac je schopná o tom hovoriť, tým väčšiu slobodu od minulosti nadobúda. Trauma je podstatnou súčasťou osobnej histórie konkrétnej obete – snažiť sa odpustením túto históriu zabudnúť je ako snažiť sa vygumovať kus jej osobnej identity. (Bilich, 2000, s. 104-109; Fortune, 1991, s.137-151.) Lenže ak obeť zabudne, čím prešla, potom ani nevie, kým je a kým môže byť. Z tohto pohľadu zabudnutie nie je zdravé, ale skôr patologické. Okrem toho zabudnúť a správať sa, akoby sa nikdy nič nestalo, môže byť vo vzťahu k tomu, kto vážne ublížil, dosť nemúdre, ba aj neetické, zvlášť ak ubližovanie nemalo charakter incidentu, ale bolo súčasťou jeho deviantného cyklu. To, čo si obeť pamätajú, poskytuje (okrem iného) dôležité informácie o povahe deviantného správania páchatel'a. Pamäť tak zohráva rolu pri príprave na konfrontáciu páchatel'a a pri zavádzaní ochranných opatrení. Napokon zabudnutie nie je ani biblické. Biblickým učením je, že Boh si hriech pamätá, pretože raz sa všetci ocitneme pred Božím súdom a dostaneme odplatu za všetky svoje skutky. Biblia upozorňuje nielen na Božiu pamäť, ale tiež vyzdvihuje ľudský akt pamätania. Pripomínanie si významných traumatických udalostí ako aj Božieho spásneho pôsobenia je integrálnou súčasťou náboženstva Starého i Nového zákona (napr. spomienka na egyptské otroctvo a vyslobodenie z neho, či spomienka na smrť a zmŕtvychvstanie Ježiša Krista) (Bilich, 2000, s. 104-109; Keshgegian, 2000).

Ďalšou chybnou tendenciou je zamieňanie odpustenia s prepáčením. Prepáčiť možno malicherné veci, každodenné drobné pochybenia či incidenty. Avšak prepáčiť niekomu vážne ublíženie, zvlášť ak malo charakter zločinu (ako napr. domáce násilie, sexuálne zneužívanie a pod.), by znamenalo tvrdiť, že sa nič nestalo, resp. nič až také zlé. Prepáčením sa vyjadruje, že nemorálne konanie vlastne nebolo nemorálne. Prepáčenie takto vedie k tolerovaniu alebo akceptovaniu morálneho zla. Nielenže sa ním ignoruje bezprávie, ale aj minimalizuje spôsobená škoda. No len za cenu sebaklamu je možné nahovárať si, že všetko je v poriadku. Skutočné odpustenie jasne rozoznáva a pomenováva zlo, ako aj závažnosť ublíženia, teda realitu spôsobenej škody. Odpustenie rozhodne neznamená prepáčenie (Holmgren, 1993, s. 343n).

Rôzne druhy popierania nie je ľahké opustiť, pretože poskytujú istú (hoci falošnú) úľavu; pravda je totiž krutá a bolestná. Navyše popieranie je živé aj mylnými postojmi okolia. Nejedna obeť uviazne na dlhé roky v popieraní a pritom verí, že sa s minulosťou už vysporiadala, že už odpustila. No obeť si musí jasne uvedomovať, že bolo na nej spáchané zlo, musí označiť osobu, ktorá je za to zodpovedná, a priznať spôsobené škody – teda musí čeliť realite, inak je odpustenie iba ilúziou (Simon, Simon, 1991, s. 77-240).

Keď sa lámu jednotlivé vrstvy popierania, začnú sa zároveň objavovať rôzne vrstvy potlačených emócií, najmä smútku a hnevu. Dôležitou súčasťou procesu odpúšťania je dať týmto emóciám spravodlivý priestor.

Smútok má svoje oprávnenie najmä v súvislosti so stratami, ktoré obeť v dôsledku traumy utrpela. Je to práve tá nesplateľná škoda, ktorá musí byť oplakaná. Traumatizáciou vznikajú škody, ktoré sa už ničím nedajú nahradiť, nie je možné nastoliť pôvodný stav. Aj keď mnoho symptómov sa môže zmierniť alebo celkom odstrániť, proces zotavovania pohltí množstvo energie, času i peňazí, ktoré mohli byť využité celkom inak. Proces smútenia nad utrpenými stratami je veľmi bolestný a vyčerpávajúci, ale netreba sa usilovať ho potláčať alebo preskočiť. Nesplateľná škoda – dlh, ktorý sa odpúšťa, musí byť obeťou uvedomovaný tak na rovine rozumovej, ako aj emočnej; inak by odpustenie bolo prázdny gestom.

Zároveň však treba upozorniť na to, že odpustenie nie je stavom, keď už bolesť celkom zmizla. Akútne štádia smútenia – sprevádzané množstvom sĺz, žalostným stonaním a pocitom, že okrem rany už nič nejestvuje – môžu časom odznieť; vo vhodných podmienkach je možné bolesť obeť podstatne zmierniť, ale nie celkom odstrániť. Je len mýtickou predstavou, že ten, kto odpustil, by sa mal usmievať a prekypovať radosťou, akoby už nič nebolelo. Hlboké rany neprestanú bolieť; aj keď bolesť už nebude centrom prežívania, je dosť pravdepodobné, že sa z času na čas opäť vynorí. Pritomnosť bolesti však nie je dôkazom o nedostatku odpustenia; skôr dokazuje, že obeť nestratila prirodzenú a zdravú citlivosť voči krivde. (Allender, Longman, 2004, s. 155-158; Augustyn, 2000, s. 11-12.)

Popri smútku má aj hnev svoje oprávnenie. Hoci mnohí kresťania považujú hnev za zlý a hriešny, pravda je taká, že každá emócia je dobrá, ak sa s ňou správne zaobchádza. Hnev je navyše mimoriadne dôležitou emóciou, ktorá človeka mobilizuje k tomu, aby reagoval na bezprávie. Hnev nielenže signalizuje, resp. pomáha človeku identifikovať nespravodlivosť, ale ho aj povzbudzuje, aby podľa možnosti zabránil nespravodlivosti, zmiernil ju alebo odstránil. Hnev je teda oprávnenou emóciou všade tam, kde došlo k bezpráviu. Ak obeť vážneho ublíženia prežíva hnev, vyjadruje ním, že to, čo vykonal páchatel', bolo v príkrom rozpore s jej dôstojnosťou, bolo to zlé a deštruktívne, a on nemal nijaké právo takto konať. Hnev umožňuje obeti odsúdiť zlo a odmietnuť negatívne posolstvá páchatel'a (ktoré jej komunikoval tým, ako s ňou zaobchádzal). Vďaka hnevu sa obeť môže ľahšie oslobodiť od „jedovateho“ vplyvu páchatel'a. Toto odpúťanie sa od páchatel'a – čo možno nazvať aj jeho „prepustením“ – mnohí autori považujú za podstatnú súčasť procesu odpúšťania; istotne aj preto, že vystihuje zmysel pôvodných výrazov pre odpustenie (grécke *afesis*, ako aj latinské *dimittere* znamená odhodiť, zanechať, prepustiť či oslobodiť). (Wolbert, 2002; Padovani, 1999, s. 31; Grün, 2002, s. 6-23,36-37.)

Iba emócia, ktorá rozoznáva zlo a bezprávie a odsudzuje ho, umožňuje vzniesť obvinenie a pristúpiť ku konfrontácii páchatel'a. Hnev nie je nebiblický. Samotný Ježiš je príkladom toho, že láska k nepriateľom nevyklučuje hnev. Pri konfrontácii farizejov Ježiš nešetril tvrdými slovami na ich adresu: nazval ich pokrytcami, hadmi, synmi pekla, hlupákmi a slepcami, čašami plnými lúpeže a nečistoty, obielenými hrobmi plnými mŕtvolných kostí (porov. Mt 23, 13–33). Ježiš pred farizejmi nepredstieral, že všetko je v poriadku, nehovoril o nich pekné veci, aby chránil ich reputáciu. Biblické odpustenie je založené na záväzku hovoriť pravdu, jasne poukázať na to, kto nesie zodpovednosť za hriech, a prejaviť rozhorčenie nad nepravosťou, teda odsúdiť zlo (Padovani, 1999, s. 33). Takéto odpustenie je protiváhou falošného súcitu a falošnej zhovievavosti, ktoré mnohých ľudí zvädzajú k ospravedlňovaniu páchatel'a.

Keďže hnev zohráva dôležitú rolu pri zasahovaní voči bezpráviu – je tiež zrejmé, že odpustenie nevyklučuje potrestanie páchatel'a. Veľmi často sa pri kázaní o odpustení uvádzajú príklady ľudí, ktorí veľkodušne odpus-

tili svojím vinníkom vážne zločiny; spomína sa napr. aj pápež Ján Pavol II., ktorý šiel do väznice navštíviť atentátnika Mehmeta Ali Agcu, aby mu vyslovil odpustenie. Zabúda sa však pritom na onen podstatný fakt, že odpustenie sa odohrávalo v kontexte spravodlivosti – zločin bol verejne odhalený a zločinec bol braný na zodpovednosť za svoj čin, bol odsúdený a potrestaný. Je jasné, že tam, kde došlo k zločinu, „súkromné“ riešenie situácie je nielen nepostačujúce, ale často aj nemožné. Práve preto úlohu konfrontácie, odsúdenia zla, potrestania vinníka a súčasne aj ochrany nevinných, musí garantovať verejná autorita (teda orgány činné v trestnom konaní, samozrejme v spolupráci so všetkými osobami, ktoré by mohli napomôcť spravodlivosti (Dolinský, 2010). Obete vážneho ublíženia zbytočne mátie požiadavka odpustenia, ak nevedia, že niet rozporu medzi odpustením a nechaním páchatel'a, aby niesol zodpovednosť za svoje činy – i keď by to malo znamenať jeho udanie, usvedčenie a odsúdenie.<sup>110</sup> Potrestanie páchatel'a znamená verejné odmietnutie jeho falošných nárokov voči obeti. Na páchatel'a by mal pôsobiť ako varovanie, aby takéto konanie už nikdy neopakoval; je pre neho teda istým apelom k pokániu (pozri Katechizmus Katolíckej Cirkvi, článok 2266). Z duchovného hľadiska je trest vlastne formou milosrdenstva, vychádza totiž zo záujmu o dobro páchatel'ovej duše, ktorú chce odvrátiť zo zlej cesty (porov. Zj 3,19; 2 Kor 7, 8–10 či Jak 5, 19). (Wolbert, 2002; Coyle, 2002, s. 96; Allender, Longman 2004, s. 186-187, 189, 194.)

Z toho, čo sme dosiaľ o hneve povedali, vyplýva, že môže a má slúžiť k dobru – a to obmedzovaním zla. Hnev zohráva nepostrádateľnú rolu v procese odpustenia. Stáva sa zlým, škodlivým či hriešnym iba vtedy, ak je nadmerný alebo naopak nedostatočný (Padovani, 1999, s. 33-34).

Ak človek svoj hnev neovláda, môže sa stať zúrivým a vidieť jediné riešenie krivdy v násilí či pomste. Zatiaľ čo príkaz odpustenia dovoľuje

<sup>110</sup> Všimnime si, ako formuluje učenie o odpustení samotný pápež Ján Pavol II. vo svojej encyklike O Božom milosrdenstve: *Rozkaz veľkodušného odpúšťania nezrušuje oprávnené požiadavky spravodlivosti. Lebo cieľom odpúšťania je (...) správne chápaná spravodlivosť. Odpustenie - a jeho prameň: milosrdenstvo - nikde v evanjéliu neznamena povolenosť voči zlu, voči pohoršeniu, voči utrpenej krivde alebo urážke. Podmienkou odpustenia je totiž v týchto prípadoch náprava zla a pohoršenia, náhrada za krivdu, odčinenie potupnej urážky. (...) Podmienky spravodlivosti musia byť dokonale splnené, aby tvár lásky zažiarila v celej jasnosti (§ 14).*

Ľuďom potrestať vinníka, pomstiť sa mu je zakázané. Mnoho ľudí si nevedomuje, že medzi trestom a pomstou je podstatný rozdiel. Účelom trestu je chrániť a rozmnožovať dobro tak na strane obetí, ako aj na strane páchatateľov. Trest je prejavom hnevu, ktorý odsudzuje zlo – a zároveň prejavom lásky, ktorá podnecuje k zmene. Potrestaním je páchatateľ konfrontovaný s pravdou, temnota jeho hriechu je vynesená na svetlo a on je zahanbený. Môže pravdu odmietnuť, zostať v popieraní a smerovať k smrti – alebo sa obrátiť k pravde a prijať podmienky života. Trest môže byť pre páchatateľa nepríjemný, ale nie je zlý. Jeho účelom nie je zničiť ho, uškodiť mu, či vrátiť mu utrpenie, aké on spôsobil obeti. Trest rešpektuje dôstojnosť človeka ako bytosti, ktorá je stále schopná morálneho uvažovania a konania; trestom sa teda páchatateľovi dáva ešte šanca obrátiť sa (Ján Pavol II., 1995, čl. 27, 9). Naproti tomu pomsta je nemilosrdná, neponecháva nijakú šancu na obrátenie, čím zároveň ruší aj akúkoľvek nádej na zmierenie. Pomsta ničí nepriateľa, nie jeho zlo (hriech). Je zlá, absurdná a zbytočná, pretože pácha len ďalšie násilie, ktoré minulú traumu neodstráni ani nijako nezmierni. Človek siahajúci po pomste sa stavia do role sudcu, ktorá mu neprináleží. Odpúšťajúci človek sa vzdáva realizácie pomsty – a prenecháva ju Bohu, ako to odporúča aj Biblia (porov. Rim 12,19). (Wolbert, 2002; Allender, Longman, 2004, s. 158,183-189,194,202; Simon, Simon, 1991, s. 77-240.) Boh berie vážne dlžobu, ktorá bola spôsobená obetiam. Ak páchatateľ nekoná pokánie zavčasu, kým je s obeťou „na ceste“ (na pozemskej púti), Boh bude od neho požadovať splatenie toho, čo obeti dlhuje, do posledného haliera (porov. Mt 5, 25–26).

Potláčanie hnevu je síce opakom jeho neovládania, ale nie je menej škodlivé než pomsta. Ak obeť nepocíti hnev na to, čo jej páchatateľ spravil, môže to znamenať, že popiera realitu bezprávia a ublíženia, alebo že obviňuje samú seba. Pokiaľ hnev nie je správne nasmerovaný a vyjadrený, potom nielenže blokuje proces odpustenia, ale zároveň bráni aj obnoveniu sebaúcty obete a transformuje sa do autoagresie alebo rôznych psychických, telesných, psychosomatických či duchovných problémov. Mnoho obetí sa snaží zatajiť svoj hnev zo strachu, že keby ho priznali a nejakým spôsobom vyjadrili, hnev by ich celkom pohltil a navždy uväznil v zatrpknutosti. Alebo sa skôr obávajú toho, že by u ľudí narazili na

nepochopenie či odsúdenie. Mnohé obete, ktoré absolvovali tradičnú kresťanskú výchovu, považujú hnev za hriešny a cítia sa vinné už len za to, že sa v nich emócia hnevu vôbec objavila – niet teda divu, že ho skrývajú. Lenže iba vtedy, keď vo vzťahu k zlu uznávame oprávnenosť hnevu, je možné pochopiť, čo vlastne odpúšťame. Preto je potrebné poctivo sa zaoberať hnevom, vnímať ho, snažiť sa mu porozumieť a napokon ho vhodným spôsobom aj vyjadrovať. Pritom nestačí o hneve iba hovoriť; je užitočné ho aj bezpečným, terapeutickým spôsobom „vybiť“. Iba ak je hnev poctivo spracovaný, obeť je dostatočne zrelá a pripravená konfrontovať páchatel'a a oslobodiť sa od neho. (Padovani, 1999, s. 31-42; Wolbert, 2002.)

Napokon treba k vzťahu medzi hnevom a odpustením dodať, že odpustenie neznamená úplné odznenie hnevu. Mnohí kresťania sa domnievajú, že osoba, ktorá otvorene hovorí o ublížení, a pritom použije aj tvrdé slová spravodlivého hnevu, je skôr plná nenávisti než odpustenia. Aj samotné obete si myslia, že hnev je dôkazom ich neschopnosti odpustiť a milovať nepriateľa. Opak je však pravdou. Tam, kde sa deklaruje odpustenie, ale pritom chýba čo i len náznak hnevu, je odpustenie pravdepodobne len sladkou ilúziou. Ona ilúzia je o to väčšia, ak na strane páchatel'a nebadáť známky opravdivého pokánia. Veď Biblia hovorí: *Bázeň pred Pánom je nenávidieť zlo. Oproti pýche, nadutosti, ceste zlej a ústam, ktoré prekrúcajú, prechovávam nenávisť* (Prís 8, 13). Minulé alebo súčasné zlo bude u zdravého človeka vždy vyvolávať určitú mieru hnevu. Pokiaľ na strane pôvodcu zla chýba pokánie (pozostávajúce z ľútosti, vyznania a zadosťučinenia, prejaveneho pred Bohom i pred ľuďmi), bude dokonca aj túžba po pomste (nie svojvoľné realizovanie pomsty) zdravou a biblickou túžbou; je totiž výrazom čistej túžby po tom, aby zlo bolo zničené a aby zavládla spravodlivosť a pokoj. (Dratch, 2002, s.19-20; Allender, Longman, 2004, s. 155-158,185,195-198.)

V literatúre i v bežnej reči sa často stretávame s vyjadreniami, že odpustenie je voľba, akt vôle, otázka rozhodnutia, otázka ochoty niečoho sa vzdať, či niečo zanechať (najčastejšie sa tu myslí na vzdanie sa pomsty, nenávisti, ba i hnevu vôbec, a na zanechanie bolestnej minulosti či sebaľútosti). Nazdávame sa, že vyjadrenia tohto typu môžu pôsobiť zavádzajúco. Ľudia si pod oným rozhodnutím či aktom vôle predstavujú

nejaký izolovaný a zjednodušený úkon – ako keď sa človek rozhodne nakresliť v počmáranom zošite hrubú deliacu čiaru alebo obrátiť list a pokračovať na čistej strane. Mnohí naozaj veria, že práve takto má vzorné odpustenie vyzeráť. Ak sa niekomu nedarí „jedným ťahom“ zbaviť sa minulosti, potom buď sám trpí výčitkami viny z neodpustenia, alebo sú mu takéto výčitky adresované zvonku, od rôznych ľudí. I keď neraz pôsobia veľmi presvedčivo a človeka výrazne zúzkostňujú, nezakladajú sa na reálnej vine, sú absolútne neopodstatnené.

Ak berieme do úvahy fakt, že odpustenie je proces, potom akékoľvek spájanie odpustenia s rozhodnutím či aktom vôle alebo s ochotou je primerané len vo vzťahu k onomu procesu. Inými slovami, odpúšťajúci človek prejavuje vôľu či ochotu vydať sa na cestu odpustenia, teda učiť sa vytvárať vo svojom vnútornom i vonkajšom svete podmienky spravodlivosti a pravdy. Každý človek kráča po tejto ceste svojím vlastným tempom, podľa svojich individuálnych možností a schopností. Nik nemá právo obviňovať iného z neodpustenia. Dá sa povedať, že kdekoľvek na ceste odpustenia sa človek nachádza, v podstate už odpustil; zároveň však jeho odpustenie nemusí byť ešte dokonalé. Po dokonalosti môžeme túžiť, usilovať o ňu, približovať sa k nej, ale na pozemskej púti ju nikdy plne nenadobudneme. Zdá sa teda, že s odpustením je to podobne ako s Božím kráľovstvom, ktoré tu na zemi (v určitej miere) „už je“ a zároveň „ešte nie je“ (celé).

Ak má každý proces svoj začiatok, stred i koniec, potom niečo také možno rozlišovať aj pri odpustení. Zdá sa, že precítanie z popierania sa nachádza niekde na začiatku procesu odpustenia. Pre stred procesu je charakteristická zrejme emočná a myšlienková „zaplavenosť“ zranením i dlžníkom. Na konci procesu by malo dominovať jasné rozlišovanie pravdy od lži a relatívna „sloboda“ od páchatel'a i od následkov zranenia.

Je to síce veľmi zjednodušená schéma, no naznačuje zaujímavú skutočnosť, že proces odpustenia prebieha paralelne s procesom uzdravenia. Preto sa sami mýlia a druhých zavádzajú tí, ktorí tvrdia, že odpustenie je podmienkou uzdravenia. Mnohým obetiam, ktoré trpeli nejakými dlhodobými dôsledkami traumy, bolo povedané, že nie sú uzdravené, pretože neodpustili. Takéto tvrdenie je nielen absurdné, ale aj nanajvýš necitlivé. Keď niekoho zrazí auto a on utrpí ťažké zlomeniny, vtedy

chápeme, že to vyžaduje mesiace, ba roky rehabilitácie, dokonca akceptujeme aj krutú skutočnosť, že nehoda môže zanechať trvalé následky. Takto postihnutému človeku nebudeme tvrdiť, že príčinou jeho ťažkostí je istotne len neodpustenie šoférovi, ktorý ho zrazil! No na rozdiel od fyzických zranení tie psychické sme schopní až zarážajúco zjednodušovať a robiť obeť zodpovednou za ich dôsledky. Odpustenie sa v niektorých kresťanských kruhoch prezentuje takmer ako nejaký magický nástroj na vnútorné uzdravenie, ako zázračný liek na všetky rany a ťažkosti. Obete si potom myslia, že stačí vysloviť čarovnú formulku „odpúšťam ti“ alebo „odpúšťam vám“, prípadne vykonať nejaký „rituál odpustenia“ – a od tej chvíle sa všetko zmení, traumatické symptómy zmiznú, narušené vzťahy sa napravia, všetci budú šťastní a aj Boh bude spokojný. Ak to nefunguje, obeť prežívajú sklamanie a zahanbenie. Začnú sa obviňovať a myslieť si, že pri vyslovovaní formulky alebo vykonávaní rituálu nejako zlyhali – zrejme neboli dostatočne sústredené, alebo ich láska k nepriateľom a dôvera k Bohu nebola dostatočne úprimná či silná. Pretrvávajúce problémy si potom mnohí vysvetľujú ako znak neodpustenia (Horsfield, 2002, s. 55-56).

Netvrdíme, že slová a rituály odpustenia sú celkom zbytočné alebo zlé. Také slová môžu zaznieť a rituály sa môžu vykonať mnohokrát v procese odpúšťania. No sú neškodné len dovtedy, pokiaľ sa nespájajú s očakávaním, že človeka zázračne prenesú na koniec procesu odpustenia, do stavu „slobody“ od rany i od páchatela. Dospieť do takéhoto stavu vyžaduje nielen mnoho času a úsilia, ale i vhodné terapeutické prostredie. Odpustenie teda nie je podmienkou či nástrojom uzdravenia; skôr platí, že postupné napredovanie v procese uzdravenia prirodzene napomáha odpúšťaniu. Ale i keď človek dospeje do konečného štádia odpustenia, neznamená to, že bude zároveň disponovať aj dokonalým zdravím. Zdravie alebo možnosti obnovy zdravia sú na tomto svete relatívne: človeku po nehode môže zostať krivajúca noha – a iste to nebude preto, že neodpustil. Aj keď jeho zdravie nebude úplné, nesmie sa spochybňovať opravdivosť jeho odpustenia.

Obete vážneho ublíženia by nikdy nemali byť tlačené k odpusteniu. Nátlakom sa odpustenie nijako neurýchli. Odpustenie je proces, v ktorom nejestvujú nijaké skratky. Zároveň je odpustenie Božím darom, milosťou,

s ktorou môžeme iba spolupracovať, nie ňou manipulovať. Tak ako Boh dáva svoje dary v príhodnom čase – tak aj každá etapa cesty odpustenia má svoj čas. Záverečnej etape patrí „plnosť času“, pre ktorú sa v Biblii a v teológii používa grécky termín „kairos“. Kairos si nemožno vynútiť, ani ho nemožno naplánovať či vypočítať – nemá totiž chronologický charakter. Nevieme, kedy ten čas príde; vieme len to, že sa naň vždy môžeme pripravovať. K príprave patrí všetko, čo prispieva k vysluhovaniu spravodlivosti, k uzdravovaniu a k dozrievaniu. Pri hlbokých ranách, môže byť proces odpustenia veľmi pomalý a dlhý, môže trvať roky či desaťročia, a musíme pripustiť aj možnosť, že môže trvať i celý život. Je nutné túto skutočnosť rešpektovať a pristupovať k obetiam s ohromnou trpezlivosťou. Namiesto poháňania k odpusteniu by sme mali trpezlivo s obeťami očakávať plnosť času a starostlivo ich sprevádzať procesom prípravy naň.

Čas prípravy je časom, keď sa lámu vrstvy popierania a pravda vychádza na povrch i so všetkými emóciami, ktoré boli možno dlho potlačené. Je to čas, keď sa ujasňuje, že degradujúce posolstvá páchatel'a sú falošné, a zároveň čas, keď sa obnovuje sebaúcta obeť. Je to čas, keď sa zlu stanovujú bezpečné hranice, nastoľuje sa spravodlivosť a obeť nadobúda silu. Totiž len keď je človek silnejší, môže odpustiť. Pritom tu nejde o silu charakteru, ale o štruktúru moci. Kým je medzi obeťou a páchatel'om vzťah ako medzi otrokom a pánom, je nezdravé, neetické a nebiblické očakávať od obeť odpustenie. Až keď obeť disponuje väčšou mocou, môže zaujať k páchatel'ovi proaktívny postoj a slobodne ponúknuť odpustenie. (Wolbert, 2002; Murphy, Hampton, 1988, s. 25; Horsfield, 2002, s. 64-65; Keene, 1996, s. 121-134.)

Dalo by sa povedať, že proces odpustenia, je pre obeť časom prípravy na darovanie odpustenia. Avšak moment, keď sa zoči-voči páchatel'ovi demonštruje darovanie odpustenia, je momentom jasnej konfrontácie hriechu a momentom, kde má svoje miesto výzva k pokániu.

Napokon treba dodať, že ak aj obeť vážneho ublíženia vyjadrila páchatel'ovi odpustenie, to ešte neznamená, že sa s ním zároveň aj zmieri. Hoci odpustenie a zmierenie spolu v istom zmysle súvisia, nie sú to obsa-

hovo totožné skutočnosti.<sup>111</sup> Je medzi nimi asi taký rozdiel, ako je medzi darovaním a prijatím odpustenia. Odpúšťanie je aktivitou, ktorá sa odohráva na strane obete ako vnútorný proces, ktorého ovocie sa napokon môže aj navonok deklarovať a ktorý v podstate nie je závislý od správania páchatel'a (iba ak v tom zmysle, že ho môže uľahčiť alebo sťažiť). Naproti tomu zmierenie vyžaduje aktívnu zaangažovanosť oboch strán – primárne však páchatel'a, pretože od jeho správania je zmierenie podstatne závislé. Páchatel' bez úprimného pokánia nemôže platne a účinne prijať dar odpustenia, ani dosiahnuť zmierenie vo vzťahu s obeťou, a dokonca ani s Bohom. Na tento princíp veľmi jasne poukazuje aj biblické podobnenstvo o márnotratom synovi (porov. Lk 15, 18–20). (Coyle, 2002, s. 95-97; Fortune, 1996, s. 201,203-204.)

### Rany a uzdravenie

Zločin sa nezaobíde bez rán, ktoré obetiam nielen krátkodobo komplikujú život. Nuž a tam, kde je rana, obmedzujúca kvalitu života, inými slovami, kde došlo k narušeniu zdravia, tam zákonite vzniká aj potreba ošetrovania (terapie) a túžba po uzdravení.

Z teologického hľadiska možno jednoznačne konštatovať, že uzdravenie je božsko-ludská záležitosť. Boh, ktorý stvoril všetko živé a ktorý chce, aby človek mal život v plnosti, má vždy záujem na tom, aby sa rany liečili a aby život mohol znova prevítať. Uzdravenie je v prvom rade prejavom Božej kreatívnej a život obnovujúcej moci, prejavom Božej milosti. Pritom však platí, že táto milosť sa realizuje v ľudských podmienkach.

Ak vychádzame z teologickej zásady, že milosť stavia na prirodzenosti, potom je zrejmé, že napĺňanie jednotlivých terapeutických potrieb či úloh je cestou k uzdraveniu. Terapia sa tu nechápe ako nejaká samouzdravujúca (či dokonca samospasiteľná) technika, ale ako vytváranie priestoru pre pôsobenie Božej milosti. Znamená to, že človek nezostáva zoči voči zraneniu pasívny, nezrieka sa svojej zodpovednosti tvrdiac, že všetko odovzdáva do Božích rúk, a myslieť si pod tým, že Boh sa o vše-

<sup>111</sup> Kým pôvodný výraz pre odpustenie znamená *odhodiť, prepustiť, zanechať*, latinský výraz pre zmierenie *reconciliare* znamená *opäť zjednotiť, opäť umožniť stretnutie* (Grün, 2002, s. 6-7.).

tko postará bez akéhokoľvek ľudského pričinenia, bez spolupráce. Ak narážame na nutnosť aktivity, myslíme tu nielen na aktivitu samotných obetí, ktorá je pre kráčanie namáhavou terapeutickou cestou nevyhnutne potrebná – ale aj na aktivitu okolia, teda príbuzných, priateľov, odborníkov z radov pomáhajúcich profesií, ktorí môžu významne prispieť k vytváraniu liečivého prostredia.

Je zrejmé, že putovanie cestou k uzdraveniu zaberie určitý čas. K našej ľudskej pozemskej realite patrí aj to, že každé hojenie a zotavovanie je proces; neudeje sa v jednom izolovanom okamihu (i keď samozrejme, výnimky nie sú vylúčené). Kresťania často prosia Boha o okamžitý a zreteľný zázrak, a pritom si neuvedomujú, že zázrak je už to, že obeť traumy dokázala prežiť. Mali by sme pocítiť bázeň a úžas nad ohromnou nezdolnosťou, ktorou je ľudský duch obdarený; ak dokáže aj napriek extrémnemu utrpeniu voliť si život a s chvením oň zápasiť, nie je to predsa málo. (Keshgian, 2000, s. 120, 156 -157.)

Mnohí kresťania nerešpektujú skutočnosť, že uzdravenie je proces, ktorému navyše treba vytvárať aj určité podmienky. Chcú sa vyhnúť namáhavej práci na uzdravení, preto sa radšej primknú k mýtickej predstave, že stačí modlitba za vnútorné uzdravenie, aby sa všetky problémy rozplynuli. Pre niektorých ľudí je modlitba jediným, čo dokázu k riešeniu odporučiť, alebo jediným, čo sú ochotní vyhľadávať. Výsledkom takéhoto „zbožného“, ale v podstate dosť pasívneho prístupu, je sklamanie, zúfalstvo či hnev, pretože symptómy nemiznú (Grün, Dufner, 2002, s. 68-69; Yancey, 2004, s. 9-10, 22, 24). To samozrejme neznamená, že nemôže dôjsť k náhlejšej životnej zmene alebo že modlitba je zbytočná. Ak je správne chápaná, stáva sa zdrojom posilnenia pre toho, kto sa odhodlal na náročné putovanie.

Zaujímavé je, že predstava mnohých kresťanov o uzdravení či zotavení sa z traumy je často v rozpore s tým, čo možno naozaj považovať za zdravé. Uzdravenie sa často chápe ako stav, keď sa rany uzavru, ba dokonca zmiznú; hlavne aby ich nikto nevidel, aby nevyvolávali neprijemné emócie, aby neprichádzali na myseľ, aby boli zabudnuté či pochované. (Grün, Dufner, 2002, s. 70.) Ak niekto hovorí o svojich – zločinom a traumou spôsobených – ranách a ak pri tom prípadne dáva najavo aj

bolesť či hnev, je s veľkou pravdepodobnosťou považovaný za neuzdraveného.

Pravda je však taká, že rany môžu byť ošetrené, ale nezmiznú; v istom zmysle ostanú ranami navždy (Keshgegian, 2000, s. 53-54; Grün, Dufner, 2002, s. 68-69; Halík, 2002, s. 37). Biblia nám nedovoľuje pestovať ilúzie o uzdravení. Predstavuje vzkrieseného Krista s ranami, nie bez nich. Realita ukrižovania nie je vzkriesením umenšená, vymazaná ani zabudnutá – ale je integrovaná.

Zdravého človeka charakterizuje určitý stupeň vnútornej integrity. Neutieká sa k popieraniu, ani neprepadá zúfalstvu. Čelí krutej pravde, ale pritom nestráca nádej. Nesnaží sa zabudnúť ani mlčať, nebojí sa pamätať a hovoriť. F. Keshgegian vo svojej pozoruhodnej knihe o teológii uzdravenia chápe spomínanie a hovorenie (o traumách spôsobených zločinom) ako biblický imperatív. Pamätanie i hovorenie v kontexte zločinu je však náročnou úlohou, pretože jej napĺňanie je neustále ohrozované vonkajšími či vnútornými tlakmi.

### Použitá literatúra:

- ALLENDER, D. B. – LONGMAN III, T.: *Pravá tvár lásky*. Bratislava : Porta Libri, 2004.
- AUGUSTYN, J.: *Křivda, odpuštění, smíření*. Kostelní Vydří : Karmelitánske nakladatelství, 2000.
- BILICH, M. – BONFIGLIO, S. – CARLSON, S.: *Shared Grace : Therapists & Clergy Working Together*. New York : The Haworth Pastoral Press, 2000.
- BROCK, R. N. – PARKER, R. A.: *Proverbs of Ashes : Violence, Redemptive Suffering, and The Search for What Saves Us*. Boston, Massachusetts : Beacon Press, 2001.
- BROWN, J. C. – PARKER, R. A.: For God So Loved the World? s. 1-30. In: BROWN, J. C. – BOHN, C. R. (Eds.): *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A Feminist Critique*. New York : Pilgrim Press, 1989.
- COYLE, C. T.: Forgiveness, Reconciliation and Healing. s. 95-105. In: FORTUNE, M. M. – MARSHALL, J. L. (eds.): *Forgiveness and*

- Abuse : Jewish and Christian Reflections*. New York : The Haworth Pastoral Press, Inc., 2002.
- DOLINSKÝ, S.: Právo a spravedlivost'. In: *Disputationes scientificae*. Ružomberok: VERBUM, KU, roč. X., 2010, č. 3, s. 93-103.
  - DRATCH, M.: Forgiving the Unforgivable? : Jewish Insights into Repentance and Forgiveness. s.7-24 In: FORTUNE, M. M. – MARSHALL, J. L. (eds.): *Forgiveness and Abuse : Jewish and Christian Reflections*. New York : The Haworth Pastoral Press, Inc., 2002.
  - FORTUNE, M. M.: The Transformation of Suffering : A Biblical and Theological Perspective. s.139-147. In: BROWN, J. C. – BOHN, C. R. (Eds.): *Christianity, Patriarchy, and Abuse : A Feminist Critique*. New York : Pilgrim Press, 1989.
  - FORTUNE, M. M.: *Violence in the Family : A Workshop Curriculum for Clergy and Other Helpers*. Cleveland : The Pilgrim Press, 1991.
  - FORTUNE, M. M.: Forgiveness : The Last Step. s. 201-206. In: ADAMS, C. J. – FORTUNE, M. M. (Eds.): *Violence Against Women and Children : A Christian Theological Sourcebook*. New York : Continuum International Publishing Group, 1996.
  - GROSS, W. – KUSCHEL, K. J.: *Bůh a zlo*. Praha : Vyšehrad, 2005.
  - GRÜN, A. – DUFNER, M.: *Spiritualita zdola : Překročit svůj vlastní stín*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002.
  - GRÜN, A.: *Škola odpuštění : Cesty ke smíření*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2002.
  - HALÍK, T.: *Co je bez chvění, není pevné : labyrintem světa s vírou a pochybností*. Praha : Nakladatelství Lidové Noviny, 2002.
  - HOLMGREN, M. R.: Forgiveness and the intrinsic value of persons. In: *American Philosophical Quarterly*. Oxford: October 1993, vol. 30, no. 4, p. 341.
  - HORSFIELD, P.: Forgiving Abuse – An Ethical Critique. s. 51-70. In: FORTUNE, M. M. – MARSHALL, J. L. (Eds.): *Forgiveness and Abuse : Jewish and Christian Reflections*. New York : The Haworth Pastoral Press, Inc., 2002.

- JÁN PAVOL II.: *Dives In Misericordia*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1980.
- JÁN PAVOL II.: *Evangelium Vitae*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- KARDIS, M. Biblický a spoločenský rozmer spravodlivosti. (s. 149-162) In: MICHANČOVÁ, S. – DOLANSKÁ, R. (eds.) *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie: Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2010.
- KATECHIZMUS KATOLÍCKEJ CIRKVI (Preklad z latinského originálu Catechismus Catholicae Ecclesiae, Vatikán 1997.) Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1998.
- KEENE, F. W.: Structures of Forgiveness in the New Testament, s. 121-134. In: ADAMS, C.J. – FORTUNE, M.M. (Eds.): *Violence Against Women and Children : A Christian Theological Sourcebook*. New York : Continuum International Publishing Group, 1996.
- KESHGEGIAN, F.: *Redeeming Memories : A Theology of Healing and Transforming*. Nashville : Abingdon Press, 2000.
- KUSHNER, H. S.: *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*. Praha : Portál, 1996.
- MURPHY, J. G. – HAMPTON, J.: *Forgiveness and mercy*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- PADOVANI, M. H.: *Hojenie zranených emócií : Zdolávanie životných rán*. Nitra : SVD, 1999.
- PIKUŁA, N.: Mediation as one of the approach of supporting the elderly in family conflicts. (s. 195-204). In: MICHANCOVA, S. – DOLANSKA, R. (eds.) *Súčasnosť a perspektívy probácie a mediácie*. Presov : Prešovská univerzita, 2010.
- POLING, J. N.: Preaching to Perpetrators of Violence. s.71-82. In: McCLURE, J.S. – RAMSAY, N.J. (Eds.): *Telling the Truth : Preaching About Sexual and Domestic Violence*. Cleveland, Ohio : United Church Press, 1998.
- RICHMOND, K. D.: *Preaching to Sufferers : God and the Problem of Pain*. Nashville: Abingdon, 1988.

- SIMON, S. B. – SIMON, S.: *Forgiveness : How to Make Peace with your Past and Get on with your Life*. New York : Warner, 1991.
- *Sväté Písmo Starého i Nového zákona*. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 1996.
- WOJTYŁA, K.: *Znamení odporu : Rozjímání*. Řím : Křesťanská akademie, 1981.
- WOLBERT, W.: *Odpuštění a sebeúcta*. 2002, [online], [citované 2003-11-17], dostupné na internete: <http://www.teologicketexty.cz/issue/2002/2-3/wolbert.xml>.
- YANCEY, P.: *Sklamanie z Boha*. Bratislava : Porta libri, 2004.

**Kontakt:**

ThDr. Mgr. Slávka Michančová, PhD.

Občianske združenie ASCEND

+421 903 482 802; [ascend@azet.sk](mailto:ascend@azet.sk)

# **Mediace ve fondu ohrožených dětí: možnosti evaluativní rodinné mediace**

Robin Brzobohatý

## **Úvod**

Fond ohrožených dětí (dále jen FOD) je nestátní nezisková organizace – občanské sdružení - jehož posláním je pomoc dětem a jejich rodinám. Z mnoha služeb, které rodinám nabízíme, se jednou z podstatných metod pomoci stala v průběhu let i rodinná mediace. Poskytování rodinné mediace v kontextu zákona o sociálních službách a zákona o sociálně právní ochraně dětí má svá specifika, stejně jako je má praxe rodinné mediace v jednotlivých mediačních centrech FOD. Tento příspěvek naznačí některá ze specifík a podrobněji se zaměří na téma možného využití evaluativního způsobu mediace v rodinných sporech.

## **1. Specifika poskytování mediace ve FOD**

Fond ohrožených dětí datuje svou činnost od roku 1991. Nejprve byla jeho činnost vymezena především zákonem o sociálně právní ochraně dětí (zák. 359/1999 Sb.), později přibyl zákon o sociálních službách (zák. 108/2006 Sb.). Mediaci začaly jednotlivé pobočky (FOD má více než dvacet poboček po celé České republice) nabízet nejprve jako doplňkovou službu - například v Olomouci jsme první mediace dělali již v roce 2006 – později začala vznikat první mediační centra (Ostrava, Opava), která se zaměřovala přímo na poskytování rodinné mediace. Od roku 2009 poskytujeme cíleně a samostatně rodinnou mediaci i v Olomouci, v roce 2011 jsme i zde zahájili činnost Mediačního centra. K dnešnímu dni tedy existují 4 mediační centra FOD – v Olomouci, Opavě, Ostravě a v Krnově.

Poskytování mediace má v našem podání několik specifík, která se nyní pokusím ve stručnosti představit. Prvním dvěma budu v tomto

příspěvku věnovat pouze několik řádků a podrobněji se jim budu věnovat jindy, třetímu se budu v tomto příspěvku naopak věnovat důkladněji.

- 1) Předně se jedná o nutnost naplnit požadavky zákona. Činnost FOD je v tuto chvíli financována z prostředků na poskytování sociálních služeb (zák. 108/2006 Sb.). To mimo jiné znamená, že je nutné naplnit veškeré požadavky, které zákon vyžaduje po poskytovatelích služeb (jedná se o zákonem vymezené standardy kvality, jejichž naplnění je podmínkou k registrování služby a přístupu k prostředkům z veřejných zdrojů). To může například znamenat, že každý nový klient musí mít ve FOD určeného klíčového pracovníka, který s ním provede vstupní rozhovor a nadále s klientem komunikuje pokud se jedná o domlouvání termínů a veškerých záležitostí, které mediaci provázejí, ale nejsou přímo výkonem mediace. Podstatné je, že klíčovým pracovníkem nesmí být ani jeden z mediátorů (rodinné mediace ve FOD Olomouc poskytujeme téměř výhradně ve dvojici mediátorů muž-žena), protože by se jednalo o souběh rolí, který nám zákon neumožňuje. Jiným příkladem může být povinnost informovat klienty o všech našich poskytovaných službách a jejich návaznosti – tedy i klienty, kteří přijdou pouze kvůli mediaci musíme informovat i o tom, že poskytujeme také pomoc v hmotné a finanční nouzi nebo zprostředkováváme kontakt se společenským prostředím. Výhodou samozřejmě je, že poskytování mediace je na základě zákona o sociálních službách hrazeno z prostředků na poskytování služeb a klienti si ji tedy nemusejí platit sami.

Na druhou stranu jsou tu ovšem i požadavky zákona o sociálně-právní ochraně dětí (zák. 359/1999 Sb.), k jejímu výkonu má FOD pověření a při nenaplnění požadavků tohoto zákona zase hrozí odejmutí tohoto pověření. Jedním z požadavků tohoto zákona je, mimo jiné, také povinnost informovat bez zbytečného odkladu orgány sociálně právní ochrany o dětech, na něž by se mohla zaměřovat sociálně právní ochrana. To s sebou ovšem nese výzvy pro důvěrnost mediace jako procesu. Jestliže se v průběhu rodinné mediace mediátoři dozvědí informace o tom, že dítě těchto rodičů by mohlo splňovat podmínky, ze nichž je třeba se mu věnovat podle zmíněného zákona, je třeba řešit otázku informování příslušných orgánů.

- 2) Druhým specifikem rodinné mediace ve FOD je možnost poskytovat mediaci jako součást komplexní pomoci rodinám v rozpadu. Ideálním příkladem jsou mediační centra v Opavě a Krnově, která se nazývají AMT cetra, což je zkratka pro Asistenční mediační a terapeutické centrum. Zvláště rodinné spory jsou charakteristické množstvím oblastí, které zasahují. Někdy se v průběhu mediace vyjeví, že dané téma není možné efektivně či vyčerpávajícím způsobem vyřešit pouze v mediaci, protože zasahuje hlubší oblasti psychiky jedince, páru či rodinného systému. V takovém případě je možné jednoho nebo oba rodiče nechat přejít v rámci služeb AMT do terapie, která může mediaci nahradit nebo může probíhat paralelně. V případě, že konflikt se projevoval při setkávání rodičů u předání dítěte nebo je třeba pracovat i na opětovném navazování vztahu jednoho rodiče k dítěti, je možné doplnit mediaci či terapii asistencí u předávání dítěte mezi rodiči nebo asistencí u kontaktu rodiče s dítětem. Takový kontakt může probíhat v místě bydliště jednoho z rodičů, na jiném místě nebo v prostorách AMT. Každou z těchto tří služeb mohou klienti využívat samostatně nebo jako vzájemně se doplňující komplex, což se může v průběhu času různě proměňovat. Zde znovu platí, že role mediátora se nemůže křížit s rolí terapeuta nebo asistenta. Tyto tři procesy jsou zpravidla realizovány různými lidmi (asistenty, mediátory nebo terapeuty), kteří ovšem dobře znají celý systém a vědí, co přesně je nutné a možné řešit v rámci jejich procesu. Obecně můžeme říci, že toto je zatím nejvyšší vývojové stadium, do kterého bychom rádi dostali všechny naše služby spojené s prací s rodinami v rozpadu.
- 3) Třetím specifikem, jehož výseči se budu za chvíli věnovat podrobněji, je variabilita mediačních stylů, které můžeme využít. Díky specifickým, která souvisejí především s prvním zmiňovaným bodem, máme možnost využívat nejenom nejvíce rozšířený facilitativní model mediace, ale také model evaluativní rodinné mediace.

## 2. Evaluativní (expertní) rodinná mediace

O možnostech využití evaluativní mediace se nejčastěji můžeme dočíst, že její potenciál najde uplatnění především mezi advokáty

a ekonomy (AMČR, 2011). To je ovšem způsobeno především tím, že tento mediační styl původně rozpracovali právníci, takže i jimi uváděné souvislosti a příklady tomu odpovídají. Málokdo se později, a v našem jazykovém prostředí vůbec nikdo, pokoušel aplikovat principy evaluativní mediace i v jiných souvislostech. Díky tomu se přinejmenším v České republice a na Slovensku setkáváme s naprosto převládajícím názorem, že evaluativní mediaci bychom se v rodinné mediaci měli raději vyhnout. Nejde ale pouze o naše specifikum. Např. Lowry (2004) nebo Zumeta (2000) uvádějí, že v zahraničí je evaluativní mediace běžně užívána při řešení komerčních a pojistných sporů, ale její využití v rodinné mediaci je předmětem vášnivých debat.

### **2.1. *Evaluativní nebo expertní mediace?***

Hned v začátku úvah o evaluativní mediaci bych rád nastolil jednu terminologickou otázku, která se týká právě slova evaluace. To totiž v češtině znamená ocenění, odhad a de facto tedy hodnocení. V překladu by se pak jednalo o mediaci hodnotící. Takové označení ovšem může být současně výstižné i matoucí. Poje m hodnotící mediace sice v rovině významu slova hodnocení odkazuje k některým technikám, které evaluativní mediátor využívá, nejedná se ovšem o techniky veškeré. Navíc slovo hodnocení může vyvolávat negativní konotace, neboť klienti nepřicházejí na mediaci proto, aby je někdo hodnotil. Obdobně nechodí na mediaci ani proto, aby je někdo oceňoval nebo odhadoval. Jak uvidíme za chvíli, to, co evaluativní mediace skutečně využívá, je expertnost mediátora v určité specifické oblasti, které se mediace týká. To co evaluativní mediátor nabízí, jsou podle Folberga (2004) pro řešení sporu zcela zásadní znalosti a zkušenosti. Domnívám se tedy, a tímto příspěvkem možná i otvírám diskusi na toto téma, že by bylo vhodné užívat spíše termínu **expertní mediace**.

### **2.2. *Možnosti expertní mediace***

Co to vlastně znamená expertní mediace a jak a proč bychom měli evaluovat? V souvislosti s principy expertní mediace můžeme využít především definici Leonarda Riskina (1997), která je u nás jediná snadno dostupná díky překladu jeho knihy do češtiny a tudíž je téměř bezvýhrad-

ně používáná. Riskin (1997) definuje evaluativní mediaci skrze popis role mediátora, jehož úkolem je, na základě požadavku klientů, nasměrovat strany sporu k základu, na němž bude spočívat budoucí urovnání sporu. Mediátor toto nasměrování činí z titulu své autority, která je odvozena od jeho objektivní klasifikace, vzdělání nebo zkušeností. Můžeme tak říci, že mediátor zde čerpá autoritu i legitimitu z paralelních rolí, jež jinak zastává, není-li zrovna mediátorem. Je nutné poznamenat, že tato paralelní role nemusí být pouze role advokáta nebo ekonoma, ale například sociálního pracovníka, psychologa nebo učitele. Mediátor během expertní mediace vyslovuje své názory a na jednotlivé situace, vyjadřuje se k řešení, která navrhuje strany a může do jisté míry předjímat důsledky konkrétních rozhodnutí.

Podstata expertní mediace spočívá v tom, že mediátor si nejenom vytváří názor na spor, ale tento názor také sdílí s jeho účastníky. Faktem je, že každý mediátor si názor na spor a jeho možná řešení v průběhu mediace dělá. V průběhu mediace pak tento názor více či méně vědomě využívá jako strategické vodítko dalšího postupu. Rozdíl v expertní mediaci je tak hlavně v tom, že tyto názory mediátor sdílí se stranami. Mediátor má tak svým způsobem vliv nejenom na proces, ale i na obsah mediace!

V tuto chvíli nemám prostor věnovat se důkladně srovnávání výhod a nevýhod expertní mediace. Soustředím se tedy především na stručný výčet možností, jež model expertní mediace nabízí v rodinné mediaci. Některé z možností formuloval trefně Lowry (2004):

- *Expertní mediace je především velmi účinná při dosahování dohod.* Vyslovení „expertízy“ mediátora dělá stranám jasno v některých zásadních otázkách, které brání dohodě. Tím může dojít k zásadní úspoře emocionálních i finančních nákladů, které jsou jinak s prodlužováním sporu spojeny. Jasnější vysvětlení toho, proč tomu tak je nabízí další ze zmiňovaných možností.
- *Expertní mediace poskytuje stranám expertizu, kterou často potřebují a chtějí* – poskytuje jim nové informace, které jsou zásadní pro jejich další rozhodnutí. Rodiče i děti se dostávají do často až traumatických situací, se kterými nemají žádnou zkušenost a ve kterých nemohou využít své běžně dostupné schopnosti – příprava na rozvod se jednoduše

nikde nevyučuje. Rodinná mediace je specifická především množstvím proměnných, které v ní hrají roli. Oproti např. pojistným sporům hrají v rodinné mediaci hlavní roli vztahy, často vztahy k nezletilým dětem. Reakce dětí na konflikt rodičů však může nabývat množství nejrůznějších podob, z nichž mnohé mohou být oběma rodičům neznámé a jen obtížně vysvětlitelné. Ve své praxi sociálního pracovníka FOD se již léta setkávám s dětmi, které na spor rodičů reagují velmi vynalézavě a pro rodiče naprosto nečekaně. Děti jsou schopné se velmi rychle přizpůsobit nové situaci a osvojit si takové mechanismy zvládnutí náročné situace, které jim (dle jejich názoru) mohou přinést nejmenší míru zatížení. Velmi oblíbenou dětskou strategií je sdělování různých verzí téhož příběhu každému z rodičů, případně výběrové sdělování negativních informací o jednom rodiči tomu druhému (motivy takového jednání mohou být poměrně složité, při značném zjednodušení se může jednat například o snahu zajistit si vlastní bezpečí a výhody – tedy být považován za spojence rodiče, se kterým dítě právě mluví a naopak nebýt považován za spojence druhého rodiče). Vysvětlení takového mechanismu v průběhu mediace může rodičům poskytnout zcela nový úhel pohledu na jejich konflikt, přispět k otupení některých hrotů a k vysvětlení nejasných situací. V expertní mediaci se tak může přesouvat odpovědnost mediátora od odpovědnosti za proces k odpovědnosti za evaluaci témat, se kterými rodiče nemají zkušenosti.

Není od věci na tomto místě také zmínit, že v rodinné mediaci jsou mediátoři vždy v roli obhájců zájmů dětí. Neustále tedy vracet rodiče k možnému prožívání sporu dítětem a k důsledkům, které jejich jednání může mít na harmonický vývoj jejich dítěte, bývá neocenitelným strategickým nástrojem pro překonání nejedné zdánlivě slepé uličky.

- *Expertní mediace dává stranám tzv. „výjimku k souhlasu.“* V podstatě jde o to, že v rodinných sporech jde často také o to neztratit tvář (což může být t jediné, co rozvádějícím se rodičům zůstane). Některá řešení mohou být nepřijatelná jednoduše proto, že je navrhla protistrana, která přeci celý rozpad rodiny způsobila. Navíc po měsících či letech trvání konfliktu není změna názoru či postoje nic jednoduchého. Jasně formulovaný a vyslovený názor mediátora může sloužit jako

zásadní argument pro změnu postoje. Dát na názor třetí nestranné osoby (a navíc odborníka!) je jednoduše sociálně akceptovatelným způsobem změny postoje a vzájemného přiblížení stran – v takovém případě se totiž nejedná o ústupek.

- *Kvalita vyhodnocení situace a návrhu ze strany mediátora má vysokou hodnotu.* Vždyť je to právě mediátor, který řeší stovky takových případů a zná výsledky soudních stání, přidává-li se k tomu další zkušenost psychologa nebo sociálního pracovníka, jedná se o kvalitativně naprosto odlišnou úroveň relevance, než informace z jiných zdrojů. Co by mělo být důvodem, neposkytnout stranám sporu tak zásadní informace?

### 2.3. *Principy expertní mediace*

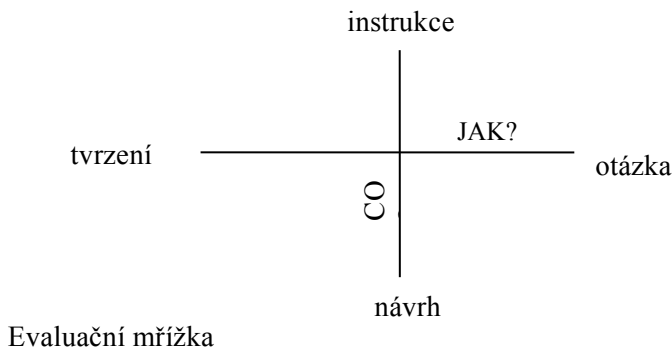
V závěru bych rád vymezil pole, v němž je možné expertní mediaci využít. Jedná se vlastně o popis principů, mezi nimiž se mediátor při mediaci pohybuje. Jak jsem již naznačoval, každý mediátor vlastně evaluuje. Kdyby mediátor nevyhodnocoval sdělení stran, jejich postoje nebo posuny v průběhu mediace, kdyby se nerozhodoval, jak bude postupovat dál na základě informací, které má od stran sporu a na základě svého odhadu výsledku, pravděpodobně by nebyl schopen dostat strany k dohodě. Lowry (2004) uvádí, že otázkou není *zda evaluovat*, nýbrž *zda se o evaluaci podělit* se stranami sporu a *jak* to udělat (tedy co neřici, co říci a jak to říci).

Jestliže se již rozhodnu, že svou evaluaci sdělím stranám, mám na výběr formu, kterou jim to sdělím – jinými slovy mediátor zvažuje, co vlastně řekne. Müllerová (1979) v analýze pragmatiky lidské komunikace toto CO označuje za komunikační funkci výpovědi. Tato komunikační funkce může nabývat nejrůznějších podob, od návrhu až po instrukci. Pohybujeme se tedy na škále od snahy něco poskytnout stranám mediace (návrh) až po jednoznačný projev vůle mediátora (instrukce). Jak je patrné, jedná se o volbu míry direktivnosti. Tato volba samozřejmě odvisí od vztahu mezi mediátorem a klienty, na schopnostech klientů generovat nové myšlenky a přístupy k problému, a tématu, o němž se hovoří nebo na stadiu konfliktu, ve kterém se klienti nacházejí. To vše může ovlivnit

schopnost přijmout či nepřijmout radu či návrh, a tedy i potřebu získat mnohem přímější vodítko - instrukci.

Kromě volby toho, co chci stranám sdělit volím při evaluaci také způsob JAK tyto informace klientům předám. Opět mám na výběr pohyb v kontinuu mezi prostým výrokem - tvrzením a otázkou. Výběrem prostého tvrzení mohu dosáhnout větší stručnosti, jasnosti a jisté míry efektivity, protože je zcela jasné, na čem strany jsou. Na druhou stranu však může být takto jednoznačně položený názor zdrojem výrazné reakce ze strany účastníků konfliktu a dokonce může být i zdrojem konfliktu mezi mediátorem a stranami. Otázka je samozřejmě více „mediační“, vyjadřuje větší míru respektu ke stranám a jejich moci měnit svůj život, umožňuje takříkajíc dostat dva v jednom – odpovědí na otázku získává klient i nové informace. Faktem však zůstává, že žádná otázka není tak dobrá, aby předala přesně tu informaci, kterou se domníváte, že by měl klient získat. Otázka tak vlastně skutečnou informaci zastírá a trvá mnohem déle, pohnout strany jedním či druhým směrem. Možná neexistuje spolehlivější způsob „zabití“ mediace, než je selhání komunikace v sérii nepovedených otázek točících se stále dokola, ale neumožňujících stranám sporu proniknout k podstatě věci či ke vhodnému řešení.

Lowry (2004) vytváří z těchto dvou dimenzí evaluační mřížku, která přehledně naznačuje možnosti, které musí zvažovat mediátor při expertní mediaci. Samozřejmě je možné využívat všech kombinací, které mřížka nabízí. Tedy podat instrukci nejen tvrzením, ale i šikovně zvolenou otázkou atd.



## Závěr

Tento příspěvek má ambici být počátkem odborné diskuse na téma využití expertní mediace v rodinných sporech i využití expertní mediace obecně. Z rozhovorů s některými kolegy mediátory jsem totiž nabyl dojmu, že by často rádi některé oblasti rodinného sporu rodičům osvětlili či vysvětlili, nicméně jim v tom bránilo přesvědčení, že v mediaci se nic takového nesmí udělat (tak nás to přeci učili). Věřím, že mediace může vzkvétat jen ve chvíli, kdy o ní budeme chtít diskutovat a kdy budeme neustále hledat nové možnosti, jak jejím prostřednictvím pomoci těm, kteří si pro pomoc přišli právě na mediaci.

## Použitá literatura:

- FOLBERG, J., MILNE, A. N., SALEM, P.: The evolution of divorce and family mediation. In: Folberg, J., Milne, A. N., Salem, P.: *Divorce and family mediation*. New York, London : The Guilford press, 2004. ISBN 1-59385-002-6. str. 3 - 25
- LOWRY, R. L.: Evaluative mediation. In: Folberg, J., Milne, A. N., Salem, P.: *Divorce and family mediation*. New York, London : The Guilford press, 2004. ISBN 1-59385-002-6. str. 72 - 91.
- MÜLLEROVÁ, O.: *Komunikativní složky výstavby dialogického textu*. Praha : Univerzita Karlova, 1983. ISBN neuvedeno. str. 27-119.
- RISKIN, L. L. et al.: *Mediace aneb jak řešit konflikty*. Praha : Pallata, 1997. ISBN 80-901710-6-0. str. 50 - 57.
- ZUMETA, Z.: *Styles of Mediation: Facilitative, Evaluative, and Transformative Mediation* [online]. [2.1.2010]. Dostupné na <<http://www.mediate.com/articles/zumeta.cfm>>.

## Kontakt:

Robin Brzobohatý

Fond ohrožených dětí – Mediační centrum Olomouc

[robin.brzobohaty@fod.cz](mailto:robin.brzobohaty@fod.cz)

# Účast dětí na mediaci rodičů

Lenka Holá

**Abstrakt:** V rámci soudního rozhodování je často rozhodováno o dětech, aniž by ony měly možnost vyjádřit své přání či obavy. Jednou z možností, jak toto zjistit, je mediace a účast dětí na ní. V kontrastu s výhodami účasti dětí na mediaci jsou uváděny důvody proti jejich účasti. Problematiku analyzujeme ze dvou hledisek, a to právního a sociálně-psychologického. Cílem příspěvku je akcentovat potřebu zmocnění dětí ke spolurozhodování o vlastním životě a budoucnosti a ukázat způsob, kterým je to možné uskutečnit.

**Klíčová slova:** Dítě. Zájem dítěte. Rodiče. Mediace.

## Úvod

Rozsáhlý longitudinální výzkum osudů rozvedených rodin v několika generacích (Virginia Longitudinal Study) prováděný v USA od r. 1972 (Hetherington, 1993) sledoval v průběhu téměř třiceti let osudy přibližně 1400 rodin. Hlavní výzkumnou metodou byly opakované hloubkové rozhovory prováděné s muži, ženami i jejich dětmi. Bylo zjištěno, že rozvod představuje značně zátěžovou situaci nejen pro rodiče, ale také pro děti. Těm mnohdy od základu změní život. Navzdory tomu však autoři zjistili zajímavou skutečnost. Velká většina dětí z rozvedených rodin si šest let po rozvodu vedla srovnatelně se svými vrstevníky z nerozvedených rodin. Jakým způsobem se s rozvodem dítě vyrovná, do značné míry záleží na chování pečujícího rodiče, který působí jako hlavní prostředek ochrany dítěte před rozvodovým stresem. Přestože je tato studie založená na datech z USA, lze předpokládat, že mnohá ze zjištění jsou relevantní i pro pochopení problematiky v českém kontextu.

Česká republika patří v evropském měřítku mezi země s nejvyšší úrovní rozvodovosti. V roce 2008 byl absolutní počet rozvedených manželství 31 300, z nichž 65 % iniciovaly ženy. U celkem 72,1 % případů

šlo o první rozvod u obou manželů. V roce 2008 dosáhla úhrnná rozvodovost 49,6 %, čímž byla překonána prozatím nejvyšší hodnota 49,3 % z roku 2004. Průměrná délka trvání manželství při rozvodu činila 12,3 let, stejně jako v roce 2007 (Internetový zdroj <http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/i/rozvodovost>, cit. 14. 2. 2011). Ukazatel úhrnné rozvodovosti v ČR přitom od 90. let po současnost nepřetržitě stoupá, nyní se ustálil na poměrně vysokých hodnotách. Od počátku osmdesátých let přicházelo každoročně o společné soužití s oběma rodiči více než 30 tisíc nezletilých dětí, což bylo v roce 1990 téměř 1,5 % populace závislých dětí žijících v úplných rodinách. V devadesátých letech minulého století se zastoupení rozvodů manželů s nezletilými dětmi mírně snižovalo a naopak rostl podíl rozvodů bezdětných manželství. Celkově přišlo mezi lety 1990-2000 rozvodem o denní kontakt s jedním z rodičů (většinou s otcem) přes 340 tisíc dětí. To představuje téměř čtvrtinu z 1,4 milionu dětí narozených vdaným matkám v letech 1980-1990 (Šťastná, 2005). Vysoká celospolečenská tolerance vůči rozvodům a rostoucí liberalizace postojů k rozvodům v současné době posiluje představy, že rozvod je vhodným řešením nespokojenosti s momentálním stavem manželství (Výrost, Slaměnik, 1998). Rozvod ztrácí svou jednoznačně negativní konotaci a stále více je lidmi přijímán jako možné a dokonce i správné řešení vážných manželských neshod. Obdobná situace je i v případech postojů respondentů k rozvodům rodin, v nichž jsou přítomny děti. Děti podle většiny respondentů nepředstavují důvod, který by měl manželům v rozvodu bránit (Šťastná, 2005).

## 1. Zájem dítěte

Zájem dítěte – tento princip řadí odborná literatura k základním principům rodinného práva (Hrušáková, Králíčková, 2006). Dle § 26, odst. 4 zákona o rodině při rozhodování o svěření dítěte do výchovy rodičů soud sleduje především zájem dítěte s ohledem na jeho osobnost, zejména vloh, schopnosti a vývojové možnosti, a se zřetelem na životní poměry rodičů. Dbá, aby bylo respektováno právo dítěte na péči obou rodičů a udržování pravidelného osobního styku s nimi a právo druhého rodiče, jemuž nebude dítě svěreno, na pravidelnou informaci o dítěti. Soud přihlédne rovněž k citové orientaci a zázemí dítěte, výchovné

schopnosti a odpovědnosti rodiče, stabilitě budoucího výchovného prostředí, ke schopnosti rodiče dohodnout se na výchově dítěte s druhým rodičem, k citovým vazbám dítěte na sourozence, prarodiče a další příbuzné a též k hmotnému zabezpečení ze strany rodiče včetně bytových poměrů. Dle § 26, odst. 5 soud vždy vezme v úvahu, kdo dosud kromě řádné péče o dítě dbal o jeho výchovu po stránce citové, rozumové a mravní.

Nabízí se otázka, jakým způsobem je možno zjistit, co je v zájmu konkrétního dítěte v konkrétní situaci. Významný familiarista John Eekenlaar (1994) se domnívá, že pro zjištění zájmu dítěte je možné využít metodu objektivizace. Hodnotící odborník vychází z předpokladu, že pro konkrétní situaci existuje jedno nebo více řešení, která jsou objektivně správná. Podle Eekenlaara nelze zavrhnout možnost, že skutečně existují objektivně správná řešení, nicméně je obtížné zaručit jejich spolehlivost. Především proto, že v celé řadě situací je nemožné nalézt obecnou shodu ohledně toho, která řešení jsou správná. Takovým příkladem je otázka vhodnosti výchovy rodiče, který je homosexuální orientace nebo styku rodiče - pachatele domácího násilí - s dítětem. Eekenlaar se domnívá, že je proto nutné doplnit rozhodovací proces o další element, a to o „dynamické sebeurčení“. Dítě by mělo být vychováváno v prostředí, které je pro ně bezpečné, a které je zároveň vystaveno širokému spektru vnějších vlivů. V průběhu svého vývoje by dítě mělo být povzbuzováno k tomu, aby míru vnějších vlivů spoluurčovalo. Aby se mohlo dynamické sebeurčení dítěte do výchovného uspořádání promítnout, je nezbytné zjistit, jaké je přání dítěte. Za správné však nelze považovat položení otázky ve smyslu: „Chceš být s maminkou nebo tatínkem?“. Máme-li skutečně zjistit přání dítěte, musíme se zajímat o pocity a přání dítěte v širším, zejména emocionálním kontextu (Thomas, O’Kane, 1998). Podle Kornela (2008) je otázkou, jakým způsobem je toho možné dosáhnout. Zda zpráva opatrovníka nebo znalecký posudek z oboru psychologie-psychiatrie jsou k tomu vhodnými nástroji. Zájem dítěte, jako obecný právní pojem, má své reálné denotáty a jedním z nich je také přání dítěte (Knapp, 2003). Z pohledu odborníků na problematiku dětského věku, zejména jeho potřeb pro zdárný a harmonický vývoj (tedy v právu laiků), dikce paragrafů jazykově definuje stupně důležitosti pro rozhodování: 1) "soud sleduje především" zájem dítěte, mj. právo dítěte na oba rodiče, 2)

"soud vždy vezme v úvahu", kdo dosud dbal o jeho výchovu, 3) "soud rovněž přihlédne" ke schopnosti rodiče dohodnout se na výchově dítěte s druhým rodičem. Schopnost rodičů dohodnout se na důležitých otázkách výchovy a péče o dítě je tak něco, k čemu soud při svém rozhodování pouze „přihlédne“.

Zájem dítěte, tak jak termín figuruje v zákoně o rodinu, je těžké jednoznačně interpretovat. Interpretace je mnohdy založena na vlastním subjektivním úsudku jednotlivých aktérů rozvodového řízení. Oslovení experti (soudci soudů prvního a druhého stupně) se shodují v tom, že jednoznačným zájmem dítěte je, aby rodina byla zachována a pokud to již není možné, tak je v zájmu dítěte, aby si uchovalo kontakt s oběma rodiči nadále i po rozchodu rodičů, pokud se nejedná o patologické osobnosti či osoby, které by dítě dále v životě disharmonizovaly.

Je tedy obecně vhodné, aby se dítě s druhým rodičem stýkalo. Důvodem je nejen zákonná úprava rodičovských práv a povinností, ale též řada psychologických momentů. Míru a formu těchto kontaktů je však potřebné individuálně zvážit. Dítě, se kterým se jeho rodič nestýká, má pocit, že ho otec či matka opustili, nemají o ně zájem. Tento pocit může být přítomen i v případě, že dítě verbalizuje přání se s rodičem nevidat. Často se ve výpovědích dětí setkáváme s ambivalencemi, dítě se s otcem nechce stýkat, protože o ně otec „neměl dost zájem“. V tomto prohlášení je však obsaženo i přání dítěte vidat se s otcem častěji. Nejčastěji je za komplikacemi kolem kontaktu dítěte s druhým rodičem skryt nevyřešený konflikt mezi rodiči. Není náhodou, když se kontakt dítěte s otcem znesnadní ve chvíli, kdy si matka najde nového partnera. Nezletilé dítě velmi dobře vnímá názory rodiče, v jehož péči se nachází, často se identifikuje s jeho postoji. Dítě pak vypráví negativní zážitky, které se váží k osobě otce, jakoby je samo prožilo, i když je zřejmé, že je zná pouze zprostředkovaně.

Znalci z oboru psychologie a psychiatrie jsou někdy konfrontováni se situací, kdy odmítání druhého rodiče dítětem z rozvedeného manželství je již dosti pevný autonomní postoj. V konečném důsledku může být i disociován od postojů hlavního vychovatele, u něhož vlivem např. Soudních sankcí došlo ke změně v postojích a chování. Setkávají se s matkami, které si po několika pokutách styk dítěte s otcem přály,

ačkoliv mu zpočátku rozhodně nebyly nakloněny. V této chvíli ale mělo již dítě vytvořen negativní postoj k otci a styk odmítalo. I v těchto situacích však doporučujeme pokusit se o rekonstrukci vztahů formou konzultací s dětským psychologem či psychiatrem, popřípadě formou rodinné terapie.

## **2. Využití mediace ve věcech péče o nezletilé děti**

Mediace v rodinných (rozvodových) konfliktech je uspořádána jako krátkodobá intenzivní pomoc, která není limitovaná jen vlastním rozpadem rodiny (např. Holá, 2003; Bakalář, 2006). Všeobecně je přijímán názor, že všechny druhy rodinných konfliktů mohou být otevřeny k posouzení v průběhu mediačního procesu. Je pak na vyhodnocení mediátorem a domluvě s klienty, zda a kterým tématům bude věnována pozornost. Mediace při rozpadu rodiny bude zpravidla řešit otázky svěření dítěte do péče a formy jeho výchovy, kontaktu s dítětem a finančního a majetkového uspořádání. Během mediace však lze prodiskutovat i další otázky, např. úpravu samotné výchovy dětí, zajištění jejich zdraví, kontakty se širším příbuzenstvem, atd. (Hrušáková, 1999).

O mediaci je v souvislosti s řešením rodinných konfliktů první – a tím významná – zákonná zmínka až s novelou Občanského soudního řádu č. 99/1963 Sb. účinnou od října 2008, a to hned na několika místech. Odkaz na mediaci nalezneme v § 100, odst. 3, který umožňuje soudci uložit účastníkům řízení ve věcech péče o nezletilé děti účast na mediačním jednání. Podmínky takového postupu jsou upraveny v §§ 100 – 111. Ani rozšíření OSŘ o mediaci však zřejmě není stále optimální. Praxe naráží na dva základní problémy. Prvním je nejednotnost výkladu těchto ustanovení, kdy soudci v civilních sporech, ač mediaci jako takovou vítají a podporují, v praxi ji díky tomu přijímají s opatrností. Druhým důvodem jsou finanční překážky, kdy mediace jako fakultativní proces není státem hrazená. Rozvodovou mediaci a soudní řízení srovnává Warshak (1996). V mediaci shledává tyto přednosti:

- Rodiče mají možnost i dále rozhodovat o věcech týkajících se jejich dětí.
- Při mediaci dochází k posílení jejich rodičovského vědomí, úcty a důstojnosti.

- Proces mediace zmírňuje napětí a nepřátelství mezi rodiči. Je podporována jejich komunikace a vzájemná spolupráce.
- Dochází k upevnění zodpovědnosti obou rodičů za porozvodové uspořádání.
- To však nemusí být konečné. Mediace nabízí větší rozsah variant a možností porozvodového uspořádání.
- Je zachováno soukromí v osobních a rodinných záležitostech.
- Stát se minimálně vměšuje do rodinného života.
- Proces rozhodování je kratší, minimalizují se soudní výdaje, celkové finanční náklady rodičů na rozvod jsou nižší.

Společnost předpokládá, že rozvod má pro děti velmi negativní důsledky. Obvyklý předpoklad lze ale zpochybnit, že takové důsledky nejsou nevyhnutelné. Záleží na průběhu rozcházení a na kvalitě rodičovského vztahu po rozchodu. Je tedy možno v období citové vypjatosti zapojit děti do hledání optimálního řešení? Je to vůbec přiměřené? Musíme odlišit zapojení dětí z právního a sociálně-psychologického, eventuálně komunikačního hlediska.

### **3. Zapojení dětí z hlediska práva**

Podle čl. 12 Úmluvy o právech dítěte má dítě, které je schopno formulovat své vlastní názory, právo tyto názory svobodně vyjadřovat ve všech záležitostech, které se jej dotýkají, a jeho názorům musí být věnována patřičná pozornost odpovídající jeho věku a úrovni. Za tímto účelem má být dítěti poskytnuta možnost, aby bylo slyšeno v řízeních, které se ho dotýkají. Ze zmíněného ustanovení Úmluvy vychází i úprava, která byla Velkou novelou vnesena do § 31 odst. 3 Zákona o rodině, který se týká práva dítěte vyjádřit názor ve vztahu k jeho rodičům i práva být slyšen v řízeních u státních orgánů: „Dítě, které je schopno s ohledem na stupeň svého vývoje vytvořit si vlastní názor a posoudit dosah opatření jeho se týkajících, má právo obdržet potřebné informace a svobodně se vyjadřovat ke všem rozhodnutím rodičů týkajících se podstatných záležitostí jeho osoby a být slyšeno v každém řízení, v němž se o takových záležitostech rozhoduje.“

Obdobnou úpravu najdeme i v Úmluvě o výkonu práv dětí v čl. 6: „V řízení, které se týká dítěte, musí soudní orgán před vynesemím rozhod-

nutí .... ve vhodných případech dítě vyslechnout, je-li to třeba neveřejně, buď přímo nebo prostřednictvím jiných osob nebo orgánů způsobem, který je přiměřený chápání dítěte, pokud to není ve zjevném rozporu s nejlepšími zájmy dítěte, umožnit dítěti vyjádřit svůj názor; vzít názor dítěte náležitě v úvahu.“ Dítě má podle Úmluvy o výkonu práv dítěte právo na informace. Musí mu být vysvětleny důsledky řízení. Jsou mu poskytovány ty informace, které jsou vhodné vzhledem k věku a chápání dítěte a jejich poskytnutí není na újmu blahu dítěte. Informace mají dítěti umožnit plný výkon jeho práv. Relevance názoru závisí na věku a vyspělosti dítěte. Nikde není stanovena přesná věková hranice, od které je názor dítěte relevantní.

Procesní promítnutí práva dítěte na vyjádření názoru najdeme v § 100 odst. 4 OSŘ, podle kterého má soud postupovat tak, aby byl zjištěn názor dítěte. Na rozdíl od předchozí úpravy novela OSŘ zavádí přednost zjištění názoru samotným soudem. Pouze ve výjimečných případech lze s ohledem na negativní vliv, který by mohlo mít soudní jednání na dítě, zjistit názor dítěte prostřednictvím jeho zástupce, znaleckého posudku nebo příslušného orgánu OSPODu. Výslech dítěte lze provést bez přítomnosti dalších osob, které by mohly ovlivnit výpověď dítěte. Vyloučení se bude týkat zejména rodičů, příp. jejich právních zástupců. S obsahem výpovědi se následně seznámí ze spisu. V této souvislosti upozorňujeme na citlivost zacházení s informacemi, které se věnujeme níže. Zjišťování názoru dítěte prostřednictvím soudu (k zajištění jeho práv) má svá (psychologická a sociální) rizika. Podle Bakaláře a Nováka (2003) si dítě nemůže uvědomit důsledky některých svých požadavků, neboť není citově, rozumově a ani morálně zralé. Dětská psychika je snadno ovlivnitelná. Míra rizika závisí na věku a osobnosti dítěte. Zjišťování názoru dítěte také nezakládá povinnost jeho splnění.

#### **4. Zapojení dětí ze sociálně-psychologického hlediska**

Je-li zapojení dítěte do rozhodování o jeho výchovném prostředí z hlediska práva možností, pak jeho zapojení ze sociálně psychologického hlediska je nevyhnutelností. V tom však hledáme vhodnou míru, podobu i okamžik. Předně musí nadejít okamžik, kdy rodiče děti o svém rozchodu informují. Bývá to bolestná záležitost pro všechny. Děti mají

dvě přání, aby rodiče žili spolu a vytvořili úplnou rodinu a aby se zase měli rádi. Chtějí vědět, co znamená rozvod a proč k němu dochází v jejich rodině. Obtíže působí hlavně konečnost a nezvratnost situace. Je důležité uvést děti do reality tak citlivě, jak jen to bude možné. Mnoho dětí má dvě přání: 1. aby rodiče zase žili spolu a vytvořili úplnou rodinu a 2. aby se měli rádi. Pokud jsou přiměřeně informovány a přijmou skutečnost, že společně žít nebudou, mohou se smířit se skutečností a začít vidět věci v jiném světle. Mají tak mnohem větší šanci, aby se jim (v nějaké možné podobě) splnilo druhé přání.

Děti jsou s rodiči a jejich obtížnou situací spojeny složitými mechanismy. Pokud nejsou jejich specifické potřeby a priority identifikovány při rozhodování o dalším rodinném uspořádání, mohou i nadále žít ve strachu (Mullender et al., 2002). Proto je důležité rozpoznat co nejdříve individuální potřeby dítěte spolu s potenciálními riziky a tato zjištění dále moderovat (Humphreys, 2006; Batmanghelidj, 2006). Podle některých odborníků (např. Smart a Neale, 2000; Nairn a Smith, 2002) by děti neměly být stavěny do role „zranitelných obětí vlastní situace“, ale do role jedinců, kteří přinášají jedinečnou a důležitou perspektivu přenesenou z jejich rodinného prostředí na proces rozhodování. Hester (2006) říká, že ptát se dětí na konflikty, kterým byly vystaveny doma, může mít pozitivní účinky v překonání strachu z možného prozrazení. Výzkumy také ukazují, že děti jsou spolehlivými svědky událostí a jsou způsobilé vyjádřit se k rozhodnutí, které bude ovlivňovat jejich životy (např. Kaltenborn, 2001; Smith a Taylor, 2003). Stejný názor zastávají i jejich rodiče (Cashmore a Parkinson, 2008). Hlavní rozhodování spočívá na dospělých, ale pokud dospělí dětem pozorně naslouchají a vědí, co které dítě v rodině prožívá, mohou uspořádat věci s ohledem na ně.

## **5. Účast dětí na mediaci**

Počáteční opatrnost při doporučování (eventuelně ukládání) mediace v těchto případech je v zahraničí postupně rozptylována pozitivními příklady z praxe. Hart (2009) se domnívá, že pozitivní příklady mediací mezi partnery podpoří rozvíjení kompetencí mediátorů pro vedení mediací i za přítomnosti dětí. Podle Taylora (1998) to však předpokládá, aby se změnilo silně paternalistické ochránářské nazírání na děti jako na

nekompetentní, zranitelné bytosti, které by měly být chráněny před procesem řešení sporů jejich rodičů. V posledních letech však nastal poměrně velký názorový posun se zavedením akreditace a certifikace mediátorů a hodnocením akreditovaných organizací, které poskytují rodinné mediace. V důsledku to vedlo ke zvyšování kvalifikace mediátorů a jejich kompetencí vést mediace rodičů za přítomnosti jejich dětí.

Jednou ze zásadních podmínek je podle našeho mínění vhodné načasování mediace. V počáteční fázi všech mediací je nutné posoudit, zda je případ pro mediaci vhodný. K tomuto účelu byl v zahraničí vyvinut rámec, který akreditovaní mediátoři (působící jako mediátoři v soudních případech) využijí při seznamování se s případem a rozhodováním, zda je pro mediaci vhodný. Cílem je posoudit připravenost každé ze stran k účasti a svobodnému rozhodování (Kaspiew, 2008).

Zodpovědný výběr případu je jedním z indikátorů „úspěšnosti“ mediace. Při jeho posuzování z hlediska klientů je třeba zjistit, jak rodiče rozumějí a reagují na možnost mediace. Součástí takového rozhodování je i posouzení vhodnosti účasti dítěte na mediaci.

Jak jsme uvedli, základní podmínkou efektivního řešení rozchodu rodičů a rozpadu rodiny je zjistit, „co chtějí děti“ (Grimes a McIntosh, 2004, s. 114). V případech, kdy mediátor nemá potřebné kompetence k tomuto posouzení, nebo pokud nechce vystupovat ve dvojí roli (mediátora a odborníka na dětskou psychiku), vstupují do mediace odborníci-konzultanti. Zapojení dětí do mediace je možné až po důkladném posouzení vhodnosti takového postupu. Konzultanti vysvětlují nejprve rodičům a pak zvláště dětem, že jejich úkolem je zjistit a správně pochopit jednotlivé potřeby a zájmy dětí. Ty že nyní zastupují. Bez ohledu na věk musí mít dítě jistotu, že jeho sdělení bude slyšeno a respektováno. K tomu odborník využívá vhodné techniky a postupy, např. hraní rolí či dětskou kresbu. Vše týkající se dětí musí být odborně identifikováno.

Otázka citlivosti informací a nakládání s nimi je v této fázi zásadní. Je potřeba stanovit priority a pravidla ve sdělování informací. Doporučuje se, aby všem informacím, které by mohly v rodičích vzbudit úzkost (např. že dítě potřebuje terapeutickou intervenci, terapie by neměly být přerušovány trávením času s druhým rodičem) předcházelo sdělení pozitivní zpětné vazby (Feather, 2007). Další citlivou otázkou je, jak rodičům

sdělit zjištěná přání dítěte. V takovém případě by měly být přeformulovány jako jeho potřeby. Tyto potřeby jsou rodičům předloženy s perspektivou optimálnějšího, zdravějšího vývoje jejich dítěte. Informace získané v průběhu mediace jsou následně využity k hledání vhodných řešení. Někdy bývají děti přizváány až v této fázi. Tehdy, kdy jsou jim rodiče schopni představit některá konstruktivní řešení situace a společně o nich diskutovat.

Následná mediační jednání. Nyní je potřebné projednat celou řadu témat vyplývajících z možného výchovného uspořádání. Ty mívají komplexní povahu. Vést jednání dostatečně podrobně, cíleně a adresně, pomoci rodičům posoudit vhodnost jejich návrhů a zvládat to po potřebnou dobu, to je pro mediátora velmi náročné.

### **Závěr**

Jednou z možností, jak sledovat zájem dítěte a naplnit jeho přání, je účast dítěte na mediaci jeho rozcházejících se rodičů. Tradice takového postupu není ve světě dlouhá. Zaváděním akreditací a certifikací se však zvýšil tlak na kvalifikaci mediátorů, což v důsledku vedlo ke zvýšení jejich kompetencí a odvahy vést mediace rodičů za přítomnosti jejich dětí. U nás se tyto postupy využívají jen ojediněle. Cílem příspěvku je akcentovat potřebu zmocnění dětí ke spolurozhodování o vlastním životě a budoucnosti a ukázat způsob, kterým je to možné uskutečnit. Doba širšího zavádění mediace rodičů za přítomnosti dětí u nás podle našeho mínění však ještě nenastala. Bylo by potřeba zpracovat metodiku takového postupu, který by byl uskutečňovaný vysoce kvalifikovanými mediátory v celém systému pomoci rodinám.

### **Použitá literatura:**

- BAKALÁŘ, E. (et al.). *Rozvodová tematika a moderní psychologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2006.
- BAKALÁŘ, E., NOVÁK, D. Vyslechnutí dítěte před soudem. *Právo a rodina*, 2003, č. 3, s. 4.
- BATMANGHELIDJH, C. *Shattered Lives. Children Who Live with Courage and Dignity*. London: Jessica Kingsley, 2006.

- CASHMORE, J., PARKINSON, P. Children's and Parent's Perceptions on Children's Participation in Decision Making After Parental Separation and Divorce. *Family Court Review*, 2008, 46(1), 91–104.
- EEKENLAAR, J. The Interests of the Child and the Child's Wishes: The Role of Dynamic Self-Determinism. *Int. Jnl. of Law, Policy and Family*, 1994, Vol. 8, Numb. 3.
- FEATHER, J. S. Trauma-Focused Cognitive Behavioural Therapy for Abused Children with Posttraumatic Stress Disorder: Development and Evaluation of a Manualised Treatment Programme. Doctoral thesis. Albany: Massey University, 2007.
- GRIMES, A., McINTOSH, J. Emerging Practice in Child-Inclusive Divorce Mediation. *Journal of Family Studies*, 2004, 10(1), 113–120.
- HART, A. S. Child-Inclusive Mediation in Cases of Domestic Violence in Australia. *Conflict Resolution Quarterly*, 2009, vol. 27, no. 1.
- HESTER, M. Asking About Domestic Violence: Implications for Practice. 2005. In.: Humphreys, C., Stanley, N. (eds.). *Domestic Violence and Child Protection: Directions for Good Practice*. London: Jessica Kingsley, 2006.
- HETHERINGTON, E. M. An Overview of the Virginia Longitudinal Study of Divorce and Remarriage With a Focus on Early Adolescence. *Journal of Family Psychology*, 1993, volume 7, Issue 1, p.39-56.
- HOLÁ, L. *Mediace: způsob řešení mezilidských konfliktů*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, 2003.
- HRUŠÁKOVÁ, M. Tzv. nesporný (smluvený) rozvod a mediace. *Bulletin advokacie*, 1999, č. 5, s. 29 – 35.
- HRUŠÁKOVÁ, M., KRÁLÍČKOVÁ, Z. *České rodinné právo*. 3. vyd. Brno: Doplněk, 2006.
- HUMPHREYS, C. Relevant Evidence for Practice. 2006. In.: Humphreys, C., Stanley, N. (eds.). *Domestic Violence and Child Protection: Directions for Good Practice*. London: Jessica Kingsley, 2006.
- KALTENBORN, K. Individualization, Family Transitions and Children's Agency. *Childhood: A Global Journal of Child Research*, 2001, 8, 463–498.
- KASPIEW, R. R. Family Violence in Children's Cases Under the Family Law Act 1975 (Cth): Past Practice and Future Challenges.

- Journal of Family Studies*, 2008, 14(2–3), 279–290.
- KNAPP, V. *Vědecká propedeutika pro právníky*. 1. vyd. Praha: Eurolex Bohemia, 2003.
  - KORNEL, M. Soudce a rozhodování o nezletilém dítěti. In. *Dny práva - 2008 – Days of Law*, 2. ročník mezinárodní konference pořádané Právnickou fakultou Masarykovy univerzity. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2008. s. 917–922.
  - MULLENDER, A. (et al.). *Children's Perspectives on Domestic Violence*. London: Sage, 2002.
  - NAIRN, K., SMITH, A. Secondary Students' Experiences of Bullying at School and Their Suggestions for Dealing with It. *Childrenz Issues*, 2002, 6(1), 16–22.
  - SMART, C., NEALE, B. It's My Life Too: Children's Perspectives on Post-Divorce Parenting. *Family Law*, 2000, Mar., pp. 163–169.
  - SMITH, A. B., TAYLOR, N. J. Rethinking Children's Involvement in Decision Making After Parental Separation. Paper presented at 8th Australian Institute of Family Studies Conference, Steps Forward for Families: Research, Practice, and Policy. Melbourne, 2003.
  - ŠTASTNÁ, A. *Harmonizace rodiny a rodičovství. Část 1 – Mikro-sociální a individuální souvislosti rodičovství*. Praha: VÚPSV, 2005.
  - TAYLOR, N. J. The Voice of Children in Family Law. *Children's Legal Rights Journal*, 1998, 18(1), 2–14.
  - THOMAS, N., O'KANE, C. When children's wishes and feelings clash with their 'best interests'. *International Journal of Children's Rights*, 1998, No. 6.
  - VÝROST, J., SLAMĚNÍK, I. *Aplikovaná sociální psychologie*. 1. vyd. Praha: Portál, 1998.
  - WARSHAK, R. A. *Revoluce v porozvodové péči o děti*. 1. vyd. Praha: Portál, 1996.

### **Kontakt:**

Lenka Holá

Univerzita Palackého Olomouc

[lenka.hola@upol.cz](mailto:lenka.hola@upol.cz); tel. 585 63 51 77

# **Le esperienze con l'affidamento condiviso e le controversie dei genitori per i minori**

Giovanna Di Bartolo

**Abstract:** L'importanza delle cure parentali è spiegata prendendo in considerazione le caratteristiche del genitore, il genitore e il rapporto di coppia. In particolare nel momento della crisi e della separazione è opportuno evidenziare le risorse proprie della coppia che deve rimanere comunque coppia genitoriale per i propri figli. Il successo dell'organizzazione dei tempi di affidamento è quindi strettamente legata alla qualità della coppia che si separa. E' anche molto importante dare voce ai figli nella fase della separazione, per tenere conto della loro percezione dei problemi. Infine si affronta il problema della coppia i cui componenti vivono in nazioni differenti con separazioni quindi transfrontaliera.

**Key words:** Affidamento, Cure genitoriali, Separazioni, Mediazione transfrontaliera.

## **Le esperienze con l'affidamento condiviso e le controversie dei genitori per i minori**

L'importanza delle cure parentali hanno un fondamento scientifico evidenziato dall'approccio etologico e dalla teoria dell'attaccamento di Bowlby. Ci sono alcuni aspetti fondamentali delle cure come per esempio garantire la sopravvivenza, la realizzazione della persona e le capacità per essere un adulto autosufficiente; questo è realizzabile sviluppando anche una scala di valori come la moralità, il rispetto degli altri, la partecipazione alla vita sociale.

Queste cure e la qualità dell'educazione sono strettamente legate alle caratteristiche del genitore. Per esempio alle sue caratteristiche di personalità, alle sue risorse, alle sue esperienze, alla sua idea di sé, alla sua capacità di spiegare gli eventi al figlio in positivo o in negativo secondo le sue convinzioni.

Quindi potenzialmente, ciascuno a suo modo, entrambi i genitori sono capaci di cure efficaci. Le differenze oltre ad essere date dalle caratteristiche personali, sono però molto legate anche alla specializzazione dei ruoli di genere. Spesso i due genitori si occupano di compiti diversi: per esempio il padre del tempo libero e la madre dell'alimentazione, ecc.

L'affidamento in Italia chiamato, condiviso ci obbliga ad uscire da questa (seppure spontanea) divisione dei ruoli e specializzazioni. Si è sviluppato il concetto di cogenitorialità che è in pratica una alleanza, un'intesa che deve formarsi tra i due genitori. Affinché ci sia una comunicazione costante sulla vita del figlio e sulle decisioni che lo riguardano da prendere appunto insieme.

Quindi non possiamo più guardare al singolo individuo ma dobbiamo guardare alla qualità e alla capacità della coppia genitoriale. Le capacità genitoriali della coppia hanno una storia; esse si formano nei vari momenti dal concepimento alla nascita e poi alla crescita del figlio.

Per valutare meglio questa capacità bisogna capire l'evoluzione della coppia dal periodo che precede la nascita (cioè come i due coniugi stanno vivendo il cambiamento) a dopo la nascita (rilevando le dinamiche familiari che si sviluppano) fino ad arrivare al compimento dell'anno di vita del figlio, periodo in cui si comincia a delineare un profilo di personalità del bambino e a differenziare la relazione madre-bambino e dalla relazione padre-bambino; oltre che a svilupparsi una differente relazione nella coppia. Naturalmente ci sarà un continuo cambiamento/adattamento delle persone durante tutto il ciclo della vita della famiglia.

Questa visione della famiglia evidenzia che forse bisogna realizzare l'idea che curare la relazione di coppia genitoriale è più efficace che focalizzarsi solo ed esclusivamente sulle necessità del bambino.

L'affidamento congiunto ci obbliga a rivedere i compiti familiari, in particolare quelli del padre, che deve essere più coinvolto. Il padre dovrà accudire di più il figlio di quanto non avrebbe fatto probabilmente durante il matrimonio. E, nel momento della separazione, la coppia deve riscoprire quel percorso fatto insieme nel passato per continuare il cammino di cambiamento (adattamento) nel futuro. La separazione non arriva dal deserto, c'è una storia che deve essere rielaborata. Infatti la conflittualità esistente tra i coniugi (l'ha ribadito la Cassazione) non può di per sé essere motivo di impossibilità dell'affido condiviso.

Questo approccio dunque chiama in aiuto l'azione di altre figure professionali che hanno il ruolo di attenuare i conflitti e dare maggiore rilievo al contenuto umano della vicenda (rispetto a quella giudiziario) sempre poco attento agli aspetti emozionali. Non a caso nella nostra esperienza si è più volte invocata la mediazione familiare. Nel contesto della mediazione familiare infatti gli aspetti emotivi ed affettivi della relazione di coppia sono al centro dell'attenzione.

Bisogna rimarcare che dopo la separazione si vengono a creare diversi tipi di relazione fra il genitore ed il figlio, alcuni positivi altri negativi fino ad arrivare ad una relazione estremamente negativa dove si elimina totalmente, si aliena un genitore dalla relazione col figlio.

E' proprio in queste difficoltà che si corre il rischio di omologare una condizione di grande conflittualità guardando solo all'equità di una decisione giudiziaria invece che guardare alla ricomposizione dei legami (funzionale al benessere del figlio). Raramente un conflitto può essere alimentato solo da una parte; la disfunzione di un rapporto affettivo ha il contributo da tutte e due le parti. E' necessario quindi un lavoro sulla genitorialità e sulla ridefinizione dei ruoli giocati nella relazione genitore-figlio con uno spazio ed un tempo per rielaborare sentimenti che solitamente concorrono pesantemente: senso di inadeguatezza, frustrazione, rabbia.

Generalmente nell'ambito della separazione si utilizzano delle formule di affidamento con contatti temporali genitore-figlio predeterminati dal Tribunale. Bisogna qui dire che spesso il fattore tempo diventa esso stesso causa di conflitto.

Nei casi in cui si è adottata la formula fondata sui contatti nel fine settimana, col genitore non residente col figlio, ci sono due contrastanti interpretazioni: da una parte si è parlato di una forma riduttiva di genitorialità, basata solo sul divertimento, per colui che tiene il figlio il sabato e la domenica, e dall'altra invece si evidenzia che la piena disponibilità del genitore e della casa durante i fine settimana sono vissute dai ragazzi come molto soddisfacenti e piacevoli.

Del resto una formula di suddivisione paritaria del tempo tra i due genitori come lo è nel condiviso rischia di rispondere più alle esigenze dei genitori che non a quelle dei figli.

Perché non solo il tempo è importante ma anche l'uso del tempo fatto dai genitori per mantenere una relazione soddisfacente con i figli e per continuare quella funzione genitoriale che deve avere, è importante.

Sempre legata al tempo è la problematica del doppio riferimento abitativo per il figlio che viene spesso pensata come una sistemazione nell'interesse del bambino.

Vedremo che anche qui il tempo agisce come occasione di conflitto. Infatti partiamo dal fatto che per gestire equamente il tempo c'è bisogno di: 1) una cooperazione fra i genitori; 2) una bassa conflittualità; 3) l'abitazione molto vicina dei due genitori.

Questo permette di fatto una flessibilità dell'equa suddivisione del tempo fra i due genitori, che i figli percepiscono come fonte di serenità.

Quando invece la suddivisione è artificiosa perché i genitori sono costretti dalle prescrizioni, a causa delle loro difficoltà di cooperazione, allora i figli percepiscono questa doppia residenza come problematica perché imposta dall'alto e senza che ci possa essere una serena scelta sui tempi da parte di frequentazione dei figli stessi.

Infine, ci sono dei casi in cui il figlio rifiuterebbe una data suddivisione temporale ma non può farlo perché si rende conto che alzerebbe ancora di più una conflittualità fra i genitori fatta di ricatti e di compromessi.

Ci troviamo in casi in cui l'equità dell'affidamento è solo verso i genitori e non verso i figli, che possono solo adattarsi. Non esiste quindi una formula: la doppia residenza può essere sia un piacere che un peso per i figli.

Per dare spazio alle esigenze dei figli dunque bisogna necessariamente ascoltarli e saperli ascoltare. Tenendo presente che i figli possono sentire di non avere adeguati argomenti per rifiutarla o perché possono decidere di rinunciare ai loro bisogni pur di non compromettere la relazione con i genitori.

Infine due parole su una problematica nuova, ancora poco sviluppata: le separazioni di coppie binazionali. In Europa un divorzio su quattro riguarda una coppia binazionale che genera quindi un conflitto transfrontaliero, dove i genitori regolano i loro conti coniugali prendendo in ostaggio i figli al di là delle frontiere: la sottrazione diventa spesso un modo per far pagare all'altro il fallimento della coppia. Le conseguenze per il figlio sono gravi. Essi sono privati di uno dei due genitori, dalle sue radici, dal suo ambiente e dalla sua lingua.

Con l'aggravante che le decisioni prese in un paese non sono applicabili all'altro. E quando il figlio sarà immesso in questa “guerra senza frontiere” perderà per molto tempo il legame ora con l'uno ora con l'altro genitore perché la diffidenza, la paura della sottrazione, l'insicurezza aumentata dalla distanza geografica avrà alzato una barriera fra i genitori.

Non ci sarà più quindi quella garanzia di serenità che solo una vera comunicazione e cooperazione fra i due può dare.

Infatti tutte le soluzioni prima prospettate per un buon affidamento sono possibili, anche se più complesse data la lontananza geografica, fra i due genitori. Lo stesso problema nasce quando i due genitori sono solamente lontani fisicamente pur abitando nello stesso Paese.

Non è che rinunciando ad una figura genitoriale si risolve il problema. La sola formula praticabile rimane quella della divisione in tempo della residenza dall'uno, e tempo della vacanza dall'altro. In ogni caso la qualità della relazione figlio/genitore non è data da una formula.

Ancora di più in questi casi quindi è opportuno l'ascolto accurato del figlio per tenere conto anche della sua voce. Se così sarà, anche le formule più “strane” saranno efficaci e le lontananze più drammatiche potranno essere superate a tutto vantaggio dei figli.

### References:

- John Bowlby. *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*. Milano: Raffaello Cortina Editore; 1989.
- Gry Mette Haugen. Children's perspectives on everyday experiences of shared residence: time, emotions and agency dilemmas. In *Children and Society* – Volume 24, issue 2; March 2010. p.112-122.
- Giovanna Di Bartolo. Le problematiche della mediazione familiare transfrontaliera. In: *La mediazione familiare transfrontaliera in Italia e in Europa*. Firenze: Incontro di studio GEMME/AIMeF; 2010.

# Mediálne perspektívy mediácie

Gabriel Paľa

**Abstrakt:** Mediácia sa zaoberá riešením konfliktov a sporov. Jej úlohou je dospieť k uzatvoreniu konkrétnej dohody konkrétneho prípadu ku spokojnosti obidvoch strán. Moderný spôsob života nevyhnutne vyžaduje potrebu pružných mechanizmov, ktoré umožňujú zvládať problémy časovo nenáročne, citlivo a za prijateľnú cenu. Takouto alternatívou riešenia sporov je práve mediácia. Informovanosť občanov o tejto možnosti je veľmi nízka. Ambíciou tohto príspevku je poukázať na možnosti masmédií pri propagácii tejto služby a návrh koncepcie internetovského portálu o mediácii, ako aj rámcový návrh reklamného bulletinu, rozhlasovej a televíznej relácie o mediačnom procese.

**Kľúčové slová:** Médiá. Internet. Mediácia. Informačný bulletin. Internetový portál o mediácii. On-line mediačná sieť.

Žijeme liberálnym štýlom, kde každý myslí na seba, na svoju sebarealizáciu, medzi manželmi sa vytvára vzájomná nezávislosť, rozporuplná dvojité autorita rodičov pri výchove detí a ďalšie ťažkosti, s ktorými sa každodenne stretávame sú nevyčerateľným zdrojom pre vznik konfliktov. Rýchly spád života prináša so sebou množstvo väčších i menších problémov, ktoré treba riešiť pružne a promptne. Kedysi sme k problémom pristupovali viac staticky. Dnes nás život núti byť po každej stránke tvorivejší a pristupovať ku riešeniu každého konfliktu. Aj keď nejde o zjavné porušovanie právnych predpisov, môže ísť o určitú disharmóniu vzťahov, ktorých riešenie sa nám vymyká spod kontroly z rôznych dôvodov ako napríklad pracovná zaneprázdnenosť, citová zainteresovanosť, rozdielne názory na riešenie, zdravotné dôvody a podobne. Je dôležité vedieť zvládnuť nepríjemné situácie a zachovať si dobré vzťahy v rodine, v priateľstvách, na pracovisku, či v škole. V minulosti boli najkrajnejšou alternatívou riešenia sporov súdy, prípadne arbitráž, no čas, kedy súd rozhodol bol veľmi dlhý. Moderný spôsob života nevyhnutne

vyžaduje potrebu pružných mechanizmov, ktoré umožňujú zvládať problémy časovo nenáročne, citlivo a za prijateľnú cenu. Takouto alternatívou riešenia sporov je mediácia. Jej snahou je riešiť spory ku spokojeniu všetkých zainteresovaných strán. Je alternatívou riešenia sporov pre tých, ktorí riešia svoj problém vlastným pričinením, bez odkladu, s vôľou problém vyriešiť a pokračovať v spolužití, spolupráci a komunikácii.

### **Informovanie spoločnosti o mediácii prostredníctvom médií**

Média sú fenomén doby a je to inštitúcia, o ktorej si myslíme, že jej rozumieme. Ale tým, že sme rozdielni, máme vlastné nároky na to, čo od médií očakávame. Spoločenské dorozumievacie prostriedky nadobudli takú dôležitosť, že pre mnohých sú hlavným informačným i výchovným prostriedkom. Táto skutočnosť si však vyžaduje zásadnú reflexiu, nakoľko je zrejmé, že média sa dajú použiť tak na orientáciu k pravde a dobru, ako aj na dezorientáciu ľudského srdca. Dovoľujem si teda tvrdiť, že médiá majú moc človeku poškodiť, ale majú moc mu aj pomôcť kvalitnejšie a efektívnejšie naplniť svoje životné poslanie. Preto je potrebné začať pracovať na systematickom riešení použitia médií a vo všeobecnosti informačných technológií aj v mediačnej práci, tak aby boli nápomocné aj pre úradníkov spomínaných oblastí, ale aj pre ich klientov, ktorí zaiste potrebujú pomoc.

V každodennom pracovnom tempe máme veľmi málo času zamyslieť sa nad účinkami profesionálneho produktu, akým je televízia, tlač, rozhlas. Stali sa trvalou súčasťou kultúry a sú vyhľadávané na prvom mieste. Tento neobyčajne vplyvný svet prežíva svoj veľký rozvoj aj dnes. Keď sa bližšie spozná „šok“ spôsobený „impériom“ masmédií, vtedy sa ukáže sila, rozsah a výsledky ich mnohorakého vplyvu. Sú tak hlboko zakorenené vo verejnom živote, že sa im pripisuje pozícia „prvej vlády“. (SLODIČKA, 2010, s. 17; PRIBULA, 2001, s. 81.)

Sme svedkami využívania rozličných nových foriem komunikácie na ovplyvňovanie spoločenského vedomia jednotlivcov aj celých spoločností, na zmanipulovanie verejnej mienky a na obranu záujmov skupín riadiacich politiku a hospodárstvo, pričom celkom iste nevidíme mnohé závislosti a nevnímame celú zložitosť javov, tak o to viac je potrebné po-

silňovať etické hodnoty, rešpektovať dôstojnosť ľudskej osoby a jej právo na slobodu slova, ako aj na presné, pravdivé a neskreslené informácie.

Média ako sú tlač, rozhlas, televízia a film cieľavedome ovplyvňujú myslenie i nálady a pocity ľudí. Sila vplyvu týchto spoločenských komunikačných prostriedkov na verejnú mienku, spoločnosť a človeka si svojou mohutnosťou vyslúžili pomenovanie po politike, ekonomike a armáde „štvrtá veľmoc“. (PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY, 2000, s. 8-9.)

*„Masmédia vnášajú mnohoraké hodnoty do srdca ľudí. Samotné využívanie spoločenských komunikačných prostriedkov samo o sebe nespôsobuje rozvoj ľudskej osoby. Sú však veľmi užitočným prostriedkom pre rozvoj kultúry. Masmédiá sú samé v sebe predurčené k rozvoju človeka. Problém spočíva na ich správnom používaní“*(SPUCHLÁK, 2001, s. 115).

### **Mediácia v printových médiách, televízií a rozhlase**

Printové médiá umožňujú propagovať mediáciu najmä prostredníctvom:

- reklamných letákov,
- článkov v novinách a časopisoch,
- účelových informačných letákov.

Služby mediátorov sa na Slovensku nevyužívajú v dostatočnej miere, preto je nutná väčšia informovanosť občanov o takejto ponuke, ktorá im ušetrí čas i peniaze. Printové médiá sú predurčené práve na takéto všeobecné informovanie širokej verejnosti.

### **Televízia a rozhlas**

Televízia vo svojej podstate, komunikuje interaktívne, teda vedome ráta s divákom ako spolutvorcom a má veľmi široký záber v oblasti informovanosti občanov o procesoch mediácie. Televízia môže do svojej programovej štruktúry zaradiť formáty tohto typu:

- predstaviť mediáciu - náučné relácie (seriál o riešení problémov s metodickým postupom),
- diskusné informatívne relácie o mediácii (možnosť kladenia otázok a hneď spätná väzba),

- pozvať kompetentné osoby – mediátorov k riešeniu vybraných skutočných, alebo fiktívnych káuz,
- krátka reklama,
- spravodajské formáty o pozitívnom vyriešení káuz prostredníctvom mediácie,
- informačné služby teletextu, a podobne.

Rozhlas a televízia sú najrozšírenejšie zdroje masovej komunikácie a majú veľkú možnosť šírenia informácií a ovplyvňovania verejného povedomia človeka. Preto ďalšou z možností ako preniesť teóriu z oblasti mediáčnej práce do praxe je rozhlasové a televízne vysielanie.

V apríli 2010 Slovenská televízia premiérovala novú reláciu *...a just! (dohoda možná)*. Ide o program, ktorý rozširuje spektrum pokrytých tém v STV1 o mediáciu v rámci vzdelávania. Túto novú reláciu Jednotky v tejto sezóne otvorila anketa o tom, čo je mediácia. Moderátorka Rebecca Deák Justh, ktorej patril aj copyright, uvítala divákov a predstavila im tento nový žáner. Po dokrútkach o predstaviteľoch epizódy: rozvedených manželoch, ktorí sa nevedia dohodnúť na výživnom, nasledovalo jadro relácie. Talkshow v štúdiu s divákmi. Hostami boli mediátor, ktorý celý proces mediácie viedol a advokát, ktorý sa v závere relácie k celému prípadu vyjadril. Počas relácie mohli prítomní diváci klásť v jednotlivých fázach talkshow otázky, na ktoré im odpovedali prítomní odborníci. Za výhodu sa dá považovať aj možnosť pozrieť si reláciu mimo vysielacieho času na internete. (<http://medialne.etrend.sk/televizia-spravy/jednotka-premierovala-talkshow-o-mediácii-a-just-dostala-ju%20zadarmo.html>, <http://www.stv.sk/relacieaz/jednotka/-a-just-%28dohoda-mozna%29/>)

V mediálnej oblasti je však kreativita neobmedzená a tak je tu priestor pre ďalšie formy, ktorými môžu byť napríklad informácie o mediáčnom centre na televíznej obrazovke počas obrazových predelov medzi jednotlivými reláciami vo vysielaní (reklamné spoty). Na takúto prezentáciu sa môžu použiť komerčné médiá aj verejnoprávna STV a Slovenský rozhlas.

Mediálne služby je zaiste možné propagovať pomocou rozhlasového vysielania. Aj napriek absencii zrkovitého kontaktu divákov je množstvo spôsobov, ktorými je možné osloviť širokú verejnosť s týmito službami. Sú to najmä:

- rôzne diskusné relácie, pozvať kompetentné osoby, dať možnosť kladenia otázok a hneď spätná väzba,
- informatívne relácie o pôvode, funkcii, poslaní mediačných úradníkov, možnosti štúdia, apod.,
- spravodajské formáty,
- reklama a pod.

## **IT v mediácii**

Dostatok informácií o mediácii je prvým predpokladom pre to, aby sa osoba rozhodla, akým spôsobom, metódou bude svoj spor riešiť. Súčasnosť slovenskej mediácie nesie so sebou všetky sprievodné javy verejnosti málo známeho alebo neznámeho fenoménu. Mediácia ako alternatíva riešenia sporu je nová, nemá v našich podmienkach tradíciu ani korene ako je tomu v Číne, Grécku či v Ríme a tak teda naši občania ako osoby v spore či konflikte, nemajú (vo všeobecnosti) žiadne, osobné skúsenosti ani referenčné poznatky o mediácii a činnosti mediátora zo skorších období. Dostatok informácií o mediácii pritom je prvým predpokladom pre úvahu a rozhodnutie osoby, či svoj spor, v ktorom sa ocitla, bude riešiť cestou mediácie alebo súdu.

Pre podporu praktického využívania mediácie v takom rozsahu, ako ho zákonodarca predpokladá, je toho času namieste aktívne, ale aj dlhodobé pôsobenie informáciami na právne povedomie verejnosti o novej metóde riešenia sporov, aby sa čo najskôr docielilo zákonodarcom predpokladané a očakávané využívanie mediácie v praxi.

V podmienkach prudkej dynamiky zmien a rýchleho životného tempa v našej spoločnosti, je nová alternatívna metóda riešenia sporov mediačnou dohodou rovnako dynamická, operatívna, pružne fungujúca, diskretná, vykonateľná a môže byť vnesená i priamo do prostredia, kde konflikt vznikol. Neuzatvára komunikáciu osôb v spore pre ďalšiu koexistenciu či spoluprácu, naopak podporuje ju do kvalitatívne lepších podmienok. (KOLEKTÍV AUTOROV, 2005, s. 120.)

## **Internet a mediácia**

Úlohou špecializovaných www stránok by malo byť predstavenie mediácie, jej pojem, predmet, činnosť, možnosti využitia, ktorý spor je

vhodný na mediáciu, ako prebieha celý proces mediácie, čo je úlohou mediátora, kto je mediátor, zoznam mediátorov na Slovensku, zoznam alebo počet už realizovaných mediácií, úspešnosť mediácií ako aj konkrétny postup pri vybavovaní všetkých potrebných administratívnych opatrení pre efektívny postup so zdarným výsledkom. Na Slovensku sa medzi naj dôveryhodnejšie internetové stránky patrí <http://www.amssk.sk/> - Asociácia mediátorov Slovenska (AMS), ktorá vznikla na základe profesionálnych skúseností právnikov a mediátorov s alternatívnym riešením sporov, predovšetkým vo forme mediácie a uprednostňuje dobrovoľné, kontrolované, neutrálne riešenie konfliktov treťou stranou pred inými spôsobmi, akými je rozhodnutie autority, používanie násilia alebo pasívny postoj ku konfliktom.

Ďalšou úlohou www stránok je spätná väzba, alebo odozva zúčastnených strán mediácie. Anonymné a neanonymné vyjadrenia klientov, aké boli ich skúsenosti s mediáciou, ako boli spokojní s priebehom a výsledkom mediácie, či bol mediátor nestranný ako sa správal, možnosť kladenia otázok a zapojenia sa do diskusií. Takýto účinný spôsob komunikácie prinesie zvýšenie efektivity mediačných procesov a tým aj oveľa kratší proces vyriešenia jednotlivých káuz.

Zlepšenie komunikácie medzi klientom a mediátorom je ďalšou úlohou, ktorá by mala byť splnená použitím internetových technológií v mediačnom procese. V tejto súvislosti je možné získať kontakty na mediátorov, možnosť napísať mail konkrétnemu mediátorovi – opísať svoj problém, zistiť či je jeho spor vhodný na mediáciu, zistiť ďalšie údaje – ako dlho trvá celý proces mediácie, aké sú podmienky, cena za poskytnutie mediačnej služby a podobne. Nemej dôležitý je aj mediátorom navrhnutý postup riešenia problému. Vzájomná konzultácia metodických postupov prostredníctvom on-line, alebo off-line služieb bude určite nápomocná pri celkovo rýchlejšom vybavovaní predmetných záležitostí.

Metodický postup riešenia by mal určite obsahovať

- opis problému,
- verifikácia potrebných legislatívnych predpisov a zákonov,
- kontaktovanie „spornej“ stránky,
- návrh riešení,

- verifikácia jednotlivých riešení s konkrétnym dopadom na jednotlivé stránky,
- konečné riešenie (resp. odstúpenie kauzy vyšším inštanciam) a pod.

Dalšou možnosťou hľadania riešenia je využitie technológie on-line diskusných fór, kde klient anonymne alebo konkrétne diskutuje s odborníkom v textovom, audio alebo audio-video režime. Tento spôsob môže byť ďalej uzavretý iba pre zúčastnené stránky, alebo otvorený aj pre širokú verejnosť za istých podmienok, kedy nebude porušené právo na utajovanie skutočností.

### **Európska internetová sieť mediátorov**

Vyriešiť spory v krajinách Európskej únie pomáha občanom Slovenska nová internetová služba. Arbitrážna komora v Miláne iniciovala vznik mediačnej on-line siete krajín EÚ. Spojili sa v nej mediátori 26 krajín únie, medzi nimi aj zo Slovenska. Služba je zaujímavá tým, že spotrebiteľom a podnikom umožní riešenie ich problémov v zahraničí bez vycestovania, napríklad v turistike, pri nákupoch tovaru či v doprave. Ak si teda napríklad kúpite drahý fotoaparát v Nemecku a po pár mesiacoch sa vám pokazí a vy nechcete ísť do Nemecka, riešiť tam možno aj zdĺhavú reklamáciu, môžete sa obrátiť cez internet na mediátora a pokúsiť sa s jeho pomocou o dohodu. Služby, ktoré sú podrobne vo všetkých jazykoch zúčastnených krajín opísané na internetovej stránke - <http://www.risolvionline.com> nie sú obmedzené národnosťou účastníkov v spore, ekonomickou hodnotou sporu a sú určené tak spotrebiteľom, ako aj podnikom. Služba zvlášť rieši spory súvisiace s internetom a elektronickým obchodom. Podľa cenníka zverejneného na stránke, poplatok za uzavretie dohody je v porovnaní s hodnotu sporu malý, napríklad pri hodnote sporu do 500 € je to 25 €, od 501 do 1 000 € je poplatok 40 € a pri hodnote sporu od 25.001 do 50.000 € 450 €. Pokus o zmier prebieha cez chat na pre tento účel špeciálne vytvorených internetových stránkach. Diskusiu vedie mediátor - zmierovací sudca, či rozhodca, ktorý sa nestranne bez nanútenia nejakého rozhodnutia snaží obe strany sporu doviesť k dohode. Mediátora vyberá zo zoznamu svojich mediátorov služba RisolviOnline. Kontaktovať službu so žiadosťou o riešenie sporu sa dá vyplnením elektronického formulára na stránkach [www.risolvionline.com](http://www.risolvionline.com)

a jeho následným poslaním cez internet. Do on-line mediačnej siete sú zapojení mediátori z: Rakúska, Belgicka, Bulharska, Cypru, Českej republiky, Dánska, Fínska, Francúzska, Nemecka, Grécka, Maďarska, Írska, Talianska, Lotyšska, Litvy, Luxemburska, Maltu, Holandska, Poľska, Portugalska, Rumunska, Slovenska, Slovinska, Španielska, Švédsko a z Veľkej Británie. (<http://www.24hod.sk/clanok-56960-Spolocna-internetova-siet-mediatorov-EU-pomoze-aj-Slovakom.html>. [2009-04-01])

### **On-line riešenie konfliktov**

On-line riešenie konfliktov je najnovšou vetvou riešenia konfliktov, pričom používa najnovšie technológie na umožnenie riešenia medzi spornými stranami. Primárne používa vyjednávanie, mediáciu a arbitráž, alebo kombináciu týchto troch foriem riešenia.

V tomto ohľade je on-line riešenie konfliktov videné ako ekvivalent k Alternatívnym riešeniam konfliktov. Aplikovaním týchto nových postupov sa rozširujú možnosti riešenia konfliktov. K použitiu on-line riešenia konfliktov je potrebná technológia, najčastejšie sa používa internet ako najdostupnejší a najpraktickejší dorozumievací prostriedok. On-line riešenie konfliktov je často spomínané pod viacerými názvami, ktoré pomenúvajú ten istý spôsob riešenia problémov a to používanie techniky:

Internetové riešenie konfliktov,

- elektronické riešenie konfliktov,
- elektronické alternatívne riešenie konfliktov,
- on-line alternatívne riešenie konfliktov.

Zatiaľ nie je jasné či elektronické riešenie konfliktov vytvára novú vetvu riešenia konfliktov, alebo je to len podskupina alternatívnych riešení. (Alternatívne spôsoby riešenia konfliktov, 2009.)

### **Návrh koncepcie www servera pre mediačné poradenstvo**

Ambíciou tejto časti je navrhnuť rámcovú štruktúru www portálu pre mediačné poradenstvo. Samotná mediačná prax ukázala potrebu vzniku takýchto portálov. V súčasnosti na Slovensku existuje niekoľko www serverov, resp. portálov, ktoré sú zamerané na mediačné poradenstvo. Niekoľko z nich uvediem:

- [www.mediacy-institut.sk](http://www.mediacy-institut.sk),

- [www.atna.sk](http://www.atna.sk),
- [www.mediatorka.sk](http://www.mediatorka.sk),
- [www.hr-people.sk](http://www.hr-people.sk).

Je určite chvályhodné, že takéto portály existujú, avšak domnievam sa, že ešte ani zd'aleka nevyužívajú rozmanitosť internetových technológií. Absentuje predovšetkým interaktivita, t.j. možnosť on-line komunikácie s odborníkmi v oblasti metodických postupov riešenia káuz, odpovede na otázky a pod.

Rámcový návrh www portálu pre mediačné poradenstvo by mal teda obsahovať:

1. *základné informácie o procese,*
2. *metodický postup pri hľadaní riešenia,*
3. *mediačné centrum (sústava ďalších služieb),*
4. *tréningové centrum (ponúkať kurzy v oblasti komunikačných kompetencií a vyjednávania)*
5. *cenové relácie za poskytované služby,*
6. *on-line konzultácie,*
7. *off-line konzultácie (FAQ, otázky a odpovede, a pod.),*
8. *štatistiku vyriešených prípadov,*
9. *anketový systém (spätná väzba o kvalite služieb),*
10. *multimediálne prezentácie,*
11. *zložku základných legislatívnych predpisov, vyhlášok, noriem a zákonov.*

Zaiste pri riešení problémov je nevyhnutný osobný kontakt s klientom, kedy je potrebné doriešiť navrhované a simulované riešenia, ale tak tiež na druhej strane použitie nových technológií umožní rozpracovať a po častiach vopred pripraviť riešenie problému. Som presvedčený, že v budúcnosti sa viacero inštitúcií rozhodne práve prostredníctvom moderných technológií poskytovať kvalitnejšie služby, ktorých efektivita bude oveľa väčšia, ako iba prostredníctvom klasických kontaktných služieb.

### **Koncepcia návrhu letáku pre mediačné centrum**

Informovať širokú verejnosť o otázkach mediácie sa dá rôznymi spôsobmi. Jedným z nich je informačný leták či biletin, ktorý môže byť distribuovaný ako príloha printových médií. Informačný bulletin mal by

byť zaujímavý riešený po grafickej stránke, aby upútal pozornosť čitateľa už na prvý pohľad. Mal by obsahovať tieto náležitosti:

*Cieľom týchto stránok* je informovať o alternatívnych spôsoboch riešenia sporov. Hlavná pozornosť je venovaná mediácii. Mediáciou je možné riešiť spory, ktoré vznikajú obchodných záväzkových vzťahov, občianskoprávných vzťahov, rodinnoprávných vzťahov, pracovnoprávných vzťahov. Je dobré taktiež uviesť, že mediácia sa venuje aj menej závažným trestným činom.

*Hlavným cieľom* mediačného procesu je vytvoriť dohodu medzi účastníkmi tak, aby obom stranám vyhovovala, ktorú budú účastníci mediácie akceptovať a dokázu sa ňou riadiť aj v budúcnosti, pripraviť účastníkov mediácie na prijatie dôsledkov ich rozhodnutí, redukovať úzkosť a iné negatívne vplyvy konfliktu, dosiahnutím konsenzuálneho riešenia pomocou mediátora. Osoba mediátora slúži ako komunikačný most medzi sporiacimi sa stranami. Úlohou mediátora nie je spor medzi danými stranami rozhodnúť. Mediátor má pomôcť vytvoriť a udržať počas priebehu riešenia sporu atmosféru, ktorá umožní stranám komunikovať, pokúsiť sa vzájomne pochopiť a dosiahnuť prijateľnú dohodu. Dohoda je písomná a pre osoby zúčastnené na mediácii je záväzná. Na jej základe môžeme podať návrh na súdny výkon rozhodnutia alebo návrh na vykonanie exekúcie.

*Priebeh procesu mediácie* – v tejto časti opíšeme proces mediácie napríklad tak, že uvedieme a opíšeme 7 krokov mediácie, ktorými sú:

1. Kontakt so stranami – iniciovanie a dohodnutie mediácie,
2. Úvod – dohodnutie pravidiel a oboznámenie strán s mediáciou,
3. Rekonštrukcia sporu – strany vyrozprávajú svoj pohľad na konflikt medzi nimi,
4. Definovanie sporu – vyjasnenie sporných miest a záujmov strán,
5. Tvorba možností riešenia konfliktu – navrhovanie riešení a vyjednávanie strán,
6. Napísanie dohody – hľadanie najpresnejšej formulácie dohody a jej napísanie,
7. Záver – poďakovanie stranám, podporenie strán v plnení dohody, ponúknutie ďalších stretnutí v prípade potreby.

*Argumenty pre mediáciu a jej výhody* – tú je možné uviesť dôvody a výhody mediácie, ktorými sú úspora času a peňazí, nezhoršujú sa vzťahy strán sporu, mediácia je neformálna, dobrovoľná a dôverná, mediáciu je možné použiť aj keď už začalo súdne konanie, že mediácia naozaj funguje.

*Popis základných legislatívnych predpisov* – v tejto časti budú uvedené legislatívne predpisy, hlavne základné informácie zo Zákona č. 420/2004 o mediácii.

*Informácie o mediačnom centre* - tu bude uvedený názov a sídlo mediačného centra, zriaďovateľ, účel a zameranie mediačného centra, prípadne organizačná štruktúra.

*Zoznam mediátorov* – tu bude uvedený zoznam všetkých mediátorov mediačného centra, ich adresy, kontakty či už telefónne alebo e-mailove.

*Vymedzenie služieb* – tu budú konkrétne vymenované služby, ako napríklad mediácia, poradenská činnosť, lektorovanie v oblasti mediácie, konzultácie, zabezpečenie súdneho vedenia sporov, sociálna práca a podobne.

*Analýza činnosti, štatistiky* – tu je dobré uviesť výsledky činnosti a úspešnosti mediačného centra, uviesť štatistiky vyriešených a nevyriešených procesov a vysvetliť príčiny úspešnosti, prípadne neúspechu mediácie.

*Cenník služieb* – bude tam uvedený predmet sporu a cena. Napríklad pri nekomerčnej oblasti môže byť cena uvedená hodinovou sadzbou, pri komerčných sporoch sa môže cena odvíjať od finančnej výšky sporu percentuálnou sadzbou.

Druhou možnosťou šírenia informácii je inzercia v novinách, alebo distribúcia samostatných reklamných letákov. Tieto letáky by mali byť úderné, jasné, nemali by obsahovať príliš veľa informácii, lebo potom sa stávajú neprehľadnými. Nemal by obsahovať veľa farieb, maximálne na bielom podklade dve farby, alebo na farebnom podklade čierna alebo tmavomodrá farba. Informácie k jednotlivým bodom by mali byť vyjadrené dvoma, troma vetami. Takýto reklamný leták by mal mať veľkosť A5 (A6) a mal by obsahovať:

1. Čo – čo je to mediácia, čo možno riešiť mediáciou,

2. *Kde* – kde nájsť mediátora,
3. *Kedy* – kedy je možno sa skontaktovať s mediátorom,
4. *S kým* – ktorý mediátor je práve dostupný,
5. *Ako* – ako sa skontaktovať – telefónne číslo, adresa, www stránka.

Letáky a bulletin by mohli byť distribuované formou roznášania do poštových schránok v zimnom období a v letnom období by sa mohli distribuovať voľne z ruky do ruky na miestach s vysokou koncentráciou ľudí ako sú zastávky MHD, pešie zóny, alebo nákupné centrá.

### **Propagácia mediácie na školách**

V závere by som chcel ešte upriamiť pozornosť na nutnosť viac informovať študentov na stredných a vysokých školách o tom, čo je mediácia a podsunúť im mediáciu do ich povedomia. V rámci propagácie sa tvorivosti a realizácií nápadov medze nekladú, dá sa tu využiť školský časopis, internetový časopis, plagáty do každej triedy, letáky, školský rozhlas, pripraviť scénu s konfliktom a riešením a predviesť ju spolužiakom na hodinách, vytvoriť schránku na mediačné spory atď. Možností je nekonečno, stačí ich len vymyslieť, dohodnúť a zrealizovať. Úlohou učiteľov by bolo študentov podporovať a pomáhať im.

Myslím si, že dnešné školstvo poskytuje priestor a možností na zlepšovanie nielen školskej klímy, ale aj obohatiť poznanie študentov o možnosť riešiť konflikty či spory medzi sebou formou mediácie nielen v škole, ale aj medzi kamarátmi, v rodinách či budúcich pracoviskách.

Cieľom školskej mediácie je teda získať záujemcov o túto prácu a informovať ich o tom, že mediácia je mimosúdne konanie, v ktorom mediátor čiže študent pomáha konfliktným stranám, aby vyriešili svoju konfliktnú situáciu a dospeli k dohode.

### **Záver**

Problematika mediácie a riešenia konfliktov v rodine je rozsiahla. Žijeme v dobe náročnej konzumnej spoločnosti, vo svete rýchleho pokroku a moderných technológií, máme viac odborníkov, viac vedomostí, ale aj viac problémov a konfliktov. Ak dokážeme slovo problém alebo konflikt zameniť za slovo výzva, skúška, príležitosť, možnosť, bude sa nám ľahšie hľadať riešenie. Pasivita nič nevyrieši, pomôže iba predlžovaniu

a prehľbovaní problémov, konfliktov. Ide najmä o konflikty v rodine, narušené susedské vzťahy, nehody na pracovisku, ktoré nútia človeka siahnuť po vyšších prostriedkoch na dosiahnutie svojej pravdy. Donedávna sa týmito spormi obracali občania na súdy. No pre množstvo prípadov, nekonečných administratívnych úkonov to bolo časovo veľmi zdĺhavé. Súčasnosť nám prináša možnosť využitia novej služby na vyjednanie a dosiahnutie urovnania sporu za časovo kratšiu dobu a za menej vynaložených finančných prostriedkov. Riešením konfliktov a sporov sa zaoberá mediácie, ktorej úlohou je dospieť k uzatvoreniu konkrétnej dohody konkrétneho prípadu ku spokojnosti obidvoch strán cez sprostredkovateľa mediátora.

Podľa názoru odborníkov, mediátorov z praxe vyplýva, že na Slovensku chýba dlhodobé pôsobenie informácií na povedomie spoločnosti o novej metóde, keďže aj niekoľko rokov po tom, čo je mediácia v zákone, sa drvivá väčšina ľudí, ktorí riešia rodinné konflikty, obracia ako na prvú a jedinú inštanciu na súd a o mediácii ani nevie.

*Doc. Vladimír Labáth*, popredná osobnosť medzi odborníkmi mediácie na Slovensku vyjadruje svoj postoj k aplikovateľnosti a využívaniu mediácie na Slovensku v optimistickom duchu, no zdôrazňuje, že bude to v časovom horizonte asi desať rokov, pokiaľ sa mediácia u nás rozbehne. Ľudia majú nedôveru k ľuďom a rešpekt k autoritám. Politická klíma tomu tiež nepomáha a nepodporuje takéto prúdy. No najmä v poslednej dobe sa na Slovensku s pojmom mediácia môžeme stretnúť častejšie a už menej sa zamieňa s meditáciou, medializáciou či dokonca s medikáciou.

### **Zoznam použitej literatúry**

- *Alternatívne spôsoby riešenia konfliktov.* <http://www.embuck.com/fses/alternativne-sposoby-riesenia-konfliktov/>. [2009-04-01]
- <http://www.24hod.sk/clanok-56960-Spolocna-internetova-siet-mediatorov-EU-pomoze-aj-Slovakom.html>. [2009-04-01]
- KOLEKTÍV AUTOROV: *Manuál – Probácia a mediácia v podmienkach SR*. 1. vyd. Ministerstvo spravodlivosti : 2005, s. 120.
- PAČA, G.: *Etické dimenzie komunikácie v Internete*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka bohoslovecká fakulta, 2003, s. 24-27.

- PÁPEŽSKÁ RADA PRE SPOLOČENSKÉ KOMUNIKAČNÉ PROSTRIEDKY: *Etika v spoločenskej komunikácii*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 2000, s. 8-9.
- PRIBULA, M.: Pastoračný plán KBS a masmédiá. In: *THEOLOGOS – Teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo Petra, 2001, s. 81.
- SLODIČKA, A.: Budúcnosť printových médií v 21. storočí a ich aktuálnosť. In: *Katolícke noviny – 160 rokov sme vaším svetlom*. Bratislava : SSV, 2010, 16 - 31 s.
- SPUCHLÁK, J.: Pozitívne a negatívne vlastnosti a účinky masovokomunikačných prostriedkov. In: *THEOLOGOS – Teologická revue Gréckokatolíckej bohosloveckej fakulty PU v Prešove*. Prešov : Náboženské vydavateľstvo Petra, 2001, s. 115.

**Internetové zdroje:**

- <http://medialne.etrend.sk/televizia-spravy/jednotka-premierovala-talkshow-o-mediácii-a-just-dostala-ju%20zadarmo.html>

**Kontakt:**

ThDr. PaedDr. Ing. Gabriel Paľa, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta

[gabriel.pala@unipo.sk](mailto:gabriel.pala@unipo.sk)

# Mediace ve zdravotnictví a možnosti jejího využití v jednotlivých fázích poskytování zdravotní péče

Anna Loskotová, Jitka Loskotová, Lenka Pavlová

**Abstrakt:** Tento článek má za cíl připomenout fakt, že léčba, především akutních stavů jakými jsou traumata (popáleniny, aj.) přináší situace, kdy se zdravotník nachází v nepříjemné časové tísní a pacient (či jeho zákonný zástupce) „ve stresu“. Je logické, že právě v takovém prostředí dochází častěji k interpersonálním neshodám, jak mezi zdravotníky samotnými, tak ve vztahu mezi zdravotníkem a pacientem či jeho doprovodem. S ohledem na stádium poskytované péče (1. fáze: při akutních stavech, 2. fáze: v průběhu léčby nebo 3. fáze: při doléčení, ambulantní a dispenzární péči) lze generalizovat nejčastější konfliktní situace. Právě při nich by jistě byla oběma stranami žádoucí přítomnost **nemocničního ombudsmana (mediátora)**. Ten by (optimálně se znalostí charakteru dané léčby, medicínského práva a etiky...) mohl v případě potřeby, ať již preventivně (především v procesu rozhodování) či v rámci nalézání řešení rozvíjejícího se konfliktu, závčas přirozeně nasměrovat pacienty i zdravotníky k co nejlepšímu průběhu a vyřešení vzniklé sporné situace. **Oběma** zainteresovaným stranám by tak pomohl dosáhnout společného rozhodnutí (zamezil by tak někdy, i z medicínského pohledu, nevhodným jednostranným rozhodnutím, např. učiněných na základě předsudků,...), **šetřil by čas, finance a v neposlední řadě i předešel negativním psychickým a sociálním dopadům**. Navíc díky mediaci má i poskytovatel zdravotních služeb možnost **zpětné vazby** k poskytování zdravotní péče a tím získání cenných informací. Proces mediace tak představuje významnou **prevenci soudních sporů**.

**Klíčová slova:** Mediátor. Nemocniční ombudsman. Zdravotně-právní spory. Mimosoudní řešení sporů.

## Úvod

Jako reflexi na ratifikaci Úmluvy o biomedicině (č. 96/2001 Sb. m. s.) jsme si v České republice mohli povšimnout nejen častější osvěty pacientů ve formě deklarování jejich práv, obecně jejich vyšší informovaností ze strany zdravotníků a tím i uvědomování si práv pacientů „na obou stranách“, ale současně i zvyšujícího se počtu sporů mezi pacientem a zdravotníkem. S „nově vytvořenými“ právy se nabízí i možnost přítomnosti nemocničního ombudsmana (mediátora) ve zdravotnických zařízeních.

Z našeho sledování vyplývá, že hlavními příčinou konfliktů ve zdravotnictví bývá **časová tíseň zdravotníka a stres**, především pacientů a event. jejich zákonných zástupců. Tím je zhoršena kvalita komunikace jak s pacientem, tak s ostatním zdravotnickým personálem. Vzniká velké množství neshod jak mezi zdravotníky, tak ve vztahu k pacientovi či jeho doprovodu. Tato situace je patrná především u dětských pacientů, a to zejména v případě traumatu (i popálenin) a akutních stavů.

V souladu s nově přijatou právní úpravou, zákonem o zdravotních službách (č. 372/2011 Sb.), uvádíme k této problematice jako příklad ustanovení § 35 odst. 2 písm. a) 1, vyžadujícím v případě nezletilého pacienta, jehož rodiče jsou jeho zákonní zástupci, „souhlas obou rodičů, a to k poskytnutí zdravotních služeb, které mohou podstatným způsobem negativně ovlivnit další zdravotní stav pacienta nebo kvalitu jeho života“.

Vzhledem k výše uvedenému se jeví jako žádoucí, a to nejen z pohledu zdravotnického práva, podpořit činnost mediatorů ve zdravotnictví i v České republice.

### **Jejich působení můžeme rozlišit do tří stádií v průběhu léčby:**

**I. V první fázi - u akutních stavů**, kdy jsou ve **stresu** nejen pacienti, ale i jejich zákonní zástupci. Vzniká tak mnohdy obtížně řešitelný **vztahový trojúhelník** (lékař – dětský pacient – zákonný zástupce). Obzvlášť je tato situace vystupňována v případě, kdy zákonný zástupce je nepřímo původcem vzniku úrazu (např. opaření horkou tekutinou – káva, čaj, polévka) a velmi často má, kvůli stresu, který prožívá, sníženou rozlišovací schopnost závažnosti dané situace a obtížněji a navíc s latencí se tak rozhoduje. Na základě těchto skutečností dochází k diskrepanci

mezi zdravotníkem a zákonným zástupcem, při potřebě rychlého, racionálního a co nejefektivnějšího stanovení strategie léčby individuálně k potřebám zdravotního stavu daného pacienta. Již v této akutní fázi by měl **velkou možnost působení neutrální subjekt v osobě mediátora, znalého základní problematiky potřeb poskytování jednotlivých zdravotních služeb - dle charakteru onemocnění, tak základů medicínského práva.**

II. **Ve druhé fázi**, tedy **v průběhu léčby** je možnost přítomnosti mediátora nezbytná. Vzniká řada situací, kdy pacienti a jejich zákonní zástupci mají řadu otázek, názorů a předsudků k problematice daného onemocnění a jeho terapii. Někteří se obávají své problémy řešit se zdravotníkem přímo, druzí naopak atakují zdravotníka i několikrát za den, až znemožňují a omezují správný výkon jeho pracovních povinností. Nutno uvést, že nejen předsudky trpí i sami zdravotníci. (Takovou situaci může obecně řešit i nově přijaté ustanovení zák. o zdravotních službách, § 50 odst. 2.) To ale částečně řeší situaci jen z pohledu zdravotníka... Z uvedeného tak vyplývá šíře možného působení mediátora.

III. **Ve třetí fázi léčby (doléčení, ambulantní a dispenzární péče)** je ošetřování nemocných a komunikace s jejich zákonnými zástupci neméně důležitá. Stěžejní úlohu samozřejmě hraje osobnost, chování a jednání zdravotníka, ale i mediátor může zajišťovat průběh vedoucí ku prospěchu všech zúčastněných stran.

**Na základě shora uvedeného navrhuje v blízké budoucnosti:**

1. Zavedení funkce mediátora v jednotlivých zdravotnických zařízeních, zvláště ve velkých nemocnicích.
2. Proškolení všech zdravotníků (včetně psychologů) na kurzech o mediaci, zaměřených na zdravotnické právo a prevenci sporů.
3. Povinné kurzy zdravotnické etiky (vystupování, chování a komunikace).

## **Závěr**

**Mediátor** zavčas přirozeně nasměruje pacienty i zdravotníky k co nejlepšímu průběhu a stejně tak k vyřešení již vzniklých i sporných situací **v rámci medicínského práva a etiky.**

Jeho přítomnost tak chápeme jako žádoucí v pokud možno co nejvíce zdravotnických zařízeních celé ČR.

### **Literatura:**

- BALCERZAK G.A. & Leonhardt K.K., Alternative Dispute Resolution in Healthcare: A Prescription for Increasing Disclosure and Improving Patient Safety, Patient Safety & Quality Healthcare, July/August 2008., <http://www.psqh.com/julaug08/resolution.html>
- ETTINGER, K. M., Promoting good medicine & preventing malpractice: a mediator's toolbox for clinical ethics consultation, Zagreb, 2010, ISBN 978- 953- 270-047-3
- FRASER, J.J., Technical Report: Alternative dispute Resolution in Medical Malpractice, Pediatrics Vol. 107 No. 3, March, 2001
- GALLAGHER, T. H. - WATERMAN A. D., EBERS, A. G., FRASER, V. J., & LEVINSON, W. Patients' and physicians' attitudes regarding the disclosure of medical errors, 2003, Journal of the American Medical Association, 289(8)
- LOSKOTOVÁ, Anna – LOSKOTOVÁ, Jitka. *Bioethics Mediation – effective tool for medical-law disputes from perspective of health professional*, In: 2. Mezinárodní letní škola zdravotnického práva, MUNI Press, Brno, 2011. ISBN 978-80-210-5697-8
- ZUCKER, K. – ALLEN T. – BOYLE, M. – BURTON A. – SMYTH, V. , Foundations in the law: Classic cases in medical ethics, Army-Baylor University, 2007, Texas

Zahraniční případy – soudní rozhodnutí:

ASBH – 1998, DUBLER – 2009, LUCE – 2010, CAPLAN – 2007, SLUTSKY – 2009

### **Kontakty:**

Anna Loskotová

3. LF, Preventivní medicína, Karlova univerzita, Praha

LF, Klinika popálenin a rekonstrukční chirurgie, Masarykova univerzita,  
FN Brno - Bohunice  
Salve centrum – klinika rehabilitace, Vysoké Mýto

Jitka Loskotová  
Právnická fakulta, Finanční právo a ekonomika, Masarykova univerzita,  
Brno  
[Loskotova.J@seznam.cz](mailto:Loskotova.J@seznam.cz),

Lenka Pavlová  
ESI, Evropský institut pro smír, mediaci a rozhodčí řízení, o.p.s., Křtiny  
[lenka.pavlova@esi-cz.eu](mailto:lenka.pavlova@esi-cz.eu)